

Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu

İnsanlığın Hakikat Arayışı ve
İbnü'l Arabi

BİLDİRİ KİTABI
15-16 Kasım 2018 MALATYA

I. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN





**İnönü Üniversitesi
(İlahiyat Fakültesi)**

**İnönü Üniversitesi Yayınları No: 41
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 4**

Sertifika No
26607

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

ISBN
978-975-8573-85-1

1. Baskı Aralık 2018 Ankara 500 Adet

Editörler
Prof.Dr. Mustafa ARSLAN
Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Doç. Dr. M. Korkut ÇEÇEN
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir KIYAK
Arş. Gör. Gülşen SAYIN

İsteme Adresi
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
44280 Kampüs / MALATYA
Telefon: 0422 377 49 99
e-posta: ilahiyat@inonu.edu.tr

Baskı



Serhat Mah. 1256 Sokak No:11
Yenimahalle / ANKARA
Tel: 0312 354 91 31 (pbx)
Faks: 0312 354 91 32
e-posta: bilgi@tdv.com.tr

Açıklama: 15-16 Kasım 2018 tarihlerinde Malatya’da düzenlenen Uluslararası İbnü’l Arabi Sempozyumuna 11 farklı ülkeden katılım gerçekleşmiştir. Bu eserde yer alan metinlerin tüm sorumluluğu yazarlarına aittir.

Düzenleyen Kuruluşlar
Malatya Valiliği
İnönü Üniversitesi Rektörlüğü

Sempozyum Onur Kurulu
Ali KABAN / Malatya Valisi
Prof. Dr. Ahmet KIZILAY / İnönü Üniversitesi Rektörü

Sempozyum Yürütme Kurulu Başkanı
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Düzenleme Kurulu
Prof. Dr. Fikret KARAMAN
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN
Doç. Dr. M. Korkut ÇEÇEN
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN
Dr. Öğr. Üyesi Halil EYYUB
Murat BAYAZIT/ Fırat Kalkınma Ajansı Başkanı
Okt. Hasan TOMAN
Arş. Gör. Gülşen SAYIN
Arş. Gör. Ömer TOZAL
Arş. Gör. Soner ERASLAN

Tercüme Kurulu
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin POLAT
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Nur YUSUF
Öğr. Gör. Enes YARIZ
Öğr. Gör. Hamit MEMUR
Okt. Hasan TOMAN

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Bakri ALADDIN	L'INALCO de Paris (Emekli Öğr. Üyesi)
Prof. Dr. Mohammad Sanaullah AL-NADAWI	Aligarh Muslim University
Prof. Dr. Denis GRIL	L'université d'Aix-Marseille
Prof. Dr. Stephan HIRTENSTEIN	University of Oxford
Prof. Dr. Mahmud Erol KILIÇ	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KARTAL	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Abdürrezzak TEK	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa KARA	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman DERİN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Erkan YAR	Fırat Üniversitesi.
Prof. Dr. H. Suphi ERDEM	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Fikret KARAMAN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KUBAT	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Atik AYDIN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Ali DUMAN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Bilal GÖK	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. M. Korkut ÇEÇEN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR	Gaziantep Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER	Yalova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN	Marmara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa BOZKURT	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yüksel MACİT	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KÜÇÜK	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin POLAT	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir KIYAK	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan KAMILOĞLU	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AŞLAMACI	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halil EYÜP	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Recep UÇAR	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ALTUNKAYA	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi M. Nur YUSUF	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ARSLAN	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Samah OURNA	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Emine GÜZEL	İnönü Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Harun BEKİROĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Adnan GÜRSOY
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM
Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Refik KASIM
Dr. Öğr. Üyesi Fethullah ZENGİN
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KARADAĞ
Dr. Öğr. Üyesi Lokman BEDİR

İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi

Sempozyum Sekreteryası

Arş. Gör. Gülşen SAYIN

e-posta

ibnularabi@inonu.edu.tr

Web Adresi

<http://inonu.edu.tr/tr/ibnarabi>



İçindekiler

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Fikret KARAMAN

1

Ahmet KIZILAY

3

Aydın BARUŞ

5

GİRİŞ PANELİ

Fikret KARAMAN

Mahmut Erol KILIÇ

Ekrem DEMİRLİ

9

1. OTURUM BÜYÜK SALON

OPEN TO HEAVEN, ROOTED ON EARTH: IBN ARABÎ'S ROLE IN REVIVING
RELIGION

Stephen HIRTENSTEIN

21

THE NOTION OF CERTAINTY (YAQIN) ACCORDING TO IBN AL-'ARABÎ

Denis GRIL

29

IBN AL-'ARABÎ: THE SUN NEVER SETS

Bakri ALADDIN

31

2. OTURUM MAVİ SALON

MEHMET ALÎ AYNÎ'YE GÖRE İBN ARABÎ VE VAHDET-İ VUCUD
TASAVVURU

Mevlüt UYANIK

47

İBNÜ'L-ARABÎ'DE TASAVVUFÎ TERBİYENİN TEMEL ESASI: İLAHÎ
AHLÂKLA AHLÂKLANMAK

Abdurrezzak TEK

83

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN NİYAZÎ-İ MISRÎ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ: *RİSÂLE-İ
VAHDET-İ VÜCÛD* ÖRNEĞİ

Soner ERASLAN

91

2. OTURUM PEMBE SALON

İBN-ÜL ARABÎ'DE ONTOLOJİ

Arslan TOPAKKAYA

105

MUHYİDDİN İBN'UL- ARABÎ'NİN ŞECERETÜ'L- KEVN VE İTTİHADÜ'L-
KEVN RİSALELERİNDE ONTOLOJİK SEYİR VE VAROLUŞ PROBLEMİ

Hüseyin Subhi ERDEM

113

İBN-İ ARABÎ'NİN VAHDET-İ VÜCUT ONTOLOJİSİ İLE HEİDEGGER'İN
FENOMENOLOJİK ONTOLOJİSİ: YAPISAL VE METODOLOJİK

BENZERLİKLER

Mustafa Said KURŞUNOĞLU

131

AHMED AVNİ KONUK'UN

FUSÜSU'L-HİKEM ŞERHİNDE

ÖLÜM VE HAYAT GERÇEĞİNİN ELE ALINIŞI

Lokman BEDİR

Mustafa BULUT

155

3. OTURUM BÜYÜK SALON

MUHYİDDİN İBN ARABÎ'DE AKLÎ VE İNŞÂÎ DİN KAVRAMI VE FELSEFİ
KÖKENLERİ

İbrahim MARAŞ

165

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN AKIL ELEŞTİRİSİ

Abdullah KARTAL

175

İBNÜ'L-ARABÎ'DE TENZİH VE TEŞBİH DENGESİ AÇISINDAN 'HAK'
KAVRAMI

Emin ÇELEBİ

191

İBNİ ARABÎ'DE TAHAYYÜL KAVRAMI

Mehmet Kasım ÖZGEN

203

3. OTURUM MAVİ SALON

İBNU'L ARABÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE KELAM İLMİ,
HAVAS VE AVAM İNANCI

Fikret KARAMAN

217

İBNÜ'L-‘ARABÎ'NİN HAÐARÂT-I HAMS (BEŞ ÂLEM) GÖRÜŞÜNÜN
ÖZGÜNLÜĞÜ

Ömer CERAN

237

3. OTURUM PEMBE SALON

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÖNEMLİ BİR NAZARİYE OLARAK NÛR-I
MUHAMMEDÎ VE İBN ARABÎ

Mustafa ARSLAN

259

ORTAÇAĞ'DA TASAVVUF VE KABALA'NIN BULUŞMASI

Eldar HASANOĞLU

269

ÖZEL RİVAYET YÖNTEMLERİ VE İBN ARABÎ

Mehmet AYHAN

281

4. OTURUM BÜYÜK SALON

FUSUS'A GÖRE İBNU'L- ARABÎ VE ŞARİHLERİNE GÖRE HALK KATINDAKİ
DİN

Ahmet Kamil CİHAN

297

ALTERNATİF BİR TEOLOJİNİN BANİSİ OLARAK MUHYİDDİN İBNÜ'L-
ARABÎ VE EPİSTEMOLOJİSİ

Mahmut ÇINAR

311

İBNÜ'L ARABÎ DÜŞÜNCESİNDE DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ SORUNU

İsmail ŞİMŞEK

Recep YİTİZ

323

TÜMELLERİN AYNÎ MEVCÛDÂTLA İLİŞKİSİ
NÜSHA FARKLARI BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Ayşe Mine AKAR

339

4. OTURUM MAVİ SALON

MUHYİDİN İBNÜ'L-ARABÎ'Yİ GÖZDEN DÜŞÜRME FAALİYETLERİ VE
BUNLARA KARŞI YAZILAN MÜDÂFAA ESERLERİ

Mehmet Salih GECİT

347

İBNÜ'L-ARABÎ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLER VE MAHİYETİ

Mustafa AKMAN

397

4. OTURUM PEMBE SALON

JACQUES LACAN'IN ARZU NESNESİNİN ULAŞILMAZLIĞI DÜŞÜNCESİYLE
İBNÜ'L ARABÎ'NİN HAKKA ULAŞILMAZLIK/TENZİH DÜŞÜNCESİ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Cafer ŞEN

453

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN HAKİKATİ ARAMA YOLCULUĞUNDA MALATYA
DURAĞI VE ETRAFINDAKİLER

Mehmet Korkut ÇEÇEN

475

EDİP, ŞÂİR VE MUHADDİS BİR İLİM ADAMI: SÂDEDDİN MUHAMMED B.
MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ

Murat ZENGİN

489

5. OTURUM BÜYÜK SALON

İBN ARABÎ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD NAZARİYESİ'NE İBN TEYMİYYE'NİN
YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Mehmet KUBAT

497

MOLLA HALİL SİİRDÎ'NİN İBNÜ'L-ARABÎ YORUMU

M. Nesim DORU

521

ABDURRAHMAN RÂMÎ ÇELEBÎ'NİN ŞEYH MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ
VASFINDAKİ METHİYESİ

Abdumuttalip İPEK

533

BİR MEKTUPTAN FAZLASI: RİSÂLE İLÂ ASHÂBİ ŞEYH ABDÜLAZİZ EL-
MEHDEVÎ

Z. Şeyma ÖZKAN

547

5. OTURUM MAVİ SALON

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'NİN (Ö. 638/1240) HADİSLERİN MÂNA İLE
RİVÂYETİNE BAKIŞI

Veysel ÖZDEMİR

559

TASAVVUFÎ YÖNTEMDEKİ TUTARLILIĞIN DAYANAĞI OLARAK İTTİBÂ-İ
RASÛL ANLAYIŞI: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ VE İBNÜ'L-ARABÎ ARASINDA
MUKAYESELİ BİR DEĞERLENDİRME

Hacı Bayram BAŞER

567

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE – TASAVVUF YAKINLAŞMASINA İBNÜ'L
ARABÎ'NİN ETKİSİ: MOLLA SADRÂ ÖRNEĞİ

Mahmut MEÇİN

597

5. OTURUM PEMBE SALON

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'NİN FAKİHLİĞİ

Ali DUMAN

617

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN RÜYA YOLUYLA TESİRİNE BİR ÖRNEK: ŞEYH

MAHMUD EL-HALVETÎ'NİN

EL-HİKEMÜ'S-SÛFİYYE ADLI ESERİ

Abdulcebbar KAVAK

641

ENDÜLÜS'TEN ŞAMA BİR KİTABIN ÖYKÜSÜ: İBNÜ'L-ARABÎ'NİN *HAL'U'N-*

NA'LEYN ŞERHİ

Ercan ALKAN

651

AHMED AVNİ KONUK'TA BİR MESELE OLARAK MODERNLİK

Mehmet AYSOY

665

6. OTURUM BÜYÜK SALON

İBNÜ'L-ARABÎ'YE GÖRE İNSANIN HAKİKATİ

Süleyman DERİN

681

HAKİKAT ARAYIŞINDA SON İNSÂN-I KÂMİL: İBNÜ'L-ARABÎ'DE

HÂTEMÜ'L-EVLÂD MEFHUMU

Zeliha ÖTELEŞ

695

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN ÜTOPYASI VE ŞEHİR TASAVVURU: HAKİKAT ÜLKESİ

Osman CENGİZ

707

6. OTURUM MAVİ SALON

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN BİLGİ KAYNAKLARI VE BU KAYNAKLARDAN İSTİFADE

METODU

Emrah KAYA

719

A'YÂN-I SÂBİTE VE FELSEFİ KÖKENLERİ

Armağan ATAR

729

İBNÜ'L-ARABÎ'DE ADALET PRENSİBİ VE İLAHÎ HİKMET ANLAYIŞI

Faik AYTEMİZ

739

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'DE AYNA METAFORUNUN PSİKOLOJİK
BAĞLAMDA ANALİZİ

Aynil SUNAY

789

6. OTURUM PEMBE SALON

METİNSEL ŞİDDET: FUSÛSU'L-HİKEM ÖRNEĞİ

Şahin EFİL

809

İBNU'L-A'RABÎ'NİN HİLAFET ANLAYIŞI

Mehmet BİRSİN

821

İBN ARABÎ'NİN SİYASET DÜŞÜNCESİNDE İMAMET'İN ŞARTLARI

Mehmet KARAKUŞ

835

ULUSLARARASI İBNÜ'L-ARABÎ SEMPOZYUMU DEĞERLENDİRME
OTURUMU

853



AÇILIŞ KONUŞMALARI



AÇILIŞ KONUŞMALARI

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Sayın Valim, Sayın Başsavcım, Muhterem Rektörüm yurt içi ve yurt dışından gelen değerli bilim adamları, hanımefendiler, beyefendiler ve sevgili öğrenciler; sözlerime başlarken hepinize hoş geldiniz der, selam ve saygılarımı arz ederim.

Malatya Valiliği ile İnönü Üniversitesi Rektörlüğü işbirliğinde İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen “Uluslararası İbnu'l Arabi Sempozyumu” çalışmaları tamamlanmış ve bugün zengin bir program ile huzurunuzda getirilmiştir. İbnu'l Arabi ilim, kültür ve medeniyetin merkezi olan Endülüs'ün bereketli topraklarında hicri 17 Ramazan 560, Miladi 28 Temmuz 1165 tarihinde doğmuştur. Babası Ali b. Muhammed, dönemin devlet büyüklerine yakınlığı ile tanınan itibarlı bir kişiydi ve filozof İbn Rüşd'ün yakın arkadaşıydı. Babasının İbn Rüşd ile dost olması daha sonra İbnu'l Arabi ile İbn Rüşd'ün görüşmelerine zemin hazırlamıştır. Babası, Kur'an, fıkıh, hadisle uğraşan bir zattı. Onun ilmiye sınıfına yakın olması, İbnu'l Arabi'nin, küçük yaştan itibaren ilimle tanışmasını sağlamıştır. İbnu'l Arabi, Ensar soyuna mensup ve adı Nur olan annesi tarafından da şanslıdır. Annesi de bir ilmi silsile ve zenginlikten gelmektedir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin ilmi derinliği ve tasavvufta otorite olduğu kabul edilmiştir. Bu yüzdendir ki kendisi “Şeyhü'l-Ekber” ve “Muhyiddin” lakapları ile anılmıştır.

İbnu'l Arabi tasavvuf düşüncesiyle şöhrete ulaşmakla birlikte, Allah'ın varlığı, birliği, vahiy, nübüvvet, velayet, ahiret, insan ve hakikat arayışı gibi konulara da önem vermiştir. Bu nedenle onun dil, üslup ve yetiştigi muhit itibarıyla derin bir tefekküre sahip olduğu anlaşılmaktadır. Eserleri incelendiği zaman öncelikle bir tasavvuf disiplini göze çarpmakla beraber satır aralarında, kelam, fıkıh, tefsir, hadis, felsefe, metafizik ve insan varlığının özellikleri de yer almıştır. Bu bağlamda sempozyum başlığının; “İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnu'l Arabi” şeklinde olması da isabetli olmuştur.

Saygı değer Konuklar;

İbnu'l Arabi genç yaştan itibaren ilim tahsil etmek ve araştırmak amacıyla üç kıtayı ve buralarda bulunan ilim merkezlerini ziyaret etmiştir. Endülüs'ten



ayrıldıktan sonra Fas, Tunus, Kudüs, El-Halil Medine, Mekke, Bağdat, Musul, Urfa, Sivas, Malatya, Konya ve Şam gibi yerleri ziyaret etmiştir. Şeyhu'l Ekber ziyaret ettiği Malatya'da, 10 yıl gibi uzun bir süre ikamet etmiştir. Hayatının en bereketli yıllarını geçirdiği Malatya ve çevresinde bıraktığı izleri ve ilmi mirası dönemin sosyal ve kültürel yapısı ile birlikte araştırmaya değer bir konudur. İbnü'l Arabi, hicri 22 Rebîülâhir 638, miladi 10 Kasım 1240 yılında vefat etmiştir. Merhumun vefat tarihi olan 10 Kasım 1240 yılından, 778 yıl sonra 15 Kasım 2018 tarihinde Malatya'da, üç kıtadan gelen bilim insanlarıyla birlikte anılması ve düşüncelerinin tartışılması takdire şayan bir faaliyettir.

Sözlerimi tamamlarken bu programın hazırlanmasında katkılarını esirgemeyen bir önceki Valimiz Sayın Ali KABAN'a, bir hafta önce göreve başlayan yeni Valimiz Sayın Aydın BABUŞ'a ve Rektörümüz Sayın Prof. Dr. Ahmet KIZILAY'a teşekkür ediyorum. Keza bu programa katkıda bulunmak üzere, yurt içi ve yurt dışından Malatya'ya gelen bilim adamlarına, maddi katkıda bulunan Fırat Kalkınma Ajansına, paydaş kurum olarak İl Müftülüğüne Fakültemiz akademik ve idari personeline teşekkür eder saygılar sunarım. Allah'a emanet olunuz.



ACILIŞ KONUŞMALARI

İnönü Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Ahmet KIZILAY

Saygıdeğer hocalarım, Çok kıymetli misafirler
Sizleri sevgi, saygı ve muhabbetle selamlıyorum.

17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs'te doğmuş, ömrünü Tasavvuf ilmine adanmış Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin İslam düşünce ve bilim hayatına büyük katkısı olduğu tartışmasızdır.

Muhyiddin İbnü'l-A'rabî, ilim ve araştırma amacıyla dönemin ilim merkezlerine seyahatler yapmıştır. Bu çerçevede Tunus, Mısır, Hicaz, Şam, Urfa, Sivas, Malatya ve Konya'yı ziyaret etmiş ve her birinde bir müddet ikamet etmiştir. Kaynakların belirttiğine göre, İbnü'l Arabî Malatya ziyaretini uzun tutmuş, burada evlenmiş ve on yıl ikamet etmiştir. Bu ilim ve hikmet yolculukları onun düşüncesine zenginlik katarak İslam düşünce geleneği içerisinde derin metafiziğe sahip, ekolün önemli bir temsilcisi yapmıştır. Malatya ili bu açıdan oldukça önemlidir.

İbnü'l Arabî, kıymetli eserlerinden biri olan “Fütûhât-ı Mekkiyye”sinde, insanın dünyadaki yolculuğunu, fiziki seyahatlerinin bir arayışı yansıtan sonlu karakterine benzeterek “mebde (başlangıç) ve mead (son) sözcükleriyle yumuşak bir üslupla özetlemiştir. Böylece insanın bütün hikâyesini iki yalın kelimenin arasına sığdırmayı başaran İbnü'l Arabî sadece tasavvuf alanına değil “Kelam, Tefsir, Fıkıh, Hadis, Ahlak ve Felsefe” gibi ilim alanlarına da önemli katkıları sunmuştur.

Bu itibarla 21. asrın ilk çeyreğini yaşayan dünyamızın, İbnü'l Arabî'nin hikmet, tecelli, düşünce, ahlak, barış ve felsefesinden alacağı çok dersler vardır.

Malatya Valiliği ve İnönü Üniversitesi tarafından düzenlenen “İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabî” başlıklı uluslararası sempozyum, İbnü'l Arabî üzerine çalışan araştırmacıları, onun özgün görüşlerini, düşünce sistematigi ve metafiziğini disiplinler arası bir tartışma ve paylaşım zemininde ele almak üzere bir araya getirmeyi amaçlamaktadır. Sempozyum bu platform olma özelliğiyle İslam bilim ve sanatlarının temel verilerini bir maksat etrafında harmanlayan İbnü'l Arabî'yi daha yakından tanımak ve onun hakikat arayışı deneyimini çağımıza ve genç neslimize tanıtmayı hedeflemektedir.



AÇILIŞ KONUŞMALARI

Malatya Valisi

Aydın BARUŞ

Çok değerli misafirler, değerli Başsavcımız, Rektörümüz, çok kıymetli öğretim üyelerimiz, İlimize Türkiye'nin ve dünyanın çok değişik üniversitelerinden teşrif eden değerli ilim insanları, sizleri sözlerimin başında en derin kalbi duygularıyla selamlıyorum. Allah'ın selamı üzerinize olsun.

Saygıdeğer misafirler, bir şehrin, bir ülkenin hatta bir medeniyet dünyasının hayatının anlam kazanması için ilmî tartışmalar, ilmî etütler ve bu medeniyetin düşünce dünyasının devamlı devinim halinde olması çok önemlidir. Fikrî olarak gelişime açık olmayan, tartışmayan, konuşmayan, analiz yapmayan anlayışlar ilerlemeye de kapalıdır. Bu anlamda İbnü'l-Arabî Sempozyumu'nun şehrimizin fikir anlayışına, ülkemizin düşünce hayatına çok önemli katkıları olacağını belirtmek istiyorum. Bu organizasyonun tertip edilmesinde hem önceki Sayın Valimizin katkıları çok değerli, bizler de elimizden geldiğince göreve başladığımızdan itibaren bu sempozyuma katkı sağlamaya çalıştık. Rektörlüğümüzle birlikte bu sempozyumun Malatya'da düzenlenmesine yardımcı olduk. Bu açıdan da kendimi mutlu hissediyorum. Çünkü bir şehrin fikir hayatının canlı olması aynı zamanda düşünen insan sayısının da artmasına vesile olacaktır.

Çok değerli misafirler; insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellikleri akıl ve vicdana sahip olmasıdır. Akıl ve vicdan sahibi olmak aynı zamanda üzerimize önemli sorumluluklar yükler. Bu sorumluluk gerçeği bulmak, hakikati keşfetmek ve keşfettiğimiz bu hakikati hayatımızda hâkim kılmaktır. İnsan sadece maddî bir varlık değildir. İnsanı anlamak için onun aynı zamanda manevi kimliği olan ruhunu da anlamak gerekir. Madde bilinen dünyadan ibarettir. Ancak esas olan hakikat ilminde bilinmeyi keşfetmektir. Bu anlamda maddi dünyanın rehberi bilimdir. ki hepimizin şahit olduğu gibi insanlık son yüzyılda maddî bilimlere önem vermiş önemli terakkiler elde etmiş ancak ruhî bakımdan pek huzura kavuşamamıştır. Bunun sebebi insanı sadece maddî bir varlık olarak görüp, sadece nefsanî ihtiyaçlardan ibaret olduğunu savunmaktır. Hâlbuki biz İslam medeniyeti olarak çok köklü bir anlayışa ve tarihe sahibiz. İnsanı daha iyi anlamak ve tüm insanlığa mutluluk ve saadeti



temin etmek için insanın bilinmeyen yönünü de keşfetmemiz gerekmektedir. Bu anlamda İslam dünyası insanlığa çok büyük katkılar getirmiştir ve önemli ilim insanları yetiştirmiştir. İbnü'l-Arabî de medeniyetimize, İslam medeniyetine katkı sunmuş ve hakikati aramada rehber olmuş bir düşünür ve mutasavvıftır. Bizim fikrî temel taşlarımızdan birisi de İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî İslam dünyasının diğer yerlerinde olduğu gibi o zaman Selçuklu Devleti'nin hüküm sürdüğü bu topraklarda Malatya, Urfa ve Konya şehirleri arasında mekik dokuyarak özellikle Selçuklu Devleti'nden sonra kurulacak olan Osmanlı Devleti'ne ilham vermiştir. Osman Gazi'ye nasihatini çok iyi bildiğimiz Şeyh Edebâlî'nin manevi esin kaynaklarından birisinin de İbnü'l-Arabî olduğu rivayet edilir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî Anadolu topraklarında kurulan ve tüm dünyaya hak ve adaleti götüren büyük bir devletin temel fikir kaynaklarından biri olmuştur. Bu manada İbnü'l-Arabî'yi anlamak, onu keşfetmek, onun fikirlerini etüt etmek ve insanlığın hakikat arayışında bizlerin de söyleyebilecek sözlerine rehber etmek önemli bir çalışmadır.

Bizim İslam dünyası olarak insanlığa götürmemiz gereken sorumluluklarımız var. Bu sorumluluklarımızı yerine getirirken de İlahî mesajın yorumunu, İlahî mesajın çok iyi kavramamız lazım. Buna katkı sunan çok değerli ilim insanlarını etüt etmemiz gerekir. Bugünkü çalışma önemli bir adım sayılabilir. İlimiz ve ülkemiz için de büyük bir organizasyondur. Bu organizasyonun hayırlara vesile olmasını temenni ediyorum. Organizasyonu tertip eden rektörlüğümüze teşekkür ediyorum ve sempozyuma katılacak çok değerli bilim insanlarımızı, öğrencilerimizi bu çalışmalarında azami gayreti sarf ederek İbnü'l-Arabî'yi daha iyi anlama ve bugün her şeyin madde olduğu bir dünyada, dünyaya farklı bir açıdan bakma ve insanlığa güzel mesajlar verme anlamında da çalışmaya davet ediyorum. Allah başarılarınızı daim kılsın. Muvaffak eylesin. Sizleri sözlerimin sonunda en derin hürmet ve sevgilerimle selamlarken sempozyumun başarılı geçmesini can-ı yürekten temenni ediyorum. Allah'ın selamı üzerinize olsun.



GİRİŞ PANELİ

Başkan:

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Konuşmacılar:

Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ



BAŞKAN

Sayın konuklar, hanımefendiler ve beyefendiler, hepinizi tekrar saygıyla selamlıyorum. Zamanı iyi değerlendirmek adına hemen konuşmacılarımıza söz vermek istiyorum. Zira Sempozyumun açılışı ve protokol bölümü için belirlenen süreyi biraz aştık. Ara vermeden giriş panelini başlatmak istiyorum. İki değerli konuşmacımız huzurunuzda. Her ikisi de ülkemizde İbnü'l Arabi üzerinde çalışma yapan hocalarımızdır. Bu nedenle panelin verimli olacağını ümit ediyorum. İlk konuşmacımız Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ hocamız. Tekrar kendilerine hoş geldiniz diyor ve teşekkür ediyorum. Hocam buyurunuz söz sizin. Programın aksamaması için süreniz on dakikadır.

☞ PROF. DR. MAHMET EROL KILIÇ

Sayın Valim, Muhterem Rektörüm, değerli hocalarımız, ve kıymetli öğrencilerimiz;

Bu konu, 10 dakika içerisinde nasıl anlatılır bilmiyorum ama süre kısa olunca önemli noktalara kısaca temas edeceğim. Şöyle söyleyeyim, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi iyi tanımak yahut Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi bilginleri tanımak bize ne kazandırır, günümüzde ne ifade eder? Noktasında şöyle bir soru soracak olursak, her şeyden evvel İslam dünyasının hali pür melali denilen bugünkü vaziyeti, bugünkü öğretebilmiş olduğumuz şeyin maalesef özellikle Ortadoğu, Ortadoğu bağlamında ortaya konulan şeyin, tarihte medeniyetler, felsefeler, ilimler üretmiş bir anlayışın bu hale nasıl geldiği sorusuna da bir cevap ararken karşımıza bu bilgiler çıkacaktır. Eğer İslam dünyası Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi yüksek irfan ile ilgilenen insanların İslam anlayışını izliyor olsaydı bugünkü duruma siyasal anlamda, fikri anlamda düşmezdi.

Şunu iyi bilmemiz gerekiyor ki dini ilimlerin temeli aslında kişinin Allah'ı ile olan konuşması ve bu konuşmasının, ilminin yapılmasıdır. Buna bağlı olarak bu ana hedef, bu ana gaye unutulduktan sonra ikincil-üçüncül düzeyde mesela bir bilim yahut bir hukuksal düzenleme ilmi başlar hale gelmiş ve ayrımcılık bundan sonra başlamıştır. Esas olan dini ilimlerin ana gayesi kişinin, bireyin Rabbini tanıma yolunda gitmesidir. Ona الى طريق الله diyor İbnü'l-Arabî kitabında. Allah'a giden yolların bilinmesi ve ona yönelik bazı amellerin yerine getirilmesi. Biz buna işin ontolojisi, esas gayesi diyoruz. Bu gayelilik



maalesef yüzyılın başından itibaren bütün İslam dünyasında dini ilimlerin tahsil edildiği yerlerde ister geleneksel tarzlarda medreseler olsun ister modern başka yerlerde bu ana hedef kaybedildiğinde ikincil-üçüncül bilimler bir bilim haline geldi.

Bu girişimden sonra müşahhas olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabi gibi bir bilge insanın Anadolu topraklarına yani Bilâd-ı Rum denilen bu topraklara kadem basması ve Anadolu'ya geldikten sonra Malatya'yı tavattun (vatan edinmesi) etmesi önemlidir. Malatya'ya yerleşmesi, bugünkü bilgimize göre 10 ila 15 yıl arasında buralarda özellikle de Malatya'da ikamet ediyor olması Malatya ile ilgili bazı anılarını eserlerinde naklediyor olması, Sayın Rektörü-müzün ve Sayın Valimizin de söylediği gibi onu bir tür fahrî hemşerisi yapmaktadır. Çünkü o, Malatya'da evlendi. Malatya'da küçük oğlu Muhammed Saadeddin dünyaya geldi. Malatya'da bazı eserlerini yazdı. *Istilahâtü's-sufiyye* adlı eserinin yazıldığı yer bizzat Malatya'dır. Tabi ki o Malatya hangi Malatya'dır? Sorusu bugün bizleri özellikle Malatya bölgesi üzerine çalışan tarihçiler çok iyi bilirler ki bunun bugünkü Battalgazi ilçemiz olduğu yani Eski Malatya olduğu söylenir. Bugünkü Malatya'nın o dönemde mesire alanı olduğu söylenir. Ama tarihi süreç içerisinde o mesire yeri şehir merkezi olmuş, orası küçük bir yer olarak kaldı.

Çok süratle, daha müşahhas bazı veriler doğrultusunda aldığım notlardan sizlere bazı şeyleri paylaşmak istiyorum. İbnü'l-Arabi'nin seyahatlerinin tümüne girmemize vakit yok. Ama Mekke'den Anadolu'ya doğru ilk gelişinde *Ruhu'l-kuds* adlı yazmış olduğu eseri hicrî 601 tarihinde Bağdat'ta iken okuttuğunu görüyoruz. Okuturken dinleyicilerin içerisinde Sadreddin Konevi'nin babası Mecdüddin İshak Efendi'nin de bulunduğunu, birazdan kendisinden bahsedeceğim çok önemli bir şahsiyet, Malatya için önemli bir şahsiyet olan Abdullah Bedr Habeşî'nin de Bağdat'ta dinleyenler arasında olduğunu görmekteyiz. Daha sonra İbnü'l-Arabi'nin bu eserini aynı *Ruhul'-kuds*'ü okuttuğu gibi hicrî 603 tarihinde bu sefer Malatya'da okuttuğunu görmekteyiz.

Hicrî 613 yılı, Şaban ayının 10'unda Malatya'da kendi evinde *Tacü'l-mesâî* isimli eserini bizzat okutuyor. O ders halkasında yine dinleyenler arasında çok ilginç bir zevat bulunmakta, bunlardan biri Abdullah Bedr Habeşî hazretleridir. 615 yılının Sefer ayında Malatya'da *Istilahâtü's-sufiyye* adlı eserini yazıyor. *el-Evveliyât* isimli bir eseri var. O eseri de kesin olmamakla beraber Malatya'da yazdığı rivayet ediliyor. Özellikle talebesi olup İbnü'l-Arabi'nin yolundan gitmiş olan Sadreddin Konevi ki onun da Malatya'da doğduğu rivayeti de vardır, Konya'da doğduğu rivayeti de vardır ama Malatya'da doğmuş olma ihtimali daha kuvvetlidir. Çünkü babası Mecdüddin İshak buralardan gitmiştir. Mecdüddin İshak Efendi ile İbnü'l-Arabi'nin önce hacda karşılaşması sonra Bağdat'ta beraber olmaları daha sonra da İzzeddin Keykavus'un tahta geçmesi ile Mecdüddin İshak'ı buraya davet etmesi ile İbnü'l-Arabi de onunla beraber bu bölgelere gelir. Davet edilişi çok enteresandır. Sultan bir bilge şahsiyeti yani Mecdüddin İshak'ı bakın nasıl davet ediyor. Bu geleneksel dünyada siyaset erbabı ile bilgiler arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından da çok önem arz



ediyor. Ki modernlerin biraz kaybettiği bir özelliktir. Bakınız diyor ki: “Artık bu ülke bizim ve sizin emriniz altındadır. Dünyada bizim adımız ve sizin arzunuz hâkimdir artık. Haberinizi olsun ki sizin yeriniz artık burasıdır (Malatya’yı işaret ediyor). Başınızda çamur da olsa onu burada yıkayınız (Malatya’yı bir vatan gibi görmektedir. Eşiğe gitmeyin gelin burada yıkayın)”. Bunun üzerine Mecdüddin İshak Efendinin bunu kabul ettiğini ve buraya geldiğini görüyoruz.

Dönemin tarihçisi İbn Bîbî Mecdüddin İshak Efendi, oğlu Sadreddin Konevi ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Malatya çevresinde bulunması için der ki: “Zamanımızda tasavvuftan dem vuran bazı zümreler onlarla ölçülse *bedehşan* mercanı karşısında ölü taş gibi olurlar.” Bu şekilde, bu ekole farklı bir rüchâniyet vermektedir. İbnü'l-Arabî 612 Ramazan ayını Sivas'ta geçiriyor. Malatya'dan Sivas'a gidiyor. Ramazan ayında Ramazan'ını Sivas'ta geçiriyor. Orada iken bir rüya görüyor. Rüya uzunca makalelerimizde işlenmiştir. Orada Selçuklu sultanının Antakya'yı fethetmeye gittiğini görür. O esnada Antakya Haçlıların tasavvuru altındadır. İbnü'l-Arabî şehrin yeniden fethedebileceği rüyasını görüyor. Sivas'tan Malatya'ya döndükten sonra Malatya'dan yazdığı bir mektup ile sultana bildiriyor. Diyor ki “Sultan! Korkma ben bunu gördüm. Muzaffer olacaksın şu şekilde de savaşı kazanacaksın.” Ve aynen dediği gibi hem Alanya'nın -Alaiyye'nin- hem de Antakya'nın fethi gerçekleşiyor. Buna *tebşir* deniliyor. İbnü'l-Arabî daha önceden bildiriyor.

Sultan İzzeddin Keykavus 616 Şevval'inde Konya'da vefat ettiğinde İbnü'l-Arabî Malatya'da bulunmakta. Yine İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde Malatya ile ilgili ilginç bir bilgi 607/1211 yılı Malatya'da o seneki kışın çok sert geçtiğini, şu kadar ki soğuktan Fırat Nehri'nin donduğunu, insanların onun üzerinde yürüdüğü bilgisini İbnü'l-Arabî'den öğrenmekteyiz. 618 yılında oğlu Sadeddin Malatya'da dünyaya geliyor. 624 yılında Anadolu'yu terk edip Şam'a yerleşmiş olduğunu görüyoruz. Burada İbnü'l-Arabî'nin Malatya ile olan irtibatıyla ilgili sizlere bazı kısa parçalar aktardım. Önemli bir husus da şu; Batı'dan başlayıp Doğu'ya gelinceye değin tanışmış olduğu bir dostu var. Aşağı yukarı aynı yaşta. “Sahibim, yoldaşım, dostum...” çok övdüğü bir şahsiyet: Abdullah Bedr Habeşî isimli, çok sevdiği bir zat. Bu zat ile Fes (Fas) şehrinde karşılaşılıyor. Oradan itibaren Malatya'ya gelip yerleşinceye kadar hiç yanından ayrılmıyor.

Abdullah Bedr Habeşî Malatya'da İbnü'l-Arabî'den duymuş ve not almış olduğu şeyleri bir kitaba çeviriyor. İbnü'l-Arabî'nin ağzından duymuş olduğu şeyleri *el-İnba ilâ Tarikillah* adlı kitap şu anda elimde ince bir defterdir. Bu zat Malatya'da vefat ediyor. Bu arada *Mevâkiü'n-nucûm* gibi bazı eserlerini Abdullah Bedr Habeşî için yazıyor. Hacda birlikte bulunurlarken Abdullah Bedr Habeşî bir soru soruyor İbnü'l-Arabî o soruya cevap bulmak için istihare yapıyor. İstiharenin sonucu olarak *Hilyetü'l-evvel* isimli eserini yazıyor. Abdullah Bedr Habeşî bu eserin yazılmasının müsebbibi oluyor.

Bakınız İbnü'l-Arabî vefatıyla ilgili Ruhu'l-kuds adlı eserinde ne söylüyor: Yirmi üç yıllık arkadaşım. Onunla beraber olduğum esnada Malatya'da vefat etti. Benim evimdeyken sekeratü'l-mevt hali geldi. Rabb'ine kavuşmak için



çok istekli olduğunu gördüm. Ölüm geldiğinde gece vaktiydi. Ve vefat etti.- Malatya'da İbnü'l-Arabî'nin evinde- Onun cenazesini ben yıkamak istedim. Ama ne var ki sabah olduğunda insanlar evimize toplandı. Aralarında şehrin en büyük âlimi ve kadısı Kemaleddin Muzafer Efendi de vardı. Cenazeyi onun yıkamasını istedim. -İbnü'l-Arabî dönemin en büyük kadısı, Şeyhülislam'ı Kemaleddin Muzafer Efendi'den bunu isteyince- Kadı Efendi "Allah'u Ekber!" diyor. -İbnü'l-Arabî taaccüp edip neden böyle dediğini soruyor. Kadı efendi "Çok enteresan dün bağimde idim. Birden bir ses geldi bana: "Git gusül abdesti al!" dedi. Kendi kendime öyle bir hacetimin olmadığını söyledim. Bunun üzerine "Hayır! Git al!" diye bu ses üç kere tekrarlandı. Bana gelen ses şöyle devam etti: "Bir Allah dostunu yıkayacaksın." Bunun üzerine bağimde akan su arkına gidip yıkandım ve guslümü aldım. Şimdi buraya geldim ve sen bana "Cenazesini sen yıka!" deyince daha önce kim olduğunu bilmediğim bana gelen manevi işarette kimin olduğunu bilmiyordum" dedi ve cenazeyi yıkadı. Kadı efendi cenazeyi yıkarken şöyle bir duyguya kapılıyor: "Benim gibi günahkâr aciz bir adam kim oluyor da böylesi muhterem bir zatı yıkıyor. Cenazeyi yıkarken Abdullah Bedr Habeşî gözlerini açtı ve bana tatlı bir tebessüm ile -yani işine devam et- der gibi bana güldü ve tekrar gözlerini kapattı." Bugün kabrinin Battalgazi ilçesinde ama nerede olduğunu bilemiyoruz. İnşallah bir gün ehl-i keşf biri bunu keşfeder ve bulur. Üzerinde türbe olsa da olmasa da böyle büyük Allah dostları yatıyor bu topraklarda.

Son olarak şunu söyleyeyim İbnü'l-Arabî hazretleri Malatya'nın, dönemin yine önemli vaizlerinden, hatiplerinden Bedreddin Efendi'nin kendisine şöyle bir nakilde bulunduğunu söylüyor: Ailem bana "Abdullah Bedr Habeşî'yi gömüldükten sonra sabaha kadar kabrinden yukarı doğru, göğe doğru bir ışığın yükseldiğini bütün aile efradımızla müşahade ettik" diyor. Bakınız bunu nakleden bir tasavvuf, tarikat yahut tekke şeyhi değil; dönemin müftüsü, hatibi, vaizi, şerh ilimler müteahhasısının ailesinin söylediği bir şey. Sabaha kadar onun kabrine nur yağdı.

BAŞKAN

Muhterem hocamıza çok teşekkür ediyorum. İbnü'l Arabî'yi ve onun Malatya'da kaldığı yılları veciz ve akıcı bir üslup ile bize anlattı. Bu programın Malatya'da yapılmasının önemi daha iyi anlaşıldı. Kendilerine tekrar teşekkür ediyorum. Şimdi de sözü İstanbul Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ Beye vereceğim. Ekrem Hocamız da İbnü'l Arabi üzerine çalışan ve onun eserlerini Türkçeye çeviren bir bilim insanıdır. Kendisinin İbnü'l Arabi, hakikat arayışı ve vahdet-i vücud hakkında bilgi vermelerini arzu ediyoruz. Buyurunuz Efendim.

PROF. DR. EKREM DEMİRLİ

Teşekkür ederim başlık doğru: "İnsanlığın hakikat arayışı, insanın hakikati arayışı" varsayımı ile İbnü'l-Arabî'nin konuşulması gerekiyor. Çünkü İslam düşüncesinin bu altı, yedi asırlık dönemin içerisinde belki en önemli



isimlerden bir tanesi yahut birkaç isimden birisi İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî hem kendisinden önceyi anlamak bakımından hem de kendisinden sonrayı belirleme anlamında çok mühim bir yerde duruyor. Yine bir başka açıdan çağdaş dünyada biz yani Müslümanların düşünce ve entellektüel hayatımız açısından İbnü'l-Arabî çok derin ve önemli bir yerde duruyor. Bir bakıma İbnü'l-Arabî bir önceki dünyanın bittiği yer ve bir sonraki dünyanın başladığı yer gibi *-merace'l-bahrayn-* iki denizin veya dünyanın kesiştiği yer olarak mütalaa etmek mümkündür. Bu açıdan Türkiye'de İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî ve o gelenek üzerinde çok daha ciddi çalışmaların yapılmasında fayda vardır.

İbnü'l-Arabî denilince gerçekten vahdet-i vücûd ve bazı kavramlar aklı-mıza geliyor. Bir takım akademisyenler salt bir kavram üzerinden gidip "Bu kavramı kullandılar mı? Kullanmadılar mı" şeklinde bir filolojik araştırmaya gidiyorlar. Doğrusu ben böyle zahmetli araştırmalara girme taraftarı değilim. Sonu yok. İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerine baktığımızda gördüğümüz şey üzerinden konuşma taraftarıyım.

İbnü'l-Arabî'yi ve Konevî'yi anlayabilmek için bunları bir mütalaa etmekte fayda var. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin ana düşüncesini - *Fütühât-ı Mekkiyye*'de pek çok konuya giriyor. Onu anlamak için Konevî ile birlikte zikretmekte fayda var. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini anlayabilmek için İslam düşüncesinin geldiği evreyi bilmek lazım. Bu evreyi dikkate almazsak İbnü'l-Arabî'nin ne yaptığını tam olarak anlamış olmayız. Nedir o evre, Gazzâlî dönemidir. İmam Gazzâlî İslam düşüncesinin Hicaz'dan Doğu Akdeniz'e taşınmasıyla orada Grek Felsefesi ve Zerdüş, Mısır vs. gibi -bugün artık takipçisi olmayan- diğer inançlarla karşılaşmak suretiyle İslam düşüncesi hakkında çok ciddi çatışmalar ve krizler yaşıyor. Belki tarihimizin en önemli dönemi İslam'ın bu karşılaşma dönemidir. Ümmî bir topluluğun, ümmî bir cemaatin okur-yazar kültür ve toplumlarla karşılaşma serüveni çok ciddi bir meseledir. Ve bugün dahi onun izlerini bir şekilde yaşıyoruz. Müslümanlar buradan bilimleri ve düşünceleri geliştirerek bir şekilde çıkmaya çalıştılar. Bununla birlikte çok ciddi krizler de oldu. Hatta şöyle bir paradoks var orada: Siyasal ve askeri açıdan fütuhât var iken düşünce ve ilim külliyatı açısından çok ciddi kırılmalar ve krizlere şahit olunan bir dönemdir.

Gazzâlî denilince Bağdat dolaylarında şekillenmiş bir düşünceden bahsetmiş oluyoruz. Gazzâlî felasife ile mücadele ederken bir kavram kullanmaktadır. Daha sonra ben bu kavramın İbnü'l-Arabî'de ve onun takipçileri tarafından tersine dönüştürüldüğünü ve düşünce tarihinin bu şekilde oluşturulduğu kanaatindeyim. Nedir bu kavramlaştırma? Hepinizin bildiği ve belki kişisel olarak da yazılarında çok işlediği bir konudur. Gazzâlî felsefe ile ilgili şu kavramı kullandı: *Tehafüt* dedi. Tehafüt şu demektir: Filozofların görüşleri birincisi temelsiz, ikincisi çelişiktir. Temelsizdir çünkü filozofların söyledikleri doğa bilimlerine dayanmak iddiası aslında gerçekleşmemektedir. Bu bakımdan temelsizdir. Çelişiktir çünkü filozoflar kendi içlerinde çok çelişkili ifadeler kulanırlar ve kendi içlerinde çok çelişirler. Bu iki cümle aslında Gazzâlî'ye bir şey ima ettirdi: Eğer tutarlı ve temelli bir metafizik olsa o zaman bunu kabul



edebiliriz. Buna mukabil Gazzâlî İslam düşüncesi içerisinde nazarî düşüncüyü temsil eden Kelam'a baktığında Kelam'ı yetersiz olmakla eleştirdi. Hatta onun bu konudaki eleştirileri -şahsen bir kısmına katılmıyorum ama- hakikaten aşırıdır. Kelam ile ilgili ağır eleştirilerde bulunmuştur. Daha sonra İbnü'l-Arabî'ye, Konevî'ye yahut o geleneğe geldiğimizde bu eleştiri tersine çevrilmiştir. Bu tersine çevirmeyi anlamadan İbnü'l-Arabî'yi anlayamayız.

İbnü'l-Arabî şöyle düşündü: Felasifeye yahut herhangi bir geleneğe tutarsız demek doğru değildir. Yetersiz, kifayetsiz demek daha doğru olur. Buna mukabil İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde Kelam ve Fıkıh eleştirisi çok ciddi bir yer tutmaktadır. Çünkü o dini düşüncenin erken dönemde bir form kazandığını ve daha sonra ilerlemediğini düşünüyor. Özellikle *tevhid* kavramı üzerinden eleştirileri vardır. Peki, yapılması gereken şey nedir? Bunu iki açıdan ele alabiliriz: Eğer felsefe açısından yani metafizikçi gelenek açısından bakacak olursak yapılması gereken şey metafiziğin ikmal edilmesidir. Eğer Kelam ve Fıkıh açısından yani din bilimleri açısından meseleye bakacak olursak yapılması gereken şey bu tutarsızlığın giderilip dini bilimlerin, dini düşüncenin başka bir noktaya gelmesidir. Aslında İbnü'l-Arabî'nin yapmaya çalıştığı şey Gazzâlî'nin öngörmeyip yapamadığı şeyi tamamlamaktır. Bu dönemden itibaren arkasında "savf" dediğimiz şeyi -hakikaten ciddi bir isimlendirme problemi yaşanıyor ve bunun müstakil bazı şeyler de yazmaya çalıştım. Dönemi anlamak için ciddi bir isim problemi ortaya çıkıyor- İbnü'l-Arabî ile yeniden bir dönem ortaya çıkıyor. Böyle bir sorunu Gazzâlî, metafiziği ikmal ederek yahut Kelam'ın tutarsızlığını gidererek çözümlemek ister. Metafiziğin ikmal edilmesi ne demektir? Akılcı olan bilim geleneğini yahut metafizik geleneği, akılcılığa bağlı olan ahlakçı geleneği vahiy ile ikmal etmek demektir. Yani merkezine vahiy alarak yeniden inşa etmek demektir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî Müslümanların yedi asırdır yapmak istediği işi yapmaya çalıştı. Merkeze vahiy alarak, akli sınırlayarak vahiy üzerinden bir düşünce hayatı inşa etmeye çalıştı.

Çağımızda İbnü'l-Arabî ile ilişki kurmaya çalışırken hareket edeceğimiz noktalardan biri bu olmalıdır. Vahiy merkezli bir düşünür ile karşı karşıyayız. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ister Kelam'ı, ister Fıkıhı isterse de Felsefe'yi eleştirsin yapmak istediği şey, vahiy merkezli bir düşünce inşa etmektir. İkinci bir nokta ise Tasavvuf ile İbnü'l-Arabî'nin ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Tasavvuf erken dönemden itibaren Müslümanlara bir şey öğretti ve bu Tasavvuf dışındaki bilimlerde karşılığı olan bir şey değildir. Akıl ile ahlak arasındaki ilişki bir Tasavvuf problemidir. Bu nedenle genelde bilgi-eylem, iman-amel tartışmaları ortaya çıkmıştır. Fıkıh başka bir açıdan mevzuya bakmıştır. Fakat erken dönemden itibaren akıl ile ahlak ilişkisini sistematik olarak kuran sadece tasavvuf olmuştur. İbnü'l-Arabî vahiy merkezli düşüncesine akıl-ahlak ilişkisini de ekleyerek oradan müşahade, mükâşefe gibi kavramları çıkartmıştır. Bu şu demektir: Ahlaklandığımız zaman idrakimiz daha da artacaktır. Ahlakımız daha yüksek olduğunda varlığı anlamamız, Tanrı'yı tanımamız, kendimizi tanımamız ve bütün hakikati tanımamız -eşyayı olduğu hal üzere bilmemiz- mümkün olacaktır. Bu sistematigi ilk kullanan İbnü'l-Arabî'dir.



Şimdi ise İbnü'l-Arabî düşüncesinin birkaç hususu üzerinde durmam lazımdır. Vahdet-i vücûd denilen şey aslında böyle ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî kendisine kadar gelen gelenekte, Tanrı problemine baktı ve gördü. Kelam açısından Tanrı problemi bir takım çelişkiler arz etmektedir. Mesela Kelam'ın özellikle -Mutezile'yi söylemiyorum. Mutezile Tanrı'nın ispatının kanıtlanmasını savunur- Ehl-i Sünnet içerisinde Tanrı'nın varlığını kanıtlamak istiyorlar mı, istemiyorlar mı bir takım çelişkiler var. Felsefe kanadına baktığımızda İbn Sina ve Farabî ise Tanrı'nın varlığını bir istek ve arzu olarak görüyorlar. Yani Tanrı'nın varlığının kanıtlanması lazım. Bu da çağımız açısından çok önemli bir tartışmadır. Çünkü çağımızda benim kanaatime göre en etkin problem ateizmdir. Gerçi İbnü'l-Arabî bunu okusa ateizm demez deizm derdi. Ama neticede şu veya bu şekilde çağımızda da dini hayatta ve dini düşüncede insanların en ciddi problemi ateizmdir. Dinin üzerinde en çok durması gereken konu ateizm konusudur. Tanrı meselesidir. Aslında geçmişte de öyleydi. Lakin günümüzde biraz daha öne çıkmıştır. İbnü'l-Arabî bu meseleyi ele alırken Tanrı'nın varlığını bir *kadiye-i müselleme* olarak inceler. Yani Tanrı'nın varlığının kanıtlanması gerek bir şey olmadığını, hepimiz delilli olarak doğduğunu söyler. Hepimiz Tanrı'nın varlığını bilerek doğuyoruz. Bunun altını çizmek lazım çok önemli bir bakış açısidir. Bu şekilde İbnü'l-Arabî Tanrı'yı kanıtlama problemini aşmış oluyor. İbn Sina felsefesinin yapmak istediği şeyi İbnü'l-Arabî başlangıç noktası olarak kabul etmektedir. Kelam'da bir takım problemler arz eden bir meseleyi İbnü'l-Arabî delili kabul ederek Tanrı'nın varlığını bir postulat olarak alıp durumu başka bir noktaya taşımıştır. Böylece İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyası Tanrı'nın varlığını kabul etme, bir postulat olarak ele almak üzerinden hareket eder.

Vahdet-i vücûd denilen şeyi anlamamız lazım. Vahdet-i vücûd dediğim şey: Birincisi epistemolojik olarak bunun kaynağı vahiydir. İkincisi sistematik olarak yani bu düşüncenin temelinde Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi var. Tanrı'nın varlığı bu sisteme göre tartışılmaz. Mesela biz İbnü'l-Arabî'yi modern dünyaya taşısak ve ona ateizm diye çok ciddi bir problemin olduğundan bahsetsek İbnü'l-Arabî bunu kabul etmez. İbnü'l-Arabî bize insanın aslında Tanrı fikrini kabul ettiğini anlatmaya çalışır. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı'nın varlığını reddetmek imkânsızdır. Bu durum filozoflarda varlığın kendisini reddetmek imkânsızdır şeklinde olur. Biz bunu şu şekilde ifade ediyoruz: وجود من حيث هو الوجود şeklinde kavramlaştırılmıştır. Bu kavram İbn Sina'da metafiziğin konusudur. "Varlık olmak bakımından salt Varlık." Buna mukabil İbnü'l-Arabî geleneğinde وجود من حيث هو الوجود şeklinde tanımlanarak salt varlığın Tanrı olduğunu düşünmüş oldular. Bu çok önemli bir noktadır. Kanaatime göre biz bugün Müslüman düşünceyi yeniden hareket ettirebileceksek bakabileceğimiz noktalardan bir tanesi burasıdır. Yani İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın varlığını bir postulat olarak kabul etmiş olması Müslüman düşüncesinin hareket noktalarından birisi olmasıdır. İkinci nokta ise Tanrı'nın varlığını kabul ettikten sonra en büyük problem Tanrı-alem ilişkisidir. Yani bu problem aslında Grek felsefesine kadar devam etmiştir. Yine bu topraklarda, Akdeniz'in doğu kanadında tartışılan büyük meseledir: Tanrı-alem ilişkisi



nasıl ortaya çıkacaktır? Determinizmi nasıl izah edeceğiz? Tanrı'yı deistçe mi yorumlayacağız? İlk hareketi verdi mi? Yaratılış oldu mu, olmadı mı? Ne diyeceğiz? Bu çok önemli bir problemdir. Bu problemin hususi kısmı Tanrı-insan ilişkisidir. Bu kez İbnü'l-Arabî *ayân-ı sâbite* dediğimiz bir kavramla Tanrı-alem ilişkisinin yaratılış öncesinden çözdü. Ayân-ı sâbite meselesi aslında Eş'âri-likten gelen ve Ehl-i Sünnet geleneğinde olan ilahi sıfatlar probleminin yeni bir yorumudur. Hatta İbnü'l-Arabî'ye göre bakarsak ilahî sıfatlar probleminin çözemediği problemi ayân-ı sâbite çözmeyi hedefledi.

Bu iki problem yani Tanrı'nın varlığının bir postulat olarak alınması ve ispata gerek duyulmaması ile Tanrı-alem irtibatını anlatmak için İlahî ilimde sabit hakikatler meselesi İbnü'l-Arabî düşüncesini hususi düşünce kılan yönüdür. Bunun dışındaki hemen tüm konuları biz şu veya bu şekilde başka yerde bulabiliriz. Lakin bu ikisini bir arada İbnü'l-Arabî ve onun takipçilerinde bulabiliriz. Bu nedenle İbnü'l-Arabî bu düşüncenin yedi asırlık dönemin ürünü olduğunu kabul eder.

"Ağaç meyveye durdu" tabiri İbnü'l-Arabî de Konevi de kullanır. Yani yedi asırlık ağaç/İslam'ın şecere-i mübarekesi meyveye durdu ve bu dönem olgunluk dönemi olarak kabul edildi. Bu da çok önemli bir meseledir ve altını çizmek gerekmektedir. Türkiye'de İbn Haldun üzerine bir tarih okuması olarak, sosyolojik çalışma yapılmaya çalışılmaktadır. Buna bir şey demiyorum. Çok ciddi sorunlara da neden olabilir bu yaklaşım. Fakat İbnü'l-Arabî'nin çok enteresan bir tarih yorumculuğu vardır. Hem kozmik, evrenin oluşu açısından hem de insana doğru evrilen ve oradan İslam ümmetine ve Hz. Peygamber'e doğru evrilen bir maksada doğru akan tarih fikri vardır. Özellikle tarih üzerine yahut başka konulara çalışanlar İbnü'l-Arabî'den bu konularda çok ciddi bir şekilde faydalanabilirler. İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu noktalardan bir tanesi İslam tarihinin epistemik gelişim serüvenidir. Yani nereden nereye doğru geliyor? Ümmîlikten başka nereye doğru gidiyor? Geldiği noktada kendi dönemini ve yedinci asır marifetin zirve yaptığı dönem olarak düşünüyor.

İbnü'l-Arabî'nin kendisinden sonraya bir takım projeksiyonlarının, tespitlerinin olduğu söyleniyor. Ben bunlara hep kuşku ile baktım. Çünkü İbnü'l-Arabî bu zille dönemini tespit ettikten –ki Konevî'de de görülür- sonra kıyametmiş gibi görüyor. Kendilerini bir bakıma son düşünürler olarak görüyorlar. Mesela Sadreddin Konevî'nin *Fatiha Tefsir*, *Mefâtihu'l-gayb* gibi eserlerinde biraz daha ortaya çıkmaktadır. Benzer ifadeler, bu işin takvimlendiği ve sonuna gelindiği İbnü'l-Arabî'de de vardır.

Elhâsıl İbnü'l-Arabî vahdet-i vücudu iki temel mesele üzerine kurar: Tanrı'nın varlığını bir postulat olarak görmek ve Tanrı-alem ilişkisini ayân-ı sâbite ile açıklayarak üç bin senedir insanların bu topraklarda tartıştığı metafiziği yeni ve son noktaya taşımış oldu. Bizim için bugün geriye baktığımızda İslam düşüncesi ile ilişki kurarken hareket edeceğimiz en önemli noktalardan iki tanesini bize vermiş oldu.



Daha önce Mahmut Bey ile 2012 yılında Sadreddin Konevî vesilesiyle gelmiştik bir fikrin takibi açısından bunu söylemek istiyorum. Orada bir panelde bir şey konuşulmuştu. Burada Malatya'mızın çok kıymetli Valimiz, Rektörümüz, Belediye Başkanımız var. Buradan aktarmak istiyorum. Orada şöyle bir durum olmuştu. O dönemdeki Belediye Başkanımızla İl Kültür Merkezinde idik "Böyle merkezlerin adı Sadreddin Konevî Kültür Merkezi olmalıdır" gibi bir konuşma olmuştu. Doğrusu o söz hala açıkta duruyor. Hem İbnü'l-Arabî'de hem de Konevî'de nitekim Malatya müktesebatı var. Malatya'ya bir değer katmışlar. Malatya onlarla şereflenmiş, onurlanmış ve gururlanmış. Onu yâd etmek için, onların anılarını taze tutmak için bir takım ciddi kurumlara, yollara, caddelere, kültür merkezlerine vs. isim vermeleri gerekmektedir. İnönü Üniversitemizde İbnü'l-Arabî Araştırma Merkezi, Konevî Araştırma Merkezi gibi kurumlar kurmak yine çok faydalı olacak diye düşünüyorum. Hepinize teşekkür ediyorum. Saygılarımı sunuyorum.

☞ Başkan

Prof. Dr. Ekrem Demirli hocamıza da teşekkür ederim. Gerçekten İbnü'l Arabî ve onun tasavvuf dünyası hakkında çok kıymetli bilgiler verdiler. Bu giriş paneli ile programın güzel bir başlangıcı ve sunumu yapıldı. Bir ara verme zamanı geldi. Oturumu kapatırken bütün konuklarımıza ve katılımcılara tekrar teşekkür ediyorum. Bundan sonra program, program kitapçığında belirtildiği üzere dört salonda oturumlar halinde devam edecektir.



1. OTURUM BÜYÜK SALON

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ

Prof. Dr. Stephen HIRTENSTEIN
Open To Heaven, Rooted On Earth: Ibn Arabi's Role
In Reviving Religion

Prof. Dr. Denis GRIL
The Notion Of Certainty (Yaqîn) According To Ibn
Al-'Arabî

Prof. Dr. Bakri ALADDIN
Ibn Al-'Arabî: The Sun Never Sets



OPEN TO HEAVEN, ROOTED ON EARTH: IBN ARABI'S ROLE IN REVIVING RELIGION

Prof. Dr. Stephen HIRTENSTEIN

İbn Arabi's works as sources of direct divine inspiration. What people find in them reflects their own character and potential, just as the golden calf made the sound of a cow, rather than any other creature, when it was 'brought to life' by al-Samiri throwing the angelic dust at it.

All the various reactions to Ibn (Arabi's writings can be understood as a similar process, the action of Life within different recipients: from Sadr al-din al-Qunawi to Ibn Taymiyya, from al-Taftazani to Ibn Kemal Pasha, from the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society to Diriliş Ertuğrul. One may discern exactly the same process in small groups of seekers reading Ibn (Arabi's works today, alternately baffled and inspired by the words, but hardly ever unmoved or untouched.

When discussing Ibn (Arabi's legacy, we tend to concentrate on his great followers such as Sadr al-din al-Qunawi or Niyazi Misri (who also had a Malatya connection), masters who became human in the true sense and transmitted something of the truth in their own right. But Ibn (Arabi's writing has left its mark on many. While there is no doubting the general uplifting impact of and his teachings, there is equally no doubting the mirror-like self-revelatory quality which they can engender, revealing the level of the reader, whether a Moses or a Pharaoh.

Today we are witnessing a resurgence of serious interest in Ibn (Arabi's writings and teachings, both from people brought up in the Islamic religion and those who come from other perspectives. Their universal appeal does not lie in their 'popularity', as they do not appeal to everyone. They act more like rain or water: flowing constantly, sometimes a deluge, sometimes a trickle; where blockages are found, flowing round them; where stone is found, eroding it gradually - until the full force of the living world of Spirit is allowed to do its compassionate work in and through the human being. This universality is referred to in Jesus' words to a Samaritan woman when he asked her for a drink at a well, breaking the usual rules of etiquette between Jews and Samaritans²²: 'Everyone who drinks this water will be thirsty again. But whoever drinks the (living) water I give him will never thirst. Indeed the water that I



give him will become in him a fount of water springing up to eternal life.' This universality is also the essence of the Prophet Muhammad's message, encapsulated in the enlivening Quranic verse inscribed over the doorway of the Ulu Cami in Eski Malatya:

'The places [of prayer] where prostration is made belong to Allah: so do not call on anyone along with Allah' (wa-anna-l-masâjida lillâh fa-lâ tad'ü ma'a Allah ahada)¹ given to an individual by other people. However, Ibn (Arabi breaks all the rules by speaking of himself as Muhyî al-Dîn, 'The Enlivener of the Religion'. In fact it was in (Eski) Malatya that he seems to have made this known to others, when he introduced himself as the author of the Hilyat al-abdal^{1*} On the title page he refers to himself in extraordinary terms as 'say-yiduna wa-imamuna al-shaykh al-imam al-'arif al-awhad al-muhaqqiq baqiy-yat al-salaf wa-'umdat al-khalaf Muhy'al-Dîn Abû 'Abd Allah Muhammad b. 'Ali Ibn Muhammad Ibn al- 'Arabi al-Tâ'j al-Hatim al-Andalusj'. This should not be seen as an exaggerated sense of his own importance, but as a clear perception of the inspiration he was saturated with and the role he was required to fulfil.

This sense of his own destiny is also demonstrated in one of his 'tribal boasting' fakhr) poems, perhaps written around the same time, where he speaks of himself in the first person:

'I am the Enlivener (al-muhyî) - I have neither kunya nor country;²

I am Muhammad al- (Arabi al-Hatimi! Every age has someone who is its very soul/essence ('ayn) and I alone am that individual in this time.'³

The poem concludes by stating that this quality of *muhyî* is something that comes directly from the Divine, not as a right but as a grace that is bestowed upon him, 'something the envious can only covet and strive for'.

How is the enlivening grace that Ibn (Arabi manifests still present and active? Of course the prime legacy of Ibn (Arabi is not in his day-to-day teachings (necessarily limited to those present in his time), nor in stories told about him by others (necessarily coloured by people's perceptions), but in his writings (which he says were all the fruit of divine inspiration). These writings in some sense embody or transmit this life-giving, uplifting inspiration. Just as al-Samiri picked up life-giving dust from the angel Gabriel's horse⁴, so readers through the ages have taken to Ibn be alive by virtue of being in this world, simply through inhabiting a body, for Ibn (Arabi this in no way constitutes proper human life: as long as we are ignorant of our reality and

¹ Gospel of John, 4:7-14. Q 72:18.

² G. T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time* (Leiden, 1999), p. 14, who gives an alternative translation of the second part of the first line: "I speak not allusively nor foolishly".

³ Djwan (Cairo, n.d.), 44-45. The second line appears in contrast to the first in suggesting he does have an origin, and can be read as showing two lineages: one universally enlivening like Jesus (al-Hatim al-Ta'i came from the Yemen, which is spiritually associated with Jesus); one generous and Arab like the Prophet Muhammad. The third line can equally be translated as: '[Every age has someone who] embodies its full potential... is its wellspring... is its source of life'. The word 'ayn primarily means a spring or source, i.e. an image of water in movement.

⁴ See Q 20:86-98.



act according to self-will, we are not living. As Abu Yazid al-Bistami said to the literalist scholars of his time: 'You take your knowledge as a dead thing from the dead; we take our knowledge from "the Living One who does not die"'.⁵

As we have mentioned, according to Ibn (Arabi, through this Name *al-Muhyî* God 'gives life to every existent being so that it may glorify Him with its praise'. How, then, does he explain the Name in relation to the servant who acts as the place of manifestation of *al-Muhyî*? 'Whoever enlivens barren (lit. 'dead') earth - and whoever enlivens [a soul] is like one who has enlivened all of humanity - and whoever applies himself to reflection and penetrating perception, such a one enlivens his own soul, and [truly] deserves to be called by the name "enlivener"'.⁶

As Ibn (Arabi suggests, this is, first and foremost, a matter of the fullest application of reason, in the form of clear thinking (*fikr*) and direct perceptive knowing (*istibṣâr*). This engenders a *self-enlivening* ('such a one enlivens his own soul'), whose very nature includes the enlivening of others, an inner uplifting identification with Spirit, a penetrating perception that Life is Divine and flowing in everything, such that the soul is fully open and receptive to the action of the Spirit, without any ability or power of its own. This is participation in what Ibn (Arabî calls 'luminous, sublime, eternal divine life'.

The title *Muhyî al-Dîn*, then, the enlivener of the religion, has a marked universal aspect, as one whose nature and function is to enliven others spiritually. I shall leave aside the historical dimension of those who were called *Muhyiddin*, a title especially popular among prominent men of the 6th-7th/12th-13th centuries and among certain followers of Ibn (Arabi in the 9th-10th/15th-16th centuries, and mention only what it signifies in the case of Ibn (Arabi, since it is a title which has become very much his own, far more so than his birthplace or physical ancestry. It is one of the tenets of Islamic studies that Sufis would never refer to themselves by such a title, that this is a kind of self-praise that does not sit well with the poverty they espouse. These are titles are unaware of this inner connection as they are literal-minded and 'have never smelt a breath of the perfumed breezes of Pure Generosity... they never stop being slaves to the world and being shackled by the literal [letters]'. The only alternative to such literal-mindedness, he says, is living according to a clear proof (*bayyina*) from God.

The Name *Muhyî* is most often related to enlivening something that is dead, reviving through the breath, whether this is the life of the body, as in the manner of Jesus, or the life of the Spirit, as in the principle of *Muhyiddin*. But here a note on the translation of this word *muhyî* is needed: it may mean 'enliven', that is giving life to something that is not alive, like Jesus breathing life into a bird made of clay (Q 3:49), or it may mean 'revive', that is giving life again to something that was alive and has died, like Abraham being shown

⁵ Cited in Fut. I.279, quoting Q 25:58: 'And trust in the Living One, who does not die, and glorify Him by praising Him...'

⁶ Kashf al-ma'nâ, 61/3, quoting Q 5:32.



how God revives the dead with the example of four birds (Q 2:260). Following such Quranic usage, Ibn (Arabi clearly uses both concepts: for example, in relation to Himself God is the Enlivener *muhyî* because 'He gives life to every existent being so that it may glorify Him with its praise', and this Life flows through everything, both what we call animate or inanimate - 'those endowed with mystical perception, whether angels, prophets or friends of God, have witnessed with their own eyes the action of Life in inanimate beings.'

On the other hand, God is also known as the Reviver of the dead (*müh-yîal-mawtâ*, Q 30:50); as stated in Q 2:28: 'How can you not believe in God, for you were dead and He gave you life? Then He will cause you to die, and then He will bring you back to life again.' This is not the place to go into the theological and philosophical debates about whether this enlivening only happens for beings that were 'dead' - for Ibn (Arabi the main point of this Name as regards the servant's relationship to God is 'for your heart to be vivified with the life of knowledge and your limbs to be enlivened with the life of obedience'. In other words, the life-giving force is related to the death-like ignorance of the heart and self-willed actions. The Name *muhyî*, then, is not simply life-giving in some vague literal sense of being 'alive', like a river that irrigates land and allows plants and trees such as apricots to be grown, but is fundamentally a spiritual revival - it includes the idea of knowledge-giving and the capacity for right action or 'acts of obedience'. It is related to the nature of being human in the fullest sense: it is the aspect of the Divine that causes or brings Life, i.e. obliges us to recognise Reality and our own true nature. In this respect, 'life' means 'knowledge' rather than ignorance, the 'obedience' of the true servant rather than self-will. This is the living world of Spirit, which is not what we imagine. While people ordinarily consider themselves to make glucose from carbon dioxide and water, and then release oxygen and many other chemicals back into the atmosphere. The Japanese practise 'forest-bathing' (*shinrin-yoku*): walking in the woods lowers the blood pressure, reduces stress and boosts the immune system. Without the trees' action of constant chemical transformation, removing potential harm and giving what is beneficial for physical life, all life would die.

Here I would like to focus on this particular enlivening quality inherent in the true or realised human being, a quality that stems from standing erect between heaven and earth and being a transformer of light. This is the reason why people go to visit the tombs of saints, so as to receive a life-giving breath and be enlivened amidst the grave of this world. Such life-giving transformation only occurs by the action of heavenly light and the inherent qualities of earth.

There are, of course, two fundamentally different perspectives on life: the life of the body and the life of the spirit, and the death of one does not necessitate the death of the other. Ibn (Arabi's perspective on human and divine life is refreshingly direct:



'A servant has [only] three conditions: a condition of being with their own soul and nothing else - which is the moment/time in which their heart is asleep to everything; a condition of being with God (Allah); and a condition of being with the world. The Exalted Creator... has two states: one with regard to Himself and one with regard to His creation.'

In other words, leaving aside the slumber of the heart (which is temporary unreality and illusion), there are four possible modalities of being: the servant in relation to God (facing the openness of heaven above) and the servant in relation to the world (being rooted in the earth); the Divine in relation to Himself and the Divine in relation to the world. Given that in fact the Divine manifests Himself through the realised human, this foursome actually becomes three: the servant in relation to God, the Divine in relation to Himself, and the Divine servant in relation to the world. This is precisely how Ibn (Arabi, following Abu Madyan, depicts each of the Divine Names, through the terms *ta'alluq*, *tahaqquq* and *takhalluq*.

There are many implications of this central teaching: for example, every created being has a condition of being with God, and therefore must be properly respected as His place of manifestation. In his *Tajalliyât*, Ibn (Arabi points out that for human beings much depends on whether this state of affairs is recognised or not - exoteric scholars profound experiential vision and realisation of the holistic nature of things. As the 17th-century akbarian (Abd Allah Bosnevi puts it in the introduction to his commentary on Ibn (Arabi's *Fusûs al-hikam*, after describing the Perfect Human as the synthesis of the Five Presences:

'Know that Being is One: it has a manifest side, which is the world/universe (*'alam*), and it has an interior side, which is the Names (*asma'*), and it has an isthmus (*barzakh*) which unites and separates the world and the Names, so that manifestation is thus distinguished from interiorisation and interiorisation distinguished from manifestation - this is the Perfect Human.'

What is striking about this passage is the depiction of the universe as single and the Names as plural, or in other words that the only plurality that really exists, given that Being is One, is a plurality of aspects, faces, ways of seeing, which are summarised as the Names, the very same Names that are described as being taught to the first Human Being, Adam. This is a way of alluding to the vision of the Perfect Human, who is no longer caught up in a world of appearances and does not take an apparent multiplicity of things as anything other than Divine Manifestation, distinguishing external form from interior meaning. The horizon that appears in this world is then a pointer to the isthmus-reality of the Perfect Human. In Rumi's phrase, such a human 'retains nothing of his own qualities', because he knows that he has never had his own qualities, that the only quality one can 'possess' is a non-quality, 'essential servanthood' (*'ubûda*).

In the plant kingdom, the *alif* is seen in the form of a tall straight tree - rooted in the earth and spreading its branches and leaves to heaven, receiving



its nourishment from the sun above and the earth below. This image is used by Ibn (Arabi and other masters to depict the reality of the human being: as he writes in his early Andalusian work, *al-Ittiḥadal-kawnl*, 'I am the Universal Tree of synthesis and likeness. I have deep roots and my branches are lofty.' The *synthesis* points to the aspect of the Human as embracing (*jami'*) all the Names and being the place of manifestation of the supreme Name, Allah; the *likeness* points to the Human as the divine Likeness (which Ibn (Arabi understands from Q 42:11, 'there is no thing like Him/His likeness', *laysa ka-mithlihi shay'un*). The tree imagery is powerful. Trees are the great enlivener of our planet through the process of photosynthesis: they transform energy from sunlight to me on the authority of some of his household that they had looked down at night from the rooftop onto the grave of al-Habashi and had seen a great light reaching to it from the sky. The light persisted till dawn'. An open tomb ... somewhere in Malatya... a great light from the sky...

One aspect of this openness to heaven is that it establishes the *barzakh* nature of the human being, simultaneously uniting and separating above and below. The human being standing erect, rooted on the solid earth below, spatially limited, and simultaneously open to the heavens above, infinite sky, endless space - the consciousness of spatial limitation and unlimitedness is found at the centre of our physical being, i.e. the heart. This seat of human consciousness is situated midway between earth and heaven, between limitation and unlimitedness. As upright creatures with erect spines, we also have eyes that look to the external horizon where earth and heaven appear to meet - the horizon is not a 'thing' like sky or earth, and yet it is fundamental to human consciousness. Without a proper understanding of its intelligible reality, we have no proper root in this world.

The view of the earthly horizon is always present, even when apparently bounded by buildings or trees. Only when we are inside a building are we obliged to remember such a principle, as no horizon is visible to our physical eyes. We are not here in this world to be bowed down to the ground by the burdens of living, so that we no longer see this junction - such a posture is a way of being humbled, brought low, but according to Ibn (Arabi, we are already lowly by being servant. We are not here to have our heads covered over by ceilings and forget our ever-present connection to the unlimited. Nor are we here to be so taken up with the world above and the heavenly stations that we ignore or disdain what is beneath our feet. In this world of unlimited distraction, we are all in need of reviving, being reminded of our true nature as pure servant and our potential to receive and transmit the great light of divine love that links heaven and earth. This is the potential mentioned by Rumi so elegantly:

'like the alif, [the fully realised human being] has taken the foremost place because of his straightness (erectness, *istiqama*); he retains nothing of his own qualities'



It is commonly understood that Ibn 'Arabi is the great proponent of Oneness of Being, *wahdat al-wujūd*, and that he elaborated the principle of the Perfect Human Being (*al-insan al-kamil*). It is perhaps less well understood that these expressions stem from a

Qur'an, and is quoted by any literate Farsi-speaker, and his poetry is now regarded in the West as part of world culture.

The contrast is also evident in a story about a time when Rumi and Qunawi were sitting together in friendly conversation. It is related that Qunawi turned to Rumi and said: 'For us it is to live like a king (*sultân*) during the day and to sleep at night like a poor man (*faqir*).' Immediately Rumi retorted: 'And for us it is to live like a poor man during the day and to sleep at night like a king.'

This story about two of the greatest spiritual masters of their time is related by the 18th-century Jelveti shaykh, Ismail Hakki Bursevi, who then comments that if one wants to understand something of what they were talking about, one should look at their tombs. Situated within an ornate shrine at the end of the main street of Konya, the tomb of Rumi became a major centre of pilgrimage within a few generations of Rumi's death, 'the ka'ba of lovers' as the calligraphy at the entrance proclaims, maintained by generous gifts from princes and pious endowments, while at the other end of town, in a quiet side-street off the Meram road, stands a small, modest grave, the resting-place of Qunawi, topped by an octagonal wooden *kumbet* frame that is open to the sky (as specified in his will), and adjoining a mosque which used to be the house in which he lived and which contained his magnificent library - even with the recent refurbishments by the town council, it remains a humble tomb, though one much venerated historically as can be seen in the fact that it used to be surrounded by a huge cemetery containing the graves of several famous men. The contrast between the two tombs could hardly be more stark: the sultan and the faqir at night indeed.

Two spiritual tendencies depicted by tombs that are covered and tombs that are open. Somewhere in Malatya lies the open tomb of Ibn 'Arabi's most faithful companion, Badr al-Habashi, for whom Ibn 'Arabi wrote several texts. Ibn 'Arabi said of al-Habashi: 'a man of unadulterated clarity, a pure light, like a full moon without eclipse... he was purified at the time of [alchemical fusion] like pure gold. His word is true, his promise sincere... he was my companion for 23 years, and he died while I was with him in Malatya... I myself went to his grave during the afternoon and complained to him of something which had befallen me after his death. He answered me from the grave and gave praise to God.... Badr al-Din, the khatib at Malatya, told

'This is not the road to Union that we expected;

This is not the living world of Spirit that we imagined. The spring from which Khidr drank the water of life

Is here in our own house, yet we have blocked it up.'



This rubai in Persian attributed to Sadr al-din al-Qunawi is a beautiful and remarkable depiction of the ungraspability of Divine Life, of how the living Reality that everyone is seeking, consciously or unconsciously, is to be found within the house of our own self or heart - 'yet we have blocked it up' with our illusions of selfhood. It is also a fitting accompaniment to the picture of Sadr al-din al-Qunawi's tomb in Konya - a simple wooden structure over a plain stone tomb, open to the sky as he specifically requested in his will. I mention Sadr al-din al-Qunawi here partly to honour the close connection of his father Majd al-Din Ishaq and his spiritual father Muhyi al-Din Ibn 'Arabi with Malatya. But my primary aim in looking at Sadr al-din al-Qunawi's open tomb is to contrast it with another great tomb in Konya, the more famous one of Mevlana Jalal al-Din Rumi, which is enclosed within a grand mausoleum. It is salutary to reflect on some of the differences between the legacies of Sadr al-din al-Qunawi and Jalal al-din Rumi: Qunawi, the great shaykh (*al-shaykh al-kabîr*), 'the head of the line of Sufi masters and the guide of the *'ulama'* of his time', in the words of al-Aqsara'i, hugely influential in his own time through his mystical teachings and knowledge of hadith, and for many centuries after through his writings as the greatest interpreter of Ibn 'Arabi, but primarily known only to those deeply versed in Sufism (not a single one of his books has been translated yet into English); Jalal al-din Rumi, a household name internationally, whose Mathnawi has been called the Persian

⁷ attributed to Sadruddin al-Qunawi by the 19th-century historian Rida Quli Khan Hidayat (see Jane Clark, "Towards a Biography of Şadr al-Dîn al-Qûnawî", *JMIAS* 49, p. 1).



THE NOTION OF CERTAINTY (YAQIN) ACCORDING TO IBN AL-'ARABÎ¹

Prof. Dr. Denis GRIL

ابن عربي و(الفتوحات المكية)

هو أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائفي الأندلسي^(١).

ولد يوم الاثنين 17 رمضان سنة 560هـ في مدينة مرسية بالأندلس في أسرة عريقة غنية، مشهورة بالتقوى والصلاح^(٢).

قرأ ابن عربي القرآن الكريم بالقراءات السبع، وسمع الحديث الشريف، وقرأ كتباً كثيرة في مختلف العلوم والفنون^(٣).

ودرس الفقه والأدب واللغة وأصول الدين.

كان للبيئة التي نشأ فيها ابن عربي أثر كبير في اتجاهه الصوفي، فقد تتلمذ على كتب الصوفية، ثم عزم على التعرف إلى رجالهم، والبحث عن شيوخهم، فكثر رحلاته داخل الأندلس وخارجها، وسافر إلى مكة ومصر وقونية، واستقر أخيراً في دمشق، وتوفي فيها^(٤).

كان ابن عربي يعتمد في كل ما يقوله على نصوص الكتاب الكريم، والحديث الشريف، وإجماع المسلمين، غير واقف عند الظاهر، ولا شاطح وراء الضلال.

ومهما كان تأويل ابن عربي لقول من الأقوال، فإنه لم يعتمد علماً ولا حكماً إلا كما ورد عن الله ورسوله أو أجمع عليه جمهور المسلمين^(٥).

¹ Dr. Öğr. Üyesi Samah OURNA, Prof. Dr. Denis GRIL'in Arapça olarak sunduğu bildirisinin kamera kayıtlarını inceleyerek çözümlemiş ve bildiri yazılı metne dönüştürmüştür.

^(١) دائرة المعارف الإسلامية 190/5

^(٢) المصدر نفسه 190/5

^(٣) نفح الطيب: المقري 99/7

^(٤) الشيخ الأكبر ابن عربي: عبد الحفيظ فرغلي 18

^(٥) مجلة خبر الاسلام: ذو القعدة/1386هـ



يُعَدُّ كتاب (الفتوحات المكية) من أشهر مؤلفات ابن عربي، حيث ألفه في مكة على فترات. وهو أجمع كتاب في التصوف، عبّر فيه صاحبه عن كل تذوّقاته ومشاهداته، وسجّل فيه بدقة كل مراحلها في سيره.

يقع الكتاب في أربعة مجلّدات ضخمة، وكل مجلّد يحتوي على أجزاء. ينقسم الكتاب من حيث الموضوعات إلى ستة أقسام، هي:

- 1- القسم الأول: المعارف.
- 2- القسم الثاني: المعاملات.
- 3- القسم الثالث: الأحوال.
- 4- القسم الرابع: المنازل.
- 5- القسم الخامس: المنازلات.
- 6- القسم السادس: المقامات^(٦).

يغلب على كتاب (الفتوحات المكية) الاستطراد، حيث لم يغفل ابن عربي عن المريد معرفته من أسرار العبادة وآدابها، مقدّمًا له في الجزء الأول زادًا كافيًا في النية والطهارة وأنواعها وأسرارها، والصلاة وفروضها وشرائطها وأركانها وسننها، وغير ذلك من ألوان المعرفة التي تصل بالمريد إلى أبواب المعرفة الصوفية الشاملة^(٧).

كما يُعَدُّ كتاب الفتوحات سجلًا لحياة ابن عربي، فقد بيّن فيه بالتواريخ خطوات حياته، وكلّ ما شاهدته وقابله فيها من مواقف وأسرار.

ليس لكتاب الفتوحات منهج معيّن يسير عليه، بل يسير وفق ما يجري به خاطر الروحي، وقد ذكر ذلك ابن عربي نفسه في قوله: «واعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار، ولا عن نظر فكري، وإنما الحقّ تعالى يُملّي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطّره»^(٨).

وتجدر الإشارة إلى أن هناك كثيرًا من القضايا الواردة في الفتوحات ليس من الممكن فهمها بسهولة، ويرجع ذلك إلى أنّ إدراكها لا يتمّ إلا لمتّكّن من الطريق الصوفي.

وقد شرح الجيلبي كتاب الفتوحات، واختصره الشعراي في كتاب (لوائح الأنوار القدسية)، وأورد قول ابن عربي في صفة العارف بالله: «هو من أشعر قلبه الهيبة والسكينة، وعديم العلاقة الصارفة عن شهود الحقّ تعالى، وإذا ذكر الله واستولى عليه الذكر يغيب عن الأكوان، يهابه كلّ ناظر إليه، هو مع الله بلا وصل ولا فعل، كثير الحياء وفي قلبه التعظيم...»^(٩).

(٦) الشيخ الأكبر ابن عربي سلطان العارفين 187

(٧) الشيخ الأكبر سلطان العارفين 187

(٨) الفتوحات المكية: الجزء الثالث، الباب 348

(٩) الفتوحات المكية 350/3



IBN AL-'ARABÎ: THE SUN NEVER SETS

Prof. Dr. Bakri ALADDIN

ابن عربي... شمس لا تغيب

في مقدمة كتاب الفتوحات المكية يلفت ابن عربي نظرنا إلى أن عقيدته ليست معروضة في مكان واحد وإنما تم تبديدها أو تفرقتها في أبوابها الـ 65. ويطمئنا بأن من رزقه الله الفهم قادر على أن «يميزها من غيرها» لأنها «العلم الحق والقول الصدق»¹.

وتعدّ هذه العقيدة «المبددة» عصية على الفهم «لما فيها من الغموض» لذا فإن ابن عربي لم يصرح بها، وهي التي سماها «عقيدة خلاصة الخاصة في الله»². وذلك لأن العقول المحجوبة بأفكارها تقصر عن إدراكها لعدم تجريدتها. وقد عدد ابن عربي ثلاثة عقائد يمكن إدراكها حسب مستويات فهم المسلمين:

1. عقيدة العوام: وهي تشمل الغالبية المطلقة للمسلمين وتقوم إما على «التقليد» أو «النظر». والنظر هنا هو المعرفة العقلية الأساسية المشتركة بين الناس، لفهم ما ورد في الكتاب والسنة، وقد عرضها ابن عربي نفسه ملخصة في مقدمة الفتوحات (وهي عقيدة أهل الإسلام مسلمة من غير نظر إلى دليل ولا إلى برهان، ج 1، ص 63-83)

2. عقيدة الناشئة الشاذية أو «المعلوم من عقائد أهل الرسوم»: وهي عقيدة الفقهاء وعلماء الكلام الذين يعتمدون على العلوم العقلية والاجتهاد في الدين للدفاع عن العقيدة. ولخصها ابن عربي عن طريق الحوار الذي أجراه بين ممثلي المناطق الجغرافية في البلاد العربية.

3. عقيدة خواص أهل الله من أهل طريق الله من المحققين، أهل الكشف والوجود: وهي عقيدة كبار الصوفية، وهي قريبة الشبه من عقيدة عين القضاة الهمداني في كتابه زبدة الحقائق، ويخبرنا ابن عربي الذي عرضها في خمس وستين «مسألة» في مقدمة كتاب الفتوحات المكية³ أنه أفرد لها كتاباً مستقلاً بعنوان كتاب المعرفة.

محاولتنا في تجميع ما فرقه ابن عربي وبدده عامداً متعمداً، تظل محدودة، ولكنها ليست مستحيلة. لذلك فإننا سنقتصر على إبراز عناوينها الكبرى، كما فهمها الباحث الكبير «أبو العلا» عفيفي، فقد سبقنا في الحديث عن نفس المسألة: «قد أدرك ابن عربي خطورة الجهر بهذا المذهب، والتصريح به في صورة واضحة متكاملة في كتاب أو جزء من كتاب، خشية اعتراض المعترضين وإنكار المنكرين. فأذاعه مشتتاً بين ثنايا التفاصيل، مختلطاً بمسائل الفقه والحديث والكلام والتفسير وغيرها...»⁴. وقد حاول الأستاذ عفيفي أن يقوم بجمع عناصر هذا المذهب المتناثرة وربط بعضها ببعض، فكتب يقول: «فلما خرجت به على الناس قبله بعضهم وأحسنوا قبوله، وردده بعضهم. وكانت حجة الرادين أنني أسرفت في تأويل كلام ابن عربي، وخرجت منه ما ليس فيه، وخلقت من الشيخ الصوفي شخصية فلسفية عالمية، وضعتها جنباً إلى جنب مع اسبينوزا وأمثاله... وقد حرصت في كل ما كتبتُه عن ابن عربي ألا أنسب إليه رأياً إلا ودعّمته بنص من كتبه...بالإضافة إلى

¹ كتاب الفتوحات المكية، طبعة صادر، ج 1، ص 83.

² المرجع السابق، ص 74.

³ المرجع السابق، ص 14-74.

⁴ انظر: الكتاب التذكاري، محي الدين ابن عربي في الذكر المئوية الثامنة لميلاده (561-1421م)، بإشراف د. إبراهيم مدكور، القاهرة 1961، ص 61 وما بعدها.



الاستثناس بأقوال كبار شراح الفصوص من أمثال القاشاني والقيصري وجامي وغيرهم...⁵. والجدير بالتنويه هنا هو تركيز أبو العلا عفيفي على كتابي فصوص الحكم والفتوحات المكية.

وقد حذرنا سابقاً من عدم الالتفات إلى قضية التطور والتراكم في مذهب ابن عربي. فغالبية الباحثين الكبار، باستثناء د. سعاد الحكيم، نظروا إلى مذهب ابن عربي على أنه كتلة جامدة ولدت منتهية وكاملة دفعة واحدة. وهذا ما لم تفعله الدكتورة سعاد الحكيم في كتابها: المعجم الصوفي حيث أظهرت تطور مصطلحاته وأفكاره بشكل عام. ذلك أن الدراسة الجدية لمذهب ابن عربي تقتضي النظر في كل مؤلفاته، والكشف عن تطوره ومؤثراته الداخلية والخارجية. وفي هذا المجال نذكر نجاح أبو العلا عفيفي في مجالي الفلسفة وعلم الكلام، كما نذكر الباحث الكبير عثمان يحيى الذي كشف عن مصادر مؤلفات ابن عربي ومطائنها في المكتبات التركية وغيرها، كما برع في الحديث عن نظرية التوحيد وختم الولاية لدى الشيخ الأكبر. ويجب أن لا ننسى اهتمام هنري كوربان بدراسة الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي ودراسة كلود عداس المتميزة حول حياة ابن عربي في المغرب والمشرق والأبحاث المتعددة والكتب الرائدة للباحث المسلم ميشيل شودكوفتش. وقد برع الباحث الكبير عبد الباقي مفتاح في الكشف عن العلاقة بن القرآن وتصميم كتاب الفتوحات المكية. وما تزال المؤلفات تترى لجبل جديد من الباحثين تضع ابن عربي في مكانه الصحيح من زعامة التصوف الإسلامي لثمانية قرون مضت⁶. نذكر هنا بأعمال الباحثين داود غريل وويليام تشيتيك والتي أثار العديد من جوانب من حياة ومذهب ابن عربي.

وجدير بالقول بأن هذه العقيدة هي المذهب الفلسفي الذي بناه ابن عربي على أسس من التصوف المستلهم من التجربة والذوق، لأنه يبرهن عن ثقافة واسعة في مجالي الفلسفة والتصوف. وعلى الرغم من أنه يتصل فيها من فلسفة ابن سينا الذي تبنى «نظرية الفيض». تلك النظرية القائمة على «مصادرة»: «عن الواحد لا يصدر إلا واحد»، ومُسلّمة «الاعتبارات الثلاثة» التي تؤدي إلى القول بنظرية العقول العشرة المجردة أو «المفارقة». وتبني ابن عربي بدلاً عنها نظرية «العقل الأول» الذي ورد في الأحاديث النبوية الشريفة، وهو بالنسبة لابن عربي عقل أقرب إلى الملائكة منه إلى التجريد الفلسفي. ومن هنا يمكن القول بأن ابن عربي هضم الفلسفة الإسلامية وخالفها متمثلةً بابن سينا وابن رشد، بل ناقضها، ونصب نفسه في مرتبة أعلى وأرقى من الفلاسفة، قائمة على «الشهود» في التجربة الصوفية يقول ابن عربي بهذا الصدد:

”الشرع شرعان، شرع الرسل والحكما	وكله فهو مرعي لمن فهما...
فنحن أعلم ما قالوه واعتقدوا	وما رأينا لهم في علمنا قدما
ونحن أهل شهود في طريقنا	وهم بأفكارهم في حسرة وعمى ⁷

الغرض من كتاب الفتوحات:

إذا سألنا ابن عربي عن «الغرض» من هذا الكتاب (الفتوحات) لأجاب: « الغرض في هذا الكتاب، إظهار لمع ولوائح وإشارات من أسرار الوجود... فلو كانت هذه العلوم [الإلهية] نتيجة عن فكر ونظر، لانهصر الإنسان في أقرب مدة. ولكنها موارد الحق تعالى، تتوالى على قلب العبد... والحق فياض على الاستمرار، والمحل قابل على الدوام... فإن استعد وتهيا وصفي مرآة قلبه وجلاها، وحصل له الوهب على الدوام. ويحصل له في اللحظة ما لا يقدر على تقييده في أزمنة لاتساع ذلك الفلك المعقول، وضيق هذا الفلك المحسوس...»⁸.

إذا كان الغرض من كتاب الفتوحات المكية هو اظهار أسرار الوجود عن طريق موارد الحق تعالى والتي تتوالى على قلب العبد دونما انقطاع فإن لكتاب فصوص الحكم قصة أخرى، لا تنطبق عليها القاعدة السابقة

⁵ م. ن.

⁶ نذكر هنا اطروحة الدكتورة ليلى خليفة حول الفتوة في مذهب ابن عربي. انظر: Qlbn 'Arabi, l'initiation à la Futuwwa, Paris-Bey- 2001 (éditions Albouraq) روث أسماء الأصدقاء الذين لم نذكرهم سترد في أماكنها داخل المقال.

⁷ ديوان الشيخ الأكبر ابن عربي، مراجعة وتقديم محمد قنجه، بيروت - حلب، دار الشرق العربي، ب. ت، ص 243

⁸ الفتوحات المكية.



حرفياً. وذلك لأن كتاب فصوص الحكم استلمه ابن عربي من النبي محمد عليه الصلاة والسلام في الرؤية عن طريق «المناولة» وهي أشهر وأدق طرق «الإجازة» في الحديث النبوي. إذ يقول ابن عربي في مقدمته: «إني رأيت رسول الله ع في مبشرة أربتها في العشر الآخر من محرم سنة سبعة وعشرين وستمة بمحروسة دمشق، وبیده ع كتاب؛ فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم، خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به... ووجدت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول ع من غير زيادة ولا نقصان... فما ألقى إلا ما يلقي إلي، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما يُنزل به علي. ولست بنبي رسول، ولكني وارث وأخوتي حارث... فأول ما ألقاه المالك على العبد...».

في الكلمات الأخيرة من هذا الاقتباس يعود ابن عربي إلى فكرة الموارد الإلهية عن طريق «الإلقاء» والإلهام، علماً بأنه يؤكد في بدايته أنه استلم الكتاب من يد الرسول ونفذ أمره في إخراجه إلى الناس كما حده له، لينتفعوا به. وإذا كان كتاب الفتوحات ينطوي على أسرار الوجود، فإن كتاب الفصوص يستعرض أخطر مسألتين في الدين: أسرار النبوة والولاية. ويتميز كتاب فصوص الحكم بالجرأة وباقتحام مواضيع خلافة في الإسلام من مثل «إيمان فرعون»، بالإضافة إلى بعض الجمل التي يقف منها شعر القارئ أو المريد غير المؤهل، وهذا ما حصل مع الأمير عبد القادر الجزائري (ت 3881/0031م) في بداياته قبل دخوله الطريق الصوفي حيث يقول في الموقف الثالث عشر من كتابه المواقف: «كنت مغرماً بمطالعة كتب القوم رضي الله عنهم منذ الصبا، غير سالك طريقه، فكنت في أثناء المطالعة أعر على كلمات تصدر من سادات القوم وأكابرهم يقف منها شعري، وتنقبض منها نفسي...»⁹.

الفصوص وتكفير ابن عربي:

من المعلوم أن ابن تيمية الذي توفي في قلعة دمشق بعد وفاة ابن عربي بتسعين سنة هو الذي أنكر على ابن عربي كتاب الفصوص وكفره لما فيه من جمل تفيد حسب فهم ابن تيمية من جهة أولى الحلول والاتحاد التي سبق وكفر الفقهاء عليهما منذ نهاية القرن الثالث للهجرة للحلاج ومن تبعه بحسب تقييم الفقهاء. ومن جهة أخرى ما رآه ابن تيمية في الفصوص حسب فهمه، مما يدل على مذهب في «وحدة الوجود». وقد انفرد محمد بن محمد علاء الدين البخاري بكتابة رسالة مستقلة في نقد ابن عربي راداً على كتابه فصوص الحكم وأطلق على ابن عربي في هذه الرسالة لقب: «صاحب الفصوص». والمعلوم أن البخاري هو المؤلف الحقيقي لرسالة: فاضحة الملاحدين. وقد توفي في دمشق ودفن في المزة (ت 8341/148هـ). وكان يستمد شهرته في القاهرة من كونه تلميذاً للمتكلم الكبير سعد الدين التفتازاني. وقد هاجر منها إلى دمشق إثر خلافه مع قضاة المذاهب الأربعة حول ابن الفارض وابن عربي، وتهديد السلطان، بترك مملكته إذا لم يعزل هؤلاء القضاة بعد تكفيره ابن الفارض ومخالفة القضاة له في فهم سلطان العاشقين.

واشتد الخلاف حول ابن عربي بين الصوفية أنفسهم مع ظهور آراء مجدد الألف الثاني أحمد السهرندي الذي وجه نقداً صريحاً لنظرية «وحدة الوجود» وقدم بدلاً عنها نظريته في «وحدة الشهود». وانبرى محمد بن رسول البرزنجي في نهاية القرن الحادي عشر للهجرة مدافعاً عن ابن عربي في وجه السهرندي، ويبدو أن هذا هو الذي دفعه إلى ترجمة كتاب الجانب الغربي في حل مشكلات ابن عربي، ترجمه إلى اللغة العربية لمؤلفه الشيخ مكي الكازروني الذي كان قد كتبه للسلطان سليم الأول باللغة الفارسية، بعد دخوله إلى سوريا ومصر حوالي سنة 429هـ.

ويظهر من مطالعة رسالة وحدة الوجود للفقيه محمد بن عثمان، أبو سعيد الخادمي (ت 3671/6711م)، أنه لم يطلع على الجانب الغربي، علماً بأن مؤلفه الشيخ مكي و مترجمه (البرزنجي)، ومؤلف رسالة وحدة الوجود (الخادمي) قد أخطأوا ثلاثتهم أو ترددوا في تحديد اسم مؤلف رسالة فاضحة الملاحدين فخطوا بين علاء الدين البخاري (148هـ) المؤلف الحقيقي لهذه الرسالة وبين أستاذه سعد الدين التفتازاني (ت 931/0931م)¹⁰. والذي يمكن أن نستفيد من رسالة الخادمي هو ما أورده في مقدمتها من كون شمس الأئمة محمد بن حمزة الفناري (175-438هـ) الذي كان معاصراً للسلطان بيازيد الأول وابنه محمد الفاتح، ولما ولي القضاء على مدينة بورصة على ما يبدو التمس منه السلطان محمد الفاتح حل وتوضيح «مسألة الوجود» المنسوبة لابن عربي. ولكنه اعتذر وأشار عليهم اللجوء إلى نور الدين الجامي

⁹ المواقف بتحقيق ط دمشق 4102، (دار نبوي)، ج 1، الموقف 31، ص 94.

¹⁰ الوحيد الذي شكك بنسبة هذه الرسالة إلى التفتازاني هو عبد الغني النابلسي، ولكنه لم يحقق اسم المؤلف الحقيقي: علاء الدين البخاري. انظر: كتاب الوجود الحق للنابلسي بتحقيق ط دمشق 5991، في نهاية المقدمة باللغة الفرنسية.



(718-898هـ) الذي يعزو إليه الخادمي تأليف الرسالة السلطانية «فكتب الجامي جواب المسألة في رسالة وأرسلها إلى السلطان، فمات السلطان قبل وصول الرسالة إليه»¹¹. ويبدو أن صدى هذه الرسالة قد أحدث انقساماً بين علماء الدولة العثمانية حول قضية تكفير ابن عربي وأمثاله من الصوفية. يقول الخادمي في سياق حديثه عن الفقهاء الذين تحزبوا حول قضية وحدة الوجود: «فمنهم من أصر على تكفيرهم، ومنهم من تأول كلامهم، ومنهم من منع النظر إلى كلامهم مع اعتقاد صلاح ذواتهم». ويعلق الخادمي على افتراق العلماء حول تعقيد مشكلة ابن عربي وقوله بما نسب إليه من وحدة الوجود: «إن هذه «المسألة في الإعضال والإشكال عديمة مثلها». ويطلعنا الخادمي على رؤية منامية له في آخر رسالته جرى فيها حوار بين سعد الدين التفتازاني (الذي نلحت إليه رسالة فاضحة الملحدين) وابن عربي نفسه، حيث يعاتب كل منهما الآخر فيقول ابن عربي للتفتازاني: «كيف تتجاسر على التخطئة في كلام يمكن تأويله»¹².

فيحييه التفتازاني: «ولو فرض ذلك، اللائق أن تتكلم بما لا يوهم هذه الفسادات!».

وهنا يجيب ابن عربي الجواب المسكت لخصمه: «فإذن الواجب عليك أن تخطئني بترك الأولى».

وخلاصة رأي الخادمي حول المشاكل التي أثارت حول المسائل التي تضمنها كتاب فصوص الحكم هي أن كلام ابن عربي مما يجب تأويله، وإذا كان من لوم يوجه إلى ابن عربي فهو أنه أخطأ بنهج أسلوب غامض و«ترك الأولى»، أي أنه كان عليه أن ينهج أسلوباً أكثر وضوحاً.

ويبدو أن صدى هذا الخلاف بين الفقهاء وعلماء الكلام المتشددين من جهة، وبين الفقهاء وعلماء الكلام الكبار والصوفية أنفسهم من جهة أخرى استمر طويلاً وظل يؤرق رجال السياسة في الدولة العثمانية حتى تسنى للسلطان سليم الأول، بناءً على نصيحة مستشاره الثقافي في حملته على الشام ومصر ابن كمال باشا الطلب من الشيخ مكي الكازروني بحل مشكلات ابن عربي في كتاب مفرد.

وقد أنجز الشيخ مكي تأليف كتابه الجانب الغربي في حل مشكلات ابن عربي باللغة الفارسية سنة 429هـ وهي اللغة التي كان يجيدها السلطان سليم (ت 629/1025م) أكثر من العربية. ثم تمت ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية وإعادة ترتيب فصوله واستكمال مباحثه بعناية الشيخ محمد بن رسول البرزنجي (ت 490م) تحت عنوان الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي...

ويبدو أن هذا الاهتمام الزائد بابن عربي في الفترة العثمانية قد دفع بعض المتحمسين لهذه الدولة إلى استخدام النواذر والخرافات الشعبية في دعم ولاية ابن عربي وتكريس لقبه: «الشيخ الأكبر» في الإسلام. تقول أولى هذه الخرافات الشعبية: بأن تيمورلنك حينما فتح دمشق (408هـ) طلب من مشايخه أن يدلوه على المكان الذي ضرب فيه ابن عربي الأرض يقدمه مخاطباً المصلين الذين تأخروا عن خطبة صلاة الجمعة في بعض الروايات قائلاً لهم: «معبودكم تحت قدمي»، وفي رواية أخرى علينا أن نقبل بأن قبره كان على «مزبلة». وحين وصل تيمورلنك إلى دمشق طالب أهلها أن يدلوه على هذا المكان المشار إليه، فقال لأعوانه: «احفروا هنا» فلما حفروا وجدوا ذهباً مدفوناً¹²... هذه الرواية يتناقلها العامة في دمشق حتى الآن ولكن ليس لها أي أساس من الصحة.

الخرافة الثانية هي ما أشيع في كتاب الشجرة النعمانية في ملوك الدولة العثمانية الذي نسب تأليفه خطأً إلى ابن عربي. وهو الكتاب المنحول الذي اهتم به كثير من المروجين لهذه الجملة التي تقول: «عند دخول الـ (سعين) في الـ (شعين) يظهر قبر محي الدين»، والسين تعني السلطان سليم (ت 629/1025م)، والشين الشام أو دمشق¹³. وقد راجت نسبة هذا الكتاب لابن عربي ولتأكيد هذه النسبة وضع على لسان تلميذه صدر الدين

¹¹ انظر: رسالة وحدة الوجود للخادمي، المقدمة.

¹² وثق الرواية الثانية محمد غالب الطويل في كتابه تاريخ العلويين، طبعة اللاذقية، 4291/3431م، ص 923-933.

¹³ لم نعر على أي مرجع يثبت، بما لا يدع مجالاً للشك، نسبة الشجرة النعمانية لابن عربي. ولكن عثرنا على الجملة التي تبشر بظهور قبر ابن عربي إثر دخول السلطان سليم إلى دمشق بعد وفاة السلطان سليم بقرنين أو أكثر في مرجعين مخطوطين: الأول لأحمد بن محمد البوني (توفي سنة 611/407م) (وهو متأخر عن أب العباس أحمد بن علي الذي ينسب إليه كتاب شمس المعارف الكبرى)، وهو بعنوان: الدرر الفاخرة على رمز الشيخ (ابن عربي)، يراجع مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، (عربي 2866، ق 12-13) حيث يقول: «إذا دخل السلطان سليم في دمشق يكشف ما قد خفاه الشيخ الأكبر قدس سره من كنز مرصد تحت الأرض الذي وضع الشيخ قدمه عليه...». ولا ندري متى نسخ هذا المخطوط على وجه الدقة، لكن بالرجوع إلى نوعية الورق الذي كتب عليه فإنه بحسب المراجع المختصة من أصل أوروبي. وقد شاع استخدامه في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي، والمفارقة أن المؤلف توفي بعد وفاة السلطان سليم بحوالي قرنين من الزمان، كذلك فإن تاريخ التنبؤات يستمر لما بعد 605/1005هـ والمرجع الثاني: لمحمد بن مصطفى بن محمد بن عبارة التلمساني بعنوان: بشار أهل الإيمان فتوحات آل عثمان، مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، (عربي 8384، ق 1291) وقد انتهى من تأليفه في 51 صفر 8021هـ... من جهة أخرى فقد ائتمنا في دراسة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن البسطامي (كجزء 287- بورصة 858/1083م-4541م بعنوان: «مساهمة عبد الرحمن البسطامي في العلوم المكتومة» الذي أحصى هذه المؤلفات، ومنها



القنوي شرح للشجرة النعمانية. والحقيقة أن الشجرة النعمانية وشرحها لا علاقة لابن عربي ومدرسته بهما من حيث التأليف، أي أن ابن عربي لم يكتب هكذا كتاب على الإطلاق، والذي شجع بعض المهتمين بالعلوم المكتومة، وبخاصة الجفر وعلم الحروف هو اهتمام ابن عربي بموضوع علم الحروف من الناحية النظرية في كتاب الفتوحات المكية. وهو يؤكد في كتاب آخر له هو كتاب الميم والواو والنون، بأن كلامه على أسرار مراتب الحروف كطريقة ابن مسرة الجبلي وغيره... وليس على خواصه. لأن الكلام على «خواص الأشياء» يؤدي إلى تهمة صاحبه، وإلى تكذيبه في أكثر الأوقات. فمن حيث التهمة في الدين: يكون من أهل الكشف والوجود (أي الصوفية الكبار) فيلحق بأهل السحر والزندقة؛ وربما يُكفر. فهو كما يقول ابن عربي: يتكلم على الأسرار التي أودعها الله في موجوداته، وجعلنا أمناً عليها. والناس ينسبونه إلى أن يقول بنسبة الأفعال إليها. فيكفرونه بذلك، فيأثمون عند الله. حيث لم يوفوا من النظر في حقنا ما يجب عليهم، ولا فحصوا عن ذلك. وأما وجه تكذيبهم، يقول ابن عربي: «إن المجربين لهذه الأشياء ينبغي أن يكونوا عارفين بصور التركيب وأوقاته وأفلامه. فمتى نقصهم دقيقة من ذلك بطل العمل المقصود للعامل، [فلا] يقول: إنه أخطأ في التركيب أو لم يحسن. وإنما يزيكي نفسه ويقول: إن فلان كذب. إني جربت ما قال، وما وجدت له أثراً»¹⁴. وينصح ابن عربي بالسكوت عن «العلوم العملية»، أي تطبيقات هذا العلم النظري لأن بسطها كما يقول حرام ويخشى أن يستعين بها المفسدون على فسادهم. وإذا اضطر ابن عربي إلى الحديث عنها فإنه يكتب عنها في كتبه «إيماء» لأصحابه أو مشافهة كي لا يصل هذا العلم إلى سواهم ويساء استخدامه.

هذا الحرص من جانب ابن عربي على عدم التورط في علم الحروف والجفر القائم على معرفة الغيب يجعلنا على ثقة بأن ابن عربي لم يكتب في هذا المجال لا هو ولا أتباعه، فالعلوم المكتومة بشكل عام تثير الشكوك حول شخص من يمارسها فيتهم بالسحر أو الركاز (البحث عن الكنوز) وهذا ما حصل مع ابن شيخ الربوة بحسب روايته في كتابه المقامات الفلسفية¹⁵.

وما «اكتشفه» الكتاب المهتمين بالعلوم المكتومة من علاقة بين بعض رموز كتاب عنقاء مغرب، واستغلوا بشكل خاص ورود كلمة «سليم» في القصيدة الأولى التي جاءت كمقدمة لهذا الكتاب (البيت الثالث عشر)¹⁶. وكلمة سليم هي من كلمات الأضداد في اللغة العربية فهي تعني: السليم المعافى من جهة، والمملدوغ الذي سرى السم بجسمه من جهة أخرى. لكن المهتمين المشار إليهم أعلاه قرئوا هذه الكلمة باسم السلطان سليم (ت 629/1025م) العثماني، ومن هنا جاءت الرابطة الغريبة مع الجملة المشهورة عند دخول السين في الشين يظهر قبر محي الدين. حاول مؤلف (؟) رسالة جيدة فك رموز (البيت الثاني والعشرين) من نفس القصيدة، ونصه:

فأشخصنا خمس وخمس وخمسة	عليهم نرى أمر الوجود يقوم

فقال: «إن حضرة مولانا المهدي لا يظهر إلا بعد مضي ألف وخمسمئة سنة من الهجرة... أعني سنة ألف وخمسمئة وأربع وثمانين، وقد أخرجت ذلك من الجفر¹⁷». كما حاول نفس المؤلف المجهول فك رموز (البيت السادس والعشرين) ونصه:

فعد فنا "حاء" الزمان و "داله"	على "فاء" مدلول الكرور يقوم

علم الحروف والجفر وسواها، في عصره وما قبله إحصاء شاملاً. ولم يذكر لا الشجرة النعمانية ولا شرحها، ويمكن مراجعة قائمة هذه المؤلفات في كتاب تطور التصوف في مصر في العصر المملوكي، طبعة المعهد الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة 6002، ص 33-65. كذلك نفى الأمير عبد القادر الجزائري في كتاب المواقف أن يكون ابن عربي قد اهتم بهذه العلوم. وقد خصص دونيس غريل لهذا الكتاب مقالاً منذ عشرين سنة ينفي فيه نسبة كتاب الشجرة النعمانية لابن عربي، انظر: نقاليد كتب أسرار الساعة الخاصة بسقوط القسطنطينية، في مجلة منوعات تركية، باريس - مونتريل، العدد 33، Denis Gril, «L'Enigma de la shagra al-numaniyya fi al-dawla al-Utmaniyya, attribue a Ibn Arabi» dans B. lellouch et s. Yerasimos (ed.), Les traditions abocryptiques au tournant de la chute de constantinople, varia turcica XXXIII, Paris-Montreuil 1999.

¹⁴ انظر: رسائل ابن عربي، تقديم محمود الغراب، وضبط محمد شهاب الدين العربي، بيروت (دار صادر) 7991، ص 011 وما بعدها.

¹⁵ تم تأليفه حوالي سنة سبعمئة واثنين للهجرة، نحن الآن بصدد تحقيقه.

¹⁶ انظر: كتاب عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، تحقيق سعيد عبد الفتاح، (مؤسسة الانتشار العربي) بيروت 4002، ص 68.

¹⁷ انظر مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، عربي 8956، (ق 1411) (والمخطوط تم نسخه سنة 4811هـ). ويبدو أن العنوان ليس من الأصل وذلك لأن المؤلف مجهول.



فقال: «فعدت فناء «خاء الزمان» إشارة إلى ستمئة، وأما قوله «وجيمها»، غلط من الكاتب»¹⁸.

كما قلنا أعلاه فإن ابن عربي وأتباعه المقربين لا يلجؤون إلى هذا النوع من التأويل ولا إلى الكهانة والتنبؤ بالمستقبل. والدليل على ذلك هو أن ثمة نوعان من شروح عنقاء مغرب: نوع يستخدم الرموز الحرفية والعديدية لأغراض فاسدة. والنوع الآخر هو ما نجده في كتاب عبد الكريم الجيلي (ت408هـ) شرح ديباجة عنقاء مغرب، أو «رسالة الأغرب من العجالة الأعجب لمن نظر فيه وتعجب وتجنب عن الغرض وتعصب» (مؤلف كتاب الإنسان الكامل)، فإن تفسيره لهذه الرموز يصب في رؤية خاصة بالمهدي وأشراف الساعة، وليس لكلمة سليم لديه أي علاقة بالسلطان العثماني المعروف. كذلك فعل محمد محمود الداموني (ت5871/9911م) في شرحه لعنقاء مغرب بعنوان: كشف القناع المعجب عن وجه عنقاء مغرب¹⁹.

من جهة أخرى فإن خصوم ابن عربي كانوا يؤكدون مشافهة رواية دفن ابن عربي فوق «المزبلة» تشفياً بهذا المصير لعجزهم عن فهم مؤلفاته. والحقيقة التاريخية هي تلك التي رواها معاصر ابن عربي ومؤرخ الفترة الأيوبية أبو شامة المؤرخ الدمشقي الذي حضر جنازة ابن عربي من منزله الذي يشغل بناءه الآن بيت الأمير عبد القادر الجزائري، شمال مقام السيدة رقية في دمشق القديمة، وشيع الجنازة حتى حدود سوق الخيل الذي كان يقع خارج السور. ودفن كما هو معروف في تربة آل الزكي في سبخ قاسيون، وهم الذين تولوا في الفترة الأيوبية منصب قضاة الشافعية بدمشق.

قضية الدس والإدماج:

يبدو أن سبب التخط حول فهم ابن عربي هو ضعف الثقافي العام وانتشار الأمية والتعليم الديني ذي الطابع الفقهي، ولما كان فهم ابن عربي يحتاج إلى ثقافة موسوعية في التراث العربي الإسلامي فقد لجأ من تنقصهم هذه الثقافة وخاصة في مجال الفلسفة إلى تصور عدو لابن عربي أورد في كتبه المخطوطة نصوصاً من خارجها على أساسها جرى تكفيره. وهذا الفهم كان شائعاً منذ القرن التاسع للهجرة أي في بعض الأوساط مما حدا محبي ابن عربي إلى القول بالإدماج أو «الدس».

ف فكرة الدس إذاً ناجمة عن قصور فهم بعض نصوص ابن عربي أو تأويلها، وقد بالغ أتباع هذه الفكرة باستخدام «نظرية المؤامرة» وألصقوا تهمة الدس باليهود الذين كانوا لا يفوتون الفرص في الكيد للإسلام والمسلمين.

نعود إلى رسالة الخادمي (ت6711/3671م)، فنعثر لديه على تفسير لفهم ما أشكل من نصوص ابن عربي فيعزو بعض النصوص الغربية إلى تدخل خارجي من أعداء ابن عربي وذلك بـ «إدماج» ما يسيء إلى ابن عربي. ولكن الخادمي يعود فيؤكد بأن شيخ الإسلام أبو السعود أفندي (ت289/4751م) المعاصر للسلطان سليمان القانوني كان يرفض فكرة «الإدماج» ويرى بأن من اخترع هذه الفكرة هم الذين عجزوا عن فهم مقاصد ابن عربي. والغريب بأن الخادمي لم يشر إلى آراء من سبقه من الصوفية في تبني فكرة الإدماج أو «الدس».

يُعد الشيخ عبد الوهاب الشعراني (ت379/6651م) المعاصر لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي، أول من توسع في فكرة «الإدماج» أو الدس، ولكنه يعزو الفكرة للفيروز آبادي صاحب القاموس الذي كان يردّ في فتواه على نقد أحد علماء اليمن لابن عربي، قائلاً: «لا أدري أوجد ابن الخياط تلك المسائل في كتاب «مدسوس» على الشيخ، أو فهمها هو من كلام الشيخ محي الدين على خلاف مراده»²⁰. وقد استخدم الشعراني هذا المصطلح الذي لقي رواجاً كبيراً فيما بعد وهو تهمة «الدس»، التهمة التي ألصقها الشعراني وسواه ببعض اليهود. وأول من تصدى لهذه التهمة هو الباحث الكبير أبو العلا عفيفي فكتب يقول: «كذلك ناقشت دعوى الشيخ عبد الوهاب الشعراني أن كتاب الفتوحات قد دُس فيه أجزاء توقف الشعراني في نسبتها إلى ابن عربي أثناء تلخيصه للكتاب في لوائح الأنوار القدسية والكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر واليوافيت والجواهر».

¹⁸ المرجع السابق.

¹⁹ انظر: عثمان يحيى، تاريخ مؤلفات ابن عربي وتصنيفها، بالفرنسية، دمشق 4691، ج1، ص061 (رقم3). ورجعنا من طرفنا في توثيقه إلى مخطوطات السليمانية، مجموعة حاجي محمود 1832، وبشير فاري آخر في الهوامش إلى آراء عبد الكريم الجيلي (ت628هـ) في تفسير بعض الآيات التي وردت في كتاب الوعاء المختوم على السر المكتوم وهو شرح الآيات الواردة في مقدمة أو ديباجة عنقاء مغرب.

²⁰ عبد الوهاب الشعراني، اليوافيت والجواهر، مطبعة مصطفى الباري الحلبي، القاهرة 9591، ص8.



ويقول الشعراني بحسب أبي العلا عفيفي: أنه تبين أن العبارات التي توقف في نسبتها إلى ابن عربي من كتاب الفتوحات لم يكن لها وجود في نسخة الكتاب التي حملها إليه شيخ الدين محمد بن السيد أبي الطيب المدني المتوفى سنة 559هـ، وكانت هذه النسخة مأخوذة من النسخة الموجودة بمسجد قونية، وهي بخط المؤلف. ولا أعلم شيئاً عن نسخ الفتوحات التي كانت شائعة في مصر في عصر الشعراني، وهي التي يقول إنها احتوت الأجزاء التي دُست على ابن عربي، ولكنني قارنت عدداً من الصفحات المصورة عن نسخة قونية بنظرها في النسخة المطبوعة في بولاق، فلم أجد بين النسختين إلا فوارق طفيفة لا تؤثر تأثيراً خطيراً في النص، ولا تخرج عن المؤلف المقرر في مذهب ابن عربي. وقد تبين لي أن الشعراني في تلخيصه للفتوحات قد أسرف في حذف العناصر الفلسفية الصوفية التي يتألف منها مذهب المؤلف، وكاد يقصر مختصره عن العناصر الدينية والكلامية التي تتفق مع مذهب أهل السلف، والعناصر الصوفية ذات الصبغة العملية أو الأخلاقية. وعلى هذا فالذي يظهر في تلخيص الشعراني للفتوحات هو ابن عربي الفقيه الظاهري والصوفي الفلسفي، لا ابن عربي الفيلسوف الصوفي؛ ولكن هذا تصوير لابن عربي من جانب واحد، وتلخيص غير كامل للفتوحات».

من جهة أخرى فقد أراد الأمير عبد القادر الجزائري (ت 0031/3881م) التحقق من قضية «الدس» في الفتوحات فأرسل في سنة 7821هـ الشيخين محمد الططاوي ومحمد الطيب بن محمد المبارك المغربي إلى مدينة قونية في تركيا، وذلك لمقابلة نسخة الفتوحات المكية المطبوعة لأول مرة بمصر (مطبعة بولاق، سنة 9621-2721هـ) على نسخة مؤلفها الشيخ محي الدين ابن عربي الموجودة بخطه في المدينة المذكورة. فقابل نسخته على نسخة مؤلفها مرتين في مقدار ثلاثة أشهر، وصححها وضبطها، ووجد في المطبوعة تحريفاً وتقديماً ونقصاً من محال متعددة وخصوصاً من كتاب الصلاة. ولما قدم دمشق صححت على نسخته كثير من النسخ، ومن النسخ التي صححت عليها نسخة عبد المجيد بن محمد الخاني وتم هذا التصحيح كما يقول الخاني سنة 9821هـ. ولم يشر أحد بعد هذا التاريخ إلى فكرة الدس لأن الخلاف بين المطبوع والمخطوط لا علاقة له بالعقيدة.²¹

أهمية كتاب عنقاء مغرب في تكوين فكر أو «عقيدة ابن عربي»:

إن أكثر ما يعاب على ابن عربي هو أسلوبه الغامض و شطحاته في فصوص الحكم. ولكن الإشارات التي وردت في كتاب عنقاء مغرب لابن عربي هي التي ساعدت على ترويح نبوءة المهتمين بالعلوم المكتومة في عهد السلطان سليم على فتح دمشق وإظهار قبر الشيخ محي الدين. ويبدو أن هذه «الدعاية» تطورت بعد وفاة السلطان سليم (629/0251م) كما أشرنا إليه أعلاه.

ويخبرنا ابن عربي عما كان يضمه من الغرض من تأليف هذا الكتاب، وأنه كتبه بعد كتابه التديرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية²²، وبالإضافة إلى ما جاء في هذا الكتاب أراد أن يظهر في كتابنا عنقاء مغرب «مقام الإمام المهدي المنسوب إلى أهل بيت النبي... وأين يكون منها ختم الأولياء»²³. وبسبب خوفه من نزعة العدو الشيطان كما يقول وتجنباً للوشاية به عند السلطان فقد لجأ إلى الرمز حفاظاً على حياته، يقول: بأنه خصص هذا الكتاب لهاتين الفكرتين: المهدي وختم الأولياء. وأنه قد قرر عدم الخوض في السياسة وجعل عقله إماماً له وتفرغ للاشتغال بنفسه وأعرض عن الاشتغال بالناس لأن النبي r قد «أثبت الإمامة لكل إنسان في نفسه».

وأكثر ما يهمننا في هذا الكتاب بالإضافة إلى آرائه السابقة في مقام المهدي وختم الأولياء، وما يتفرع عنها من «أشراط الساعة» المواضيع الأساسية الأخرى التي سنحاول رصدتها وإبراز أهميتها على مستقبل وتطور مذهب ابن عربي في جانبه الفلسفي والصوفي وعلاقة هذين الجانبين ببعضهما.

أكثر ما يلفت الانتباه في كتاب عنقاء مغرب هو «التمويه» الذي مارسه ابن عربي ليحجب عن القارئ أو الخصم المحتمل أفكاره ذات الطابع الفلسفي وذلك خوفاً من السلطان في ذلك الوقت وخاصة إذا عرفنا بأن

²¹ انظر: الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، إشراف الدكتور ابراهيم مدكور، القاهرة 9691، انظر مقال أبو العلا عفيفي «ابن عربي في دراساتي»، ص 22-32. انظر مقدمة كتاب المواقف للأمير عبد القادر، تحقيق بكري علاء الدين، دمشق (در نبؤي 4102 ج 1، ص 9-01).

²² ضمن الرسائل الصغرى (الرسالة الثالثة)، تحقيق ودراسة ه. س. نيبيرج، ليدن 9191. H. S. Nyberg: Klinere schiften des Ibn al-Arabi. Leiden. ذكره عثمان يحيى تحت رقم: 617. وقد تم تأليفه قبل عنقاء مغرب (أي قبل 595هـ) في مدينة مورور بالأندلس.

²³ انظر: عنقاء مغرب، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ما بعد مقدمة الكتاب الشعرية، ص 39 وما بعدها.



تلك الفترة التي أُلّف فيها ابن عربي كتابه هذا في نفس السنة التي توفي فيها الفيلسوف ابن رشد (ت595هـ) بعد محنته وخروجه من السجن.

ويعد كتاب عنقاء مغرب بسبب الرقابة السياسية وتسلط الفقهاء من أكثر كتب ابن عربي لجوءاً إلى الرمز واستخدام علم الحروف الذي كان سائداً في بعض الأوساط الصوفية في تلك الفترة. وخير ممثل لهذا الاتجاه هو معاصر ابن عربي أبو الحسن علي الحرالي. يقول عنه مؤلف كتاب سبك المقال لفك العقال الشيخ عبد الواحد ابن الطواح: «واختص وحده بعلم الحروف في زمانه»²⁴. والطريف أن ابن عربي كان يدرك خطورة اجتماع وإقامة ابن الحرالي معه في دمشق. يقول مؤلف الكتاب السابق: «اجتمع [الحرالي] بالإمام العارف المدرك المحقق محي الدين ابن العربي الحاتمي، أضافه ثلاثة أيام، ثم بعد ذلك قال له محي الدين: «إما أن تقيم هنا ونرحل، وإما أن ترحل ونقيم. لأن زنديقين لا يجتمعان في كل واحد». فارتحل الشيخ أبو الحسن إلى حماة، وسكنها ثم مات بها، رحمة الله عليه». وقوله: «زنديقين لا يجتمعان في بلد واحد» هو دمشق يدخل في سياق الدعاية، وهو خوف ابن عربي من الفقهاء الذين كان يمكن أن يطلقوا عليهما هذا اللقب الذي يقترب من التكفير. وأكثر ما كان يخيف ابن عربي هو الفقهاء ذوي الثقافة المحدودة الذين يطلق عليهم ابن عربي وصف «فراغة الصوفية» في كتابه روح القدس.

وعلينا أن لا ننسى هنا صوفياً آخر كان معاصراً لابن عربي أيضاً هو أبو العباس البوني (ت226هـ) الذي يعتبر كتابه شمس المعارف الكبرى من أكثر الكتب رواجاً باللغة العربية في القرن العشرين. فقد توسع في علم الحروف والأوقاف وذاغت شهرته في أوساط الراغبين بالتبحر وممارسة «العلوم المكنونة».

وفي هذا العصر أيضاً ظهر علم جديد يجمع بين علم الفلك وعلم الحروف هو «علم» الزائرجة²⁵. وتنسب بعض المؤلفات المخطوطة لابن عربي حول هذا العلم ولكنها منحولة لأنه لا يمارس كما أسلفنا الجانب العملي من علم الحروف والكهانة.

إن دراستنا لكتاب عنقاء مغرب الذي ذاعت شهرته بسبب ما أشيع حوله من خرافات لا تتناول هذا الجانب ولا تعتد به، لأن هذا الجانب كما يبدو لنا هو ستارة تحجب المنظومة الفلسفية – الصوفية التي بدأ ابن عربي بالتعبير عنها في ظروف سياسية يقتل فيها الإنسان على الشهية. ويبدو أن ابن عربي قد أُلّف كتاب عنقاء مغرب في الأندلس قبل ذهابه إلى المغرب أي في بداية سنة 599هـ كما حدد هو ذلك في كتابه²⁶، وأنه رأى بعد ثلاثة أشهر من دخول هذه السنة «ختم أولياء الله الحق في مقعد الإمامة الخاصة الإحاطية» وأنه تلقى الأمر بتقبيل يده.

أما موضوع كتاب عنقاء مغرب فهو الكشف عن «أشراط الساعة». وقد تصور ابن عربي حواراً جرى بينه وبين «رجل من أهل تبريز يقول بدولة العزيز» وأن أسرار ما سيورده في كتابه «لا يصلح في كل وقت إفشاؤها». فيقول له هذا الرجل: «أريد منك أن تبين لي أسرار هذه الأكوام من نشأتي الإنسان». ويجيبه ابن عربي: «أريد أن أعرفك قصتي». ويستمر الحوار بينهما عدة صفحات.

ولما كان الموضوع يتصل بـ «المملكة الإنسانية» فإن ابن عربي كان قد أحال في مقدمته إلى كتاب سبق أن أُلّف بعنوان التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. وكان قد تكلم فيه عن الكون الأكبر وأن الإنسان مسلوخ منه ولذا سمي بالعالم الأصغر، وعالج في هذا الكتاب المراتب الإدارية في الدولة وكيف يجب أن تكون متجاوزاً حسب زعمه كتاب سر الأسرار المنحول لأرسطو. ويحدثنا بأن الذي منعه من التعرض في هذا الكتاب لبعض المواضيع الحساسة خوفاً «من نزعة العدو الشيطان أن يصرخ بي في حضرة السلطان». إذاً الخوف من السلطان هو الذي منعه من التعرض للمواضيع الحساسة التي سيعالجها في كتاب عنقاء مغرب. وقد انتظر أن يأتيه الأمر بذلك بعد دخول شهر ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم، أي الشهر الثالث من السنة التي أشار إليها أعلاه.

يقول ابن عربي: «بعث إليّ سيحانه رسول الإلهام: وهو الوحي الذي أبقاه علينا، والخطاب الذي جعل منه إلينا، ثم أرفده بمبشرة ساطعة... يأمرني فيها بوضع هذا الكتاب». ويعقب ابن عربي على هذه

²⁴ سبيل المقال، تحقيق محمد مسعود جبران، دار الغرب الإسلامي، بيروت 5991، ص98.

²⁵ انظر مقالتي: «الزائرجة والمخطوطات العربية في المكتبة الوطنية بفرنسا»، مجلة الدراسات الشرقية الصادرة عن المعهد الفرنسي بدمشق العدد 35-45، سنة 1002-2002، ص361-081. وقد كاد يصدق بصحة هذا العلم الفيلسوف ابن خلدون الذي تحدث عنه في مقدمته.

²⁶ عنقاء مغرب، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ضمن رسائل ابن عربي رقم (4)، بيروت 4002، ص89.



المبشرة بحالة جذب تعرض لها يوم الجمعة أثناء إلقاء الخطيب خطبته حيث يردده الخطاب بتحديد العنوان النهائي وهو: عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، ونكتة سر الشفاء في القرن اللاحق بقرن المصطفى.

ويشرح ابن عربي نفسه هذه المفردات الواردة في العنوان. «شمس المغرب»: هي ما طلع في سماء غيبتك من أنوار العلوم. كما أن «الختم»: ما ختم به على مقامك دون رتبة الصديق. والختم هو مقدم الجماعة يوم القيامة. ويتابع ابن عربي محدداً طريقته في الكتابة: «فتوجه الأمر علي عند ذلك في إفشاء هذا السر المكتوم... إفشاء تعريض لا إفشاء تصريح»، وبالتالي فإن من كان «ذا قلب وفطنة» وقف على ما رمزه ابن عربي و«فك المعنى»²⁷ في هذا اللغز الذي لغزه ابن عربي. ويلاحظ هنا أن مفردات الأسرار والسر واللغز والتعريض دون التصريح كلها وسائل لإخفاء قصد ابن عربي كي لا تصبح أفكاره عرضة لسوء التأويل والمسائلة أمام السلطات السياسية في الأندلس في ذلك العصر الذي جرت فيه حوادث «محنة» الفيلسوف ابن رشد، أيام الخليفة الموحد المنصور.

ويستطرد ابن عربي في وصف آثار «الجذب» الذي تعرض له حينما كان يسمع خطبة الجمعة فيقول: «لما توات علي الأسرار وسطعت في جميع مسامي أشعة نشأتني الأنوار، اغتسلت بالماء القراح لسد المسام، فانعكست الأنوار إلى محل الإلهام»²⁸. ويتابع ابن عربي وصف حالته في تتابع «الإلهام» فيقول: «دخلت بيت الأنوار... فبينما أنا أناجيه بين يديه إذ جذبني جذبة عزيزة إليه، فأقامني الحق في مقام البحر... إلى أن فتح في الورك الأيسر الأعلى قدر خرق الإبرة، فرش منه قدر رأس الشعرة رأيت منها العبرة. فكونها الحق سبحانه ملكياً... فعرفت أن ذلك الشخص جسمانية هذا الكتاب الذي أنزله الحق علي»²⁹.

سنحاول هنا تمهيداً للـ ما تفرق وجمع ما تشتت من مذهب ابن عربي أن ننطلق من الموضوعات الأساسية التي وردت في كتاب عنقاء مغرب. من الناحية المذهبية يبدأ هذا الكتاب في فصل يبحث فيه ابن عربي: معرفة الذات والصفات والأفعال. فالذات الإلهية بالنسبة إليه محتجبة بـ «حجاب العزة»، مصونة بالصفات والأسماء. فلا سبيل إلى رفع ذلك الحجاب. ومع ذلك فإنه يقول في قصيدة في قطعة:

أشهدني	ذاته	كفاحاً	فلم	أر	شمسها	تغيب

وعلياً أن نفهم هنا من الشهود حالاً نفسية لا تقع إلا في القلب، وهي نوع من الذوق الصوفي وليست رؤية أو معرفة عقلية باعتبار أنه ينفي أي معرفة مباشرة للذات الإلهية. والمعرفة الخاصة بالعارفين هي أن يعرفوا من الذات «صفات السلوك». وبالتالي فإن الله منزّه حتى عن التنزيه. والتنزيه بالذات راجع إلى الإنسان وليس إلى الله. يقول ابن عربي: «فالتنزيه راجع إلى تطهير محلك لا إلى ذاته»³⁰. ويذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك فيرى بأن الصفات الإلهية قد تنزهت كما تنزهت الذات. وهو يؤكد نفس المعنى السابق بقوله: «فما عرفت قط صفة على الحقيقة من معبودك، وإنما عرفت ما تحصل من الأوصاف في أركان وجودك»³¹. وهو يؤكد بأن القدرة الحادثة، أي قدرة البشر المخلوقة ليس لها تعلق بإيجاد الكون. قد يكون لها قدرة على الابتكار والاختراع من المواد الناجمة عن الخلق الإلهي، فهي قدرة محدودة ومشروطة «فسبحان من أفرد بالاختراع والخلق».

ويقسم ابن عربي الصفات إلى ثلاثة فئات:

- (1) صفات جلال، وهي: القدوس، العزيز، الغني.
- (2) صفات كمال، وهي: العليم، السميع، البصير.
- (3) صفات أفعال، وهي: الخالق، الباريء، المنصور.

ويبدو أن هذا التقسيم غرضه الوصول إلى الفقرة الأخيرة وهي المتعلقة «بالخلق والاختراع». وتمهد

²⁷ م. ن. ص 201-301.

²⁸ م. ن. ص 401.

²⁹ م. ن. ص 501-601.

³⁰ م. ن. ص 211.

³¹ م. ن. ص 311.



بالتالي للفقرة التي تلي وهي الخاصة بـ«المحاضرة الأزلية»، وهو عنوان لفصل جديد من كتاب عنقاء مغرب يرتدي أهمية خاصة لأنه يختص بالحديث عما يسميه ابن عربي بـ«علم النشأة» (Cosmogonie)، أي نظرية خلق العالم والتي هي من أهم أجزاء ما وراء الطبيعة في الفلسفة. وهنا نرى لأول مرة خروج ابن عربي عن النظرية التقليدية في الفلسفة الإسلامية التي تعتمد نظرية الفيض في الخلق، وهي النظرية التي اعتمدها الفارابي وتبعه في توسعتها وتفصيلها ابن سينا، غير أن عمر هذه النظرية كان قصيراً لأنها تلقت ضربة قوية من الغزالي ثم من ابن رشد وتبعهما ابن عربي في تكراره لنقد المصادرة الأساسية لهذه النظرية والتي تقول: «لا يصدر عن الواحد إلا واحد» وهذا الواحد بالنسبة لهم هو العقل الأول الذي يصدر عنه بتسلسل الفيض عقول تسعة أولها العقل الثاني وآخرها العقل الفعال. فإن كان ابن عربي قد احتفظ بفكرة العقل الأول فإنه لم يذكر على الإطلاق بقية العقول.

وقد ربط ابن عربي علم النشأة بالأسماء الإلهية، وهي المتممة للصفات التي تنزهت «كما تنزهت الذات»، أما الأسماء الإلهية فإن للإنسان حظ منها وبالتالي فإن ثمة علاقة نازلة في مذهب ابن عربي بين الخالق والمخلوق، فالإله تكتل ألوهيته بعد وجود المألوه. وهذا ما عبرت عنه «المحاضرة الأزلية».

يقول ابن عربي: «اجتمعت الأسماء بحضرة المسمى اجتماعاً وترياً منزهاً عن العدد، في غير مادة ولا أمد»³². وهنا تطرح الأسماء السؤال الوجودي (الأنطولوجي) الأول: «يا ليت شعرنا هل يتضمن الوجود غيرنا؟ فما عرف واحد منهم ما يكون إلا اسمان: أحدهما العلم الممكنون».

وهنا تلجأ الأسماء إلى الاسم العليم بعد أن صلى الله من جهة الرحمة على النبي صلى الله عليه وسلم. وهنا يسأل العليم «الاسم الجامع» الله: «من ذا الذي صليت عليه؟ وأشرت في كلامك إليه وقرنته بحضرة جمعنا. فأجاب رب العزة: يا عجباً! هذا الذي سألتهموني عنه أن أبينه لكم تحقيقاً وأوضح لكم إلى معرفته طريقاً، هو موجودٌ يضاهيكم في حضرتكم، وتظهر عليه آثار نفحتكم. فلا يكون في هذه الحضرة شيء إلا ويكون فيه ويحصله ويستوفيه، ويشارككم في أسمائكم، ويعلم بي حقائق أنبائكم...»³³ وبعد هذا الحوار الذي وصفه هنري كوربان بـ«الدراما السماوية» يتابع ابن عربي قوله: تعطشت الأسماء إلى ظهور آثارها، ولا سيما الاسم المعبود، فليجأت الأسماء كلها إلى الله... وليجأ هذا الاسم الأعظم إلى الذات، كما لجأت الأسماء والصفات... فظهر أصل العدد والكثرة وذلك من حضرة الرحمة وفيض النعمة:

أصل المرء وأول النشء نشء سيدنا محمد (عليه السلام) على أكمل وجه وأبدع نظام.

ويتنقل ابن عربي في كتابه عنقاء مغرب إلى فقرة جديدة بعنوان: «بحر اللؤلؤ والمرجان المودع في العالم الأكبر والإنسان»³⁴ حيث يتابع ما جرى في «المحاضرة الأزلية»: «ولما تعلقت إرادة الحق سبحانه بإيجاد خلقه، وتقدير رزقه، برزت الحقيقة المحمدية من الأنوار الصمدية في الحضرة الأحدية. وذلك عندما تجلى لنفسه بنفسه من سماء الأوصاف. وسأل ذاته بذاته موارد الألطاف في إيجاد الجهات والأكناف»³⁵. وهذا ما سوف يطلق عليه ابن عربي «التجلي الأقدس».

ولن ندخل هنا في تفاصيل هذا المفهوم المركزي في مذهب ابن عربي فقد أشار إليه أبو العلا عفيفي في مقال له نشر بمجلة كلية الآداب بالقاهرة سنة 4391 بعنوان: نظرية ابن عربي في الكلمة الإلهية (The logos)، حيث يرى بأن نظرية الحقيقة المحمدية مستوحاة من العناصر الإسلامية واليونانية³⁶.

ختما الولاية المحمدية العامة والخاصة:

رأينا كيف أن ابن عربي ربط في عملية الخلق أو «النشأة» بين دور الأسماء الإلهية في إعطاء الوجود من جهة، وإبراز «الحقيقة المحمدية» كفاعل مركزي في هذه العملية. وانتقل بعدها في كتاب عنقاء مغرب

³² انظر: عنقاء مغرب، مخطوط برلين رقم 6623، (ق2)، و تحقيق سعيد عبد الفتاح، م. س، ص 511. وقد حقق وترجم إلى الفرنسية هذا الفصل الباحث رياض أنالغ في مجلة المعهد الفرنسي بدمشق، مجلة الدراسات الشرقية، العدد 15، دمشق 9991، ص 19-701. وقد ترجم جيرالد إل مور كتاب عنقاء مغرب بكامله إلى الإنكليزية بمقدمة ضافية حول هذا الكتاب وهو رسائله في الدكتوراه في جامعة ييل الأمريكية 5991، ثم صدر في دار بريل في ليدن بهولنדה، سنة 9991، انظر:

Gerald Elmore, Islamic sainthood in the fullness of time, Ibn 'Arabi's book of the fabulous Gryphon, Brill, 1999

³³ انظر: عنقاء مغرب، مخطوط برلين رقم 6623، (ق2ب).

³⁴ مخطوط برلين رقم 6623، (ق22ب).

³⁵ م. ن، (ق22ب-132)

³⁶ الكتاب التذكاري، ص 81-91.



إلى الحديث عن التسلسل في عملية الخلق تحت عناوين فرعية صغيرة تبدأ ببحر اللؤلؤ والمرجان المودع في العالم الأكبر والإنسان. فيقول: «فتلقى ذلك السؤال منه إليه بالقبول والإسعاف، فكان المسؤول والسائل، والداعي والمجيب والمنيل والنائل. فكمن فيه كمن تنزيه، ودخل جوده في حضرة علمه، فوجد الحقيقة المحمدية على صورة حكمه. فسلخها من ليل ذاته فكانت نهارة... وذلك أنه سبحانه اقتطع من نور ذاته قطعة لم تكن متصلة فتكون عنه عند التقاطع منفصلة... فهو قطع مثلي أبدي أحدي عن معنى أزلي، فكان لحضرة ذلك المعنى باب، وعلى وجهها حجاب. ثم إن الحق صيره حجاباً لا يرفع. وباباً لا يقرع ومن خلف ذلك الحجاب يكون التجلي ومن وراء ذلك الباب يكون التدلي، كما إليه ينتهي التداني والتولي. وعلى باطن ذلك الحجاب يكون التجلي في الدنيا للعارفين ولو بلغوا أعلى مقامات التمكين».³⁷

يشمل هذا التسلسل بعد الذات الإلهية والأسماء والصفات الحقيقة المحمدية التي كرسها ابن عربي حجاباً بين العالم الإلهي وبين الكون أو العالم الكبير من جهة، والإنسان وهو العالم الصغير من جهة أخرى. كما نرى فإن التواصل بين العالم الإلهي وبين الإنسان يتم عبر الكون بواسطة التجلي. وقد سمي هذا الحجاب بحسب تعبيره «رداء الكبرياء» وهو المعروف بـ«حجاب العزة» وغدا صلى الله عليه وسلم نسخة من الحق، وكان آدم نسخة منه على التمام، وكنا نحن نسخة منهما عليهما السلام.

ومعنى الحقيقة المحمدية عند ابن عربي هي المنبه عليها في القرآن الكريم بالآية (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (الشورى: 11)، وفي تفسير ابن عربي لهذه الآية علينا أن نقرأ: «ليس كمثل مثله شيء» وهذا المثل هو الحقيقة المحمدية التي تنطوي على البداية والنهاية، فهي أول موجود وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم اكتملت الدورة الفلكية وكان خاتم الأنبياء. وما نشأة العالم إلا من تلك الحقيقة المحمدية. ويحاول ابن عربي بيان ما تعدد عن ذات واحدة وظهر عنها من أجناس متباعدة... طبقاً تحت طبق حتى تأتي على آخر الكون.

وهنا يعدد ابن عربي ما يصدر عن المرجانة الأولى من اللآلئ وهي من الأولى إلى العاشرة، وهي التي جاءت بعنوان: لؤلؤة امتداد الرقائق من الحقيقة المحمدية إلى جميع الرقائق. ثم يعدد هذه المرجانات الحاصلة من اللآلئ السابقة فكانت عشرة أيضاً. ولسنا ندري إن كان هذا التسلسل العشري هو البديل الرمزي الذي تبناه ابن عربي ليحل محل العقول العشرة في نظرية الفيض. وهي النظرية التي رفضها ابن عربي منذ أن بدأ بالتأليف والكتابة. ولجأ إلى استبدالها بهذه البواقيت واللائي ذات الطابع الرمزي.

وينتقل ابن عربي في عنقاء مغرب إلى إثبات الإمامة على الإطلاق، ويؤكد أن كل إنسان إمام في نفسه وأن الكل تحت حكم الإمام الكبير وأنه لا ينال هذه الرتبة -بعد الإمام الأعلى وهو الحق سبحانه وتعالى- إلا ختم الأولياء ولا يشترط ابن عربي على هذا الختم أن يكون من بيت النبي لأنه يشاركه في النسب الروحي الراجع إلى بيته الأعلى. وهو في ذلك يتبع رأي الحكيم الترمذي في كتابه ختم الأولياء. أي أنه لا يشترط أن تكون الإمامة ولا ختم الأولياء من آل البيت بحسب النسب الأرضي.³⁸ ويضرب على ذلك مثلاً سلمان الفارسي بوصفه ملحقاً بأهل البيت. ويرى ابن عربي بأن الله سبحانه وتعالى أوجد مرتبة أو مقام «خاتم الأولياء» تشريفاً للنبي محمد صلى الله عليه وسلم.

ويطور ابن عربي هذه الفكرة في الفتوحات المكية ويرى بأنه هو المقصود بختم الأولياء فيقول في الباب ثلاثمائة وست وستين: «أما ختم الولاية المحمدية فهو أعلم الخلق بالله لا يكون في زمانه ولا بعد زمانه أعلم منه بالله وبمواقع الحكم منه، فهو القرآن أخوان. كما أن المهدي والسيف أخوان». وعلينا أن لا ننسى الخصائص الأخرى للمهدي: من وراثة النور المحمدي، وأنه يملأ الأرض عدلاً بعد أن امتلأت جوراً، والعصمة بحسب الفكر الشيعي. لكن ما يهمنا هنا بخصوص الختمية هو ما يتيح لنا أن نستنتج من العرض المفصل لنظرية ابن عربي في ختم الإمامة أن للمهدي دوراً مختلفاً يميزه، فلا يبعده عن القيام بأعباء الختمية. ويمكن لنا أن نتصور من خلال توزيع «المسؤوليات الأخروية» هذه بين المسيح والمهدي أن ثمة تكاملاً بين «رجعة» المهدي التي ينتظرها المسلمون كافة بحسب الأحاديث النبوية، و«نزول» عيسى الذي يترقبه المسلمون والمسيحيون معاً.

فإذا انتقلنا إلى ما نظمه ابن عربي شعراً حول نفس الموضوع لوجدناه منسجماً مع نفسه نشراً وشعراً فهو يقول في الديوان الكبير:

³⁷ عنقاء مغرب، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 911.

³⁸ عنقاء مغرب، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 341.



أنا خاتم الأولياء كما أتى	بأن ختام الأنبياء محمدا
خاتم خصوص لا ختام ولاية	تعم فإن الختم عيسى المؤيدا

ويؤكد نفس المعنى في القصيدة التي مطلعها:

فمن شرف النبي على الوجود	ختام الأولياء على العقود

لقد أكد ابن عربي أنه ختم الولاية المحمدية في أكثر من موضع في مؤلفاته. ومن نظمه في ديوانه:

ولما أتاني الحق ليلاً مبشراً	بأنني ختام الأمر في غرة الشهر
وأخفيته عن أعين الخلق رحمةً	بهم للذي يعطي الجحود من الكفر
علمتُ الذي قلنا ببلدة تونس	بأمر إلهي أتاني في الذكر
أتاني به في عام تسعين شُربنا	بمنزل تقديس من الوهم والفكر
ولم أدر أنني الحق المبين يمينه	برُكبته والساق من حضرة الأمر

وفي هذه الأبيات رد صريح على ما زعمه سعيد عبد الفتاح محقق كتاب عنقاء مغرب³⁹. فهو يدعي معلومات كثير منها مبالغ فيه كنسبة الختمية للشيخ أحمد التيجاني (0321-0511هـ)، كما أنه يحاول توثيق معلوماته بالإحالة إلى الباب الأخير من كتاب عنقاء مغرب. ويقول: وردت رموز كتبها ابن عربي بـ «الأحرف السرياني» لبعض العلماء لا يعلمها غيرهم. والواقع فإن هذه الأحرف هي «أحد الأقلام»، أي الأحرف السرية المستخدمة في «العلوم المكتومة»، وقد فك رمزها بعض شراح عنقاء مغرب في القرن العاشر الهجري، وهي تعداد وتفصيل للآيات القرآنية المخصوصة بالسيد المسيح عليه السلام، وبأنه هو ختم الولاية المطلقة. وقد كرس ابن عربي نفسه في هذا الكتاب ممثلاً لمرتبة الختم الخاص للولاية المحمدية لدى المسلمين دون سواه.

وفي الفصول الأخيرة من كتاب عنقاء مغرب يبدأ ابن عربي تعداد «أشراط الساعة» في فصل بعنوان: النكتة المؤخرة في الدورة المدخرة. وأول هذه الأشراط تحول مطلع الشمس. ويربط طلوعها من المغرب بالأجل المسمى لكل عبد لأن الله سبحانه وتعالى كما يقول الحديث الشريف: ((يقبل توبة عبده مالم يغرغر))، ويتابع في عدة فصول قصة الخضر بشكل رمزي، وخروج المهدي الذي يبدأ بقتل السفيناني ويتحدث عن علاماته ومبايعته بين الركن والمقام. ويستمر بالحديث عن «المدينة الكبرى» التي يفتحها المهدي بالتهليل والتكبير. ثم يستطرد في خروج الأعور الدجال، وأنه يقتله بـ «باب لد». وبعد أن يوضح دعوة عيسى بن مريم على أولئك الأمم وكيف أنهم يموتون في ليلة إلى آخرهم. ويتابع قائلاً: «ثم تخصب الأرض، ويكثر الزرع، وتعظم الثمرة، وظل الرهط الكبير الشجرة، وتحيا الشريعة المحمدية وتظهر الحقيقة الأحدية، إلى أمد معلوم، وقدر محتوم، وتنفخ دابة، وتطلع شمس، ولا يقبل عند ذلك إيمان نفس، والله يعصمنا من غوائل الفتن، ويصرف عنا وجوه المحن.»⁴⁰

«مغوليات» ابن عربي:

³⁹ انظر: رسائل ابن عربي، درا الانتشار العربي، بيروت 4002، ص 28-08، وص 99 حاشية (2) و (3). وقد أعطى الباحث عبد الباقي مفتاح رأياً أقل مبالغة بختمية الشيخ أحمد التيجاني، انظر: أضواء على الشيخ أحمد التيجاني وأتباعه، دار الكتب العلمية، بيروت 9002، ص 601. وانظر كذلك في نفس الكتاب: مراجع حول مفهوم القبطانية والختمية، ص 421.

⁴⁰ عنقاء مغرب، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 251.



إن الاستخدام المتكرر في عنقاء مغرب لمصطلحات «الرمز» و«اللغز» و«المعنى»، و«كتمان السر» وما يفيد «الخوف من السلطان»⁴¹ بالإضافة إلى «الأقلام» (وهي الحروف السرية التي تستخدم بين طبقة معينة من المثقفين يستطيعون وحدهم فك رموزها، وذلك خوفاً من السلطان والعامّة التي يمكن أن تسبب الشغب وتنسب المؤلف إلى الكفر) و«علم الحروف» وما ينسب إليه بعض الشراح من معرفته ل«الجفر» نجد أنفسنا أمام نصوص مستغلقة يصعب فهمها حتى على المختصين. ولا يقتصر الغموض في مؤلفات ابن عربي على كتاب عنقاء مغرب، بل عانى العلماء المسلمون كذلك من فهم كتاب فصوص الحكم، مما دفع صائن الدين تركه (- هرة 538هـ) على وصف بعض الصعوبات في هذا الكتاب بـ«المغوليات»، وسلم بأن بعضها معضلات لا يمكن حلها. حكى أحد تلاميذ صائن الدين علي بن محمد تركة واصفاً الصعوبات التي كان يتعرض لها شيخه قائلاً: «في الأيام التي كنا مشتغلين بمطالعة كتاب فصوص الحكم وشروحه، وكان بعض مشكلات الكتاب بحيث لم يحله أحد من الشارحين، وقال خواجه صائن الدين علي تركة رحمه الله: تلك مغوليات الشيخ، ولا يمكننا الشروع في حلها».⁴²

⁴¹ بالإضافة إلى مما مر في مقدمة عنقاء مغرب من التخوف من «وزعة السلطان» يقول المؤرخ التونسي عبد الواحد ابن الطواح حوالي سنة 407هـ: «ومما ابتلي به محي الدين في دنياه، وامتنح به في رؤياه، أنه وشي به إلى السلطان. ورفعت عليه كلمات شنيعة عندهم. فقال السلطان: قتله بمحضر الأعداء علينا مستشع، وهذا أمر فيه قدح على الدين إذا يسمع...». سبك المقال لفك العقال، تحقيق ودراسة محمد مسعود جبران، دار الغرب الإسلامي، بيروت 5991، ص 69.

⁴² نقل عن: روضات الجنات، ج 2، ص 351. انظر: شرح فصوص الحكم لصائن الدين تركة، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، قم 8731ش، ج 1، ص 53.



2. OTURUM MAVİ SALON

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ

Prof. Dr. Mevlüt UYANIK
Mehmet Ali Aynî'ye Göre İbnü'l Arabi Ve Vahdet-i
Vücûd Tasavvuru

Prof. Dr. Abdurrezzak TEK
İbnü'l-Arabî'de Tasavvufî Terbiyenin Temel Esası:
İlahî Ahlâkla Ahlâklanmak

Arş. Gör. Soner ERASLAN
İbnü'l-Arabî'nin Niyazî-i Mısırî Üzerindeki Etkisi:
Risâle-i Vahdet-i Vücûd Örneği



MEHMET ALÎ AYNÎ'YE GÖRE İBN ARABÎ VE VAHDET-İ VUCUD TASAVVURU

Mevlüt UYANIK¹

ÖZET: İslam düşünce tarihinde gerek yaşadığı devirde, gerekse daha sonraki dönemlerde, toplum birimlerinde hâkim olan dini anlayışa ters düşen fikirler ileri sürdüğü iddialarından dolayı küfürle itham edilmiş (aykırı) fikir adamlarından birisi de Muhyiddin Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî'dir. "Şeyh-i Ekfer" diye nitelenerek düşüncelerinin (olumsuzlanarak) toplumdan dışlanmaya çalışılması tasavvuf ehli tarafından onun "velî" ve "Şeyh-i Ekber" olarak görülmelerine engel olamadığı gibi İslam tarihinin 2. Yarısının en etkili alimi diyenlerde oldu.

Bu bağlamda Osmanlı'nın son dönemini yaşamış, nitelikli bir eğitim almış, Daru'l-funun'da felsefe dersleri okutmuş, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında önemli görevler üstlenmiş, uluslararası sempozyumlara katılmış, pozitivist zihniyetin ortaya çıkardığı tahribatı gidermek için ilahiyat fakültelerinin gerekliliğini savunmuş, felsefe ve din felsefesiyle yakından ilgilenmiş, özellikle tasavvuf ve İbn Arabî hakkında ortaya atılan iddiaların tutarlılığını din diliyle ele almış olan Mehmet Ali Aynî'nin fikirlerini incelemek önemlidir.

Bu amaçla önce Mehmet Ali Aynî'nin "Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim" adlı risalesini merkeze alarak İbn Arabî ve vahdet-i vucud tasavvuru tahlil edilecek ve İbn Arabî'yi niçin savunma ihtiyacı duyduğu üzerinde durulacaktır. O, İbn Arabî'nin küfürle itham edilmesini doğru bulmaz; ama Şeyh'in her dediğini de doğru kabul etmez, ifrat ve tefrite düşmemeye çalışarak "mutedil yol"u bulmaya çalışır.

Bildirinin olası katkısı, düşünce tarihimizi eleştirel bir bakış açısıyla inceleyip, günümüz insanına sunmak ve anlatmak için alimlerimiz ve fikirlerini külli bir ret ya da külli bir kabul şeklinde ele almaktan kaçınmanın gerekliliğini vurgulamaktır. Bunu "itidalli bir yol" önerisinde bulunan alimleri takip ederek yapacağız. Bu sayede farklı düşünen alimlerin fikirlerini mutlak bir reddetme içinde olmadığımız için onların bazılarında istifade edebiliriz; külli bir kabule de yanaşmadığımız için bunların toplumda yarattığı olumsuzlukları görebiliriz ve böylece aynı hatalara düşmekten korunabiliriz.

Anahtar Terimler: İslam Felsefesi, Tasavvuf, İbn Arabî, Vahdet-i Vücut, Ahmed Sirhindi Vahdet-i suhud

¹ Prof. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, mevlutuyanik@gmail.com



❧ ABSTRACT: IBN 'ARABÎ AND THE DOCTRINE OF WAḤDAT AL-WUJÛD

-According to Mehmet Ali Aynî-

Muhyiddin Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî is one of the scholars who was declared - both during and after- as a heretic in the history of Islamic thought, because his ideas contradicted the common religious beliefs in society. His ideas were tried to be excluded from the society by qualifying him as the eldest of heretics. Yet the Sufi Masters continued to regard him as a "friend of God" and the "greatest scholar". In fact, he was the most influential scholar in the second half of Islamic history. In this context, it is important to examine Mehmet Ali Aynî's ideas about him, because he was an elite scholar. He lived in the late Ottoman period, has received a qualified education, he taught philosophy courses at the Dar al-Fünûn, played an important role in the establishment of the Republic of Turkey, participated in international symposia. He advocated the necessity of the faculties of theology (İlahiyat) in order to eliminate the damage caused by the positivist mentality and he was closely interested in philosophy and philosophy of religion. Again, he was an elite scholar who has dealt with the language of religion in a consistent manner with the consistency of the claims made about Ibn 'Arabi's thoughts. In this purpose, Ibn 'Arabi and His Doctrine of wahdat-i vücud will be analyzed by taking to center Mehmet Ali Aynî's text ' Why I Like the Shaykh-ı Akbar" and why he needs to defend Ibn 'Arabi. He does not approve Ibn Arabi's accusation of heretic/blasphemy; but he does not accept every word of the Shaykh too. He tries to find a modest/middle way without going into extreme interpretation. The possible contribution of this paper is to examine our history of thought from a critical point of view and present it to today's people. It is necessary to examine the ideas of our scholars without any dilemma in the form of absolute rejection or absolute acceptance. We can do it by following the scholars who propose a modest way. In this way, we can benefit from their ideas, because we are not in an absolute rejection of the ideas of scholars having different minds. Since we do not an absolute acceptance of their ideas, we can see the negativities created by them in the society and thus we can be protected from falling into the same mistakes.

Key words: Islamic Philosophy, Sufism, Ibn al-Arabî, *wahdat al-wujûd*, *Ahmad Sirhindî*, *wahdat al-shuhud*

❧ Giriş:

İslamiyet insanların gerek yaratıcılarıyla gerekse diğer insanlarla ve tabiatla olan dünyevi ilişkilerini düzenleyen ilahi ilkeler bütününe sahip olduğunu belirten son yol ve yöntem (şariat)tır. Dini/ilahi ilkelerin pratiğe aktarımıyla teşekkül eden bu şariat, sosyo-ekonomik adalete ve insan hakları eşitliğine dayalı ahlaklı bir toplum kurmayı hedeflemektedir. Bunu sağlayan pratik ilahi ilkelerin Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar bütün peygamberlere, Tevhid-Nübüvvet ve Mead şeklinde özetleyebileceğimiz aynı teorik boyutla farklı zaman ve mekanlarda farklı toplumlara gönderildiği de bilinen bir husustur.²

Bu nedenle her dönemin şartlarına (modernitesine) uygun yorumlar üreten alimler vardır. Çağdaş İslam düşünürlerinden Fazlur Rahman, bu

² Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Fikri bir Geleneğin Değişimi, çev. A. Açıkgöç, M.H.Kırbaşoğlu, Ankara. 1996, II. Baskı, s.83. Mevlüt Uyanık, *İslam Sufizmi ve Modernizm*, (İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi, 22-23 Şubat.1997 tarihli Uluslararası Sempozyum Bildirileri, İstanbul. (200-219), 1997, yeni baskı. Bilge Adamlar, yıl.5.sayı.18, 20008, s.28-38



bağlamda sufiliği modernizm öncesi ıslah hareketleri bağlamında inceler. Sufiliği İslam'daki hukuk ve kelam sistemlerinin gelişmesi karşısında tamamlayıcı ahlaki ve manevi bir anti-tez olarak II/VIII. yüzyılda başladığını söyler. İlk dönem Müslümanları Allah'ın adaleti karşısında duydukları sorumluluk bilinciyle, bütün amellerine mekaniklikten kurtararak, ahlaki bir yön kazandırmaya çalışmışlardır. Burada peygamber döneminin iman tazeliğini yeniden yaşatmak hedeflenir. Şüphe, tereddüt, yanlışlık ve kargaşalara karşı dinin asli otoritesine bir dönüş sağlama gayretidir.³

Bu anlamda tasavvuf Gazzali'in sistematize etmeye çalıştığı bir "fıkhi-batin" olup yeni bir bilgi getirmek yerine kelam ve fıkıh disiplinlerinin ürettiği bilgileri tahkik etmek ve toplumsal hayata taşımayı hedefleyen bir ilim olarak ortaya çıkmaya başlamıştı. Muhasibi ile başlayan sufizmin kurallarını yazma girişimi Ebu Nasr el-Sarraci'nın Kitabı'l-Luma, Ebu Bekir Kalabadi (v.380/990) Kitab el-Taaruf, Ebu Talib el-Mekki'nin Kutü'l-Kulub, Ebu Abdurrahman es-Sulemi'nin (v.412/1022) Tabakatü's-Sfiyye, Kuşeyri'nin (v.717/1318) Risale, Ebu Nuamy el-İsfehani (v.470/1078) Hilyetü'l-Evliya, Huc- şeklinde bölünebilir. Keşfü'l-Mahcup, Suhreverdi (v.565/1170) Avarif, Feridüddin Attar (v.620/1224) Tezkiretü'l-Evliya adlı eserlerini ortaya çıkardı.⁴

Bununla birlikte bireysel zühd ve takva olarak anlaşılan bu zihniyet, h.III/IX itibaren sufilerin geliştirdikleri ruhsal deneyime dayanan marifet teorisi ile kurumsallaşmaya başlamış ve çıkış amacını kaybederek yeni ve farklı açılımlar kazanmıştır.⁵ Tam bu nokta, yani iki zıt tasavvurun İbn Arabi'ye isnat edilmesi, bildiri konumuzu teşkil etmektedir. Çünkü İbn Arabi, tasavvufu takvanın bir sonucu olan yüksek bir ilim olarak tanımlar. Allah'tan sakınan, onun çizdiği sınırlarda duran zühd ve şüpheli şeylerden kaçınanyani vera sahibi olan kişiyi sufi olarak görür. Bu açıdan "İslam tarihinin ikinci yarısının en büyük âlimi ve ortaçağın en meşhur Müslüman sufisi ve en büyük ustası yani Şeyh-i Ekber"⁶ diye anılır. Ama bir de "Şeyh-i Ekfer yani kâfirlerin en büyüğü" diye

³ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken yay. İstanbul 2004, s.160, Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara.1995 s.99, 114-115, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. A. Açıkgeç, Ankara. 1987, s. 175 *İslam*, çev. M. Dağ, M. S. Aydın, Selçuk yay. Ankara. s.161vd. Abdullah Kartal, "İbnü'l-Arabi'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", *Tasavvuf Dergisi*, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s.360.

⁴ Ayni, *İslam'ın Büyük Velisi: Abdulkadir-i Geylânî*. Paris.1939., çev:Tahir Yücel, *Büyüyen Ay* ya. İstanbul 2016, s.22-23. "İlk dönem sufilerinden Serrac el-luma (A.M.Taha, A.Surur. kahiré 1960, s.36) islami ilimler içinde tasavvufu fıkıh-ı batın olarak nitelendirmiştir. Gazzali Dini İlimlerin İhyası adlı kitabı ana hatlarıyla fıkıh-ı zahir'in yanında fıkıh-ı batını inşa etmekte. Dalaletten Kurtuluş (çev.Hilmi Güngör, İstanbul.1994, s.55-64) bu hususu işler." Abdullah Kartal, "İbnü'l-Arabi'nin İlk Sufilerin Bazı Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri", *Tasavvuf Dergisi*, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s.359-360

⁵ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Dağ ve M. S. Aydın, Ankara, s.166,177, krs., "İslam'da İhya ve İslahat Hareketleri" çev. Turan Koç, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Der. P. M. Holt, B.Lewis, A.K.S. Lambton, Hikmet Yay. İstanbul. 1989, c.4, s.179,

⁶ İbn Arabi, *Tedbirat-ı İlahiyye*, Tercüme ve şerh, H.A. Konuk, yay.hz. M.Tahrâli, İz yay. İstanbul 1992, s. xx "F. Rosenthal'in deyişiyle "onun kıvılcımlar saçıp parlayan şahsiyeti ve düşüncesi" günümüze kadar Müslüman düşünürlerde etkili olmuştur. James Morris'in ifadesiyle "Whitehead'in Platon için söylemiş olduğu "Batı Felsefesi ona düşülmüş dipnotlardır" şeklindeki sözü biraz abartılı bir şekilde dile getirecek olursak, İbn Arabi'den sonraki İslam düşüncesi tarihinin en azından 18.yüzyıla ve radikal biçimde modern Batı ile karşılaşınca kadar onun eserlerine düşülen bir dizi notlardan ibaret olduğunu söyleyebiliriz" der; William C. Chittick, "İbn Arabi", *İslam Felsefesi Tarihi*, edit. S.H. Nasr, O. Leaman, çev. Ş. Öçal, H.T. Başoğlu, Açılım kitap, İstanbul 2207, c2, s.151-152, a.mlf, "İbn Arabi Okulu", *İslam Felsefesi Tarihi*, edit. S.H. Nasr,



de anılır. İkincisini diyen en meşhur alim İbn Teymiye ⁷ Moğol istilasından 18 yıl, Moğolların Abbasi medeniyetinin tarumar edilişinden 5 yıl, Anadolu'daki Babai isyanından ⁸ 21 sonra dünyaya 661/1268 yılında gelmiştir. İleride bahsedileceği üzere bunlara ilaveten İslam dünyasına yönelik Haçlı seferleri de vardı. Günümüzde ise onun hakikatin mahiyetine dair panteistik (vahdet-i vücudcu) teoriyi İslam'ın tevhidi ile uzlaştırma şeklinde çözümü imkansız bir problemle karşı karşıya olduğunu söyleyen Afifi vardır. Üstelik onun öğretisini tevhid veya tevhidi vücud ⁹ diye isimlendirilmesine rağmen bu eleştiriyi yapar, ama İbn Arabi'nin iddia edildiği gibi asla kendisini Nebi ve Rasül gibi görmez, ¹⁰ onların mirasçısı olduğunu belirtir; mülhid ve zındık denmesinin tutarlı olmadığını belirtir. ¹¹

F. Rahman'a göre insanlara, Mesihçi bir anlayışı yayarak ümitsizlik hislerini yaygınlaştırmıştır, zira bireyin ıslahı ve ahiret ile ilgilenirken paradoksal bir şekilde pasifliği yaygınlaştırmıştır. Nitekim Rahman, sufiliğin başlangıcının siyasal bakımdan hayal kırıklığına uğramış, ahlaken zor durumda olan halkı rahatlatmak için sürekli Mesihçilikten bahseden halk vaizleriyle irtibatlı olduğunu belirtmektedir. ¹² Buna ilaveten kadim tasavvuf tarikatlarının derinliğinden yoksun olan sufi oluşumlar, zamanla dar kafalı ve hoşgörüsüz bir tavır geliştirmişlerdir. Tenkitini gittikçe sertleştiren Rahman, bunun sonucunda, fikren sığ, manen güçsüz olan kurumsallaşmış bu gruplarının siyasal seviyede bir nevi gibi çıkar grupları gibi hareket ettiklerini; dolayısıyla, toplumsal birliktelik önündeki en büyük engelleri oluşturdukları tespitini yapmaktadır. ¹³

O. Leaman, çev. Ş. Öçal, H.T. Başoğlu, Açılım kitap, İstanbul 2207, c2, s.167., Ekrem Demirli, İbn'ül-Arabi ve Sadreddin Konevi: İlimlerin Tedahül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, edit. M.Cüneyd Kaya, İsam yay. İstanbul 2013, s.508, Saccad H. Rizvi, "Mistizm ve Felsefe: İbn Arabi ve Molla Sadra" İslam Felsefesine Giriş, edit. P. Adamson, R.C. Taylor, çev. M. C. Kaya, Küre yay. İstanbul 2008, s. 249 vd M. Fatih Demirci, Muhyiddin İbn Arabi ve Vahdet-i Vücud Okulu" İslam Felsefesi, edit. İ. Erdoğan, E.Demirpolat, lisans yay. İstanbul 2018, s.352. M. Erol Kılıç, "İbn Arabi ile Zamanın Ruhunu Okumak" Tasavvuf Dergisi, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s.53-63

⁷ İbn Arabi, Fususu'l-Hikem çeviri Nuri Gençosman, "Önsöz", MEB, Ankara 1964, s.VI; Mustafa Kara, "İbn Teymiye'nin İbn Arabi'ye ve Vahdet-i Vücud'a Bakışı", Ahmed İbn Teymiye, İbn Teymiye Külliyyatı, edit. Edip Gönenç, çeviri, Y.İşıkac, A. Önkall, S.Şimsek, İ.H.Sezer, Tevhid yay. İstanbul 1987, c 2, s. 31-32 A.

⁸ Babai isyanı için bkz. Ahmet Yaşar Ocak,13. Yüzyılda Anadolu'da Baba resul İsyanı ve Anadolu'nun İslamlaşmasındaki Yeri, İstanbul 1980, s.35 vd

⁹ Abdülhak Ensari, İbn Arabi and The Doctrine of Wahdat-i Wucud, Islamic Studies, cilt 38, no 2, yıl 1999, İslamabad, s.149

¹⁰ İbn Arabi, Fususu'l-Hikem, s.5,37, İbn Arabi, Marifet Kitabı, çev. H.Şemsi Ergüneş, İz yay. İstanbul 2009, s.229

¹¹ Afifi'nin ifadesi şöyledir: "Suçlamalar asılsız olduğu kadar haksızdır da. İbn Arabi'nin Kur'an'71 ve hadisleri tabii bir tarzda tevili ettiği doğrudur, bunu yapan en ilk ne de son sufidir. Ama onun nihai gayesi, dini akidelerin ve ibadetlerin terk edilmesi değildir. Tam tersine O, kendi anladığı tarzda İslam'ı korumayı amaçlıyordu. Riyakârlık ve münafıklık suçlaması İbn Arabi'nin bizzat ifade etmek için seçtiği çüretkâr ve korkusuz dilleyle gelişir. İbn Arabi, Allah'ın birliği (tevhid) ilkesini vazetmiş olan İslam'ın kendisinin savunduğu tüm varlığın birliği (vahdet-i vücud) öğretisiyle telif edebileceği kantatında olun, bunu en açık ve güçlü ifadelerle ilan eder. O Allah ile görünen âlemin bir olduğuna dair metafizik teorisinin terimleriyle Alla ile mistik bir birleşme olduğunu ifade ediyor; kendisi böyle anlatıyor olabilir, ama asla kimseyi aldatmaya çalışmamaktadır." A.E, Afifi, "İbn Arabi", İslam Düşüncesi Tarihi, edit. M.M.Şerif, çev. M. Armağan, c.2, insan yay. İstanbul 1990, s.14,21-34. Vahdet-i Vücud'un panteizm olup olmadığı ve Afifi'nin tezi için bkz. Hüsameddin Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s.97-102

¹² Fazlur Rahman, *Metodoloji Sorunu*, s.117-118, krş., Ayrıca idrak ve keşf arasında kesin bir ayırma giden sufilik, algısal ve bariz idrak arasındaki organik ilişkiyi de koparmıştır. Bkz. Mazhuruddin Siddiki, İslam Dünyasında Modernist Düşünce, İstanbul. 1990, çev. M. Firat, G. Korkmaz, s. 28-29,38, 54,

¹³ Fazlur Rahman, İslam, s. 311



Bu durumda öncelikli olarak cevabını arayacağımız soru(n) şudur: İfrat ve tefritten uzak itidalli yol (orta yol/sünne) nasıl bulunacaktır?¹⁴ Bu önemli zira, ülkede tasavvuf adına bir akıl tutulma süreci yaşanmaya başladı. Hâlbuki ehli tasavvuf sadece bireysel manevi yücelme çabası olarak gördüğü cihatı, fitneye, yozlaşmaya karşı mücadele olarak değerlendirmiş, özellikle 18 yüzyıldan itibaren sömürge güçlerine karşı direnmişlerdir. Tarikatlar, “temelde reaksiyoner hareketlerdir. Hedefleri bir alanın nizama konması değil, nizamı bozucu görülen bir müdahalenin ortadan kaldırılmasıdır.

Mehmet Ali Aynî Okuma Gerekçemiz; işte tam bu noktada önemlidir. Kendisini sünni olarak nitelendirip, mehdi ve Kainat imamı gibi ezoterik/batini okumalarla ülkede darbe teşebbüsü yapmaya teşebbüs edenle, sünni görünümlü ama temelde selefi zihniyete sahip gruplar, tarikatların Fetöden boşalan yerlere talip olmak için her türlü felsefe ve mantık karşıtlığını yaptığı dönemde, sufi/nakşi ve felsefeci Osmanlı'nın son dönemi ve Türkiye Cumhuriyetinin ilk döneminde önemli görevler üstlenmiş olan M. Ali Aynî'yi incelemek önemlidir. Meşrutiyet ve Cumhuriyet deneyimlerini yaşayan bir âlimin bireysel değişim ve dönüşümü, tasavvufa yönelik tutumunu incelediğimiz zaman günümüzde hala yaşanan travmalar karşısında bir “orta yol” bulunmasına katkı sağlayabiliriz. “İslam tarihinin ikinci yarısının en büyük âlimi ve ortaçağın en meşhur Müslüman sufisi ve en büyük üstadı yani Şeyh-i Ekber'i” diye yukarda anılan İbn Arabî'nin görüşlerinin ifrat ve tefritten kaçınarak itidalli bir şekilde (orta yol) yorumlanma çabası daha önce Sadreddin Konevi (v.673/1274) tarafından yapılmıştır. İbn Arabî'nin en etkili ve aynı zamanda bağımsız düşünebilen talebesi olan Konevi'nin İbn Arabî'yi “İslam Felsefesinde bir “orta yola” getirme çabası Avni Konuk¹⁵ ve M. Ali Aynî de görülür. O, İbn Arabî ve Hacı Bayram Veli gibi sufileri, “bana benliğimi ve vazife-i insaniyemi bildirmeye himmet eden büyük müridler” olarak gören Aynî¹⁶ materyalist öğretiden mistik öğretiye nasıl geçmiş bir alim ve bürokrat olarak tarikatlar ve tasavvufun ana yapısının neler olduğu veya olması gerektiği üzerine tespitlerde bulunmuştur.

Bu bağlamda bildirinin amacı tasavvuf ve tarikatların ifrat ve tefritten kaçarak değerlendirilmesi ve olası yeni bir yanlışlığa düşülmemesi için neler yapılabilir, nasıl okumalar ile sorunun çözümüne katkı bulunabilir, sorusunun cevabını aramaktır. Çünkü tıpkı onun Osmanlı dönemindeki sufi gruplar hakkında yaptığı şu tespit maalesef geçerliliğini korumaktadır. Ona göre, “zamanı mutasavvıfları mal toplamak ve şöhret ihtişam elde etmek, kalabalık bir halkı başına toplam için her türlü bidatleri işlemeye başladılar. Eski sufilerin ilke ve kurallarına riayet etmeyip dalalet yoluna gittiler.”¹⁷

¹⁴ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 65, 95, Bu husus, müellife göre çok önemli olup, ihmal edilmesi, İslam'ın dini tarihinin tamamen yanlış anlaşılmasına yol açabilir.

¹⁵ Konuk, İbn Arabî'nin yüksek bir ilim ve marifet ile şeriatın getirdikleri “orta yol” ayrıca incelenmesi gerekir der. İbn Arabî, *Tedbirat-ı İlahiyye*, Tercüme ve şerh, H.A. Konuk, yay.hz. M.Tahrallı, İz yay. İstanbul 1992, s. xxv

¹⁶ Aynî, Hacı Bayram-ı Veli, İstanbul.1943, s.24; krş, Arar, M.Ali Aynî Maddesi, s.274

¹⁷ Aynî, *Türk Azizleri*, s. 100-101



Şeyhler giydikleri sarık ve abayı halkın gözünü boyamak ve aldatmak için kullanıyorlardı. Aslında bu adamlar şeriatın hükümlerini iyi bilmedikleri ve uygulamadıkları gibi tarikattan da haberleri yoktu. Dervişlikte başkalarından bir şey istemek kadar ayıp ve reddedilen başka bir şey yoktur. Hatta şeriat-ten haberdar olanlar bile Sultan Avcı Mehmed zamanındaki durumları İsmail Hakkı Bursevi üzerinden veren Aynî, Hacı Bayram ile Emir Sultan mensupları arasında nefret ve çekişme son derece arttığını söyler. O halde yapılacak olan tarika-ı muhammediyenin ana dairesinde bulunan diğer tarikatların insanlığın saadet ve selametini isteyen ve hayata geçiren ilkeleri ve adabı ortaya çıkaracak ve feyzini yaşayacak olan yine insanlardır.¹⁸

Bu bağlamda Aynî'ye göre yapılması gereken şudur: "İlk dönem Müslümanları peygamberimizin elini tutarak kendisinden ayrılmayacaklarına söz verdikleri gibi, günümüzde de özü sözü ve fiili birbirine uygun ve düzgün, fazilet ve istikamet üzere olan itimata layık, muhabbetli bir zatı bulup, bütün günahlardan tövbe ettiğine, kimseye fenalık etmeyeceğine, yalan söylemeyeceğine, kimsenin malını çalmayacağına, kimseyi öldürmeyeceğine kısaca her türü yasaklardan sakınacağına dair insanların söz vermeleridir." Aynî'ye göre, burada elini tuttuğu şeyh, peygamberimizin Müslümanlalar yaptığı birinci muahedeyi yenilemek ve tekit etmeye bir şahittir. Şeriatın batını olarak sunulan tarikata girmek budur, der. Bu hususlar Kur'an ve dünyaya iyi ahlakı öğretmek için gelen peygamberimizin sözlerinde apaçıktır.¹⁹

Tasavvuf, bu anlamda, insanı Kur'an ve Sünnet'in temel hedefine uygun olarak, en iyi, en güzel ve en mükemmel bir şekilde anlamaya çalışmıştır. Tasavvuf sayesinde insan gerek yaratıcı olan *Allah* ile gerek diğer insanlarla olan münasebetini en yüksek seviyeye çıkarmıştır.²⁰ Bu bağlamda Ferit Kam da, tasavvuf, Allah'ın zatını, sıfatlarını, isimlerinin ve bu ikisinin görüngülerini, ilmin hakikatlerini ve onları tek bir hakikate (zat-ı ehadîyyet) döndürmek olarak tanımlar.²¹ Bunun yapılabilmesi için de felsefe, kelam, fıkıh ve tasavvuf disiplinlerini eş güdümlü okumak şarttır.²²

Bu metnin hedefi bu çerçevede, M. Ali Aynî'nin²³ İbn Arabî okumasıyla tasavvuf ve felsefesine vakıf bir âlim hakkındaki görüşlerini gündeme

¹⁸ Mehmet Ali Aynî, *Türk Azizleri*, Maarif yayınevi, İstanbul. 1944, s. 99-100 Milliyetçilik, 1943. S. 385-409 naklen İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Kitapevi, İstanbul. 1997, c.2, s.86-88.

¹⁹ Mehmet Ali Aynî, *Milliyetçilik*, 1943. S. 385-409 naklen İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Kitapevi, İstanbul. 1997, c.2, s.85, *Türk Ahlakçıları*, Maarif yayınevi, İstanbul. 1939, s.3

²⁰ Bkz. E.Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara. 1980, s.75

²¹ Ferid Kam, *Vahdet-i Vücut*, sadeleştiren E. Cebecioğlu, DİB, Ankara. 1994, s.64

²² Mevlüt Uyanık, "15 Temmuz Terörist Saldırısının Ardından Yeni Bir Din Dili Oluşturmanın Gerekliliği" <http://www.anahabergazete.com/15-temmuz-terorist-saldirisinin-ardindan-yeni-bir-din-dili-olusturmanin-gerekligi-haberi-08-Mart-2017>. Tarihsiz Okumaların Talihsizliğinden Kaçınmak İçin 15 Haziran 1826 ve 15 Temmuz 2016 Kalkışmalarını Mukayeseli Okumak <http://www.anahabergazete.com/tarihsiz-okumalarin-talihsizliginden-kacinmak-icin-15-haziran-1826-ve-15-temmuz-2016-kalkismalarini> 18 Aralık 2017

²³ "F. Rosenthal'in deyişle "onun kıvılcımlar saçıp parlayan şahsiyeti ve düşüncesi" günümüze kadar Müslüman düşünürlerde etkili olmuştur. James Morris'in ifadesiyle "Whitehead'ın Platon için söylemiş olduğu "Batı Felsefesi ona düşülmüş dipnotlardır" şeklindeki sözü biraz abartılı bir şekilde dile getirecek olursak, İbn Arabî'den sonraki İslam düşüncesi tarihinin en azından 18.yüzyıla ve radikal biçimde modern Batı ile karşılaşınca kadar onun eserlerine düşülen bir dizi notlardan ibaret olduğunu söyleyebiliriz" der,



getirerek, mevcutlar ile bunların arasındaki derin uçurumu gözler önüne sermektir.²⁴ Çünkü İbn Arabi, İslam ve ondan önceki süreçte oluşan hikmet geleneğini tevarüs eden hâkim anlamında filozof kişi olarak sözlerinin çoğu Kur'an'ın belirli ayetleri, hadislerin yorumundan ibaret olup,²⁵ felsefe, kelim, tasavvuf, fıkıh ve gramer ıstılahlarını kullanmaktadır. Aldığı eğitimin alt yapısında zaten vardı, dolayısıyla ona müracaatı kaçınılmazdı. Hangi anlamda alınırsa alınsın felsefe, İbn Arabi'nin dünya görüşü için bir referans çerçevesi teşkil ederdi. Bu geniş anlamıyla felsefesinin Kur'an'da "şüphesiz kendisine hikmet verilmiş olana bir çok iyilik de verilmiştir. K.K:2/269) hakim anlamında kullanımı vardır. Zaten kendisini muhakkik, gerçek basiret sahibi, ehl-i keşf ve'l-vücut yani nefsinde ilahi keşfe açık bulunduğunu, hakikati tecrübe eden sufi olduğunu olarak tanımlar, diğer filozofları çok sert eleştirir. Felsefenin asla marifet vermeyeceğini, bununla nefsin hakikatine erişmek isteyenler farkında olmayarak şişmeyi semizlik sananlardır der.²⁶ Kendisini filozof olarak nitelendirmez ama sufi deneyimlerini felsefi olarak açıklayarak onları "aklileştirmesi" de gözden kaçmamalıdır. Nitekim en önemli talebesi ve bir rivayete göre de üvey oğlu²⁷ olan Sadreddin Konevi'de yaratıcısı ile arasındaki "perde"nin kalktığını söyler ve bildiklerini böyle öğrendiğini belirtir. Akıl ötesi bu durumu da makul ve şeffaf bir tarzda anlatır. H.A. Konuk'a göre, bu tasavvufi idrak cüz'i akıl'ın ötesinde "kalp ve/ya gönül" denilen bir meleke ile ilgilidir.²⁸

Bu bağlamda İbn Arabi'nin varlık ve idraki meselesine yoğunlaşan özellikle meşşai filozofların alemin yaratılış düzeni, illet ve önemli oranda kabul ettiği sudur görüşlerini açıklarken zorunluluk ibaresini kullandıklarından dolayı yönelik eleştiriler yöneltir, ama buna rağmen "vesileci sudur" denilen bir

William C. Chittick, "İbn Arabi", İslam Felsefesi Tarihi, edit. S.H. Nasr, O. Leaman, çev. Ş. Öçal, H.T. Başoğlu, Açılım kitap, İstanbul 2207, c2, s.151-152, a.mlf, "İbn Arabi Okulu", İslam Felsefesi Tarihi, edit. S.H. Nasr, O. Leaman, çev. Ş. Öçal, H.T. Başoğlu, Açılım kitap, İstanbul 2207, c2, s.167. Ekrem Demirli, İbn'ül-Arabi ve Sadreddin Konevi: İlimlerin Tedahül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, edit. M.Cüneyd Kaya, İsam yay. İstanbul 2013, s.508, Saccad H. Rizvi, "Mistizm ve Felsefe: İbn Arabi ve Molla Sadra" İslam Felsefesine Giriş, edit.P.Adamson, R.C. Taylor, çev. M. C.Kaya, Küre yay. İstanbul 2008, s. 249 vd

²⁴ Mevlüt Uyanık, Din yorgunluğu ve deizm tartışmalarına dair bir "derkenar" İlesam. Yıl:3, sayı.11, 2018, s.14-19 <http://www.enpolitik.com/kose-yazisi/2282/din-yorgunlugu-ve-deizm-tartismalarina-dair-bir-derkenar.html> <http://www.haberlotus.com/din-yorgunlugu-ve-deizm-tartismalarina-dair-bir-derkenar/> 11 Haziran 2018

²⁵ İbn Arabi, Mişkâtü'l-Envar, 101 hadis bulunan bu kitap tasavvufi düşüncesinin alt yapısı açısından son derece önemlidir. Türkçesi Nurlar Hazinesi, çev.Mehmet Demirci, İz yay. 1990 çev. önsöz, s.9, Muhammed Valsan, arapça neşr ve Fransızca çevirinin önsüzü, 44, Mustafa Tahralı, "İbn Arabi'de Bir Hadis-i Kutsi'nin Yorumu" aynı çeviri içinde, s.11

²⁶ İbn Arabi, Fususu'l-Hikem, s.195-197

²⁷ Hülya Küçük, "Muhyiddin Arabi'nin Çevresindeki Hanımlar", Tasavvuf Dergisi, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s. 201

²⁸ İbn Arabi, Tedbirat-ı İlahiyye, Tercüme ve şerh, H.A. Konuk, yay.hz. M.Tahralı, İz yay. İstanbul 1992, s. Xix. Mevlüt Uyanık, İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması:Gazzali ve Mevlana Örneği, Araştırma yay. Ankara 2016,s.19 vd; Chittick, "İbn Arabi", s.152-154. Aklileştiren mistik: kişinin tecrübe ettiği Tanrı, akli mistisizmde nihai olarak Varlık'ın ne üstünde ne de ötesindedir. O düşünce ve bizatihi düşünüyor olmakla özdeşir. Bilin, bilinen ve bizzat bilgi arasında mutlak bir şeffaflık söz konusudur. Dolayısıyla mistik tecrübe bütün kavramlara aşkın olan bir bilem şekli olsa da, iletilebilen ve daha az öneme sahip araştırmaya dayalı kimi temsillerle ulaşılabilen bir şeydir. Rizvi, agm, s.250. Chittick, "İbn Arabi Okulu", s.170-171, Demirci, agm, s.354



görüşe sahip olduğunu²⁹ hatırladığımız zaman bana göre aralarındaki fark, faal akıl ile ulaştıkları makamda edindikleri bilgi ve yaşadıkları tecrübeyi filozoflar açıkça söylememeyi tercih etmişlerdir. Filozofların akıl teorisi, faal akıl kavramı ve İbn Sina'nın makamatü'l arifin risalesi bu mesele açısından ayrıca incelenmelidir.³⁰

❧ Mehmet Alî Aynî: Hayatı ve Eserleri

1869 yılında Manastır'a bağlı Serfiçe'de (Konyar) kasabasında doğmuştur. 30 Kasım 1945 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Serfiçe ve Selanik'te başladığı öğrenimine Yemen'de devam etti. İstanbula dönüp, Soğukçeşme Askeri Rüshdiyesine geçti. Gülhane Rüstiyesinde lise eğitimi tamamladı. Bu sırada Fransızca öğrendi. İstanbul Mülkiye mektebini bitirdi. (1888) Arapça, Farsça ve Fransızcasını ilerleterek Hariciye nezareti Şehbenderlik kaleminde memuriyet hayatına başlamıştır.

Edirne İdadisinde öğretmenliğe başladı. (1889) Dedeoğlu idadisinde Arapça öğretmenliği yaparken felsefe okumalarına başladı. (1890) Halep idadisi müdürlüğü yaparken Nusayriler ve Yezidiler hakkında araştırmalar yaptı. (1892) Buradaki başarılarından dolayı Diyarbakır idasinin oluşturma görevi verildi. (1893) Burada Maarif Müdürlüğü yaparken Süleyman Nazif ile tanıştı. O dönemde Ermeni ve Kürt meselesi oldukça yoğun yaşanıyordu. 1895 yılında Maarif Nezareti İstatistik Kalemi Başkatipliği görevine geldi. Ernest Levisse'den Küçük Umumi Tarihi adlı eseri bu görevdeyken çevirdi. Rumeli kaymakamlığı görevinde yaptığı yayınlar (Küçük Tarih, Tarih-i Edeb-i Alem gibi) dikkati çekti. Kosova vilayeti mektupçuluğundan (1898) Kastamonu Mektupçulukluğuna sürgün edildi. (1899) Sinop Mutasarrıf vekilliği, Ta'iz, (1903) Amara/Basra, (1904) Balıkesir, (1907) Lâzkiye (1909) Mutasarrıflıklarında bulundu. Elazığ, (1910) Bitlis (1911), Harput ve Trabzon Valiliklerinde (1912-1913) ve İstanbul Dok Şirketi, Fenerler İdaresi Müşavirliğinde bulundu.

Görüldüğü üzere, başarılı, hakkaniyetli ve ilm-i siyaseti iyi bildiği için önemli görevlerde bulunmuştur. Yetkili olduğu yerlerde yüzlerce okul inşa ettirmiştir. Zekâsıyla, ilmi derinliğiyle, cesaretiyle sulh ve sükûnu sağlamıştır. Bu yüzden imparatorluğun onca yerinde çok sevilen ve saygı gösterilen bir idareci olmuştur. Trabzon valisi iken Talat Paşa tarafından çok genç yaşta emekliliğe sevk edildi. Ama bu hayatında daha verimli bir döneme de vesile oldu. Şeyh-i Ekberi Niçin Severim'i bu sırada yazdı. Ayrıca 1913 yılında Maarif

²⁹ Demirci, agm, s. 355. İbn Teymiye burada İbn Sina'nın hakkını şöyle teslim eder: "Nübüvvet, keramet ve ariflerin makamı gibi konularda eskilere nisbetle şerefli ve üstün izahlar yaptı.... O, hakkın gereği olarak onların akli metodları uyarınca gerçekten doğrulayabildiği hususları ifade etmiştir. Nitekim meşşai filozoflar/ilahiyun ve diğerleri vacibu'l-vücut, öldükten sonra ruhun bekası, salih amellerin öldükten sonra fayda vereceği gibi konuları ittifakla kabul etmişlerdir." İbn Teymiye: Külliyyat, c.2, s.118

³⁰ İbn Sina, İbn Sina, Makamatü'l-Arifin, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 182 vd, *Ariflerin ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, , Şerh: Fahreddin Razi Çev. Ömer TÜRKER, Hayy kitap, 3. Baskı, İstanbul 2013 s.13-14. Mevlüt Uyanık "Bir Sistem Felsefesi Oluşturma Sürecinde Faal Akılın İşlevselliği ve Önemi", İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi, M.Uyanık, A. Akyol, Elis yay. Ankara.2017, s.1163-199, Süleyman Uludağ, *Arif* mad. TDVİA Ankara 1991 c.3. s.361, Esra Fırat, İbn Sina Makamatü'l-Arifin" HÜİF, Basılmamış Lisans Bitirme Tezi, çorum 2015, s.43 vd



Nazırı Şükrü Beyin teklifi ile İstanbul Daru'l-Funun'da Felsefe Müderrisliği görevine geldi.

1917 yılına kadar dersler verdi. Bunun yanı sıra İctimaiyyat (Sosyoloji) ve Felsefe Müderrisliği yaptı. Edebiyat Fakültesi Müderrisler Meclisi Başkanı oldu. (1915) Tedkikât ve Te'lifât-ı İslamiyye Hey'eti Üyeliği yaptı. (1923). Bu süre içinde Daru'l-Funun Edebiyat Fakültesi Mecmuasını yayımlamaya başladı. Felsefe Terimlerinin Osmanlıca Türkçesi ile karşılıklarını bulmak için Babanzâde Ahmed Naim Bey'le birlikte çalışmalar yaptı. Üniversitedeki felsefe derslerine ilaveten Çamlıca Kız Lisesi'nde Edebiyat, Medresetü'l-İrşad ve İlahiyat Fakültesi'nde Tasavvuf Tarihi, Harb Okulu'nda Ahlâk Felsefesi, (1925) Harb Akademisi'nde Siyasi Tarih, (1927) İslami İlimleri Tetkik Enstitüsü'nde Ordinaryüs Profesör olarak Dinler Tarihi okuttu. (1933) 1926'da Amerika'da Milletlerarası Felsefe Kongresi'nde, 1930'da da İngiltere'deki kongrede Türk delegesi olarak bulundu. 1935'te 66 yaşında ikinci defa emekli olduktan sonra 1937'de İstanbul Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu Başkanlığı yaptı.³¹

Başlıca eserleri şunlardır:³² Şeyh-i Ekberi Niçin Severim, İstanbul.1339. Ahmet Reşit bey tarafından Fransızca'ya çevrildi ve Paris'de 1935 yılında yayımlandı. İslam'ın Büyük Velisi: Abdulkadir-i Geylânî. Paris.1939., çev:-Tahir Yücel, Büyüyen Ay ya. İstanbul 2016. Hüccetu'l-İslam İmam-ı Gazali, 1327/1909. Türk Azizleri: İsmail Hakkı Bursevî, Paris.1923.Marifet basımevi, İstanbul.1944. Hacı Bayram-ı Veli, İstanbul.1343/1924.Muallim-i Sani Farabî, İstanbul.1932. Türk Mantıkçıları, İstanbul.1928 Türk Ahlâkçıları, Marifet yayınevi, İstanbul 1939. Küçük Umumi Tarih, Ernest Levisse'den çeviri, Kastamonu 1317. İlim ve Felsefe, Ruhîyât (Psikoloji) Dersleri, (E.Ribeau'dan çeviri İstanbul.1331. Reybilik, Bedbinlik, Lâilahilik Nedir, İstanbul.1341/1927. Ahlâk Dersleri, İstanbul.1930.Tasavvuf Tarihi, İstanbul 1341/1922.Tarih-i Felsefe:Gazalî, Demokrasi Nedir?, İstanbul. 1938.Tarih-i Edebî-i Alem, Fransızca'dan çeviri, Orfiyat-ı Siyasiye ve Ahlâkiye, Milliyetçilik İstanbul 1944. Mâlumât-ı Nafia-i Fenniyye, Halep 1308

☞ Materyalist ve Pozitivist Öğretiden Mistik Düşünceye Geçişin Analizi

Aynî bu noktada önemlidir, çünkü kendisi ciddi eğitim almış, batı felsefesine hakim ve dönemin felsefi düşüncesi olan pozitivizm ve materyalizmden etkilenmiştir. Fizik evrene önem veren duyu organlarıyla anlaşılamayan her olay inkâr eden, dini hususların dış dünyada her hangi bir objektif varlığa sahip oluşunu reddeden, bütün bu tür şeylerin, rüyalar ya da keşifler gibi, sadece sübjektif bir değere sahip olduğunu ileri süren bir alim, 1924 yılında nasıl bir değişim yaşamıştır ki, metafizik ve ahlak ilimlerine dair en yüksek ve ince düşünceleri İbn Arabî'de bulduğu için "Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?" diye bir

³¹ Mehmet Ali Aynî, Hatıralar, Canlı Tarihler 2, Türkiye yayınevi İstanbul 1945, s.5-6, İsmail Arar, Mehmet Ali Aynî (1869-1945) maddesi" TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul. 1991, c.4, s.273-275. Ülken, age, s.299-301, Kara, İslamcılık Düşüncesi, c.2, s.67-68. Zeynep Inan, "Ermeniler Aynî'yi niçin severler? <http://www.dunyabizim.com/mehmed-ali-Ayni/5296/ermeniler-Ayniyi-nicin-severler> 05/01/2011

³² Arar, a.g. md, s.274-275, Kara, age, s.68-69, Ülken, age, s.299-300



eser yazmıştır. Her Müslümana göre “şüphesiz en yüksek ve ince düşünce, her konuda olduğu gibi metafizik ve ahlak ilimlerinde de öncü peygamberimizdir. Mehmed Ali Aynî, sözünü ettiği zirve noktayı İbn Arabî’de görmüştür. *Bu açıdan kitap bir savunmadan ziyade, bir zafer ilanı niteliğindedir.* Dolayısıyla gençliğinde arzu ettiği gibi din ve tasavvuf konularında çalışmaya başlayarak dini konularda çalışmayı hayatın vazifesi olarak görmüştür.³³

Darü'l-fünun’da verdiği derslerle hikemi dilin pozitivist ve materyalist felsefe altında ezilip yok olmaması için gayret sarf etmiştir. O kadar ki, materyalizmden mistizme geçen Aynî, İmam Gazali, Şeyh-i Ekber İbn Arabî, İsmail Hakkı Bursevi, *Hacı Bayram Veli* gibi dört farklı sufi meşrepten zat üzerine kitaplar kaleme almış. Materyalizmin tutarsızlığını ise Tevfik Fikret’in “Tarih-i Kadim” adlı eserini merkeze alarak göstermiştir. Karman Anıl ve Selma Kırcaç adlı iki gencin “*Hayat Nedir?*” diye sorusunu ayrıntılı olarak incelemiş ve materyalist öğretiyi ciddi eleştiriler getirmiştir. Aynî, William Blake’nin “Kaplan” adlı şiirinden mısralar eşliğinde düşüncelerini belirtmesi o dönemin gençlerine ulaşma gayreti olarak görüleceği gibi, entelektüel donamını da göstermektedir.

Karamsarlığın, kötümserliğin, inançsızlığın ortaya çıkardığı durumları bu ve Reybilik, Bedbinlik, Lâilahlilik Nedir?” adlı eserinde ayrıntılı olarak müzakere etmiştir. Akademik çalışmalarının yanı sıra halkın özellikle gençlerin pozitivist söylemin etkisinden kurtulması için dergilerde gazetelerde yazılar kaleme almıştır. Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Millî Mecmua ve Fağfur gibi dergiler ve Yenigün, Akşam ve Cumhuriyet gibi gazetelerde felsefe, tasavvuf ve eğitim gibi konulara dair yazdığı makalelerinin bazılarını 1925 (1339) yılında *İntikad ve Mülâhazalar* adıyla kitaplaştırmıştır.³⁴

Bunlara ilaveten 1930 yılında Oxford’da katıldığı Milletlerarası 7. felsefe kongresinde kendisine sorular soruları cevaplandırmak için *La Philosophie en Turguie* adlı bir risale de kaleme almıştır. Buna ilaveten 1938 yılında Brüksel’de toplanan Milletlerarası 20. Müsteşrikler kongresine *La Langue Turque a Bagdad u XI eme Siecle* başlıklı tebliğ göndermiştir. Bunlardan kasıt, sadece ulusal bir âlim olmanın ötesine geçen Aynî, 1927’de İngiliz Felsefe Araştırmaları Enstitüsü, 1931’de Milletlerarası Felsefe Kongreleri Düzenleme Komitesi

³³ İsmail Arar, Mehmet Ali Aynî (1869-1945) maddesi” TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul. 1991, c.4, s.273-275, Ethem Cebecioğlu, “ Mehmet Ali Aynî ve Pozitivizmden Tasavvufa” Altınoluk Dergisi, - Sayı : 386 - Nisan 2018 - Sayfa : 50 [http://www.dunyabizim.com/mehmed-ali-ayni/12788/mehmed-ali-ayni-kuantumculari-dinleseydi](https://www.altinoluk.com.tr/blog/ord-prof-mehmet-ali-ayni-ve-pozitivizmden-tasavvufa-ayrica-bkz.-ali-kemal-aksut-profesör-mehmed-ali-ayni-hayati-ve-eserleri-istanbul-1944-mehmet-ali-ayni-hatıraları-canlı-tarihler-istanbul-1945-c.2-s.5-90-muharrem-ergin-türk-maarif-tarihi-c.5-1965-kemal-balkan-profesör-mehmed-ali-ayni-hayati-ve-eserleri-iş-mecmuası-istanbul-1942-sayı-32-s.254-280-carl-vett-derişler-arasında-iki-hafta-çev.:ethem-cebecioğlu,kaknüs-yay,istanbul-2004-s.246-10-carl-vett-derişler-arasında-iki-hafta-çev.:ethem-cebecioğlu,kaknüs-yay,istanbul-2004-s.96-97-hilmi-ziya-ülken-türkiye’de-çağdaş-düşünce-tarihi,istanbul.1979-s.293-297,zeynep-inan,“Mehmed Ali Aynî kuantumcuları dinleseydi.” <a href=) 21/03/2013

³⁴ Kara, age, s.72-78, Kara, “İbn Teymiyye’nin İbn Arabî’ye ve Vahdet-i Vücut’a Bakışı”, s. 41 vd, Arar, agmd, s.274, M.Ali Aynî, Hayat Nedir, İstanbul.1945. günümüze aktaran İsmail Dervişoğlu, Büyüyen Ay yay. İstanbul. 2013. Krş. İsmail Demirel, “İnançsızlık zerkeden eserlerden uzak dur!” <http://www.dunyabizim.com/mehmed-ali-ayni/13721/inancsizlik-zerkeden-eserlerden-uzak-dur> 10/06/2013



ve 1935'de L. Massignon'un dahil olduğu bazı tanınmış müsteşriklerin teklifleri üzerine Paris Asya Cemiyeti asli üyeliğine seçilmiştir.³⁵

“Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?” Metninin Analizi

Mehmet Ali Aynî'nin niçin İbn Arabî'yi savunma ihtiyacını duyduğu ve İbn Teymiye'nin “Şeyh-i Ekfer” nitelemesine karşı³⁶ “Şeyh-i Ekber” şeklinde cevap verdiğini açıklamak için yazdığı “Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?” isimli eser ilk olarak (Şehzadebaşı Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul. 1339/1341) 1923 yılında İkbâl Kütüphanesi sahibi Hüseyin Bey tarafından neşredilmiştir. “La Quintessence de la Philosophie d'İbn Arabî” (traduit par Ahmed Raşid) başlığıyla Paris şehrinde 1926 yılında önemine binaen tekrar yayınlanmıştır. İsmail Kara tarafından “İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi” (İnsan Yayınları, İstanbul. 1992) transkirebesi yapılmıştır. Ayrıca H. Rahmi Yananlı, İsmail Dervişoğlu, E. Hüseyin Yiğit tarafından sadeleştirilmiş şekliyle (Büyüyen Ay, İstanbul. 2012) yayımlanmıştır.

Şeyh-i Ekber Muhyiddîn Muhammed b. Ali. B. Ahmed el-Ma'ribi et-Tai el-Endülûsi, nam-ı diğer Muhyiddin İbnü'l-Arabî (560/1165- 638/1240)³⁷ ve vahdet-i vücud öğretisini dahi külli bir redde gitmek yerine, benimsediği ve kabul etmediği noktaları belirten bu ufak risaleyi yazmıştır. Biz de burada Aynî'nin İmam Birgi (928-981 h.) fikirlerini “Tarikat-ı Muhammediye” adlı eserini merkeze alarak incelemesini örnek alarak³⁸ metin oluşturacağız.

Ezoterik Yorumlar ve Aynî'nin Eleştirisi

Müellif Aynî, “Şeyhi- Ekber'in Hayatı Ve Eserlerine Genel Bir Bakış” başlıklı I. bölüm de, alimlerin Kur'an ve onun açıklayıcı olan Peygamberin sünnetini analiz ederek, akli ve tabii bilimleri gereği gibi araştırma ve inceleme ile vazifeli olduklarını söyler. Bu fizik ve metafizik kurgunun ve tasavvuf tasavvurunun açıklanması açısından giriş olarak önemlidir. Ona göre, Bağdat'taki meşhur *Nizamiyye Medresesine* rakip olmak üzere *Mustansiriyye Medresesi* de yedinci asrın başlarında açılması, Musul'da Konya'da, Şam'da Kahire'de muazzam medreseler olması bu tanımlamanın kabulünü gösterir. Bu ilimlerin tahsiliyle teori ve pratik uyumunu sağlayan alim ve ariflerin ilaveten bir de ledünni ilme sahip oldular. Fisagor ile Eflatun ledunni bilim ve buna dair okunması gereken dualar (evradı) Mısır'dan öğrendiği malumdur. Bu bağlamda İbn Arabi, Eflatunu sadece bir filozof olarak değil, mistik zevklere ermiş bir bile/hakim olarak da gördüğünü, hakiki bilgelik/Ariflik, mükâşefeden çıkar ki bu nebevi hikmetin bir ifadesi olduğunu hatırlamak gerekir.³⁹ Farabî'nin de

³⁵ Arar, agmd, s.274

³⁶ “Vahdeti vücudcuların elebaşları küfrün önderleri olup, öldürülmeleri vaciptir. Tevbe etmeden yakalandıkları zaman tövbeleri de kabul edilmez, çünkü bunlar dıştan Müslüman olduklarını söyleyip içlerinde büyük bir küfrü gizli tutan zındıkların önde gelenlerindendir.” İbn Teymiye: Külliyyat, c.2, s. 157. A.E, Afifi, “İbn Arabi, s.20

³⁷ Chittick, “İbn Arabî”, İslam Felsefesi Tarihi, edit. S.H. Nasr, O. Leaman, çev. Ş. Öçal, H.T. Başoğlu, Açılım kitap, İstanbul 2207, c2, s.151 vd

³⁸ Aynî, Türk Ahlakçıları, Maarif yayınevi, İstanbul. 1939,s.104, 122-151

³⁹ Rizvi, agm, s. 256. İbn Arabi, Tedbirat-ı İlahiyye, Tercüme ve şerh, H.A. Konuk, yay.hz. M.Tahrallı, İz yay.



bu anlamda felsefenin asli yer olan Mezopotomya'ya döndüğünü söylersek, niçin Eflatun-u ilahî" denildiği de ortaya çıkar.⁴⁰

Bizim bu kültürü Atina yerine İskenderiye hattı üzerinden aldığımızı düşünürsek, idea nazariyenin cennetin anlatılmasında kullanıp, Eflatun'un isminin başına İlahî sıfatını ekleme gerekçemiz de ortaya çıkar. *Selman-ı Farisi'nin, Kumey b.Ziyad'ın* Tabiinin önde gelenlerinden olan *Hasan Basri'nin İmam Ali b. Ebu Talib'in* elde ettiği, *Ma'ruf Kerhi, Habib Acemi. Seri Sakati, Cüneyd Fudayl, Bîşr-i Hafî, İbrahim Edhem, Zünnun, Davud Tai, Ruveyym, Hatemu'l-Asamm, İbrahim el-Havvas..* vasıtasıyla gelecek nesillere emanet ettikleri ledunni bilgiler, artık Ebu Talib Mekki'nin (Vı 386/996) *Kut'ul-Kulub*, Kelabazi'nin (v. 380/990) eseri olan *Kitabu't-Ta'arruf*, Abdülkerim Hevazin el-Kuşeyri'nin (v. 460) eseri olan *Risale-i Kuşeyriye*, Şihabüddin Ebu Hafs Ömer Suhreverdî'nin (v. 632/1063) eseri olan *Avarifu'l-Maarif* de anlatılmıştır.⁴¹

Bir süre sonra bu bilgiler kurumsallaşmış, tasavvuf ve felsefesiyle tarikatlar oluşmaya başlamıştır. Hatta tasavvufi hareketlerin vahdet-i vücud öğretisine ulaşmasını doğal olarak görülür, çünkü ilk asırlarda yaşamış Hasan Basri (m.64-728), Malik b. Dinar (v.724) , Salih el-Mürri, Abdülvahid b. Zaid (v.177/793), Habib el-Acemi (v.120/737), Muhasibi (v.243/857), Beyazid-i Bistami (v.262/875), Cüneyd-i Bağdadi (v.297/909), Hallac-ı Mansur (v.309/921), Gazzali (v.505/1111) gibi sufilerde bu öğretinin köklerini görmek mümkündür. Aynı, Suriye'de darani (d.140/758) İbn Ebu'l-Havari (d.164/780), Mısır'da Zunnun el-Mısri, Türkistan'da Hatim el-esam ve İbrahim b. Edhem, Bağdat'da Maruf-iz Kerhi, Şibli gibi insanlar yeni fikirleriyle manevi ahenki sağlıyor ve gerçek yineliklere götürüyordu. Bu insanlar ilim ile parale giden bir marifet türü bilgiye sahip alim ve arif kişilerdi. İbn Arabî'nin ifadesiyle bu kişiler "daima huzurdadır. Sahib-i tecrid olup, onun için zeval-i huzur yoktur.Bu kamil insanlar tıpkı gökleri tutan direkler gibidir."⁴²

İstanbul 1992, s. xix

⁴⁰ Fârâbî felsefenin her yerde sona erdiğinden ve İslam dünyasında yeni bir vatan ve yeni bir yaşam bulduğundan söz eder. Ona göre, "felsefe İslam dünyasına Yunanlılardan, Eflatun ve Aristoteles'ten gelmiştir. Bunlar Müslümanlara hem felsefelerinin sonuçlarını öğretmişler, hem de bu sonuçlara ileten esasları ve böylece eksilmesi ya da kaybolması halinde felsefeyi yeniden canlandırma yolunu göstermişlerdir". Fârâbî'nin bu sözlerinden felsefenin doğuşunu Yunanlılara dayandırdığı sanılabilir. Ancak o felsefenin İslam dünyasına aktarılmasında Yunanlıların katkısını kabul etmekle birlikte, felsefenin doğuşunu çok daha gerilere götürür ve Mezopotamya'nın ilk yerlileri olan Keldani'lere dayandırır. Felsefe buradan Mısır'a, Mısır'dan Yunanistan'a geçmiştir. Yunanlılar bu ilme "yüce bilgelik" ya da "büyük bilgelik" adını vermişler; felsefenin sahip olduğu şeye ilim, onu elde etmeğe hazırlıklı olmağa "bilgeliliğin yeğlenmesi" ve "bilgelik sevgisi" anlamına gelen "felsefe" (philosophia) demişlerdir. Fârâbî böylece felsefenin İslam dünyasına girmekle aslı yurduna geri döndüğü düşüncesindedir" Mehmet Dağ, " Farabî'nin İki Yapıtı" : "Felsefenin Temel Önermeleri" ve "Mantık ve Eski Felsefenin Temel İlkeleri konusunda Sorunların Kaynakları. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, s.25. dipnot 19 zikredilen kaynaklar şunlardır: Fârâbî, Tahsîl es-Sa'âde, Haydarabad 1345/1926, ss. 38-39, 47; The Attainment of Happiness, İng. çev., M. Mahdi, Medieval Political Philosophy içinde, editors: R. Lerner ve M. Mahdi, The Free Press of Glencoe 1963, s. 76, 81; Farabî'nin Üç Eseri, çev.: H. Atay, ss. 51, 62. Ayrıca bkz.; Fauzi M. Najjar, Farabî'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik, çev.: M. Dağ, AÜİF. Dergisi, c. XX, Ankara Üniversitesi Basımevi 1975, ss. 299-300.

⁴¹ *Tabakat-ı Şa'raniyye* adlı eserden gerekli bilgiler alınabilir. Sıvashlı Ali efendinin 1065 senesinde tercüme ettiği bu kitabın temiz bir nushası *Nur'u -Osmaniye Kütüphanesi* 2216 nolu fihristindedir. Evliyanın büyüklerinden olan Feridüddin Attar'ın *Tezkiretu'l-Evliya'sı* gayet doğru ve ince bir şekilde Cambridge Üniversitesi Farsca öğretmeni olan Arnold Alan Nicholson tarafından Leiden şehriden Brill matbaası vasıtasıyla basılmış ve yayınlanmıştır. Bu kitapta saydığım zatlar hakkında bilgi vardır. Molla Camî'nin *Nefahutu'l-Üns adlı* eserine de bakılabilir. Aynı, Şeyh-i Ekberî Niçin Severim?, s.9-10

⁴² İbn Arabî, Marifet Kitabı, s. 221, 225,Aynı, İslam'ın Büyük Velisi: Abdulkadir-i Geylânî. Paris.1939., çev:Ta-



Özellikle Kam, vahdet-i vücudun esası tasavvuf, tasavvufun esası da vahdet-i vücuddur diyerek kaynağını bir olduğunu söyler. Böyle deyince de hemen akla İbn Arabi gelmektedir. Panteizm denilince de Spinozanın akla gelmesi gibidir. İbn Arabi bu fikirleri “Keşf ve vücud ehli” adıyla sistematize etmiştir. Vahdeti vücud sonraki talebeleri tarafından kullanılmıştır. Ama bu da normaldir, zira “İbn Arabi, “Müminler ve keşif ehli kimselerle vücut birliğine inanlar nazarında hlak akli bir kavram; Hak ise görülen ve hissedilen bir varlıktır” demiştir. Üstelik benzer görüşlere sahip “ilahiyun” diye nitelendirilen filozof mutasavvıflar olduğu da açıktır. Nitekim Arabi’de bunları ilk defa dile getirenin kendisi olmadığını, zaman müsait olunca, insanlar bu düşünceleri hazmeder hale gelince ben bu irfan ilmeğini açtım, der.⁴³

Türkistan’da *Ahmed Yesevi*, Bağdat’da Gavs-i Azam *Abdulkadir Geylani* (vefatı 561) Basra civarında *Seyyid Ahmed Rufai*, Mısır’da *Seyyid Ahmed Bedevi* (vefatı 675) *İbrahim Desuki* (vefatı 676), Tunus’ta, *Ebu’l-Hasan Şazeli* (vefatı 656), Fas’ta *Abdusselam Esmer*, *Endülüs’ta Ebu Medyen* (vefatı 580) gibi alimler, çağdaş olarak veya az aralıklarla tarikatlarını kurmayı başarmışlardır.

Ayni, Şeyh-i Ekber ve Nur-u Ezfer (güzel kokulu nur) Muhyiddin b. Arabi’in bu dönemde Mağrib’te (Batı) güneş gibi doğduğunu belirtir. Onun kadar değişik konularda yazan islam düşünürü azdır. Sistemini tamamlamak için felsefeye, kelama, fıkha, hadise, tasavvufa, şiire ve gaybi ilimlere başvurmuş, hepsini aynı maksat altında yeni bir sistem oluşturmak için toplamıştır. Ulaştırıldığı fikirlerin çeşitliliği ve sisteminin genişliği bakımından Plotin veya Leibniz ile kıyas edilebilir.⁴⁴

Onun ledunni ilmi Şeyh Ebu Medyen Mağribi (v.594) Cemaleddin Yunus b. Yahya el Kassar, Ebu Abdullah et-Temimi el-Fasi, Ebu’l-Hasan b. Cami den bir silsile içinde aldığını belirten Aynî onu sevmesini gerekçesini, “metafizîge, ahlakıyata dair en yüce ve ince değerlendirmeleri onda bulma” olarak açıklar. Onu örnek almasının bir diğer nedeni de bazı şeyhler gibi, bir odaya kapanıp inziva hayatı geçirmeyi düşünmemesi, vatanından çıkarak (hicri 598 senesinde) Mısır, Hicaz, Suriye, Irak ve Selçuklu ülkelerini gezip görmüş ve her yerde o bölgenin en alim ve saygın insanlarını arayıp bulması ve sürekli ilim talebinde olması diye açıklar. Elinde kalem sürekli halkı aydınlatmaya, ahlakı düzeltmeye çalışan İbn Arabî’nin Bursalı Mehmet Tahir Bey’den hareketle 275 kadarının isimlerin bilindiğini yazar. Yeni Cami kütüphanesinde Turhan Hatice Sultan’ın kitapları arasında bir *Fütuhât-ı Mekkiye* Nakşibendi tarikatının önde gelenlerinden olan Hüseyin Hamdi Efendi, *Saffetu’l-Futuhati’l-Mekkiye fi Beyani’l-Hakaiki’l-ilahiyye ve’l-Kevniyye* isimyle özetlemiştir.

hir Yücel, Büyüyen Ay ya. İstanbul 2016, s.20

⁴³ İbn Arabi, *Fususul-Hikem*, s. 155, Hüsameddin Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s.34-40, Süleyman Uludağ, “Ferit Kam ve Vahdet-i Vücut Adlı Eseri” Tasavvuf Dergisi, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s. 35, Kılıç, “İbn Arabi ile Zamanın Ruhunu Okumak”, aynı dergi içinde, s.56, Rifat Okutan, “İsmail Gelenbevi’nin Varlık Anlayışı” Tasavvuf Dergisi, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s. 254, Salih Çift, “Bektaşî Geleneginde Vahdet-i Vücut ve İbnü’l-Arabi”, Tasavvuf Dergisi, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s. 258. Hayatı ve Eserleri için bkz. Abdülkudus Bingöl, Gelenbevi İsmail, Türk Büyüklükleri Dizisi, Ankara.1988,

⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, Selçuk yay. Ankara. Ty, s.242, Davud Ağbal, İbn Arabi’de İşari Tefsir, Litera yay. İstanbul 2017, s.23 vd, Chittick, “İbn Arabi”, s.151



Aynî, İbn Arabî'nin ve onun örneğinde bütün sufilerin en çok eleştiri aldığı nokta, tefsir, tevil arasındaki fark, harflerin sırrı, ebced hesabı, harflere ait değerlendirmeler olduğunu söyleyerek, bunların sebeplerini eserinin ikinci bölümünde harflerin sırrı başlığıyla verir. Burada anahtar kavramın tekvin ve icad (yoktan varetme) olduğunu, "kün" (ol) emriyle evrenin meydana gelmesinden hareketle yaratılmışların tamamının ilahi kelimeler olduğunu söylüyor. "*Bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman sözümüz sadece ona "ol" dememizdir, o da hemen olur.*" (Nahl 16/40) "*Nun, kaleme ve onunla yazılanlara yemin olsun ki,*" (Kalem 68/1 buradaki "*nun*" ahadiyyeti zatiyyede içkin bir şekilde bulunan ilmi; "*kalem*" de vahdeti esmaiyyedeki ayntılı ilme işaret eder, diye yorumlanarak harflerin sırrına giriş yapar.⁴⁵ Çünkü varlıklar aleminde her ne varsa, onun asli gerçekliği ilm-i ilahi de birer harf derecesin olup *Futuhât-ı Mekkiye*'nin bir çok bölümü bu harflere ait sırlarla doludur. Ama bunlardan bir şey anlamadığını, niçin öyle olduklarını keşfedemediğini itiraf eder. Nasıl ile doğa bilimleri, niçin ile felsefe ilgilenir diyerek bu tür açıklamaların tutarlılığını sorgular ve eğer Fisagor'un dört temel unsur (su, hava, toprak, ateş) da gördüğü cismaniyeti sayılarla ifade etmesi gibi olsaydı anlayabilirdim." Der. Benzer hususların diğer dini geleneklerde olduğunu Tevrat'ın tasavvufi bir tevili olan *Kabbala öğretisinde* harflerin üzerine kurulmuş ilim "*ha-Zohar*" ile "*Sepher Yetsirah*" örneğinde anlatıldığını belirtir. Buradan hareketle gelecekteki olayları rumuz, işaret tarzında beyitlerle haber vermek, yalnız bizim tarafta tahsis edilen bir imtiyaz olmadığını söyleyerek Avrupada *Nostradamus*'un kehanetlerini örnek olarak verir.⁴⁶

Bu hususların karışıklığını gidermek için metafizik kavramının temellen-dirilmesi üzerinde durur. Nitekim Ülken de, İbn Arabî'nin felsefesini bütün problemleri Allah merkezinde toplayan ve müzakere eden bir monizm-tevhid olarak görür. Yaratıcı/vacip ve yaratılan/mümkün diye bir ayırım yerine varlık bir ve mutlak hakikat olarak görüp Hak ile halk arasındaki ilişkiyi "izafet" kavramıyla açıklayan bir monist bir öğretiye sahiptir. Alemi meydana getiren mevcudat her biri Hakk'ın/Allah'ın bir gölgesi olup, ondan ayrı bağımsız bir varlığa sahip olmadığı düşüncesinden oluşan metafizik öğretisi ve/ya ilm-i ilahi olarak ayrılmaz bir şekilde ahlak ve siyaset felsefesiyle bir bütün teşkil eder.⁴⁷Nitekim İbn Arabî "İnsan Memleketinin İslahı Hakkındaki İlahi Tedbirler" kitabını talep üzere bu nedenle yazmıştır. Burada hem devlet yönetimi hem de bireyin kemal yönünde kendini terbiye etmesi üzerinde durulur. Buna ilaveten "kutb-ı alem", "halifetullah" ve isan-ı kamil'in varlık alemindeki tedbir

⁴⁵ Bazı arifler diyor ki; Vucud-u zilli bir kitaptır, gaybi işler de bu kitaptaki yüce harflerdir. İlim ile sabit olan gerçeklerde bunu tamamlayan kelimelerdir. Misal ve ruhlar alemine ait gerçekler aşkın (muteal) belirtileridir. Göz duyusuyla görülen şekiller, suretler de, kamil suretleridir. Gerçek varlığının kitabına gelince, bunun yeni harflerle ifadesi, Zat-ı ahadiyyesinin isimleridir; kelimeleri, vahidiyyetini ifade eden sıfat ve isimlerdir; ayatı (işaretleri, belirtileri) efaliyye-i vahideyyeye ait isimlerdir; sureleri ise asar-ı mazahire dair isimlerdir. Kaşani, "*nun*" külli nefse; "*kalem*"; külli akla işaret eder, varlıkların suretleri aklın tesiriyle nefisde nakşolur, demektedir. Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*" s.21 vd

⁴⁶ Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*" s.23-26, Demirci, agm, s. 372-373

⁴⁷ Ülken, age, s.249, Demirci, agm, s.359-360, Kartal, agm, s. 359-360, 365



ve tasarrafunu göz önünde bulundurmuş, böylece “şer’i” ve manevi siyaset” anlayışını ortaya koymuştur.⁴⁸

2.İbn Arabî'nin Tevhid Tasavvuru ve Müşrik İddiasının Tutarsızlığı

İbn Arabî gibi bir sufiye müşrik diyenler⁴⁹ onun **Ululhiyyet, Rububiyet, Rabb-i Mukayyed** tasavvurlarını gözden kaçırانlardır. Fizik ve matematik bilgisi olmayan insanların metafizik hakkında değerlendirmelerinin tutarsız olacağını belirten Aynî'ye göre, Arabi *Allah'ın* birliğinde ne isim, ne şekil ve ne sıfat olmadığını, dolayısıyla o hakikati idrak etmenin insanlar için mümkün olmadığı fikrine sahiptir. Madem ki *Allah'ın* birliği mutlak, mutlak olan bir şeyi tasavvur edilenler çerçevesine nasıl dâhil edilemez. Çünkü “nat7ında teşbihi, vasfında zıtları kabul eden Zat nasıl bilenebilir ki? Kesinlikle kendini kendisinden gayrı kimse bilemez. Çünkü O, akıl ile bilinen şeylerden olamaz, aksi takdirde akıl ile bilinen şeylerden olması demek olur ki, o zaman da aklın hükümleri altına girmesi gerekir, Cenab-ı Hak ise böyle olmaktan daima münezzehtir.”⁵⁰ Bu husus sonsuz kadar aklın sınırları dışında kalacaktır. Akıl üstü (irrasyonel) olanı yani ehadiyati makul/rasyonel hale gelmesi sıfat mertebesine geçilince tasavvuru mümkün olabilir mi?⁵¹

Hak Tanrı kontrol edilemez, yani düşünülemez, mevcut algılarla düşünmek ona dair bilgi vermekten de acizdir, çünkü bu bilgi sınırlıdır. “Akıl sınırlamadır ve işi tek bir nitelikte sınırlar. Hâlbuki hakikat, kendiliğinden sınırlanmaya direnir. Bundan dolayı (ayette belirtilen) bu husus, akıl sahibi için bir nasihat ve öğüt değildir. Söz konusu akılcılar, birbirini kafir sayan ve lanetleyen (sınırlı) inanç sahipleridir. Onlara yardım eden yoktur [3:91] Tanrı, suretlerinin sonsuz ummanlarını ihata ediyor, O “ilişkilerin, yüzlerin ve sınırsız gerçekliğin sahibidir”: Bu, suretlerin [form] ve misallerin [image] hiç bocalamayan ve namütenahi bolluğu arasında, felsefeciler ve düşünürler bu misallerden bir ikisini benimsemiş ve kendi epistemolojilerini onların üzerine kurma teşebbüsünde bulunup onları Hakk'ın kendisi ile karıştırmışlardır.

Bu anlamda, eğer teologlar kendilerinininkinin yanında ilahi mümkünatın sonsuz çeşitliliğini hesaba katmıyorlarsa, İbni Arabi için bütün teolojiler

⁴⁸ İbn Arabi, Tedbirat-ı İlahiyye, Tercüme ve şerh, H.A. Konuk, yay.hz. M.Tahrallı, İz yay. İstanbul 1992, s. İx, xiii- xvii

⁴⁹ Fatih camii hatibi İbrahim Halebi, 1538 yılında Nimetü'z-zeria fi nusreti's-şeria adlı eser yazarak müşrik ilan etti. Fetvasında, Allah alemin suretidir. Her şeyde Allah görünür. Herhangi bir şeye aşık olan, hayranlık duyan Allah'a aşık olmuş sayılmalıdır. Arabi Müslümanlar için kötüleyici, kafirler için övücü sözler söyler. Halkı hakikate çağırarak, halkı aldatmaktadır. Allah eşya ile aynı sayılmıştır. Osmanlı da bu itirazların yanı sıra Celladdin Devvani, Şerh-i Akaidi Adukiye adlı eserinde İbn Arabî'yi savundu. Seylekuti bu esere yazdığı haşiye de savunuyu derinleştirdi. Hakiki varlık birdir. Bununla birlikte mümkün varlıklara karışmaksızın ve hulul etmeksizin onlarda görünerek yayılır. İbn Kemal, onun bütün eserlerindindini esaslara uygun ve on ayapılan hücumların saygısızlık olduğunu ilan eden bir fetva verdi. Ülken, age, s.25-252, Abdürrezak Tek, “İbn Arabî'yi Müdafaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar”, Tasavvuf Dergisi, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s.281-300, A.E, Afifi, “İbn Arabi”, İslam Düşüncesi Tarihi, edit. M.M.Şerif, çev. M. Armağan, c.2, insan yay. İstanbul 1990, s.19-20

⁵⁰ İbn Arabi, Marifet Kitabı, çev. H.Şemsi Ergüneş, İz yay. İstanbul 2009, s. 100, 123, 168

⁵¹ Aynî, Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim? s. 78



şirktir.”⁵² Çünkü kelamcılar “la ilahe illallah” ibaresinde kaldıklarını yani Allah’ı sadece mevcut tek ilah diye düşündükleri için şirke gidebilirler. Halbuki “La ilahe illallah’ı “La mevcude illallah”a taşımak yani Cenab-ı Hak’tan başka mevcut demişlerdir. Bununla “Tek İlah, Tek Hakikat ve Tek Varlık olarak” tasavvur etmişler, mevcut olan Cenab-ı Haktır dememişlerdir. Böylece insanın her türlü tanımlama ve isimlendirmesinin Tanrı’yı tam olarak karşılayamama riskinden kurtulma olası vardır.⁵³ İslam düşüncesinin özgün taraflarından birisi de tam bu noktada çıkmakta, gelinek noktanın ortaya çıkaracağı sorunları aşmak için yeni bir tez ortaya atıldığı İmam-ı Rabbani’nin “La meşhude illallah” öğretisinde görülebilir. Nitekim iki öğretinin mukayesesini yaparak, “vahdet-i şühud’un seyr-i sülûk’ün nihai gayesine hizmet etmesi açısından vahdet-i vücud ile birleşir” diyenler de vardır.⁵⁴

Tanrı hakkında ne kadar bilebiliriz? Bu sorunun cevabı için Esmâ’ül Hüsna (Rahman, Kerim, Alim, v.s) ve Uluhiyet arasındaki ilişkiyi incelemek gerekir. “Bunlar acaba sonsuz müspet sıfatlar mı, Tanrı’ya itikadımızın aslında ne kadarı geçerli? Onları nasıl tahkik ve tayin edebiliriz gibi sorular müzakere edilmelidir. Bu anlamda Kelam, sadece Tanrı’nın bilinip bilinmemezliği alanındaki soruları değil, hür irade ve kader problemi, Kuran’ın statüsü ve Şeriat’ın tatbiki gibi sorularını da kapsamaktadır. Kelam, dini meselelerin basitçe bir tartışması değildir. Bununla birlikte, Kelam ilmi, genellikle çeşitli argümanların doğrultulabileceği karşıt durumu, bir muhalifin varlığını gerektiriyordu.”⁵⁵ İbni Arabi’nin kelamcılardan uzak durmasının nedeni, bu gerekli öteki konumundan kaçınmak ve “Tanrı hakkında ikicilli konuşmaktan” ve Tanrı’yı kavramaya “perde” olarak görüp onlardan uzak durmak için olabilir.⁵⁶

Bütün sistemlerden haberdar ama hepsinden uzak, kendine özgü bir “düşünce okulu” oluşturduğu için İbni Arabi’nin fikirlerini ve yorumlarını salt Sufi, arif/mistik, Neo-Platoncu, hadis alimi, felsefeci diye nitelendirilmesi tutarlı görülmez ama başka bir açıdan da bu durumun “onun gerekli bir öteki” konumuna düşmediğinin de göstergesi olarak görülebilir. İbn Arabi Okulu” kendilerini sufi olarak kabul eden bir çok Müslüman alimin ciddi anlamda İbn Arabi’yi “en büyük üstad” yani şeyh-i ekber olarak görerek teorik kurgularını ona dayandırmaları olgusuna Batılılar tarafından kullanılan bir ifadedir. Özgünlüğü, kendilerini tahkik ehli (muhakkik) olarak nitelendirip felsefeden kelamdan ve sufi çoğunluğun yaklaşımından farklı öğretiye sahip olduklarını iddia etmelerinden kaynaklanır. O hem geleneğe bağlı, hem de ıslahatçı bir alim olarak görülür. Bu nedenle olsa gerek Mecid Fahri, İslam Felsefesi Tarihi’nde İbni Arabi ile Gazali’yi, Ülken ise Gazali’yi “sentez ve sistemleştirmenin” iki

⁵² Almond, age,s.30-31

⁵³ Demirci, agm, s. 367-368. Ferid Kam, Vahdet-i Vücud, sadeleştiren E. Cebecioğlu, DİB, Ankara. 1994, , s.94

⁵⁴ İsa Çelik, “İmam-ı Rabbani Perspektifinden İbn Arabi’ye Tenkidi Bir Yaklaşım”, Tasavvuf Dergisi, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s.152-154,164, Necdet Tosun, “İmam-ı Rabbani’ye Göre Vahdet-i Vücud ve Vahdet-i Şühud”, Tasavvuf Dergisi, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s. 181-192

⁵⁵ Almond, age,s. 25

⁵⁶ Almond, age,s.26, Rizvi, agm, s.255



örneği olarak görmektedir. Annemarie Schimmele Şeyh için “sistemleştirmenin dehası” der.⁵⁷

Aynî, bu hususu bir karanfil tohumu üzerinden müzakere eder. Küçük bir siyah tanecik olan tohum da gözlere rahatlık veren yapraklarla, onların üzerindeki olağanüstü bir şekilde işlenmiş nakışlar ve renkler yoktur. Kokusunu da alamazsınız. Bunların hepsinin o siyah taneciğin içinde gizli olduğunu biliyoruz. Bu taneciğe şimdi ne isim verebiliriz? Hiç. Ancak o tane sanki yoktan çıkıyor gibi, renklerini, süslerini, kokusunu ortaya salmaya başlayınca ona siz karanfil diyeceksiniz.⁵⁸

Buradan hareketle Alem yok iken, insan ise meydana çıkmamış iken *Allah'ın* nasıl, resmi, sıfatı malum olabiliyor?” diye karşı bir soruyla cevabını verir. İşte ilahi sıfatlar ve isimlerin görünür (şuhud) aleme tecelli etmesi ve o mahlukatın sonradan yaratılmasıyla ona *Allah*, Rabb gibi isimler verilmiştir. Çünkü kendisine tecelli vaki olan kimse, Hakk'ın aynasında kendi suretinden başka bir şey görmez, Gördüğü Hak aynasında kendi suretidir, Hakk'ı görmüştür. O kimse Hak aynasında kendi suretini görürken ve gördüğünü de bilirken Hakk'ı görmesi mümkün değildir.⁵⁹ Artık bu konumda *Allah'ı* tasavvur etmek nasıl mümkün olabilir?. Bu noktada Aynî, tasavvur etmek” ne demektir?” diye sorgulamasını devam ettirir. “Bir şeyi tasavvur edebilmek için onu zihnimizin çerçevesine sokmamız zorunludur. Bu ise bir takiyye (gizleme)dir. İbn Arabî'nin “herkesin *Allah'ı* kendi “*Rabbi mukayyedi*”dir demesinin sebebi budur. Bu tespiti oldukça tutarlı olarak gören karşı itirazları önemli görmez.⁶⁰

O'nun Tevhid, Teşbih, Tenzih tasavvuruna bakılınca zaten bu husus apaçıktır. *Anlamayanlar ya da inanmayanlar yani hakikati örtenler (küffar) Kur'an-ı Kerim'in bizi sürekli olarak basiretli olmaya, hesaplı hareket etmeye davetine uymayanlardır.* Evrendeki düzeni çözemeyenlerdir. Bizi görünür ve görünmeyen deliller ve ayetleri araştırarak tefekkür etmeye ve bu sayede hakikati bulmaya teşvik eden yüce Rabbimizin emrine uyarak İbn Arabî, *Allah'ı* görmek için eşyaya bakmayı, onu incelemeyi tavsiye eder. Çünkü “Biz, Allah'ın kendi hakkında indirmiş olduğu ayetlerde yahut kendisine ait bize gönderdiği gerçek haberlerde tenzih olsun, tenzihin gayri olsun ancak tahditten başka bir şey görmedik” der. Anlayana Hakk'ı takyid ve tahditten kurtarmak bir nevi takyid etmek demektir.⁶¹

Aynî, İbn Sina ile Ebu Hamid Gazzali'nin kainattaki yaratıklara bakmaksızın *Allah'ın* salt aklen bileneceğini söylemelerini tutarsız bulur. Aynî'nin bu tesbiti Gazzali açısından tutarlı değildir. Zira Gazzali Mişkâtü'l-Envar ve

⁵⁷ Almond, age, s.27-28, Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, çev. K.Turhan. İklim yay. İstanbul 1987, s. 195-200, Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, Selçuk yay. Ankara. Ty, s.239, Chittick, “İbn Arabî”, s.151 vd, a.mlf, “İbn Arabî Okulu”, s.167, Tahrahi, agm, s.14

⁵⁸ Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* s.79, Türk Azizleri, s. 176-178

⁵⁹ İbn Arabî, Marifet Kitabı, çev. H.Şemsi Ergüneş, İz yay. İstanbul 2009, s. 47,53

⁶⁰ İbn Arabî, Fususu'l-Hikem, s. 190-191, Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* s.79, Ferid Kam, Vahdet-i Vücut, sadeleştiren E. Cebecioğlu, DİB, Ankara. 1994, s.129

⁶¹ İbn Arabî, Fususu'l-Hikem, s.161-162, Marifet Kitabı, s.154-155



Risaletü'l-Ledünniye de tasavvufu tasavvurunun metafizik temellerini oluşturur. Alemde Allah'tan başka bir varlık olmadığını ve onun veçhi dışında her şeyin fani olduğunu (K.K.28/88) görerek anladıklarını söyler. Fakat bu hal, ittihat olarak nitelendirilmez. Ona göre de en yüksek bilgi akli olan değil, bi-zatihi zevk tecrübesininkidir. Allah hakkında ancak bu bilgiyle yani ilahi keşf ile ulaşılabilir.⁶²

İbni Arabî'nin bilginin kaynaklarından birisi olarak nazar/akıl hem kötü hem de iyi için kullanılabilir. İbni Arabî'ye göre "bu tür nazarın yapabileceği en iyi şey, Allah'ın zatım akıl yoluyla bilemeyecek olduğunu fark etmesidir. İkincisi ise, genel anlamda rasyonel düşünürlerin ve özellikle de filozoflar ile kelmacıların spekülâtif faaliyetlerini belirttiği manasıdır. Kur'an'da Allah tarafından emredilen akli faaliyet bu türden bir nazardır.

Bu bağlamıyla nazar, İbni Arabî'ye göre tamamıyla müspettir fakat bu havas kısmı, yani filozoflar ile kelmacılar nazarın asli vazifesini unuttuklarında bir sorun teşkil etmektedir. Nazarın sınırlı bir eylem olduğunu, nazar faaliyeti güdülebilecek ayetlerin dışındaki ayetlere bu yaklaşım biçimiyle ilişki kurulduğunda nazar asli gayesini kaybetmektedir. İbni Arabî'ye göre, sahib-i nazar yaptığı faaliyette değil, nazarı bütün alanlara tatbik ettiğinde hataya düşmektedir. İbni Arabî'nin ehl-i nazar diye eleştirdiği bu gruptur. Onlar; insanın nefsini bilmesi ve böylece Rabb'ini bilmesi gibi keşif yoluyla mümkün olan nazarın hükmünün yetmeyeceği alanlarda da bu tür bir faaliyete girmektedirler.⁶³

Akl kuvvetinin yanı sıra tahayyül ve keşf kuvveti de olmalıdır. Bunlardan biri kalbin zahirinin sıfatı, biri dahi batının halidir. Akıldan kişi, akıl ile hayvattan mümtaz olduğu gibi mükaşif dahi keşf ile ukela/akıllardan müstandır. Zira keşf, aklın üzerindedir. Ve her keşf ehli keşf ile aklın toplamına sahiptir. Eğer ki keşif yanında akla itibar yoktur, belki had ve tecrübe ve emsali vardır.⁶⁴ Çünkü Uluhiyyeti bilmek, onun gerektirdiği ilahlığı bilmekle uygun olur. Madem ki, Uluhiyyet bütün ilahi isimleri ve rabbani sıfatları içermektedir. O halde onların görünür alemde ortaya çıkması demek olan yaratılmışları bil-meyince *Allah* nasıl bilenebilir.⁶⁵

İbn Arabî, *Allah'ın* birliği ile tenzihi de tavsiye ediyor. Tenzihden kastedilen hiç bir şeyin Hakk'a benzemediğine inanmaktır Yahut âlem, görünür (şuhud) sahaya çıkmazdan evvel, *Allah* her ne haldeyse, âlemin varlığından sonra da onun yine o halde bulunduğunu kabul etmek demektir. *Teşbihe* gelince, ayet ve hadisleri veya geçmiş zamanda peygamberlerin sözlerinde rastlanılan

⁶² İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, s.9, Fahri, a.g.e, s.196-198

⁶³ İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, s. 155-156, Almond, a.g.e, s.19. dipnot.3, Chittick, "İbn Arabî", s.156-158, Demirci, agm, s. 357

⁶⁴ Hakîm (filozof)lardan bazılarının ve Ebu Hamîd'in âleme bakmadan da insanın *Allah'ı* bilebileceğini iddia etmesi doğru değildir. *Hikmet-i Mehîmiyye fî Kelîmeti İbrahîmiyye bölümünden*. Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* s.80, İnsan, hz. Muhammed getirdiği dine ne tenzih ne teşbih ile nazar-ı akıldan bir şey dahil etmemeli. Belki zat ve sıfatı lakda varid olan ayetlere toptan iman getirmeli, ilmini hakka tefviz ve ihale eyle. Tarîkî selâmet ve dinî sahîh budur. Sahabe ve selef-i salihin bunun üzerine sabitlerdir. İlimde rusuh sahibi olanlarda bunun üzerine olan mutekid ve mütehakıklardır. Aynî, *Türk Azizleri*, s. 106, 205-207

⁶⁵ Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* s.81/83 Risale 88 sayfa gözüküyor ama (81-82) numarası verilmemiş, doğrudan 83 geçiliyor.



kelimelerin manalarını ilahi ilme havale ederek, hepsine inanmak lazımdır. Bu konumda İbn Arabi “Sen Hakk’ı halktan ayırarak Hak tarafına bakma; onu hem tenzih hem de teşbih ederek sadakat makamında dur. Halka Hak’tan başka libas giydirerek Halk yönüne bakma; ister Cem’ (birlik) ister Fark (ayrılık) makamında ol, eğer sana bunlardan biri belirirse hep ile de zafere erersin” der.⁶⁶

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere arif kişi tenzih ile teşbih arasını birleştirir. Çünkü salt tenzihte söylenirse, Tanrı’yı kayıtlamış, eğer teşbihte söylenirse bu seferde sınırlanmış olur. Her ikisiyle birlikte söylenildiği an yani teşbih ve tenzih arasındaki denge korunduğunda doğru söylenilmiştir.⁶⁷ Karşıtları birleştirmeyi bir nevi “arada olma” olarak anlatır. Allah, Hak ve Halk’tır, zahir ve batın’dır. İçkin ve aşkın’dır. İlk ve sondur. Bir ve Çok’tur.⁶⁸ Bu karşıtlıkların birleştirilmesini önemser. Ama burada ne aşkınlıkta içkinlik, ne içkinlikte aşkınlık, ne İlk’te son, ne Son’da ilk bilmek ve birlemek yeterli olmaz. Önemli olan bu karşıtlıklara düşmemek ve bunları aşmaktır. Bu bağlamda O, “içkinlikte aşkınlığı, aşkınlıkta içkinliği aşan ne yücedir” der ve bunların ötesinde hayret edilecek hususlara işaret eder. İbn Arabi bu durumu hidayet olarak nitelendirir. “Hidayet, insanın hayret yoluna girmesidir.”⁶⁹ Artık bu aşamada Tanrı için ne aşkınlık, ne de içkinlik söz konusudur, aynı husus diğer ilahi sıfatlar içinde geçerlidir.

Aynî, “yukarıdaki ifadelerimizden anlaşıldığı üzere Hakk-ı Mutlak, zatı açısından tenzih ve teşbihten de münezzeh ve aşkındır.” Burada “Hakk’ı her şeyden gören, belki Hakk’ı her şeyin aynı bilen kimse” olan arif kişi,⁷⁰ zaten var olan bir birliğin farkına varıldığı bir ‘makam’ a ulaşmıştır, burasına “makasızlık makamı” denir. İnsan-ı kamil ya da Arif diye nitelendirilen kişi Allah’ın tüm sıfatlarına iştirak edip onlardan pay alırlarken, herhangi bir sıfatla sınırlandırılmaz ve tanımlanamaz. “ Ben bir gizli hazineydim, bilinmek istedim, bu nedenle de alemleri yarattım” sözünden anlaşılacağı üzere Allah evreni bilinmek için yaratmıştır. Ancak bu bilgi sadece insan aracılığı ile faaliyete geçirilebilir ve yaşama gücüne sahiptir. Bu sıfatları bilen ve yaşayanlar ise peygamberler, Allah dostları ve hakim denilen arif ve kamil insanlardır.⁷¹ Fakat burada arif, Tanrı haline dönüşmüyor çünkü İbni Arabi’nin teorisinde dönüşmek yoktur. Bu kişi muhakkik ve “zü’l-ayneyn” yani iki gözlü diye isimlendirilir. Bu

⁶⁶ İbn Arabi, Fususu'l-Hikem, s. 119, İbn Arabi, Tedbirat-ı İlahiyye, Tercüme ve şerh, H.A. Konuk, yay.hz. M.Tahrari, İz yay. İstanbul 1992, s. xxv

⁶⁷ Hikmeti-i Subbuhiyye fi Kelimet-i Nuhiyye bölümünden. Aynî, *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?* s.81/83, Chittick, “İbn Arabi”, s.156

⁶⁸ İbn Arabi, Marifet Kitabı, çev. H.Şemsi Ergüneş, İz yay. İstanbul 2009, s. 31,34, 81

⁶⁹ İbn Arabi, İbn Arabi, Fususu'l-Hikem, s. 402, Futuhâtü'l-Mekkiye, c.1, s.112, 751, Metin Yasa, “İbn Arabi’nin Arada’yı Anlatımı” Tasavvuf Dergisi, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s. 97-98,105-106

⁷⁰ İbn Arabi, Fususu'l-Hikem, s.382-393

⁷¹ Küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en-u’rife fe’halaktü’l-halka liya’rifünü.» gizli hazine’yi İbn Arabi, her türlü izafet ve nispetlerden soyutlanmış kadim ve ezeli olan Hakk’ın zatı diye açıklar . İsmail Hakkı Bursevî, Kenz-i Mahfî, İstanbul 1290, s. 2; Ali Namî, İsmail Hakkı Bursevî” maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt 23, s.105-109, c 25, s.258, cilt 26, s.320, 317, 553, Chittick, İbn Arabi, s.161 http://tr.yenisehir.wikia.com/wiki/%C4%B0sm%C3%A2il_Hakk%C4%B1_Bursev%C3%AE/Kenz-i_Mahf%C3%AE_Ris%C3%A2lesi_Muhtev%C3%A2_ve_Tahl%C3%AEli



gözlerden biriyle mahlûklar arasındaki eşsizliklerini, diğeriyle de kendilerinin Allah ile olan benzerliklerini görürler. Bu nedenle İbn Arabi, “insan-ı kamil var oldukça alem daima korunmuş olacaktır” der.⁷²

Allah'ın ahlakî ile ahlaklanmak demek bu olsa gerek,⁷³ zira bunun sonucunda varoluş sebebimiz ve en yüce gayemiz olan biricik Hakikat'a ulaşmak vardır. Bundan kasıt da, Kuran-ı Kerim de belirtilen “Sıbgatullah” (Bakara:138) yani Allah'ın boyası ile boyanınız ayeti ve “Allah'ın Ahlakî ile ahlaklanınız” hadisinde belirtilen durumdur. Bize göre, İbn Arabi ve sufilerin eleştirilerini rağmen felsefî dildeki karşılığı Kindî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak, “Kişinin gücü yettiğince fiillerini ona benzetmeye” çalışması durumudur. Cibril hadisinde belirtildiği üzere teori/iman ile pratik/islam uyumunun sağlanması sonucunda ortaya çıkan bu halin mahiyeti de bizatihi peygamberimiz tarafından açıklanmıştır.⁷⁴

İbn Arabi, bu mertebeyi “belirsiz ihsan” yani Yarabbi benim latif ve kesif olan benliğimin her zerresi için benim bir tahsis ve tayinim olmaksızın işime yaracağını bildiğin nimeti ihsan diyenler için olduğunu düşünür. İhsan mertebesine nail olan kişi, Cebrail'in peygamberimizin belirttiği dini ve mesaliha tamamıyla arif olur. “Kim söz ve davranışlarında Allah'ı görüyormuşçasına en sonunda Allah'ın kendisini sürekli gördüğünün tam şuurunda hep iyiliği ilke denmiş biri olarak bütün varlığıyla Allah'a yönelip ona teslim olana Muhsin der ve buna dair ayetten delil getirir.⁷⁵ Bunu gerçekleştiren kişinin Allah gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olacağını kudsi hadiste söyler. Artık o kişi, Allahın razı olduğunun şeylerden başkasına elini uzatmak, ayakları ile de razı olmadığı olmadığı şeye gitmez.⁷⁶ Hep iyiliği ilke edinmek böyle bi şey olsa gerek. Bu durumdayken yani *vecd ve zevk halini tecrübe edenlerin sözlerinin konumu ne olacaktır?*⁷⁷

İbn Haldun'a göre, şatahat konusunda ise zevk ve vecd sahibi olmayanlar bunları anlayamazlar. Dilde mevcut kelimeler ise onların bu kelimelerden kast ettikleri anlamları anlatmaz; dolayısıyla manasını anlamaya çalışmamalıyız.⁷⁸ Fakat, Hallac gibi duygularını kaybetmedikleri, cezbe ve vecd halinde bulunmadıkları vakit böyle söz söylerlerse, bunlar bu sözlerinden sorumludurlar⁷⁹ İbn Teymiye'de vecd ve sekr halinin etkisiyle hulul ve ittihadı varan

⁷² İbn Arabi, *Fususul-Hikem*, s.10, Almond, age, s.127, Chittick, “İbn Arabi”, s.155

⁷³ İbn Arabi, *Tedbirat-ı İlahiyye*, Tercüme ve şerh, H.A. Konuk, yay.hz. M.Tahrallı, İz yay. İstanbul 1992, s. xxiii

⁷⁴ Tevhid kavramının felsefî açıdan temellendirilmesi için bkz. Mevlüt Uyanık, *Selefi Zihniyet ve Türkiye*, Ay yay, İstanbul 2018, s. 67-79. Ali Akpınar, “Allah'ın Ahlakî ile Ahlaklanmak”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, http://www.tasavvufdergisi.net/Makaleler/1119783959_4_2001_II_6_AKPINARA.pdf; Ümrân Kayaalp, *Kindî'nin Nefs Algısı Ve Ahlak Anlayışındaki Yeri Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Y.Lisans Tezi*. Erzurum 2015 <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=Br:https://philosophyarts.wordpress.com/2014/06/04/el-kindi-kimdir-ve-onun-dusuncesinde-felsefe/>

⁷⁵ 2/Bakara/112, Bkz. İbn Arabi, *Marifet Kitabı*, s. 149; *Fususul-Hikem*, s.28-29. 33i vd

⁷⁶ İbn Arabi'nin *Fusus*'un Hud bölümünde buna dair söylediklerinin yorumu için bkz. Tahrallı, agm, s.15-16,19/20

⁷⁷ Vecd'in psikolojisi için bkz. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 120-136

⁷⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.B. Ankara. 1986, s. 556-558. Fadlou, Shehadi, *Theism, Mysticism and Scientific History in İbn Haldun*, (Islamic Theology and Philosophy ed. M.E. Marmura, New York. 1984,) s.267-270

⁷⁹ İbn Haldun, *eş-Şifa, eş-Şifau's-Sail li Mezhebi'l-Mesail* (Tasavvufun Mahiyeti) çev. Süleyman Uludağ, İstan-



sözlerde hakikat de batıl da bulunur der. Sekr hali insanın aklını başından alıp işlemez duruma geldiği için o kimse mazur görülebilir. Aklını kullanamadığı sürece cezalandırılmaz. Çünkü mükellef değildir. Ey Rabbimiz unutursak veya hata edersek bizi sorumlu tutma ve hata ettiklerinizde size günah yoktur ayetleri (K.K:2/286, 33/5) gereği böyledir. Ene'l-hak, subhani ma azama şani, ma fi'l-cübbeti illallah" gibi sözleri söyleyenler sarhoştur, temyiz gücünden mahrumdur. Buradaki ayraç, sarhoşluk mahzulu ve yasaklanmış bir şeyden kaynaklanıp kaynaklamadığında yatar.⁸⁰

Tekrar İbn Arabî'ye dönecek olursak, bu bağlamda ruhun tasfiyesinin insanı, bilgi ve ahlaki kemalin semavi kürelerinden alınabileceği bir yere götüreceğini kabul eden filozoflara göndermede bulunur. Ama hakikati örtenler (küffar) olarak nitelediği filozoflar elde ettikleri mertebeleri ruhani güçlere nispet ederler ve bunların Allah ile ilişkisini kestikleri için anlayamazlar, inanmazlar. Filozoflar felsefenin gayesini Allah'a benzemek ve teomorfizm (et-teşabüh bi'l-İlah) olduğunu söylediklerinde, mutasavvıflarda Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmaktan bahsettiklerinden kastettikleri anlamın aynısını söylerler. Buna rağmen mutasavvıflar, filozofların teşebbüh fikirlerini savunmazlar.⁸¹

3.Aynî'göre İbn Arabî'nin Metafizik Tasavvuru ve Vahdeti Vücutçu İddiası

Eserin 3. Bölümüne öncelikle fizik/evren kavramı ve bunun yaratılışı hakkında bilgi verir. Maddenin ezeli olup olmadığı ile tartışmaya başlar. Kişinin Theist mi deist mi yoksa ateist mi olacağı bu müzakereyle ortaya çıkar. Ona göre, Evreni bir maddenin mi yoktan mı yaratmıştır şeklindeki kurgunun tutarlı olmadığını düşünen İbn Arabî, hakiki varlık *Allah'a* tahsis kılınmıştır. Eşyaya gelince, onlar mutlak varlığın farklı farklı şekillerde, suretlerde ortaya çıkışından ibarettir. Şu itibarla artık madde kavramının mahiyeti nedir, (var mıdır; yok mudur) madde ezeli midir, diye düşünmeye gerek kalmaz. Zaten mevcut ilimler ve diğer keşiflere dair ilimler, maddeyi yok etmiştir.⁸²

Yaratılış mutlak varlığın belirlenmemiş bir konumdan belirlenmiş, tayin edilmiş bir mertebeye geçmesinden veya diğer bir ifadeyle varlık isimlerinin ve sıfatların (esma-ı sıfat) görülen alemde; yani şuhudda tecellisinden ibaret olup bu sürekli bir iştir. Bu açıdan vahdet-i vücuda tecelli, Mezahir veya

bul. Giriş, s. 57-63, Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, "İbn Teymiye ve Felsefe Eleştirisi", Elis yay. Ankara.2018, s.258-265

⁸⁰ Ahmed İbn Teymiye, İbn Teymiye Külliyyatı, edit. Edip Gönenç, çeviri, Y.Işıcak, A. Önal, S.Şimsek, İ.H.Sezer, Tevhid yay. İstanbul 1987, c 2, s. 379-380

⁸¹ Chittick, "İbn Arabi", s.154

⁸² Maddiye (Materyalizm) ekolü, maddeyi daha iyi tanımaya başladığımız günden beri kendini yeterince kabul ettiremeyen bir kuramdır. Bu normaldir, zira madde artık kendisi üzerine fikir kurulan bir dayanak noktası olmaktan çıkmıştır. Şöyle ki, cisimler, milyarlarca gözle görülmeyen hareketli zerrelere dönüşmüştür. Bu zerrelere, birbirlerine dokunmaksızın bir diğerinin etrafında sürekli olarak döner dururlar. Son tahlilde, bu küçük zerrelere, bizatihi kuvvet merkezi olarak bakılıyor. O halde madde nerededir? Çünkü madde dedikleri şey, kudret, güç altında darmadağın olmuştur. Flammarion, *Linconnu* adlı kitabında bu bilgileri bulabilirsiniz. Madde hakkındaki en yeni kuramları kısaca anlamak isteyenler, felsefe öğretim üyelerinden Abel Rey'in *La Philosophie Moderne /Felsefe-i Ahire* (Paris.1908) adlı eserine bakabilir. Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* s.29, Türk Azizleri, s.157-166, Ferid Kam, Vahdet-i Vücut, sadeleştiren E. Cebecioğlu, DİB, Ankara. 1994, s.100-111



Hazarat mezhebi de denir. İlm-i keşf ve zevki olarak nitelendirilir.⁸³ O, her gün (her an) ayrı bir iş, vazife, olay, tasarruf üzerinedir [55:29] dolayısıyla Hakk'ın Tekrar Edilemezdir. Tevhid anlayışında, Hakk'ın tüm dışlayıcı tahsis etmelere karşı durması söz konusudur. Hakk tecellilerinde kendisini hiçbir zaman tekrar etmezken onun tasavvuru nasıl mümkün olacaktır.⁸⁴ dolayısıyla Tanrı'yı tanımlamak O'nu sınırlamak; onun zatını izaha girişmek O'nu kısıtlamaktır. İbni Arabî'ye göre, aslında teoloji yapan herkes Tanrı'yı bir tekrara itmektedir; Tanrı'ya bir sıradanlık ve öngörülebilirlik dayatarak O'nu yanlış yere koymaktadır. Kelamcılar tarafından çok değer verilen, kutsal bilgiye ulaşmadaki vasıta olan akıl, Tanrı'nın dinamik esnekliğini fosilleştiren yollardan birine dönüşmektedir. Onu rasyonelleştirme çabası aynı zamanda onu anlamaya yönelik köstektir.⁸⁵

Bu durumda İbn Arabî, Hz. Ebu Bekir'in "Tanrı'yı idrakten aciz olduğunu idrak emek, O'nu idrak etmenin ta kendisidir" sözünü sürekli tekrar eder. Sürekli hayretini artırması için dua etmesi, Tanrı'nın radikal düşünülemezliğinden kaynaklanmaktadır. Bu şaşkınlık ve hayret duygusunun sürekliliği yle "Ey Rabbim, Seni içinde hapsetmeye teşebbüs ettiğim basit sınırlamaları karıştır ve beni şaşırt, demek istemektedir. Şaşkınlık, burada inananın bakış açısının metafizik tuzaklarından kaçması için en iyi yol haline gelmektedir.⁸⁶

İbn Arabî'ni mutlak varlık kavramını *Spinoza Mutlak Zat*, (Etre Absolu), Hamilton, kayıtsız şartsız (L'inconditionne) Hegel, fikr (idee) Malebrance; Sonsuz (l'infiniti) Fichte, soyut ruh (l'esprit pur) diye isimlendirmektedir. İbn Arabî'nin *Vucudiyye* akımına mensub sanılmasının sebebi bu kavramdır. Bilhassa *Futuhat-ı Mekkiyye* adlı eserinde *subhane men azhare'l-eşya fehuve aynuha* (kendisi eşyanın aynı olduğu halde eşyayı ortaya çıkararak yaratanı tesbih ederim) ibaresi bu yanlış kanıyı büsbütün kuvvetlendirmiştir. Halbuki Şeyhimizin *vacibu'l-vucuda mutlak varlık demesinden* kastettiği zorunlu varlığın (Vacibu'l-Vucud) illet (neden) ve ma'lul olmadığını anlatmaktı.⁸⁷

Bu nokta çok önemli, çünkü İbn Arabî'nin filozof olduğunun ve meşşai geleneği iyi bildiğinin göstergesi olup eşyanın Hakkın tıpkısı (aynu'l-Hak) olduğunu düşününlerin tekfirinin de tutarsızlığını gösterir. Nitekim "O, zuhurda her şeyin aynıdır. eyanın zatlarında eşyanın aynı değildir; aksine o, O'dur, eşya da eşyadır." (fehuve aynu külli şey fiz'zuhur ma huvu'l-aynu'l-eşyai fi zavatihe subhanehu. ve huve huve, ve'l-eşyau eşyau) demesi bu tutarsızlığın göstergesidir. Dolayısıyla İbni Arabi "Vahdet-i Vücut" tasavvuru panteizm diye sunulamaz. "Onun teşbih ve tenzih arasındaki diyalektik hakkında söylediklerine bakıldığı zaman Allah'ın vücudu ile alemin vücudunu aynileştiren sözlerinin teşbih bakış açısını gösterdiğine dikkat etmezler. Bir de tenzih yani Allah ve evrenin kesin hatlarla birbirinden ayrıldığını söylediği yerlerle yukarıdaki

⁸³ İbn Arabi, Marifet Kitabı, s. 119, Ferid Kam, Vahdet-i Vücut, sadeleştiren E. Cebecioğlu, DİB, Ankara. 1994, s.88

⁸⁴ Almond, age, s.32, Tecelli için bkz. İbn Arabi, Fususu'l-Hikem, s.35, 195 vd

⁸⁵ Almond, age, s.33-34

⁸⁶ Almond, age, s.60

⁸⁷ Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* s.30



görüşünü dengeler. İbn Arabi, hüve la hüve yani O, o değil diye özetlediği fikirlerine dikkat edilirse, dünyanın vücudunun niteliği ancak onun Allah'ın vücudu ile ayniliğini kabul hem de bu ayniliği reddetmekle anlaşılabilir. Çevremizdeki eşyaya her iki gözle bakmak gerekir. Ne Allah'ın farklılığı ve aşkınlığını onaylayan akıl, ne de onun ayniliğini/benzerliğini onaylayan keşf, tek başına eşyaya dair bütüncül bir anlayışa ulaşılmasına müsaade eder.”⁸⁸

“Şeyh'in yaptığı; bütün eşyanın ontik statüsünü ve aslını, aynı zamanda onların ontolojik hususiyetlerini koruyarak Tanrı'ya yeniden atfetme girişimidir. Böyle bir düşünce sisteminde, insanın varoluşunun gayesi, ruhunun kutsal aslına tedrici bir yolla, yani bir dizi makam ve mertebelerden geçerek Tanrı'ya doğru tekamül ettirici bir geri dönüşle “farkına varmadır.”⁸⁹ Ülken, panteizm kelimesini her yerde kullanıldığı anlamda İbn Arabi'ye atfetmek tutarlı değildir der. Onun vahdeti vücudu tabiatı Allah ile bir tutmaz. Vücut, dış dünyada oluş ile yorumlanan külli bir kavram değildir. Plotin gibi alemi sonsuz olan imkanların meydana çıkışı/zuhuru olarak görür. Bu nedenle onun fikrine panenteizm diyenler de bulunur. Ülken ise İbn Arabi'nin görüşlerini “ifadesi felsefi olan bir theosophie” olarak nitelendirir.⁹⁰

İmam-ı Rabbani Ahmed Faruk Sirhindi ise, gözlerimize açılan alemin bir tecelli, bir gölge değil, hakiki varlık olduğunu söyleyerek tasavvuf felsefesini vahdeti şühud olarak temellendirir. Tevhide dayanan vahdeti vucud değil, kul-luk makamına dayanan vahdet-i şühud öncelenmelidir der. Tabii bunda Sirhindi'nin döneminde Ekber Şah'ın eklektik bir din öğretisi kurmada vahdet-i vucud öğretisinden istifade etme çabasının engellenmesi de söz konusudur. Her şey O'dur, deyince mevcut şeriat ve iman ilkelerine uymak gerekmez fikrine destek olunabilir. Yani onun tezahürlerinden birine ibadet etmek, Allah'a ibadet olarak sunulabilir ki Ekber Şah'ın eklektik din tasavvuru da bunun üzerine kuruludur.⁹¹ Oysa H. A. Konuk'un dediği gibi, İbn Arabi'nin öğretisinde insanın mükellefiyetinin ortadan kalkması kul olmanın gereği olan taat ve ibadetten sapması gibi bir dalaletle yol açması gibi bir durum olamaz. Konuk'a göre, İbn Arabi bütün ömrü bunların gerekliliğini isbat ile geçmiştir.⁹²

Aynı'ye göre, “Vahdet-i Vucud fikri, Panheisme, *Allah'ın* inkarı (atheisme) ile alemi inkar (Acosmisme) fikirleri arasında istikrarsız ve önemli bir orta tanımdır ki, o iki akımdan birisi tarafından yıkılmaya mahkumdur. Çünkü vahdet-i vucud, yalnız bir mevcudiyet kabul ediyor. O halde bu varlık, yalnız

⁸⁸ Panteizm kavramı ve Panteizm ve vahdet-i vücud'un ayrıldığı ve birleştiği noktalar için bkz. Hüsameddin Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s.7 -33, 90-102, Chittick, “İbn Arabi”, s.159-160, Demirci, agm, s. 374-377 Süleyman Uludağ, “Ferit Kam ve Vahdet-i Vücut Adlı Eseri” Tasavvuf Dergisi, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s.25-356

⁸⁹ Almond, age, s.27

⁹⁰ Ülken, age, s.242-243. Ferid Kam, Vahdet-i Vücut, sadeleştirten E. Cebecioğlu, DİB, Ankara. 1994, s.49, 56-61, 66-67,135

⁹¹ Hourani, “Naksibendi Okulu ve Halidiye Kolu”, s.140-141 Demirci, agm, s.377, İsa Çelik, “İmam-ı Rabbani Perspektifinden İbn Arabi'ye Tenkidî Bir Yaklaşım”, Tasavvuf Dergisi, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s.153-154, 162-163, 176. İki öğretinin mukayesi ile ilgili çalışmalar için bkz dipnot 57. Necdet Tosun, “İmam-ı Rabbani'ye Göre Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şühud, Tasavvuf Dergisi, İbn Arabi Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s. 192-193.

⁹² İbn Arabi, Tedbirat, Önsöz, xviii- xix



âlemden ibaret ise, *Allah* yok demektir. Yahut bu varlık yalnız *Allah'a* aid ise, alem yok demektir. Aynı bir sistem dahilinde hem alemi, hem *Allah'ı* yok eden kat kat imkansızlık, vahdet-i vücud akımını geçersiz saymaya yeterlidir.”⁹³

İbni Arabî'nin metinlerinde, yaradılışın çeşitli mertebeleri; Nefes-i Rahmani'nin her an aralıksız üflemesi, yok etmesi ve yeniden yaratması, Platonik hiyerarşilerin ve kategorilerin dolambaçlı basamaklarını oluşturmaktadır. Bunlardan ötürü hiç şaşırtmayacak bir şekilde İbni Arabî'nin ismi Vahdet-i Vucud (Varlığın Birliği) mefhumu ile ilişkilendirilmektedir. Her ne kadar bu kavram İbni Arabî ile anılsa da, kendisinin öğrencileri ve takipçileri (Davud el-Kayseri,⁹⁴ Kaşani, Konevi) birlik mefhumunu sistematik olarak vurgulanış ve geliştirilmiştir. İlk defa teknik anlamda kullanan da Sadreddin Konevi'nin arkadaşı olan Afifüddün Tilmisani (610-690/1213-1291) olduğu belirtildiği-ne göre bu kavramın sorumluluğu Şeyh'ten çok talebelerine aittir. Dolayısıyla İbni Arabî'nin “Vahdet-i Vücut”u (sıkça böyle denmesine rağmen) panteizm değildir.⁹⁵ İbn Arabî filozofların tabiat (nature) dedikleri hakikat-i kevnîyeye (oluş gerçeğine) *nefs-i rahmani* ismini verir. Alem, kendi kendine meydana gelmeyen şeylerin yani arazların bir toplamıdır.⁹⁶

*Bu noktada hareket kavramını cevher ve araz ilişkisi bağlamında inceleyen Aynî, İbn Arabî'nin bu değerlendirmesi, cevher fikrini tamamen red ve inkar edenelerin öğretisi olan olaycılık (şe'niyye, fenomenisme) akımının felsefesi olmadığını belirtir. O zat ve cevher -töz- fikrini reddetmez. Tersine Şuaybiyye bölümünde heyula'yı bile kabul etmektedir. Bunları müzakere ederek alemin her an yok olduğu halde ilahi tecellilerle her an mevcut olduğunu ve hiç bir şeyin kendi kendine var olamayacağını öğretmeyi istemektedir.*⁹⁷ Hakikat, bir şeyin ilm-i ilahî'de olan mevcudiyeti (ayn-ı sabite) olduğunu için asla yok edilemez. Eşyan sürekli olarak yenilenir ve değişir. Burada klasik felsefe tanımlarından olan eşyanın gerçekliğini bilmenin imkanının müzakeresi gelmektedir. İbn Arabî göre, eşyanın gerçekliği bilinemez⁹⁸ ancak eşyanın mahiyetini oluşturan bazı unsurları bilebiliriz.⁹⁹ Çünkü mevcut cisimlerde değişme

⁹³ Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* s.30-31

⁹⁴ Bayrakdar hocam, sufi filozof'un İbn Arabî'den daha özgün ve önemli bir düşünür olduğunu söyler. Ona göre Kayseri, “yöntemsel açıdan bir takım kıskaçlara takılmasaydı, sezgi konusunda Bergson'dan daha büyük; zaman konusunda B.Russel'den bazı metafizik meselelerde Kant ve Hegel'den daha büyük bir düşünür olması iştin bile değildi” Mehmet Bayrakdar, “Davud el-Kayseri'nin Aşkın Felsefesi”, İslam Felsefesi Tarihi, edi. B.A. Çetinkaya, Grafiker yay. Ankara. 2012, c.2, s.383, 389. Kayserili Davut, Türk Büyüklüğü Dizisi, Ankara.1988, s. 25 vd

⁹⁵ Almond, age, s.27-28, Chittick, “İbn Arabî”, s.158, a.mlf, “İbn Arabî Okulu”, s.169, Demirci, agm, s. 374-379. Erdem, age, s.38-39, İbn Teymiyye'nin Konevi, Tilmasini dahil böyle düşünenlere eleştirisi için bkz. İbn Teymiyye, Külliyyat, c.2, s.114, 194-258, A.E, Afifi, “İbn Arabî”, s.20, Tahralı, agm, s.14

⁹⁶ Eğer suluk eden, (Salik) tabiatın rahmani, nefsin aynı olduğunu keşfederse, ona bolca hayır verilmiş demektir. *Fususul-Hikem, Hikmet-i İnsaniyye fî Kelimati İlyasiyye bölümü.* Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* s.30-31-32

⁹⁷ Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* s.33-35

⁹⁸ Hiç bir şeyden onun hakikatını idrak edemezken, sen onda olduğun halde ben onu nasıl idrak edebilirim.

⁹⁹ Maxwell'in Psikolojik olgulara (Alaimu Ruhiyye, Phenomenes Psychiques) isimli eserine bugün Paris Tıp Fakültesinde hem öğretim üyesi hem de Encümen-i Daniş (Senato) Üyesi bulunan Charles Richet'in yazdığı önsözden şu satırları aynen alıyorum: “Bir de şunu yüksek sesle niçin söylemeyelim? O kadar gurur ve kibir sahibi olan alimler, ancak bir takım zahiri bilgilere sahiptirler. Eşyanın hakikati bizden kaçıyor. Canlı ya da cansız maddeleri idare eden kanunların fitri mahiyetini anlamaya aklımız yeterli değildir. Havaya atılan bir taş yere düşer. Niçin? Newton diyor ki; bunun sebebi yerçekimidir. Bu da kütle ve uzaklıkla mütenasiptir.



olduğu bilinen bir gerçektir. Varlığın dönüşümü ilk ortaya çıktığı andan beri devam etmektedir. Bu durumda değişen ve değişmeyen ne olduğu sorusu Heraklit ve Parmenides müzakeresiyle bu çözülemez. Çünkü yenilenme ve değişme, “Gerçek Bir”in zatında değil; işlerinde geçerlidir.

Bu bağlamda bütün varlıklar-eşya canlıdır, ölü bir şey yoktur. Her bir zerre, gök kubbedeki güneş sisteminin en son derecede küçük bir örneğidir.¹⁰⁰ Aynî, Alman alimi *Fehner* (1801-1887) tabiatın hayat sahibi olduğunu söyleyerek İbn Arabî'nin görüşünü yıllar sonra destekler.¹⁰¹ Aynı zamanda “tabiatın kendisinden çıkan olaylar ve eşya ile azaldığını görmediğimiz gibi onların ortaya çıkmamalarından dolayı çoğaldığını da görmedik” şeklindeki tesbiti *Helmoltz* ve onun nazariyesini geliştiren *Clavsius*'un ortaya koyduğu *bekay-ı kudret* (kudretin sürekliliği-conservation de l'energie) kuralını hatırlattığını söyleyerek İbn Arabî'nin tutarlılığını vurgular.¹⁰²

Aynî, fizik ve metafizik irtibatını kurma da öznellik ve nesnellik meselesini bilgi felsefesi bağlamında incelenmesi gerektiğini belirttikten sonra görüşler alemi ile bunun mahiyeti arasındaki farka dikkat çekerek Hak ile Halk/yaratılmış arasında bir özdeşliğe gidilemeyeceğini vurgular. Aynî, sufilere en çok tenkit edildiği ve fikirlerinin öznel olduğunu iddiasına döneminin felsefelerinden sübjektivizm/öznellik kavramını *Berkley*'in *Allah'ın* ve ruhun varlığını onaylamakla beraber, eşyanın varlığını reddederken bunların bazı duyularımız vasıtasıyla hayalimizde meydana gelen hayali şekiller olduğu sözüyle açıklamaktadır. Ama ardından *J.Stuart Mill*, *Hamilton* *İmtihanı* eseriyle *Berkley*'i eleştirdiğini eşyanın zihnin dışında varlıklarının olduğunu onayladığını belirtir.¹⁰³

Bu çerçevede İbn Arabî'nin şu sözlerini nakleder: Bir kimse şahadet; yani görünüşler aleminde geçerli olan şeklin hak ve gerçek olduğunu zannedip, Hakkı müşahade ettim, diye hayal etse, o kimse arif değildir, zira eşyanın görünüşlerinden tecelli olan bir varlık, o şeylerin özellikleri arasından çıktığı için o özelliklerin rengini taşır. Dolayısıyla o değildir. Fakat bir kimse, o gördüğü şeyin kendi nefsi olduğunu biliyorsa, o ariftir.”¹⁰⁴ Çünkü insanın ta-

Fakat bu kanun eğer bir olayın açıklanmasından ibaret değilse, o halde nedir? Acaba taş düşerken yerçekiminin hakikatı anlaşılmış ki, bizi şaşkınlığa düşürmüyor.Fakat işin gerçeği insan aklı bunu anlamamıştır. Bu alıştığımız, kabul ettiğimiz gördüğümüz bir hadisedir. Fakat tabiatın istisnasız diğer bütün hadiseleri gibi anlaşılmamıştır.”

¹⁰⁰ Lorentz, Larmor, Zeeman'ın bu husustaki çalışmalarına göre, bunların neticesinde zerrelere olağanüstü karışık olan oluşumlarını ortaya çıkarmıştır. Curie, Perrin gibi bir çok alimlerde bunu ikmal etmişlerdir. Mesela, üzerine yazı yazdığım şu kağıt tabakası, binlerce defa milyar zerreden oluşmuştur. Her zerre, gökteki yıldız gibi, merkezi etrafında dönüp durur. Aralarındaki fark, hareketleri yıldızlarınkinden çok olmasıdır. Mesela, bizim içinde yaşadığımız güneş sisteminde Utarit yıldızı güneşe en yakın olanıdır, dönmesini 80 günde tamamlar. Bunu saniyede ortalama 38 kilometre katederek yapar. Halbuki bir atomdaki elektron her saniyede ortalama olarak 2000 (iki bin) kilometre mesafe kateder. Bu zaman içinde kendi güneşi etrafında 620.000 milyar defa dönmeyi başarmaktadır. Fesuphanallah! Bu halde, genel olarak eşyaya cansız ve atıl sayma imkanı var mıdır? Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*” s.38, Türk Azizleri, s. 153

¹⁰¹ William James'in *Philosophie de l'Experience* (Paris.1931) adlı eserinden özetlenmiştir. Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*” s.39

¹⁰² Helmoltz (1831-1895-Berlin) Almanya'nın çeşitli üniversitelerinde fizyoloji profesörlüğü yapmıştır. Sese dair önemli keşifleri vardır. Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*” s.40-41

¹⁰³ Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*” s. 45-46

¹⁰⁴ Sizden kim, o'nu gördüğünü tahayyül ederse, arif değildir, kim kendi nefsinin gördüğünü bilirse, o ariftir.



biata hakim olmaya ve onu kullanmasını sağlayan akıl, “Bir”in zatında gizli olan sıfatın insanın fitratında toplu olarak besbelli olduğunu da gösteriyor. Bu nedenle olsa gerek İbn Arabî, insanı, *Allah* ile diğer varlıkların arasında *kevn-i cami, berzah-ı cami*¹⁰⁵ sayar. Yani insan zorunluluk (vucub-Allah) denizi ile imkân denizi (yaratılmış-ekvan) arasını ayıran hat olduğundan dolayı berzah halindedir. Beş ilahi hazır bulunuş (el-hams el-Haderat el-ilahiyye)¹⁰⁶ son aşamasına gelmiş olan bu kişi artık insan-ı kamildir. İnsan ilahi suret üzere yaratıldığından bütün isimleri bir araya getiren Allah isminin mazharıdır. B usebepledire ki insan, Hakk’ın bütün isim ve sıfatlarıyla tam olarak tecelli edebileceği bir ayna mesabesindedir. Zuhura tecelli en mükemmel şekilde alemin ruhu da olan insan-ı kamil’de gerçekleşmiştir. ¹⁰⁷ İnsan-ı kamil, mikro kozmos olarak küçük Kur’an’dır, bu vücut, harfleri, kelimeleri, ayetleri ve sureleri bulunan büyük Kur’an ile ikiz kardeş gibidir. Yani bir kelam olarak tecelli eden Kur’an, alem ve insan karşısındaki işlevi, evren-insan hakkındaki ayetleri insana göstermesidir. Diğer bir ifadeyle Kur’an, insanın kendisini, alemleri veya Allah’ın isimlerinin tecellilerini-onun vasıtasıyla idrak ettiği Allah kelamıdır. ¹⁰⁸

Buradaki “Berzah” terimi “arada olma”yı ifade eder. Karşıtları birleştirme ve ayırma da rol üstlenerek, karşıtlar arasında ancak aracı varlıklar olarak işlev görebilirler. İbn Arabi burada her bir kavramın karşıtını öz halinde kendi özünde taşıdığına işaret eder. Böylece Tanrı diğer varlıklardan farklı olarak yalnızca karşıtları özünde barındırmasında değil, aynı zamanda yetkin bir varlık olarak karşıtları aşmasında ve karşıtlar üstü olmasında belirir. ¹⁰⁹

İbn Arabî hazretlerinin bu mutlak varlık tabiri medrese âlimleri arasında en şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Zira bundan hazreti Şeyhimizin, *Vucudiyye* akımına mensub olduğunu zannetmişler. Bilhassa *Futuhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde *subhane men azhare’l-eşya fehuve aynuha*” (kendisi eşyanın aynı olduğu halde eşyayı ortaya çıkararak yaratana tesbih ederim) ibaresi bu yanlış kaniyi büsbütün kuvvetlendirmiştir. Halbuki Şeyhimizin *vacibu’l-vucuda mutlak varlık demesinden* kastettiği zorunlu varlığın (Vacibu’l-Vucud) illet (neden) ve ma’lul olmadığını anlatmaktı. ¹¹⁰

Aynî, *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?*” s. 45

¹⁰⁵ İbn Arabî, Marifet Kitabı, çev. H.Şemsî Ergüneş, İz yay. İstanbul 2009, ys.287Aynî, *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?*” s.48 Chittick, “İbn Arabî”, s.162.

¹⁰⁶ İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, s.107 vd, Bunlar, cismani/nasut, melekut, ceberrut (makro kozmik olarak sema, mikrokozmos olarak yaratılmış ya da insana ait akıl/intelect yani kendimizde taşıdığımız “tabiat üstü olarak tabii” olan Cennet), lahut (varlıktır, yaratılmamış Akıl yani logos ile aydır) sonuncusu da Hahut alemidir. Bu kelime Huve yani O teriminden gelmekte olup son mertebede Huvîyyet, kayyumîyyet ya da Zatiyyet yani Sonsuz Kendi Mertebesidir. bkz. Frithjoh Schuon, *İslam’ın Metafizik Boyutları*, çev. M. Kanık, İz yay. İstanbul 1996, s.146-156, İbn Arabî, *Tedbirat-ı İlahiyye*, Tercüme ve şerh, H.A. Konuk, yay.hz. M.Tahrâlı, İz yay. İstanbul 1992, s. xxv

¹⁰⁷ Ülken, age, s. 246-247. Erdem, age, s. 49-55

¹⁰⁸ Ağbal, age, s.175, Demirci, agm, s. 369-370

¹⁰⁹ Yasa, “İbn Arabî’nin Arada’yı Anlatımı” s. 107 Bu bağlamda İbn Teymiyye’nin İbn Arabî ve vahdet-i vücud öğretisine yönelik ve gerekli bir öteki konumuna düşüren karşıt fikirleri için bkz Mevlüt Uyanık, *İslam Akaidinde Karşıt Fikirler*, AÜSBE, master tezi, Ankara.1987

¹¹⁰ Aynî, *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?*” s.30



Bu noktada İbn Arabî'nin vahdeti vücutçu olarak değerlendirilmesi ve panteizmle mukayese edilmesinin gerekçesini araştırmak gerekir. Aynî panteizm ile vahdeti vücut öğretilerinin özdeşleştirilmesinin *etken(faal-aktif) ve edilgen (pasif) tabiat ayırımı*dan kaynaklandığını düşünür. Bu çerçevede Spinoza'yı ele alır. *Allah* ile âlem, zat ve müessir olmak itibarıyla fail, işlevsel; ve yine Allah ile âlem meydana gelme ve tecellisi yahut tesir edilen (müesser fih) olmak itibarıyla edilgen; yani pasif tabiattır. İbn Arabî "*tabiat asli gerçeği itibarıyla fail, işlevsel olduğu gibi, yine tabiat kendisinde Allah'ın isimlerinin suretleri ortaya çıktığı ve gerçekleştiği için edilgen yani pasiftir*"¹¹¹ der. Aynî değerlendirme arasında hiç bir fark görmediğini belirtir. Bunlara ilaveten vahdeti vücut meselesinin söz ile itikat olarak görüldüğünü yoksa ilm-i sarîh ve keşf-i sahîh ile olmadığı için çoğu mutasavvıfın bunu gözden kaçırdığı için ilhada düştüğünü belirtir. Bu sufileri keşf ilimlerinde kusurları olduğu için ilhada düşmüş, mutlak bir cebr olduğu gibi zayıf bir görüşe sahip olmuşlardır. Ehl-i Sünnet'in bu açıdan cebr-i mutavassıt demeleri isabetlidir.¹¹²

İbn Arabî'ye göre, âlem-i mümkünatta; yani bu âlemde mevcut olan şeylerden daha güzel ve daha iyi bir şey yoktur. Gazzalî ve Leibniz dediği üzere dünya mümkün dünyaların en iyisidir.¹¹³ Hatta İbn Arabî, *Allah* Tealanın âlemi, rahmani bir surette yoktan yarattığı (icad) için mükemmel olması gerektiğini nasıl düşünmüşse; bir matematik dehası olan Leibniz de, madem ki, her şey suret-i ilahiyedir, mükemmel olması gerekir, diyor; ki Avrupalıların *optimisme (iyimserlik)* dedikleri felsefi görüş, bu değerlendirmelere dayanmaktadır. Bu durumda dünyadaki kötülüklerin nasıl açıklanacağı sorusu ve irade hürriyeti meselesi gündeme gelir.

❧ 4.Sufi Düşüncede İrade Hürriyeti ve Kötülükler Meselesi:

Genelde sufi düşünceye yöneltilen büyük eleştirilerden tam bir teslimiyet ve aklın iradenin kullanılmamasının istendiği hususundadır. İbn Arabî'ye göre abd yani kul olmak iradesiz bir teslimiyet anlaşılmaz. Aslında İbn Arabî irade ve seçme hürriyetinden bahsetmeyi kulluk şartına ters olarak görüyor ve yukardaki eleştiri de şu noktanın kaçırılmasından dolayıdır.

İbn Arabî'ye, bir şeyi istemek, irade etmek, "istemeyi terk etmek"ten başka bir şey değildir. Ancak bu noktadan habersiz olunursa, Şeyh için "hür iradeyi (liberte) kabul etmiyor demek mümkündür. Nitekim yukarıda bahsettiğim Spinoza'da âlemde zorunluluk olduğunu, hürriyetten bahsedilemeyeceğini söylüyor. Çünkü bu görüş, onun da felsefesi bakış açısının temelini oluşturur.¹¹⁴ Zira İnsan hür ve aklını kullanan bir varlıktır. İbn Arabî içtihat meselesini merkeze alarak akıllı kullanmanın önemini vurgular. Şöyle ki, Hz. İdris ile muhayyel bir konuşmada, "Bizim Şeriatımızda furu (öze ait olmayan tali konular) da icthad caizdir. Siz ne dersiniz?" diye Hz. İdris'e muhayyel olarak

¹¹¹ *Futuhat'ın* 198. bölüm, 1. kısmıdır. (Kahire.1293. 8 clit) Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*" s.42

¹¹² Türk Azizleri, s. 170-171, 173

¹¹³ Tout est le mieux possible dans le meilleur des mondes possibles

¹¹⁴ Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*" s.56



sorar. Onun ağzından “ İctihad usul (öze, asla ait konular) da bile caizdir. Zira usulde olsun, furu’da olsun ictihad etmek mükelleflerin (yani müctehitler dışındaki Müslümanların) üzerindeki yükü hafifletmek içindir.” Şeklinde aklı kullanmanın her durumda olması gerektiğini belirtir. Önemli olan zorlaştırmamak, kolaylaştırmak ve bu kolaylığı anlayıp onunla amel etmektir. ¹¹⁵

Peki ortaya çıkan kötülükler nasıl izah edilecek meselesine gelince, İbn Arabî’ye göre de asıl olan iyilik ve doğruluktur. Şer ve yanlış-hata iyilik ve doğruluğun tekabülü olup izafidir. Mümkün olan dünyaların en iyisinde rahmet ibaret olan muhteşem varlığı tamamen kabul edip, mükemmel eserini ortaya koymada yeteneksizlikler şirkin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak bu şer izafidir. Aslında şer, sırf yokluktan ibaret olduğu için onun varlığı yoktur. Elem, keder, hastalıklar, fakirlik hep izafi şerler olup iyiliğin yokluğudur. ¹¹⁶ Dolayısıyla sorunu bu şekilde anlayınca, ahlak felsefesinin en önemli ilkellerinden biri olan “insanın kendisini kötölemek doğru değildir. Ancak davranışları, fiilleri kötülenebilir” ilkesi ortaya çıkar.¹¹⁷ Bu açıdan şerri nefse izafet etmek Tevhid’e ters düşmez. ¹¹⁸

Kötü-şer bir işin eleştirilmesi farklı bir şeydir, doğrudan insanı eleştirmek farklı bir şeydir; deyince kişinin yapılan günah/hata dönmesi, tevbe etmesi de mümkün olur. Nefs muhasebesi yapan kişi, bir daha o kötü/şer yapmaya çalışır, ama doğrudan kişiliğine saldırı olursa, yapılan eyleme meşruiyet arama çabasına girer. Bu sorgulama süreci sonunda “*hayvani insan*” yani yaratıcı Kudretin kendisine emrettiği vazifesinin dışına çıkan insan, fitraten mükellef olduğu vazifeye uyarsa, yani “cansız varlıklar, bitkiler ve hayvan”daki kemal sıfatını elde ederse, o zaman onlardan yüce olur ve hakiki insan vasfına erişir. Bunun üst noktası ise “*insan-ı kamil*” yani bütün yaratılmışların en şerefli ve en birikimli ve özü haline ulaşmaktır. ¹¹⁹ Artık bu aşamaya gelmiş alim ve arif kişi *hiç bir itikadla sınırlı kalmaz*”¹²⁰ der. Çünkü her mezhep kendi anlayışına göre uluhiyyet tasavvuru vardır. Ahirette uluhiyyetin onların itikadınca değişim ve dönüşüme uğratılabilir, oysa ilahi hakikatler hiçbir zaman değişim ve dönüşüme uğramaz. Müşebbihe ve benzeri mezhep taraftarlarının uluhiyyet tecellisini hangi makamda/hazrette bulacağına dair ilimleri eksiktir. Bunlar itikadında olan sureti görürler. Bunun dışında Hakk’ı inkar eder. ¹²¹

İbn Arabî’nin bu ifadesinden dolayı ciddi eleştirildiğini gören Aynî, buradaki kasıt ariflerin itikadı olmaz, şeklindeki bir fikri savunmak olmadığı açıktır, der. Alim, abidlik sonrasında aşama olan arif kişinin iman, islam ve ihsan

¹¹⁵ Aynî, *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?*” s.54-55

¹¹⁶ İbn Arabî, Marifet Kitabı, s. 185, Aynî, *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?*” s. 55

¹¹⁷ Aynî, *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?*” s.61-62, Kılıç, “İbn Arabî ile Zamanın Ruhunu Okumak” s. 59

¹¹⁸ Aynî, *Türk Azizleri*, s. 171

¹¹⁹ Aynî, *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?*” s.58-60, ağbal, age,s.84-85

¹²⁰ *Ruhu'l-Beyan* yazarı ismail Hakkî’nun bu sözün içerdiği anlamlar hakkında *Lübbü'l-Lüb* isminde basılmış bir kitabı vardır. (İstanbul. 1328, 40 sahife. M.U) Aynî, *Şeyh-i Ekber’i Niçin Severim?*” s. 77

¹²¹ İbn Arabî, Marifet Kitabı, çev. H.Şemsî Ergünes, İz yay. İstanbul 2009, s. 53-55. Ben kulumun zannı üzereyim” hadisi için bkz. İbn Arabî, *Mışkat*, s. 74



makamlarına ulaşmasından bahsedilmektedir. Bu hususu anlamayanlar yanlışlara düşerler, hem de kötü niyetler peşine takılırlar.

Burada kast edilen İbn Arabî gibi müçtehit bir alimin hiçbir düşünce okulu veya geleneğe bağlanmayacağı, kendine özgü bir sistemi olacağıdır. Çünkü İbni Arabi Şeceretü'l Kevn'nin (Varlık Ağacı) eserinin sonunda tüm zamanların üstündeki bir Allah'ı tasavvur ediyor ve O, Hz. Muhammede ondan sonra gelecek olan düşünürlerin sayısız yollarla kendi zatını yanlış anlayacaklarını bildiriyor ve örnekler veriyor. Yahudiler, Hrisityanlar, İslam içinde de Tanrı'ya suret biçen Mücessime, onu sınırlı sanan müşebbihe, madum olduğunu söyleyen Muattıla, onun ahirette görüneceğini inkar eden Mutezile gibi grupların itikadında olmayacağı açıktır.¹²² Görüldüğü üzere İbn Arabî, “açıkça İslami düşünürlerdeki mevcut iki tehlikeden ta'til ihtimali veya Tanrı'nın sıfatlarından tamamıyla mahrum bırakılması ve diğeri teşbih veya Tanrı'yı olumlu sıfatlarla belirleyip onu sınırlamaktan kaçınmak ister. Felsefeci ve ilahiyatçılar Tanrı'nın eşzamanlı aşkınlığını (tenzih) ve içkinliğini (teşbih) anlayamamışlardır, onların hatasına düşmemek gerekir. Çünkü onlar 'akıl' kelimesinin 'ikal' engel anlamı da içerdiğini gözden kaçırmışlar, sınırsız ve sıfatsız olan İlâhi Genişlik onlar tarafından daraltılmış ve sınırlandırılmıştır. “Her grup Tanrı hakkında başka bir şeye inanıyor” demesinin gerekçesi de budur.¹²³ Nitekim eğer insanın fitratı ve bu asil özünü iyi araştırılırsa rububiyyet (rablık) ve ubudiyyet (kulluk) sıfatlarını kendinde toplamış olduğu görülür. İşte Firavun gibi bazıları rububiyyet kudretini kendilerinden kaynaklandığını zannederek hatalara düşmüşlerdir. Bazıları da yine bu kudret sebebiyle nefislerini bırakmak ve onun gerçek sahibini bilmekle beraber ya Mansur gibi “Ene'l-Hak” veya Ebu Beyazıd Bistami gibi “*subhane ma a'zama şa'ni*” (*Kendimi tesbih ederim, şanımla ne yücedir*) demişler. Aynî, Şeyh-i Ekberin de benzer bir özdeşlik yorumuna imkan veren sözlerinden dolayı tekfir edildiği ve müşrik olarak görüldüğünü kabul eder. Konuk, “tecelli-i Rabbani”nin “müşahade” olduğunu ve burada hata olmayacağını belirtir. Oysa “tecelli-i ruhani” mükaşefe” olup, burada hata olabilir. Ruhani tecelliye mazhar olanlar keşiflerine dayanarak söylediklerinin bazıları doğru, bazıları yanlış olabilir. Kendilerinde gurur bulunduğu için de bu hatalar onların uyanmasına vesile olmaz, tevil yaparlar, bir hatadan daha başka bir hataya düşerler. Rabbani tecelli demek olan müşahade de böyle bir durum yoktur.¹²⁴

Fusus'un “İshak Kelimesindeki Hakkiy Hikmetin Aslı” bölümünde, “Abd/kul bazı vakitler hiç şüphesiz Rab olur. Bazen de kul gerçekten kul olur. O abid olduğu vakit Hakkın yardımıyla genişler, fakat rab olacak olursa yaşamasından darlık hasıl olur. O kul halinde iken kendi nefsini görür, o sebeple dilekleri şüphesiz artar e genişler. Fakat Rab olursa gerçek melekut ve gerek şehadet âlemlerine mensup bütün halkın ondan dilekleri bulunduğunu görür. Ve od dilekleri yapmaktan aciz kalır. Bazı arifler onun o aczi sebebiyle ağladığını bile

¹²² Almond, age, s.20

¹²³ Almond, age, s.22-23, Demirli, agm, s. 517-518

¹²⁴ İbn Arabi, Tedbirat-ı İlâhiyye, Tercüme ve şerh, H.A. Konuk, yay.hz. M.Tahralı, İz yay. İstanbul 1992, s. xxi



görürler. İşte bu sebeplerle sen rabbın kulu ol, abdin rabbi olma, eğer ateşte yanıp ve maden gibi erimek istemezsen"¹²⁵ İbn Teymiye'ye bu şiir hakkında zıt görüşe sahip iki kişi gelir, o da ayrıntılı olarak açıklamalar yapar ve bunların kafir, münafık ve mürted olduklarını belirtir.¹²⁶

İsmail Hakkı'dan hareketle bu beyitlerini açıklamasını veren Aynî, öyle bir vakit, hal ve makam vardır ki o abd o vakitte rab olur, yani vücudu müstea- rı sahibine teslim edip, kendi aradan çıkar, vahdet tecellisi ile çokluk boyutu tamamen yok olur. İnsan evvel ne ise yine o mertebede kalır, ki buna yokluk denilir. Zira yokluk insanın, varlık Rabbın sıfatıdır. Bu mekamda abid yok olur. Burada görüldüğü üzere İbni Arabi sisteminin bütün gayesi insanın kendisin- den bile özgür olduğu bir noktaya ulaşmasıdır; Şeyh'in isimlerin ve varlıklara uyguladığı mertebelerin maksadı, ruhun bu isimlerin ve varlıkların kayboldu- ğu bir yere doğru ilerlemesine yardım etmektir. İbni Arabi için Tanrı'ya geri dönüş fikri; ruhun bir dizi, karmaşık, tedricen yükselten makamlardan geçe- rek ilerlemesi manasına gelmektedir. Bu yükseliş inananın tüm sıfat ve tanım- ların bütünlüğünün farkına vararak bunlarda cem olmasıyla sona erer. Bir öz- deşleşme yoktur. O, odur, eşya da eşyadır. Vücudu hak muhakkak ve vücudu halk mevhumu mutlaktır. Mevhumun mevcude asla nisbeti yoktur. Zerrenin güneşe nisbeti olmadığı gibidir, çünkü zerrenin vücudunu mevhumunu gös- teren güneştir. Güneşin yansıması olması, eskisi gibi mevhumiyetinde kalır.¹²⁷

Aynî, Firavun'un "ben" demesiyle Bayazıd'ın "ben" demesi arasında çok büyük fark olduğunu, çünkü Rububiyet kudretini başka bir şeyde görür gör- mez derhal onun uluhiyetine hükmederek ona kulluk etmeye başladıklarını söyleyerek keramet ile istidraç arasındaki farka dikkat çekmiştir. Dolayısıyla bu fikre sahip olanların müşrik olarak nitelendirilemesini de tutarlı bulmaz. Çünkü burada Rab ve kul/ab birlikteliği yoktur. Rabbülaeminin vücudu Aynîdir, insanın vücudu ise zatının aynı değildir, belki zatı üzerine ilavedir ki Hakt'tan istifade edebilsin. O halde ikisi nasıl bir olur?¹²⁸

Velhasıl Aynî, İsmail Hakkı'dan hareketle "Şeyh-i Ekfer" diyenler hakikatta onu zem/eleştirmez, bilakis medh etmiş yani övmüşlerdir; der. Küfür kelime- sinin Arapçada örtmek anlamına geldiğini, Tanrıya karşı azgınlık eden, onu tanımayan ve kendisini halka taptıran insan ve/ya şeytana yani tagutu reddet- tiğinin ifadesidir. Allaktan başka sevilen ve tapılan hepsini reddeder ve örter, dolayısıyla ekfer demek onu övmektir.¹²⁹

¹²⁵ İbn Arabi, Fusuṣu'l-Hikem, s.10—110, 116-120, Marifet Kitabı, s.168-169 Aynî, Türk Azizleri, s. 185-188

¹²⁶ İbn Teymiye: Külliyyat, c.2, s. 139-143, 159, 253, 354,362

¹²⁷ Aynî, Türk Azizleri, s. 189. Almond, age, s.28. kaldı ki tam bir panteist olan Spinoza'da bile, taşı, toprağı ağacı vb tek başına Tanrı kabul etmemektedir. Ona göre Tanrı bütün alemin toplamından ibarettir. Erdem, age, s. 64

¹²⁸ Bier eve güneşin nuru girince o hane güneş olmaz, ama onun nuri ile aydınlanır ki bu delildir. Yani güneşin nuru yine güneşe delil olur ki aralarında münasebet ve izafet vardır, yoksa ev ile güneşin münabeseti yok- tur. Aynî, Türk Azizleri, s. 181-182

¹²⁹ Aynî, Türk Azizleri, s. 190



5. Değerlendirme

Görüldüğü üzere Aynî, Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?" adlı eseri yazmaya sevkeden unsurları tespit ediyor. I. bölümde "Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbn Arabî'nin Hayatı ve Eserlerine Genel Bir Bakış" ile hazır bulunuşluk temin ediyor. II. bölüm günümüzde ezoterik yapılanmaların yeniden artış gösterdiğini düşündüğümüzde "Harflerin Sırrı Konusu" ve "Gelecek Olaylara Dair Açıklamalar" da bulunuyor. III. Bölüm "Metafizığe Dair Değerlendirmeler"e ayrılmış. Burada öncelikle yaratılış ve tabiat üzerinde dururken fizik ve metafizik irtibatını değerlendirir ve felsefi açıklamalarda bulunur. IV. Bölüm, "Ahlak Üzerine" olup, bu teorik bilgilenmenin hayata geçirilmesine dairdir. Aile fertlerine, hanımına nasıl davranılacağından başlayıp insanlık şerefini yükseltmek için neler yapılacağı, ardından hayvanlara yönelik tavırlar üzerinde durulmaktadır.

Manevi açıdan yükselmek için yapılacak olanı tavsiye ederek, kendimizi sorgulamak ve eylemlerimizdeki hürriyeti koruyabilirsek rahat yaşanmasının mümkün olacağı vurgular. Özellikle panteizm ile karıştırılan vahdeti vücut öğretisine giriş mahiyetinde bu bilgilendirmeyi yapan Aynî, V. bölümü "Tevhid İlmî"ne ayırır. Panteizm ve vahdeti vücut öğretilerinin her ikisinde de, "Allah-alem özdeşliği savunulmakta; yoktan yaratma hususu reddedilmekte, insan hürriyetini ve sorumluluğunu tanımamaktadır" tespitinin tutarsızlığı görülür. Aynî ise bu hususun söz ile itikat olarak görüldüğünü yoksa ilm-i sarîh ve keşf-i sahîh ile olmadığı için çoğu mutasavvıfın ilhada düştüğünü belirtir.¹³⁰ Aynî'nin yanı sıra İsmail Fenni Ertuğrul ve Ferit Kam gibi son dönem Osmanlı alimleri ise bunun gerçek olmadığını felsefi bir ekol olan vücudîye (Panteizm) ile mutasavvıfların bir kısmının yolu vahdet-i vücut arasında önemli fark olduğunu açıklamışlardır.¹³¹

Bu öğretiye göre, âlemin *Allah* ile hiç bir münasebeti yoktur; zira mutlak zat, kendini eşya ve kainat şeklinde açığa vurmuştur. Her şeyin ihatası ilim ile olur, zatiyla değil. O, hiç bir şeye bileşik değildir, O, odur; alem de alem. Niceliksizdir, anlaşılamaz. Alem ise baştan başa nicelik ve nasıllıkla damgalıdır; çünkü anlaşılan varlık gibi değildir. Bununla beraber, gerçek varlığı olmayan, bir hayalin manası olan alemde meydana gelen şeyler, bizatihi *Allah*'tan başka bir şey değildir.¹³² Buradaki bilgilerden hareketle Selefî zihniyetin aynı kavramdan hareketle sufileri müşrik olarak nitelemesinin tutarsızlığı üzerinde durur. Uluhiyyet, Rububiyyet, Rabbi Mukayyet, Tevhid, Tenzih, Teşbih kavramlarını açıklar. Allah'ın Zatı İdrak Olunamaz, önermesini açıklar. Allah'ın ne kalb ne de göz ile ebediyyen müşahade edilemeyeceğini, ama insanların itikadında olan

¹³⁰ Türk Azizleri, s. 170-171, Salih Akdemir, "İbn Arabî Üzerine" İslami Araştırmalar, sayı.7, c.2, s.23, krş., Affifi, A.e., *Muhammed İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M. Dağ, Ankara.1975

¹³¹ İ. Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay, İstanbul. 1991, s.65 vd, Ferid Kam, *Vahdet-i Vücut*, sadeleştiren E. Cebecioğlu, DİB, Ankara. 1994, s.11 vd, "Vahdet-i Vücut ve Panteizm, "İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi", İstanbul. 1992, içinde) hz. M.Kara, s. 9 vd. Demirci, agm, s. 374 vd. Süleyman Uludağ, "Ferit Kam ve Vahdet-i Vücut Adlı Eseri" *Tasavvuf Dergisi*, İbn Arabî Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s.25-35

¹³² İbn Arabî, *Marifet Kitabı*, çev. H.Şemsî Ergüneş, İz yay. İstanbul 2009, s.273, Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Ankara. 1972, s.83, krş. Altıntaş, H. a.g.e., s.98-99



sureti göreceğini söyler. Mukayyed yani sınırlanmış itikadına göre Cenab-ı Hak kendisine tecelli edecek olursa, Hakk'ı ancak o suretle ikrar edebilir. Bir çok da farklı itikat olduğuna göre, her kim kendisi açısından Hakk'ı bir itikad ile sınırlarlar (takyid) ederse kendi mukayyed itikadını oluşturduğu için başkasını itikadına göre olan Hakk'ı inkar eder. Bu nedenle Hakk'ı mutlak olarak itikad ederse hiçbir yönden inkara gitmez, çünkü tecelli hangisinde yani hangi suretle olursa olsun hepsinde Hakk'ı ikrar etmiş olur.¹³³

İbn Teymiye ve onu takip edenler, "Bunlar varlığın bir olduğunu, yaratıcısı ve kadim olan zorunlu varlığın mümkün varlık ve muhdes varlıkla eş olduğunu söylerler. Onlara göre, Allah, sözü söyleyen bir kişi gibi, dilemesi ve kudreti ile konuşmaz. Kelam, muayyen harf ve seslerden oluşmuştur, ezeli ve ebedidir"¹³⁴ şeklindeki tespitin tutarsızlığı anlatılır. İbn Arabî'nin "zâtı itibarı ile O, Hakk'tır, mümkün varlıklarda tecelli eden sıfatları açısından O, Halk'tır. Yani Hakk'ı halkla, halkı Hakk ile gördüğü için "Hatemu'l-Evliya/Hatmü'l-velaya"¹³⁵ diye nitelendirilen İbn Arabî, *Allah*'ın bu iki görüşünü; yani vahdet ve kesret, ilk ve son, kadim ve hadis, zorunlu ve mümkün şeklindeki temelde bir ve aynı hakikat olduğu anlayışını temellendirir. Bu nokta önemli çünkü "En büyük kafir" nitelemesi buradan çıkartılır. Halbuki burada bir özdeşliğe gidilmemiştir. Bunu kıdem vasfı üzerinden vacip ve mümkün kavramları üzerinden yapar. Ona göre Alah ile evren/yaratılan arasında herhangi bir öncelik ve sonralığın yanı sıra aynı anda var olmalarını da reddeder. Bu hususta söylenecek tek şey; "Hakkın bizatihi var olduğu, alemin ise Hak sebebiyle var olduğu"dur. Dolayısıyla burada ne bir özdeşlik ne de kıdemlik söz konusudur, evren yaratılmıştır.¹³⁶

İbn Teymiye, Halk ve Hakk ayırımını, zâtını latif kılmasına Hakk; kesif kılmasına da halk denilmesinden dolayı yapılmasını da kabul etmez. zira, eğer latif kılma, kesifleştirme ile olursa, hak ve halk olur. Bunda latif kılma ve kesif kılma yoktur. Kesif olmadan, latif kılma olursa, halk ve hakk arasındaki fark sabit olur; bu Hakk'tır. Hakk olunca, halk olmaz, halkın Hakk olması, kesinlikle tasavvur olunamaz. Bu tıpkı mahlukun halik olmadığı gibidir.¹³⁷ Bu anlamda,

¹³³ Mutlaktan kasıt şudur. Vücut (min haysü hüve hüve) harici ve zihni olarak aynıdır. Zihni ve aynı varlık, vücudun yan ıvrallığın nevilerinden bir nevidir. Dolayısıyla ne sınırlama (takyid) ne de sınırsız görüp salma (itlak) ile sınırlanamaz (mukayyet). Bu mertebede varlık, külli olmadığı gibi cüzi de değildir. Nae genel ne özel/has'tır. Varlık ne kendine ilave bir ile vahid olmuştur, ne de çok/kesir'dir. Bilakis vücut, mutlak ve mukayyed, külli/tümel ve cüzi/tikel, amım/genel ve hass/özel, bir/vahid ve çok/kesir olmuştur. Ama bu niteliklerinden dolayı varlığın zatında ve hakikatinde hiçbir değişim ve dönüşüm olmamıştır. İbn Arabi, Marifet Kitabı, çev. H.Şemsî Ergünes, İz yay. İstanbul 2009, s. 55, 127-128

¹³⁴ İbn Teymiye, *Risale fi'l-Akl ve'r-Ruh*, (Mecmuatu'r-Resaili'l-Münire, Mısır:1343), c.2.s.13, Kara, "İbn Teymiye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücut'a Bakışı", s. 42-46

¹³⁵ Hz. Muhammet peygamberlerin hatemi/sonucusudur, velayet de benimle son bulmuştur" sözüne istinaden kullanılır. Nebilik ve Rasüllük bitmiştir ama ama onun mirasçısı olan veliler vasıtasıyla bu ilim devam eder. İbn Arabi, *Fususul-Hikem*, s.37. Bu sıfattan dolayı kendisini peygamberden üstün görüyor diye sert eleştirilere sebep olan fikirleri için bkz. *Fusus*, s.223-227,295-299. Marifet Kitabı, s. 62-63 Buna karşı İsmail Hakkî'nın görüşleri için bkz. Aynı, *Türk Azizleri*, s. 184, Demirli, agm, s.511. İbn Teymiye'nin bu sözlerinden dolayı İbn Arabî'yi Hristiyan ve Yahudilerin küfründen daha aşırı görmesi için bkz. İbn Teymiye: *Külliyat*, c.2, s.247

¹³⁶ Ağbal, age, s.75-76, 209

¹³⁷ İbn Teymiye, *Külliyat*, c.1 s.51, Fahri, History, s.199,



İbn Arabî, “*kafir*” Hallac ise “*zındık ve mülhid*”tir. İbn Teymiye, bu nitelendirmesini zahir ve batın anlayışı üzerine kurmaktadır.¹³⁸

Bu noktada İbn Arabî'nin çok sert eleştirilmesi ve tekfir edilmesini İbn Sina ve Gazzali tartışmasıyla açıklaması önemlidir. İbn Sina' ya (375/428-985/1036) kendisinden elli sene sonra Hucetu'l-İslam İmam Gazzali (450/505-1058/1111) itiraz etmişti. Aristoteles'in büyük yorumcusu İbn Rüşd'e (520/595-1126/1198) bu eleştirileri karşı eleştiriyi cevapladı. Ama aynı ötekileştirme ile İbn Rüşd Batı da karşılaştı. İbn Rüşd'ün felsefesi asırlarca Avrupa'da Padou külliyesinde öğretilmesine rağmen Hristiyan alimleri onu şiddetle eleştirmişler ve küfürle itham etmişlerdi.

Bu tartışmaları inceleyen Aynî, Şeyh-i Ekber'e Şeyh Rükneddin Alaüddevle, Aliyyü'l-Kari (v. 1016) İbn Teymiye el-Harrani gibi alimlerin eleştirilerine karşı savunmayı çok heyecan verici bulur. Sultan Mehmed Han Camii Hatibi Halebli Şeyh İbrahim b. Mehmed (v 996) *Ni'metu'-Zaria fi Nasr'ı-Şeria* isimli eserinde İbn Arabî'yi çok sert eleştirdiğini gören Aynî, Şeyh'in fikirlerini senelerce mukayeseli incelediğini belirtir. Türklerin yetiştirdiği açık fikirli ve isabetli değerlendirmeler yapan büyük (düşün) adamlarından olan *Katip Çelebi'nin de Şeyh-i Ekber'in eserlerinin büyük çoğunluğunda güzelliği (cemat) yönü yücelik, ululuk (celal) yönüne üstün olduğunu anlamayan halk arasında konuşulanların dedikodu cihetinden ele alınabileceğini belirtir.*¹³⁹ Aslında bu tür fikri ötekileştirmelerin tarihin her döneminde olduğunu Sokrates, Fisagor, Hüseyin Hallac-ı Mansur, Galile, Seyyid Nesimi örneklerinde görülür. Bunları yapanlar kim iseler, her asırda ve her mekanda rastlanır bu tiplere der. Sonuçta ilk dönemde *Sokrates, Eflatun Aristotates*, ne son devirlerde yetişmiş olan Descartes, *Leibniz*, *Malebrance* ve *Kant*'dan hiçbir insani değerleri İbn Arabî gibi anlamadığını söyler. Panteist *Spinoza* (1632-1677) Şeyhi okuduğunu düşünür. Yine benzer şekilde Dante Alighieri (1264-1321) *Divine Comedia*'sını Muhyiddin İbn Arabî'den iktibas etmiş midir diye sorulduğunu yazar. Bu iddiayı Miguel Azin Palacios fikri ile temellendirir.¹⁴⁰

¹³⁸ İbn Teymiye Külliyyatı, c.2, s. 156-158,254-258, 453 vd. Onun bu fetvası genel kabul görmüştür, demek mümkün değil; örneğin İ.F.Ertuğrul, gerek vahdet-i vücud öğretisine, gerekse Muhammed İbn Arabî'ye karşı ileri sürülen itirazlarını inceleyerek bunlara cevap verirken, şöyle demektedir: “İbn Teymiye'nin İbn Arabî hakkındaki itirazlarında Şia ve Kaderiyye'ye karşı *Minhacu's-Sünne* adlı eserinde gösterdiği güçlü ve susturucu delillere sahip değildir. Bu itirazlar olsa olsa Cehmiye hakkında kayda değer olabilirse de, mutasavvıflar hakkında tatbiki mümkün değildir. O, bunların mezhebinin layıkıyla tetkik ve ihata etmemiştir. Dolayısıyla bu anlayış onun vukuf ve ihtisas alanı dışında kalmıştır.” Daha sonra “tekfir” kavramının iki tarafı da kesen bir kılıça nasıl dönüştüğünü gösteren şu ifadeleri de dikkate değerdir: “İbn Teymiye, Kitap ve Sünnet'in zahiri ifadelerine bağlı olan Zahirilerden olup, alimler içinde kendisini çok methedenler olduğu gibi, beğenmeyenler, hatta *tekfir edenler bile vardır*. Celaleddin Devvani ve İbn Hacer Mekki'yi buna örnek olarak verebiliriz. Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay, İstanbul. 1991, s. 236, 250

¹³⁹ Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fî İhtiyarî-Ehak*, İstanbul. 1286, Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* s. 11-12, Aynî, *Türk Azizleri*, s. 184-185

¹⁴⁰ Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?* s.13-14. Demirci, agm, s.374-375, Mustafa Çakmaklıoğlu, “Modern Dünya'da Ezeli Hikmet Geleneğinin Yeniden Canlanması: Batı'da İbnü'l-arabî'ye Yönelik İlginin Tarihi Seyri”, *Tasavvuf Dergisi*, İbn Arabî Özel sayısı 2, 2009, sayı 23, s. 426-428



Kaynakça

- Afifi Ebu'l-Ala i, "İbn Arabî", İslâm Düşüncesi Tarihi, edit. M.M.Şerif, çev. M. Armağan, c.2, insan yay. İstanbul 1990
- Akça Nermin, Vahiy Geleneğinde 'A-B-D Kökünün Semantik Açıdan İncelenmesi, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi Tez Danışmanı: Prof. Dr. Salih Akdemir, Ankara 2004,
- Arar İsmail, Mehmet Ali Aynî (1869-1945) maddesi" TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul. 1991, c.4
- Ayhan Türk Düşüncesi I, Kökenler, Dergah yay. İstanbul 2009
- Aynî Mehmet Ali, Türk Azizleri Maârif yayınevi, İstanbul. 1944
- Aynî Mehmet Ali, Hatıralar, Canlı Tarihler 2, Türkiye yayınevi İstanbul 1945,
- Hayat Nedir, İstanbul.1945. günümüze aktaran İsmail Dervişoğlu, Büyüyen Ay yay. İstanbul. 2013.
- İslâm'ın Büyük Velisi: Abdulkadir-i Geylânî. Paris.1939., çev:Tahir Yücel, Büyüyen Ay ya. İstanbul 2016
- Hacı Bayram-ı Veli, İstanbul.1943
- Milliyetçilik 1943. S. 385-409 naklen İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Kitapevi, İstanbul.1997, c.2
- Türk Ahlakçıları, Maârif yayınevi, İstanbul. 1939
- Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim? İstanbul1339.
- Bayrakdar Mehmet, "Davud el-Kayserî'nin Aşkın Felsefesi" İslâm Felsefesi Tarihi, edi. B.A. Çetin-kaya, Grafiker yay. Ankara. 2012
- Bıçak Ayhan. Türk Düşüncesi I Kökenler . Dergah yay. İstanbul 2009
- , Türk Düşüncesi II Kaygılar Dergah yay. İstanbul 2016
- Bilgin İbrahim Edhem, Devrimci Süfî Hareketleri ve İmam-ı RabbânîKültür Basın Yayın Birliği, İstanbul 1989 <http://www.biyografiya.com/biyografi/3396> <http://ekbersah.kimdirkimdir.com/>
- Chittick William C., "İbn Arabî", İslâm Felsefesi Tarihi, edit. S.H. Nasr, O. Leaman, çev. Ş. Öçal, H.T. Başoğlu, Açılım kitap, İstanbul 2207, c2
- Çakmaklıoğlu Mustafa, "Modern Dünya'da Ezeli Hikmet Geleneğinin Yeniden Canlanması: Batı'da İbnü'l-Arabî'ye Yönelik İlginin Tarihi Seyri", Tasavvuf Dergisi, İbn Arabî Özel sayısı 2
- Cebecioğlu Ethem, " Mehmet Ali Aynî ve Pozitivizmden Tasavvufa" Altınoluk Dergisi, - Sayı:386 - Nisan 2018 <https://www.altinoluk.com.tr/blog/ord-prof-mehmet-ali-ayni-ve-pozitivizmden-tasavvufa>
- Çelik İsa, "İmam-ı Rabbânî Perspektifinden İbn Arabî'ye Tenkidi Bir Yaklaşım", Tasavvuf Dergisi, İbn Arabî Özel sayısı 2
- Dağ Mehmet, " Farabî'nin İki Yapıtı" : "Felsefenin Temel Önergeleri" ve "Mantık ve Eski Felsefenin Temel İlkeleri konusunda Sorunların Kaynakları. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, s.25
- Ebu Zeyd Nasr, İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi: Süfî Hermeneutik, çev. Semih Ceyhan, Mana yay. İstanbul 2018
- Erdem Hüsameddin, Panteizm ve Vahdet-i vücûd Mukayesesi, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990
- Ertuğrul İ. Fenni, *Vahdet-i vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay, İstanbul. 1991
- Farabî Ebu Nasr, İlimlerin Sayımı (İhsau'-Ulum) çev. M.Uyanık, A.Akyol, Elis yay. Ankara 2017
- Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* çev. Salih Akdemir, Ankara.1995
- Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık, Fikrî bir Geleneğin Değişimi*, çev. A. Açıkgenç, M.H.Kırbaçoğlu, Ankara. 1996, II. Baskı
- Fazlur Rahman İslâm çev. M. Dağ ve M. S. Aydın, Ankara
- Fiğlalı E.Ruhi, Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri Ankara. 1980
- Güngör Erol, İslâm Tasavvufunun Meseleleri Ötüken yay. İstanbul 2004
- Hourani, "Nakşibendi Okulu ve Halidiye Kolu (İslâmîc Philosophy and Classical Tradition) edit. S.M.Stern, A Hourani, V Brown, Oxford 1972, çev. E. Cebeci
- İbn Arabî, Muhyiddin Fütûhât-ı Mekkiyye, çev. Ekrem Demirli, Litera yay, İstanbul 2006, c.1,
- Fütûhât-ı Mekkiyye İstanbul 2008
- Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve şerh, H.A. Konuk, yay.hz. M.Tahrâli, İz yay. İstanbul 1992
- Fusûsu'l-Hikem, çeviri M. Nuri Gençosman, MEB, Ankara 1964
- Mârifet Kitabı çev. H.Şemsi Ergüneş, İz yay. İstanbul 2009



- İbn Haldun, *eş-Şifa, eş-Şifau's-Sail li Mezhebi'l-Mesail* (Tasavvufun Mahiyeti) çev. Süleyman Ulu-
dağ, İstanbul.
- Mukaddime çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.B. Ankara. 1986
- İbn Sina, Makamatü'l-Ârif in, *İşaretler ve Tembihler* çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem De-
mirli, Litera Yay., İstanbul 2005
- İbn Teymiye, İbn Teymiye Külliyyatı edit. Edip Gönenç, çeviri, Y.İşıcak, A. Önkal, S.Şimsek, İ.H.Sezer,
Tevhid yay. İstanbul 1987
- İbn Teymiye, *Risale fi'l-Akl ve'r-Ruh*, (Mecmuatu'r-Resaili'l-Münire, Mısır.1343), c.2
- İnan Zeynep, "Ermeniler Aynî'yi niçin severler? <http://www.dunyabizim.com/mehmed-ali>
Aynî/5296/ermeniler-Aynîyi-nicin-severler 05/01/2011
- Kam Ferid, Vahdet-i vücûd sadeleştiren E. Cebecioglu, DİB, Ankara. 1994
- Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyarı'-Ehak* İstanbul. 1286
- Küçük Hülya, "Muhyiddin Arabî'nin Çevresindeki Hanımlar", Tasavvuf Dergisi, İbn Arabî Özel sa-
yası 2, 2009, sayı 23
- Kara, İslâmcılık Düşüncesi, c.2
- Ocak Ahmet Yaşar,13. Yüzyılda Anadolu'da Baba resul İsyanı ve Anadolu'nun İslâmlaşmasındaki
Yeri, İstanbul 1980
- Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, İstanbul.1998
- Öztürk Mustafa, Din Sermayesinden İktidar Devşirmek Ankara Okulu yay. Ankara. 2017
- Sevim Seyfullah, İslâm Düşüncesinde Mârif et ve İbn Arabî, İnsan yay. İstanbul 1997
- Topçu Nurettin Bütün Eserleri 14: Varoluş Felsefesi, Hareket Felsefesi, Dergâh yay. İstanbul.1999
- İrâdenin Davası (Bütün Eserleri 8)Dergâh yay. İstanbul.2002
- Uyanık,Mevlüt Felsefi Düşünceye Çağrı Elis yay. Ankara 2012
- Uyanık Mevlüt, Din yorgunluğu ve deizm tartışmalarına dair bir "derkenar" İlesam. Yıl:3, sa-
yı.11[http://www.enpolitik.com/kose-yazisi/2282/din-yorgunlugu-ve-deizm-tartismala-
rina-dair-bir-derkenar.html](http://www.enpolitik.com/kose-yazisi/2282/din-yorgunlugu-ve-deizm-tartismala-rina-dair-bir-derkenar.html) [http://www.haberlotus.com/din-yorgunlugu-ve-deizm-tartis-
malarina-dair-bir-derkenar/](http://www.haberlotus.com/din-yorgunlugu-ve-deizm-tartis-malarina-dair-bir-derkenar/) 11 Haziran 2018
- Uyanık Mevlüt, Selefî Zihniyet ve Türkiye Ay yayıncılık, Ankara 2018 [http://www.maturidiyese-
viotagi.com/15-temmuz-darbe-girisimin-teolojik-temelleri/](http://www.maturidiyese-viotagi.com/15-temmuz-darbe-girisimin-teolojik-temelleri/)
- Uyanık Mevlüt, Aygün Akyol, FArabî ve Felsefeye Giriş Metni Olarak İlimlerin Sayımı Adlı Eserin
Analizi: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme, İslam Felsefesi Teşek-
kül Dönemi Elis yay. Ankara 2017
- "Türkiye Cumhuriyeti Kuruluş Dönemi ve Anadoluculuk Felsefesi-Nurettin Topçu Ve Aksiyon Felsefesi Merkezli Bir İnceleme" Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygula-
lama ve Araştırma Merkezi Yakın Tarih Dergisi 2018 Cilt 1 Sayı 3 [http://www.haberlotus.
com/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu/](http://www.haberlotus.com/aksiyon-felsefesi-olarak-anadoluculuk-ve-nurettin-topcu/)
- 15 Temmuz Terörist Saldırısının Ardından Yeni Bir Din Dili Oluşturmanın Gerek-
liliği" [http://www.anahabergazete.com/15-temmuz-terorist-saldirisinin-ardindan-ye-
ni-bir-din-dili-olusturmanin-gerekligi-haberi-0](http://www.anahabergazete.com/15-temmuz-terorist-saldirisinin-ardindan-ye-ni-bir-din-dili-olusturmanin-gerekligi-haberi-0) 08 Mart 2017. Tarihsiz Okumaların
Talihsizliğinden Kaçınmak İçin 15 HAZİRAN 1826 ve 15 Temmuz 2016 Kalkışmalarını Muka-
yeseli Okumak [http://www.anahabergazete.com/tarihsiz-okumalarin-talihsizliginden-ka-
cinmak-icin-15-haziran-1826-ve-15-temmuz-2016-kalkismalarini](http://www.anahabergazete.com/tarihsiz-okumalarin-talihsizliginden-ka-cinmak-icin-15-haziran-1826-ve-15-temmuz-2016-kalkismalarini) 18 Aralık 2017
- Ülken Hilmi Ziya, İslâm Felsefesi Selçuk yay. Ankara
- Yasa Metin, "İbn Arabî'nin Arada'yı Anlatımı" Tasavvuf Dergisi, İbn Arabî Özel sayısı 2, 2009, sayı 23



İBNÜ'L-ARABÎ'DE TASAVVUFÎ TERBİYENİN TEMEL ESASI: İLAHÎ AHLÂKLA AHLÂKLANMAK

Abdurrezzak TEK¹

Abstract

THE BASIS OF THE SŪFÎ TRAINING AND DISCIPLINING (*TARBIYA*) IN IBN AL-‘ARA-BÎ: TO EMULATE THE ATTRIBUTES OF GOD (*AL-TAKHALLUQ BI-AKHLÂQ ALLÂH*)

The sūfî training and disciplining (*tarbiya*), in other words, spiritual journeying and wayfaring (*seyrû sülûk*) is the name of the process of emulating the attributes of God (*al-takhalluq bi-akhlâq Allâh*). The basic elements of this process were tried to be determined by the first ascetics (*zâhids*) and mystics (*sufis*) and have gained a certain formation over time. The aim, method and proprieties of spiritual journeying and wayfaring (*seyrû sülûk*) were discussed in more detail by the Sufis, who give a systematic structure to the issues such as Imam al-Ghazâlî and Ibn al-‘Arabî. The methods developed by them would contribute greatly to the institutionalization of the Sufi orders (*tariqa*).

Regardless of the differences among the definitions for Sufism, the one that almost all Sufis agree upon is that Sufism is to emulate the attributes of God. This definition signifies the purifying of the person from bad manners and adorning with good habits. This situation is important in terms of demonstrating the role of the divine names in emulating the attributes of God as well as the link between God and the universe. This two aspects of the divine names are treated in two stages in the history of Sufism: The first is the period before Imam al-Ghazâlî. In this period, divine names are limited to being the source of adorning with the attributes of God. With the second period which begins with Ibn al-‘Arabî, in addition to the first one, the divine names were accepted as the reason of existence of the universe.

Tasavvufî terbiye diğer bir deyişle seyrü sülûk ilahî ahlâkla ahlâklanma sürecinin adıdır. Bu sürecin temel unsurları ilk zâhid ve sûfiler tarafından belirlenmeye çalışılmış, zaman içinde de belli bir forma kavuşmuştur. İmam Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi meselelere sistematik bir yapı kazandıran sûfiler tarafından seyrü sülûkun amaç, usul ve adâbı daha da ayrıntılı olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Onlar tarafından geliştirilen yöntemler, sonrasında tarikatların kurumsal bir hüviyet kazanmasına büyük katkı sağlayacaktır.

Tasavvuf tanımları arasında ne kadar farklılık bulunursa bulunsun hemen her sûfnin üzerinde ittifakla durduğu tanım, tasavvufun ilâhî ahlâkla ahlâklanmak olduğudur. Bu tanım kişinin kötü vasıflardan arınarak güzel huylarla

¹ Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, abdurrezzaktek@hotmail.com



bezenmesini ifade eder. Sûfiler yöntemlerini bu esas üzerine inşâ etmişlerdir. Buna göre nefsin kötü huylardan arınması olan ilk aşama tahallî (arınma, soyutlanma), ilahî ahlâkla süslenme olan ikinci aşama ise tahallî (süslenme) veya tahalluk olarak isimlendirilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre sâlik açısından tahallînin (arınmanın) ilk adımı, Hak'tan alıkoyan her şeyden yüz çevirmek; ikinci adımı ise kendine ait bir varlık görmekten kurtulmaktır. Zira gerçekte Hakk'ın varlığından başkası yoktur. Sâlikin ilahî isim ve sıfatlara mazhar olması ona varlık kazandırmaz. Tasfiyenin beraberinde gelen tahallîden (süslenmeden) kasıt ise ilahî isim ve sıfatlarla bezenmektir. Böyle bir bezenmenin temel göstergesi, bu süslenmeyi gerçekleştiren kişilerin görüldüklerinde Allah'ın hatırlanmasıdır.²

Sevrü Sülûkun Mahiyeti

İbnü'l-Arabî'nin nazarında sevrü sülûk, elest bezminden başlayıp Hakk'a vâsıl oluncaya kadar devam eden bir süreçtir. Böyle bir sevir, temelde suret (zahir) ve mana ile olmak üzere iki türlü gerçekleşir. Suretle gerçekleşen sevir bir fiilden başka bir fiile veya bir terkten başka bir terke doğru olup ameller üzerindendir. Diğer bir ifadeyle ilahî kurbîyet niyetiyle meşru bir amelden başka bir meşru amele yahut terki gerektiren bir fiilden yine terk edilmesi gereken başka bir fiile doğru seyirdir. Mana ile olan sevir bir makamdan başka bir makama, bir isimden başka bir isme veya bir tecelliden başka bir tecelliye intikaldır. Burada aslolan her iki sülûku da birlikte yürütmektir: yani amelleri göz ardı etmeksizin, hâl ve makamları da değersiz kabul etmeksizin sülûk etmektir. Nitekim birtakım hâl ve makamlara ulaştıklarını düşünerek amelleri önemsemeyenler aldanmışlardır.

Bu minvalde sevrü sülûk edenler de dört aşamaya ayrılırlar: Birinci aşama nefsiyle sülûk edenlerdir. Nefsi terbiye etmek suretiyle gerçekleştirilen bu sevirde sâlik mümkün olduğunca her konuda bütün güç ve kuvvetini Hakk'ın emir ve yasaklarını yerine getirmek için harcar. İbnü'l-Arabî'nin işaret ettiği bu durum tarikatlar döneminde sistematik hâle getirilen nefsin yedi mertebesi gözetilerek gerçekleştirilen sülûka tekâbüle etmektedir. İkinci aşama hem nefsiyle hem de Rabbiyle sülûk edenlerdir. Bunlar başlangıçta nefisleriyle sülûk ederken yavaş yavaş kuvvelerinin Hakk'ın emri altın girdiğini idrak ve müşahade ederler. Mesela hakikatte duyanın kendisi olmadığını bilir ve duyma kuvvesinin Hakk'a döndüğünü müşahade eder. Bu aşamanın sonrasında sâlikin sadece Rabbiyle sülûk ettiği merhale gelir ki bunlara Rabbiyle sülûk edenler denir. Böyle bir sülûku gerçekleştiren sâlik ihsan mertebesinde zahir ve batınıyla Hak'la olan kimsedir. Öyle ki Hak artık o kimsenin tam anlamıyla kuvveleri hâline gelmiştir; O'nunla görür, O'nunla tutar, O'nunla yürür ve O'nunla konuşur.

² İbnü'l-Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye içinde), (trc. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 40-44. İbn Nüceyd'in "Bir kimseyi gördüğünde, ahlâkının güzelleşmesine etki etmiyorsa, bil ki onun kendisi de güzel ahlâklı değildir" sözü bu manaya işaret eder. Bk. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye: İlk Zahid ve Sûfiler*, (trc. Abdurrezzak Tek), Bursa Akademi, Bursa 2018, s. 271.



Bu aşamalara ilaveten bir de sâlik olmayan sâlikler vardır.³ Bunlar sâlik oldukları halde sülûklarının farkına varmayan kimselerdir. Zira âlemin yaratılışından beri her bir şey zarureten seyr ilallah hâlinindedir. İnsanlar da Hazreti Âdem'den itibaren bu seyrin içindedir. Diğer bir ifadeyle bu âleme gelen her bir insan farkına varsın veya varmasın seyr üzeredir. Her nefes alış verişimiz bir seyirdir; her ânımız bu seyre muhataptır. Ancak bu seyrin hakikati, nefes alış verişlerimizin künhüne yahut ânımızı nasıl değerlendirdiğimize bağlıdır.

İbnü'l-Arabî sâlikleri ayrıca iki açıdan da değerlendirir. Bunlardan ilki tefekkürle seyrü sülûk edenler diğeri de amellerle sülûklarını gerçekleştirenlerdir. Fikriyle seyrini sürdürenler yaratıcının varlığına delil aradıklarında, idrak edecekleri ilk husus “mümkünât” olacaktır. Mümkünün anlamı ise kendisine izafe edilen varlık ve yokluğu kabul edebilen demektir. Bu durumda mümkün bir tercih edenin varlığına muhtaç olur. Tercih edici, bu iki nitelikten birini mümkün adına diğerine tercih eder. Mümkün bu mertebeye ulaşmış tercih edenin varlığını idrak ettiğinde seyrin diğer bir aşaması başlar. Bu aşamada kendisini var eden yaratıcıya ait nitelikleri öğrenmesinin gerekliliği söz konusudur. Yaratıcının tenzih nitelikleriyle biricik ve yegâne olduğu zuhur eder. Sonra başka bir menzile yolculuk ederek varlığı zorunlu olanın kadimliğinin de sabit olduğunu; buna mukabil hadisliğini gösteren bütün delillerin de imkânsızlığını idrak eder. Ardından âlemin düzeninden hareketle tevhide ulaşır. Bir başka menzilde tercih edenin var ettiği ve yarattığı şeyleri bilmesinin (ilim) zorunluluğunu, var ettiğini iradesiyle var ettiğini, kudretini, hayat sahibi olduğunu; bunun yanı sıra konuşmak (kelâm), duymak (semî) ve görmek (basar) gibi kemâl niteliklerinin O'nda sabit olduğunu bilir. Buradan hareketle peygamberler göndermesinin imkânını öğrenir. Nitekim kendisi de peygamberin gönderildiği kimselerden biridir. Bunun üzerine peygambere inanır ve ona tabi olur. Sâlikin inanışı ve tabi oluşu, Allah'ın onu sevmesine, kalbini açmasına (keşf) ve melekûtun sırlarını ona öğretmesine sebep olur. İşte İbnü'l-Arabî'ye göre böyle bir kimse, kendisini Allah'tan uzaklaştıran ve O'nunla kendi arasında perde olan “her şeyden yolculuk ederek” Allah'a yönelir. Bu aşama seyr ilallah merhalesidir; bunu seyr fillah ve seyr maallah merhaleleri takip eder. En sonunda sâlik Hakk'ı her şeyde görme bilincine kavuşur.

Amellerle seyrü sülûk edenler ise bedenî ameller vasıtasıyla bir amelden diğerine geçmek suretiyle bu seyirlerini devam ettirirler. Nihayetinde artık Allah'a emrettiği için değil özü gereği ibadet eder hâle gelirler. Eşyanın sırrına zevkî olarak vâkıf olurlar; her hangi bir kuşku duymaz ve tereddüde kapılmazlar.⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre her bir amelin seyrü sülûka ve dolayısıyla ilahî ahlâkı edinmeye etkisi büyüktür. Bununla birlikte o, özellikle ilahî isimleri zikretmenin önemine dikkat çeker. İlahî isimlerin bir manası bir de sureti vardır. Manasıyla Allah'a dua edilirken suretiyle de Rahman'a dua edilir. Zira Rahman nefes sahibidir (nefes-i Rahman) ve nefes ile suretler arasında irtibat vardır. İsimlerin bizim açımızdan da iki sureti bulunmaktadır. İlki, nefeslerimizden

³ İbnü'l-Arabî, *Hak Yolcusu ve İlahî İsimler*, (el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye içinde), (trc. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 29-33.

⁴ İbnü'l-Arabî, *Hak Yolcusu ve İlahî İsimler*, s. 35-38.



ve harflerimizin terkiibinden meydana gelen surettir ki bunlar isimler üzerindeki elbiseler gibidir. Biz bu suretlerle ilahî suretleri söyleriz. Diğer de Rahman'ın nefesinden gelen suretleridir. Bu suretlerin ardında ise onların ruhları mesabesinde olan manalar bulunur. Şu halde ilahî isimlerin suretlerinin varlığı Rahman'ın nefesindendir; ruhları ise Allah ismine aittir. Dolayısıyla biz O'nu kendi kelamıyla zikrederiz ve bu durumda da zikreden biz değil O olur. Nitekim kelim ve söz (kavl) Allah'a ait iki niteliklidir.⁵

İlahî İsimlerin Ahlâklanmadaki Rolü

İlahî ahlâkla ahlâklanmak demek her bir ilahî ismin barındırdığı ahlâkı kazanarak Hakk'ın kâmil manada mazharı olmaya çalışmak demektir. Bu açıdan bakıldığında ahlâklanmanın yönteminin bizi ilahî isim ve sıfatlara götürdüğü görülür. Diğer bir ifadeyle ahlâkıyla ahlâklanılması gereken ve bu sayede bağ kurulabilen bir Allah anlayışına ulaşırız. Şu halde ilahî isim ve sıfatlar, "ilahî ahlâk" manasına gelmekle birlikte sûfînin ahlâka ulaşmasında da yegâne kaynak olmaktadır. Bu sebeple ilk sûfiler tasavvufun mahiyetini tespitinde ahlâklanma konusu üzerinde durmuşlardır. Nitekim tasavvufun belirli bir ilme veya hâle nispet edilemeyeişindeki temel gerekçe de bu olmuştur. Örneğin ilk sûfî müelliflerden Serrâc tasavvufun mahiyetini ve sûfîleri tanımlarken "Sûfîler sadece bir ilmi veya bir hâli yahut bir davranışı benimsemediler. Onlar, bütün ilimlerin kaynağı, bütün ahlâkın mahallî, fitrî veya kesbî bütün güzel huyların sahibidirler"⁶ demiş, yine kurucu sûfilerden Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî "Tasavvuf ne bir sistem ne de bir ilimdir. Tasavvuf ahlâktır"⁷ sözüyle bu hususu teyit etmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye tasavvuftan sorulunca "Her türlü iyi ahlâka yükselmek ve her kötü ahlâktan da yüz çevirmektir"⁸ cevabını vermiştir. Burada dikkat edilmesi gereken bir başka mesele de bu hususun en yetkin olarak tezahür ettiği kişilerin hiç şüphesiz peygamberler olduğudur. Bu nedenle tasavvuf, ahlâklanma yönteminin doğru bir şekilde gerçekleşmesinde sünnete ittibayı birinci şart olarak kabul etmiştir.⁹

Öte yandan ilahî isim ve sıfatların bir başka vechesi de tasavvufî hâl ve makamların oluşumundaki etkisidir. Diğer bir deyişle tasavvufun hâller ve makâmîler nazariyesinin ilahî isim ve sıfatlara dayanmasıdır. Sûfilerin nazârında hâl ve makam, ortaya çıkışları ve etkileri farklı da olsa Allah'ın insandaki tasarruf ve tezahürüdür. Nitekim her hâl ve makam beraberinden şu iki hüküm taşıır: İlki Allah'ın söz konusu hâl ve makam sahibinin üzerinde mutlak fâil oluşu, diğeri de buna paralel olarak kişinin edilgin durumudur. Örneğin insanın çeşitli sebeplerle içine düştüğü ve farklı şekilde etkilendiği kabz ve bast hâli, Hakk'ın Kâbız ve Bâsıt isminin onun üzerindeki hükmünden kaynaklanır.

⁵ İbnü'l-Arabî, *Hak Yolcusu ve İlahî İsimler*, s. 85-86.

⁶ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, (tah. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbaki Sürûr), Dârü'l-Kütübü'l-Hadise, Kahire 1960, s. 40.

⁷ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, (trc. Süleyman Uludağ), İlim ve Kültür Yayınları, İstanbul 1984, s. 509.

⁸ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye: İlk Zahid ve Sûfiler*, s. 259. Sûfilerin konuyla ilgili sözleri için ayrıca bk. a.g.e., s. 222, 274, 294.

⁹ Abdullah Kartal, *İlahî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi*, Hayy Kitap, İstanbul 2009, s. 84-86.



Bu ve bezeri hâllerin ahlâka dönüştürülmesi için kişinin bunların menşeleri görmesi ve bu çerçevede fiillerini düzenlemesi önemlidir. Ayrıca mutasavvıflar hâl ve makâmlara değer atfederken bunların ilahî niteliklerle olan irtibatlarını da dikkate almışlardır. Örneğin onların nazarında birer makam olan fakr ve gınâ, üstünlük ve değerlerini ilâhî isim ve sıfatlarla olan irtibatlarından alırlar. Nitekim her iki mertebede de kişi, Allah'ın Ganî isminin hükmü altına girebilir ve bu vasıfla bezenenirse, zenginlikte olduğu gibi fakirlikte de Ganî isminin tecelli etmesini sağlar. Çünkü sâlikteki fakr vasfı "Allah'a muhtaç olma" anlamında Ganî isminin tecellisi olmaktadır. Böylece hem fakr hem de gınâ ilahî bir nitelikle ahlâklanmanın tezahürü hâline gelir.¹⁰

Ayrıca sâlik seyrü sülûkunda ulaştığı hâller ve makamlar aracılığıyla ilahî isimlerin varlıktaki sonsuz tecellilerini tanır. Mesela kabz ve bast sâlikin yaşadığı hâller olmaktan çıkıp tüm varlığı anlamının anahtarı konumuna gelir. Bu durum ilahî isimlerin, ahlâklanma ile birlikte aynı zamanda varlıkların ilkesi olduğunun tezahürüdür. Yine ilahî isimler bizim Allah hakkındaki bilgimizin kaynağı olmakla birlikte Allah ile varlıklar arasında irtibat da ilahî isimlerle kurulur. Zira her varlık bir ismin mazharıdır ve bu isimle Allah'a bağlanır.

Allah ile âlem arasındaki irtibatın kaynağının ilahî isimler oluşu şöyle izah edilebilir: Zatı itibarıyla Allah müteâl yani bilinemez olandır. O'nu bilinebilir kılan isim ve sıfatlarıdır. Diğer bir deyişle müteâl zat oluşu O'nun bilinmeyeceğine işaret ederken isim ve sıfatlar bilinebilir bir Allah tasavvuruna imkân vermektedir. Bu açıdan bakıldığında ilahî isimlerin ikili yapısı vardır: İlki, varlıkların kaynağı ve sebebi olmasıdır. Şöyle ki ilahî zatın birbirini ilzam eden tenzih ve teşbih vechesi vardır. Tenzihliği zatın müstağni oluşuna, teşbihi de âlemle ilişkisine işaret eder. Buna göre Allah teşbih yönüne delâlet eden isim ve sıfatları vasıtasıyla daima âlemle irtibat içindedir. İsim ve sıfatların bulunduğu mertebeye İbnü'l-Arabî *ulûhiyet* adını verir. Ona göre ulûhiyet âleme yayılan ilahî isimlerdir ve zatın âlemdeki hükmü, ancak bu ilahî isimlerle gerçekleşir.¹¹ Dolayısıyla ulûhiyet zat ile âlem arasında berzah olup bir vechesi zata diğer vechesi âleme bakar. Mahlûkat zatı ancak bu berzahın (ulûhiyet mertebesi olan isim ve sıfatların) arkasından bilebilir; aynı şekilde zat da yaratılmışlara yönelik hükmünü bu berzah vasıtasıyla icra eder.

Aynı zamanda ilahî isimler Allah hakkındaki bilgimizin de kaynağıdır. Çünkü isimler bizim Allah hakkındaki bilgimizin temel ilkeleridir. Bilgi, bilen ile bilinen arasındaki ilişki neticesinde oluşur. Buna göre metafizik açıdan bilinen (hâdis) ve bilinen (kadîm) varlık alanları arasında bir nispet ve ilişkinin olması kaçınılmazdır; insanda bilginin oluşması da böyle bir nispete bağlıdır. İbnü'l-Arabî'nin nazarında bu nispet ilahî isimlerdir; ilahî isimler bilginin oluşmasında temel unsurdur. Bu durumda Allah'ı bilmek O'nun isimlerini

¹⁰ Kartal, *İlahî İsimler Teorisi*, s. 103-104, 106.

¹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (nşr. Nevaf el-Cerrâh), Dâru Sadır, Beyrut 2004, VII, 237. Ayrıca bk. Abdülkerim el-Cilî, *el-İnsânü'l-kâmil*, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, Kahire 1963, I, 23-25; Sadreddin Konevî, *Es-mâ-i Hüsnâ Şerhi* (trc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 25-38.



bilmektir; Allah'a yaklaşmak da bu isimlerin içerdiği ahlâkî ilkelere göre yaşamakla mümkündür.¹²

✧ İlahî Kurbiyet

İlahî isimlerle süslenip donanmanın tasavvufî terbiye açısından bir başka vechesi sâlikî Hakk'ın yakınlığına götürmesidir. İlahî kurbiyet denilen bu yakınlık; saîd veya şakî, kâmil veya nâkıs hiçbir insan diğerinden ayrılmaksızın her insan için geçerlidir. Bu durum âyet ve hadislerde açıkça ifade edilmiştir. Nitekim “*Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona ne vesveseler vermekte olduğunu biliriz. Biz ona şahdamarından daha yakınız.*”¹³ âyeti buna işaret eder. Yine “*Kulumun işitmesi, görmesi, tutan eli, yürüyen ayağı olurum*”¹⁴ kudsî hadisinde Hakk'ın hüviyetinin insanın uzuv, duyu ve yetilerinin özü ve hakikati (ayn) olduğu bildirilmiştir. İnsan bu uzuv ve kuvvelerin haricinde bir şey olmadığından Hak'la kendisi arasında bundan öte bir yakınlık olamaz. Hak insanın zahiri hislerine bu ölçüde yakınken ruhanî kuvveleri açısından daha da yakındır.¹⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre bu yakınlığı sağlayan temel hususların başında ilahî isimler gelmektedir. Örneğin Hay isminin unsurlar âlemindeki ilk tecellisi su olup Hak canlı olan her şeyi sudan yaratmıştır.¹⁶ Böylece su şahadet âlemindeki hayatın kaynağı olduğu gibi bütün unsur ve rükünlerin de aslı olmuştur.¹⁷ Bulunduğu yere göre su tuzlu, acı veya tatlı olabilir. Ancak suların sıfatlarındaki bu farklılık hepsinin hakikatinin su olmasına engel değildir. İnsanlar da Hakk'ın kendi varlıklarına olan kurbiyetini bilip bilmeme ve kendilerindeki ilahî isimleri zuhura getirip getirememe bakımından değişik vasıflardaki sulara benzerler.¹⁸ Bu itibarla İbnü'l-Arabî insanları ârif, ârif olmayan ve câhil diye üç kısma ayırır. İnsanların Allah'ı bilme, ilahî isimlerin kemâlâtını zuhura getirme ve bunlarla ahlâklanma hususundaki farklı mertebeleri, aynı zamanda kıyamet gününde Hakk'ı görme hususundaki mertebelerinin de aynısı olmaktadır.¹⁹

¹² Kartal, *İlahî İsimler Teorisi*, s. 138-143.

¹³ Kaf, 50/16.

¹⁴ Buhârî, er-Rikâk, 38.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, (thk. Ebü'l-A'la Affî), Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1980, s. 108, 110.

¹⁶ “*Canlı olan her şeyi sudan yarattık.*” (el-Enbiyâ, 21/30.)

¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 170.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 107.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 113; Osman Nuri Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 98-102.



❧ KAYNAKÇA

- Attâr, Feridüddin, *Tezkiretü'l-evliyâ*, (trc. Süleyman Uludağ), İlim ve Kültür Yayınları İstanbul 1984.
- Cîlî, Abdülkerim, *el-İnsânü'l-kâmil*, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, Kahire 1963.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-hikem*, (thk. Ebü'l-A'la Affî), Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1980.
- *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (nşr. Nevaf el-Cerrâh), I-IX, Dâru Sadır, Beyrut 2004.
- *Hak Yolcusu ve İlahî İsimler*, (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye İçinde*), (trc. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015.
- *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye İçinde*), (trc. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Kartal, Abdullah, *İlâhî İsimler Teorisi: Allah-İnsan İlişkisi*, Hayy Kitap, İstanbul 2009.
- Küçük, Osman Nuri, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi* (trc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtu's-sûfiyye: İlk Zahid ve Sûfiler*, (trc. Abdurrezzak Tek), Bursa Akademî, Bursa 2018.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, (tah. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbaki Sürûr), Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, Kahire 1960.



İBNÜ'L-ARABÎ'NİN NİYAZÎ-İ MISRÎ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ: *RİSÂLE-İ VAHDET-İ VÜCÛD* ÖRNEĞİ

Soner ERASLAN¹

Özet

İbnü'l-Arabî Endülüs'te doğmuş birçok İslam beldesini gezdikten sonra 1240 yılında Şam'da vefat etmiştir. Tasavvuf ilminin müessisi değilse de en önemli mütehasısı olarak bilinir. Dolayısıyla hem kendi döneminde yaşamış olan akranlarını ve talebelerini hem de kendinden asırlar sonra dünyaya gelen tasavvufî şahsiyetleri etkisi altında bırakmıştır. Özellikle sistemleştirmiş olduğu *vahdet-i vücûd* nazariyesi etki alanına en çok rastlanan mecra olagelmıştır. Bu etki çeşitli belde ve bölgelerde zuhur etmiştir. Bunların başında Anadolu coğrafyası gelmektedir. Tebliğimizde bu etkinin izdüşümlerine gerek şiirlerinde gerekse mensur eserlerine sıkça rastlamış olduğumuz Niyazî-i Mısırî üzerinde duracağız. Konunun hacminin bir tebliğ metnini aşmasından dolayı Niyazî-i Mısırî'nin *Risale-i Vahdet-i Vücûd* adlı eserindeki İbnü'l-Arabî etkisi değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Niyaz-i Mısırî, vahdet-i vücûd, ayna, *Risale-i Vahdet-i Vücûd*.

Abstract

THE EFFECT OF IBN AL-ARABI ON THE NIYAZÎ-İ MISRÎ: THE EXAMPLE OF *RİSÂLE-İ VAHDET-İ VÜCÛD*

Ibn al-'Arabi was born in Andalusia after visiting several Islamic towns he died in Damascus in 1240. He is not the founder of Sufism but he is also known as the most important expert. Hence, he left his peers and students who lived in their own time also lived centuries later under the influence of Sufis. In particular, the systematic domain of the wahdat al-wujud theory is the most common subject. This effect has emerged in various countries and regions. Anatolian geography one of these. In this study, we will focus on the projections of this influence on Niyazî-i Mısırî, whose poems and prose works we often come across. Since the volume of the subject exceeds the text, the influence of Ibn al-'Arabi in the work of Niyazî-i Mısırî's *Risale-i Vahdet-i Vücûd* will be evaluated.

Key Words: Ibn al-Arabî, Niyazî-i Mısırî, wahdat al-wujud, mirror, *Risale-i Vahdet-i Vücûd*

❧ GİRİŞ

İslam tarihinin teşekkül sürecinden günümüze değin dinî, iktisadî ve ilmî muvacehelerle öne çıkmış şehirler vardır. Şehirleşmeler Hicaz coğrafyasında Medine ile başlamış, Müslümanların Akdeniz havzasına inmesiyle birlikte

¹ İnönü Üniversitesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Araştırma Görevlisi, soner.eraslan@inonu.edu.tr



Irak'ta Bağdat, Şam, Basra; Mısır'da Kahire, Fustat; Endülüs'te Zehra, İşbiliye, Tuleytula (Toledo) ve Anadolu'da Konya, Kayseri ve İstanbul gibi şehirlerle İslam düşüncesi Ortaçağ dünyasına yayılmıştır. Nitekim Malatya da bu zengin atmosfere katkı sağlayan şehirlerden biridir. İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Niyazî-i Mısırî gibi birçok mutasavvıfa ev sahipliği yapmıştır. Şüphesiz oluşan bu tasavvufî hava gerek şehre gerekse şehrin sakinlerine sirayet etmiştir.

Tebliğimizde aynı zamanı paylaşmasalar da aynı şehri ve metafiziksel zemini paylaşan İbnü'l-Arabî'nin Niyazî-i Mısırî üzerindeki etkisi üzerinde duracağız. Muhyiddin İbnü'l-Arabî (638/1240) Endülüs'te doğmuş, doğduğu yerde durmayıp birçok beldeye seyahatte bulunmuştur. İsmi gibi gittiği yerleri diriltmiştir. Bu coğrafyalar arasında Malatya sayılı bir yer tutmaktadır. Malatya'nın irfanî geleneğinin müessisi denilse yeridir. İbnü'l-Arabî etkisi asırlar boyu devam etmiş, birçok kişinin düşünce dünyasına nüfuz etmiştir. Bunlardan biri de Malatya'da doğup Diyarbakır, Mardin, Mısır, Bursa, İstanbul ve birçok Arap ve Rum² diyarını gezip nihayet bugün sınırları Yunanistan'da olan Limni'de sürgündeyken 1105/1694 yılında vefat eden Niyazî-i Mısırî'dir. Her iki mutasavvıfın da birer ilim ve irfan ummânı olmaları hasebiyle bu etkiyi Niyazî-i Mısırî'nin *Risâle-i Vahdet-i Vücûd* adlı eseri ile sınırlandıracağız.

Eser ismiyle müsemma olup *vahdet-i vücûda* dair bilgileri ihtiva etmektedir. Niyazî-i Mısırî, İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirmiş olduğu *vahdet-i vücûd* nazariyesi üzerinde durmuş birçok ayeti ve hadisi bu düşünce ile tefsir edip açıklamıştır. Bunun yanında başta kendi şiirleri olmak üzere Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Nesîmî, Mevlânâ Hüdavendigâr gibi mutasavvıf şâritlerin Farsça ve Türkçe şiirleriyle sözü geçen ayet ve hadislerle yapmış olduğu tefsirlerin etkisini pekiştirmiştir. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin sıfat nazariyesini ele alan yazar özelde insanı genelde bütün âlemleri bu sıfatların tecellileri olarak işlemiştir.

Eserin birçok yazması mevcuttur.³ Arzu Meral tarafından *Vahdetnâme* adıyla yayına hazırlanmıştır.⁴ Meral, çalışması Millet Kütüphanesi'nde bulunan nüshayı dikkate alarak yayınlamıştır. Risale hacminde kaleme alınmış olan eser boyutunun ötesine taşan manaları ve bilgileri haizdir. Kitap bir başka açıdan da vahdet-i vücûd müdafaası olarak mütalaa edilebilir. Zira yazar, yer yer bu düşüncede olmayanları "tahkik kâfir" olarak niteler.⁵ Özellikle İmam-ı Azam Ebu Hanife'yi, onun mezhebini ve fukahayı hedef alan sözleri oldukça dikkat çekicidir. Ehl-i rusûm olarak nitelediği bu grubu yeri gelince otoriteye boyun eğen iktidar yanlıları ve yeri genince de vahdet düşüncesini anlamayan cahiller olarak ele alır. Sahabeden Ebu Hureyre ve Amr b. El-Âs'ı Hz. Ali aleyhinde Muaviye'ye kılıç çekme fetvası vermekle nitelendirir.⁶ Bunun yanında Ehl-i Beyt'e ve on iki imama karşı olan aşırı sevgisi bu eserinde de kendini göstermektedir. Mezkur konulara izafe olarak cennet-cehennem

² Niyazî-i Mısırî, *Mevaidü'l-Irfan*, Atatürk İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı, vr. 19a.

³ Diğer bazı nüshaları için bkz. İBB Atatürk Kitaplığı, D. N.: 96; Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli, İbrahim Hakkı, 1210, Millet Kütüphanesi, Aersy868.

⁴ Niyazî-i Mısırî, *Vahdetnâme*, Haz. Arzu Meral, Revak Kitabevi, 2013, İstanbul.

⁵ *Vahdetnâme*, s.58.

⁶ *Vahdetnâme*, s.83.



tasviri, iman taksimi, cebr anlayışını ifade edilmenin yanında Beyazıd-ı Bes-tamî, İmam Şibli, Yazıcızâde Muhammed gibi mutasavvıflardan alıntılar yapmıştır. Fakat biz bu konulardan sadece İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî anlayışı ile örtüşenleri serdedeceğiz.

❧ 1.İbnü'l-Arabî'nin *Vahdet-i Vücûd* Anlayışının Niyazî-i Mısırî'deki İzdüşümü: Çift Yönlü Ayna

Niyazî-i Mısırî eserine “Zatı, sıfatları, fiilleri ve eserleriyle insanların kalp-lerine tecelli eden ve insanı kendini (görmek için) ayna kılan Allah’a hamdol-sun”⁷ girizgâhı ile başlamaktadır. İlk satırlardan itibaren kitabın yazılış amacı ortaya çıkmaktadır: Allah’ın zatında, sıfatlarında, fiillerinde ve eserlerindeki tevhid! Akabinde Allah’ın kendini görmek için insanı bir ayna gibi yarattığını belirtir. Nitekim İbnü'l-Arabî de *Fusûsu'l-hikem*'de *Adem Fassi*'ni kaleme alır-ken benzer bir girişle söze başlamıştır:

“Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren ‘kuşatıcı bir varlıkta’ isimlerini tek tek görmek ve o varlık vâsıtasıyla kendi sırrının kendi-sine görünmesini istedi. Varlık ile nitelenmiş olması sebebiyle ‘kendini gör-mek istedi’ de denilebilir; çünkü bir şeyin kendini kendisi vâsıtasıyla görmesi, ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. Aynada kişi kendini, bakılan cismin yansıttığı biçimde (sûrette) görür. O yer olmadan ve kişi ona bakma-dan önce, böyle bir biçim ortaya çıkamazdı. Bunun için Hak, isimlerini ya da kendini görmek üzere bütün âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem, tıpkı cilâsız bir ayna gibi oldu.”⁸

Bu beyanın ardından bütün âlemin Hakk’ın sıfatlarının tecellileri olan bu aynadan yansıdığını belirtir. O halde ayna metaforunu nasıl değerlendirmemiz gerekmektedir? Bu noktada aynanın serüvenine kısaca değinmemizde fayda vardır. Gazzâlî (ö.505/1111) öncesi tasavvuf anlayışında ayna, genelde Müslümanların; özelde sûfilerin kalplerini simgeleyen bir metefor olarak kul-lanılmıştır. Gazzâlî ile birlikte bu düşünce gelişmiştir. Hakk ile halkın ayrış-tığını bildirmek için bunu mecâzî örneği kullanmıştır. Dönemin mutasavvıf-ları aynada yansıyan akis ile aksinin yansıdığı varlığın bir yönden aynı diğer yönden farklı olduğunu belirtir. Sözel gelişimi sūfînin varlığı bir bakımdan Tanrı ile aynı diğer bakımdan farklıdır.⁹ Fakat bu aynada Hakk kendini nasıl gö-recektir? Bu noktada İbnü'l-Arabî devreye girecektir: Aynanın *bakanı* göstere-bilmesi için öncelikle cilalanması gereklidir. Bu benzetmenin tarihi altyapısı-nın bilinmesinde fayda vardır. Zira eski dönemlerdeki aynalar günümüzdeki gibi kimyasal içeriklerle hazırlanmamaktadır. Çelik yahut gümüş gibi parlak metallerin cilalanması ile aynalar bakan kişiyi yansıtacak bir parlaklığa sahip olmaktadır.¹⁰ Bu yaratılmış hak tecellisinin yansıdığı alan aynadır. Aynaya

⁷ Niyazî-i Mısırî, *Risale-i Vahdet-i Vücûd*, Süleymaniye Ktp., İbn Mirzâ, vr. 1b.

⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem ve't-Ta'likâtü aleyhi*, Haz. Ebu'l-Âlâ Affî, Daru el-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1980, s. 48.

⁹ Ahmet Ögke, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-hikem'inde Ayna Metaforu*, Tasavvuf; İlmî ve Akademik Araştırma Der-gisi-İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2, s.77.

¹⁰ Nermin Sinemoğlu, “Ayna”, 1991, c. IX, s. 259-260.



parlaklık veren varlık ise cilası ontolojik ve hakiki olarak ilk yaratılan fakat dünyayı en son teşrif edecek olan insandır.¹¹ Bu noktada “Mümin müminin aynasıdır”¹² hadisine atıf yapmakta fayda vardır. Zira hem İbnü'l-Arabî'nin hem de Niyazî-i Mısırî'nin düşünce sisteminde bu hadisin izdüşümlerine rastlamak mümkündür. Bununla birlikte her ikisi de hadisten aynı manaya varmışlardır. Niyazî-i Mısırî'nin İbnü'l-Arabî metafiziğinden etkilenmesinin bir kanıtına buradan ulaşılabilir.

Niyazî-i Mısırî zikrettiğimiz hadise *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*'da metniyle birlikte yer verir: “*el-Mü'minu mir'atî'l-mü'min.*” İmdi insanın adı mü'min, Hakk'ın bir ismi dahi el-Mü'min'dir. İnsan Rahmân âyinesidir, Rahmân'a sıfat düşmüştür ki, Hakkı Hakk'a gösterir. Nitekim sen bir âyineye baksan kendini görürsün.” Ardından hadis-i şerifte ulaşmış olduğu manayı destekleyen şu beyti irad eder:

Hakk cemâlin vech-i hûbânda çü peydâ eyledi

Çeşm-i uşşaklar kendüsün temâşâ eyledi¹³

Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-hikem*'e yaptığı eşsiz şerhi ile İbnü'l-Arabî'nin ayna meteforunu nasıl kullandığını anlamakta yardımcı olmaktadır. Demirli'nin “*Fusûsu'l-hikem* tek bir hakikatin farklı aynalardaki görünümelerini ele alan bir kitaptır” tanımı bu noktada yol göstermektedir.¹⁴ Hakikatin bir olması kaynağın da bir olduğuna işaret etmektedir. Bu aynayı ve aynanın *cilasını* yaratan Allah'tır. İbnü'l-Arabî eserinin girişinde Allah'ın varlığı yaratmadaki gayesinin ne olduğunu tartışır.¹⁵ Tartışma mutasavvıflar arasında maruf olan *kenz-i mahfî* hadisinin üzerinden yürütülmüştür. “Bilinmez bir hazine idim, bilinmek istedim. Âlemi yarattım ki onunla bilineyim” manasındaki hadis Allah'ın âlemi yaratma sebebini açıklar mahiyettedir. Buradaki hikmet şudur: Bir şeyin kendini kendinde bilmesi ile bir yansımada sözgelişi bir *aynada* bilmesi arasındaki farktır. Allah âlemi yaratmadan evvel de şüphesiz kendini biliyordu. Fakat âlemi yaratması birinci bilgiden elde ettiği bilgiyi ikinci bir bilgiden de elde etme isteği idi. Nitekim Allah'ın bilmesi yaratması demektir. Bu isteğin mecazî olduğu açıktır. Zira Allah için karar değiştirme, düşünme, zamansal olarak bir fasıla vs. tasavvur edilemez. Bu durum ontolojik bir öncelik-sonralık olarak değerlendirilmelidir.¹⁶

İbnü'l-Arabî *Şîr Fassi*'nda ise tabir caizse bu sefer aynayı Hakk'a tutar. Kişi kabiliyeti ölçüsünde aynadaki yansımaları görebilir. Bu aynada gördüğü şey kendi suretinin aynadaki aksidir. Bu akis aynanın kendisi olmadığı gibi ondan gayrı da değildir. Hakk'ın aynasından bakan *aynayı* değil, aynadaki aksi

¹¹ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî- Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.258.

¹² Süleyman b. el-Eşref Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, “Edeb”, 49; Tirmizi, “Birr”, 18

¹³ Meral, *Vahdetnâme*, s.89.

¹⁴ Demirli, *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s.260.

¹⁵ *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s.268.

¹⁶ *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s.269.



görebilir. İbnü'l-Arabî bu örneğin Hakk'ın zatının görünemeyeceği fakat tecellilerine vâkıf olunabileceği düşüncesine en uygun misal olduğunu belirtir.¹⁷

Pekiye İbnü'l-Arabî ayna metaforu ile mezkur olunan hadis-i şerifi nasıl bağdaştırmaktadır? İnsan âlemin gözbebeğidir. Allah onunla nasıl âleme bakıyorsa, âlem de öyle insanla Allah'a bakmaktadır. “Mü'min –el-Mü'min olan Allah- mü'minin –özelde Hz. Peygamber, genelde insanın- aynasıdır” hadisi İbnü'l-Arabî metafiziğinde bu şekilde anlaşılmaktadır. Böylece İbnü'l-Arabî bir tarafında Hakk'ın diğer tarafında halkın olduğu çift yönlü bir ayna düşünülmesini sağlar. Fakat aynaya hangi veçheden bakılırsa bakılsın aynı hakikatin aksi görülmektedir.

❧ 2.Niyazî-i Mısırî'nin Tevhid Anlayışı: İnsanların Yaratılış Gayesi

Niyazî-i Mısırî *Vahdet-i Vücûd* risalesine insanlarda üç türlü imanın olduğunu belirterek başlar. Bu iman taksimini “Cinleri ve insanları yalnızca bana ibadet etsinler diye yarattım” (51/56) ayetince yapmaktadır. Bunalar îman-ı âvâm, imân-ı hass ve iman-ı hass-ı hâss şeklidir.

Birinci sınıfı “İşitmek ile âlem-i gayba inana, Tanrı'yı bir bile ve Rasûl aleyhi's-selâmı bile vü Kur'an ü cennet ü cehennem ü hak bile vü nemâz ü niyaza îmân getüre” diyerek ayetin zahir manasını yani cinlerin ve insanların Allah'a ibadet etmeleri için yaratıldığını düşünenleri vasıflar.

İkinci sınıfı “Ayne'l-yakîn hâsıl edüp gözüyle Tanrı'nın zât ü sıfâtın müşahade eyleye ve lâkin ruh ile nefsi bir bilmeye yani bir görmeye. Kahr ile lütfun asıl bir idüğün idrak etmeye, şer'atden havf eyleye” diyerek ayetin manasını müfessirlerin beyan ettiği gibi cinlerin ve insanların Allah'ı tanımaları için yaratıldıklarını vurgular.

Son olarak da “cemî-i eşya sıfat-ı Bârî'ye mazhar düşüp zâkiri, ayn-ı mezkûre göre! Cemî-i âlemde görünen haktan gayrı olmaya. Ya'nî Fenâfillâh ve Bekâbillah olup hakka'l-yakîn rütbesine vâsıl ola” şeklinde nitelendirdiği sınıftır. Bu sınıf, sözü geçen ayetteki *li-ya'budûn* kelimesini *li-yuvahhidûn* olarak tefsir eden gruptur.¹⁸ Hayrın ve şerrin aynı kaynaktan çıktığına işaret etmektedir. Dolayısı ile bu topluluk aşk, âşık ve ma'sûk; zikir, zâkir ve mezkûr; ilm, âlim ve ma'lûmun bir olduğuna iman eder. Niyazî-i Mısırî eserinde bu makâmı kutbu'l-ektâb, fenâ-yı sırf, tevhîd-i sırf, tecelli-i zât, cem'ul-cem ve nihâyet Hakikat-i Muhammediyye olarak isimlendirir. Bu makâmı “Attığında sen atmadın, fakat Allah attı” (8/17) ayeti ile delillendirir. Hz. Peygamber'in hane-i saadetinin etrafını çeviren düşmanlarına yerden bir avuç toprak alıp, atarak etkisizleştirdiğini kaydeder. Olayın akabinde “Düşmanı bir avuç tü-rabla kör eyledim” diyen Hz. Peygamber'e durumun bildirilmesi için mezkûr ayet indirilmiştir.¹⁹ Aşağıdaki şiir ile her şeyin Hakk'ın nurundan olduğunu bir kere daha anlatmıştır:

¹⁷ *Fusûsu'l-hikem ve't-Ta'likâtu aleyhi*, s.62.

¹⁸ Meral, *Vahdetnâme*, s.52.

¹⁹ *Vahdetnâme*, s. 54.



Kendi Nûr-i pertevinden Zü'l-celal

Kıldı Ahmed nurunu bedr-i kemâl

Niyazî-i Mısırî eserinin devamına bazı sûfî büyüklerinin tecrübelerini açıklayarak devam etmektedir. Öncelikle Beyazid-i Bestâmî'nin hikâyesi ile bu tecrübeleri aktarmaya başlar. Beyâzid kendisini önceki zamanlarında görenlerin zahit ve âbid olduğunu sonraki zamanlarda görenlerin dahi ilhada düşüp mülhit olduklarını anlatır. Ona bunun sebebinin ne olduğunu soranlara: *Evâil hâlimde gündüz saim gece kâim idim. Çünkü âlem-i vuslata eriştim "Leyse fî cübbetî vücudun sivah"*²⁰ dedim dahi *"Subhanî mâ a'zame şânî leyse fid'-dareyn gayrî"*²¹ dedim. *Ve rusûm ve âdeti ki ibâdet zu'm edip işlerdim. Onlardan fâriğ olup ol vâdiden geçince halkın câhilleri benim hâl-i hakikime vâkuf olmayup benim ne mertebede ve ne menzilde olduğum bilmeyup anlamadan kemâl-i gafletlerinden eger ibâdet iyi bir nesne olup bir faideli şey olsaydı bu terk eder miyidi? deyu kimi mülhid kimi zındık oldular"*²² diye cevap vermiştir.

Bir diğer örnek ise İmam Şiblî'nin hayatından yapmış olduğu alıntıdır. İmam-ı Şiblî'nin bir gün uzun süre bekledikten sonra namaz kılmaya durduğunu anlatır. Namazı kıldıktan sonra bir feryat basmış ve *"Kılırsam müşrik olurum, kılmazsam fâsık olurum"* demiş. Niyazî-i Mısırî bu durumu şöyle anlatır: *Ya'anî remz edüp demek murâd eder ki eger kılırsam kulluk kabul ederim zîra ânın vardığı makamda kendiliğinden eser müşâhede etmeyüp ancak meşhudu Hakk'ın varlığı olur. Bu makâma sırf makâmı derler.* İmam Şiblî'den yaptığı nakli böyle açıklar. Nitekim İbnü'l-Arabî isim ve zat tecellilerine varanların gelebilecekleri son noktaya geldiklerini vurgular. Bundan sonraki makamın *adem-i mahz/sırf yokluk* olduğunu beyan eder.²³

Mısırî'yi diğer mutasavvıflardan farklı kılan bir diğer görüşü de *"fe-eynemâ tüvellü fe-semme Vechullâh"*²⁴ (2/115) ayetine getirdiği yorum ve ona göre bu ayeti hakkıyla anlayanlar için çizdiği resimdir. Zira ona göre ayetin manası bu dünyanın ve dahî âhiretin Allah'ın tecellisi olması şeklindedir. Kişi nereye yönelirse yönelsin O'ndan gayrisına teveccüh edemez. Fakat Niyazî-i Mısırî'yi asıl temyiz eden husus bu dünyada, zikrolunan sırrın farkına varanların sadece Ehlullâh olduğu anlayışıdır. Söz geçiren ayetin anlayış biçimlerine göre insanları sınıflar. Manalardan habersiz olana *huşyâr* der. Talep ettikleri şeyde vuslata varıncaya değin istemeye devam edenleri *âşık* olarak adlandırır. Şeriatın yanında tarikatın adap ve erkânına riayet edenler ise ona göre *aşklık* ve *ubûdiyet* makamındadırlar. Bu kimseler Tanrı'nın emrine korkularından ötürü uyarlar. Lakin son olarak söylediği sınıf bu ayetin manasını kâmilan idrak eden sınıftır. Onlara *meczûbân* der. Nübüvvet, kutbiyet, kulluk ve hizmet sınıflarından geçip emri i'tibarî anlamışlardır. Bu kimseler *mukarrebûn* zümresine dâhil oldukları için ikiliği kaldıramazlar. Tanrı ve kul ikiliğinden geçmişlerdir.

²⁰ "Cübbemin altında O'dan (Hakk'tan) gayrı yoktur."

²¹ "Kendimi noksan sıfatlardan tenzih ederim! Benim şânım ne yücedir! İki dünyada da benden gayrı yoktur!"

²² Meral, *Vahdetnâme*, s. 58.

²³ *Fusûsu'l-hikem ve't-Ta'likâtu aleyhi* s.62.

²⁴ "Nereye yönelirseniz yönelin Allah'ın yüzü işte oradadır."



Böylece terk-i ubûdiyyet eyleyip dilediklerini yaparlar. Yerde ve gökte ve hatta kendilerinde dahi Hakk'tan gayrını görmezler. Mısırî'nin iddiasına göre bu topluluk için: "*Lâ hesâbe ve lâ azâb/Ne bir hesap ne de bir azap vardır.*" Hatta iddiasını daha da ileri götürerek onların meyhâneye yahut puthâneye gitmeleri ile Kâbe'ye gitmelerinde bir fark görmez:

Kâbe'yi büthânedan fark etmezem

*Kad raeytü'l-Hakka fî Külli'l-makâm*²⁵

Kâbe'yi büthânedan fark etmezse veçhi var

*Yârinin her yerde dîdârın görür bînâ-yı aşk*²⁶

Sözgelimi İbnü'l-Arabî'nin şiirlerinde de buna benzer mısralara rastlamak mümkündür. Onun *ilah-ı mu'tekad* anlayışı ile Niyazî-i Mısırî'nin şiirlerinde görünen *gerçek tevhid* anlayışının ortak ve farklı noktalarını ortaya konmalıdır. Fakat bunun için daha derin ve geniş araştırmalar gerektirmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu minvalde serdettiği şiirlerinden biri şöyledir:

Kalbim bütün inançların heyulasıdır.

Bir diğeri ise şöyledir:

Kalbim, her sureti kabul etmiştir

*Ceylanın sığınağı, ruhbanın manastırı*²⁷

İbnü'l-Arabî'nin mutlak olarak ortaya koyduğu *ilâhî-ı mutekad* anlayışını *Hakk-ı Meşru'* kavramı ile takyit etmesi ehline malumdur.²⁸ Niyazî-i Mısırî'de ise durum bu kadar sistematik değildir. Hal böyle olunca Mısırî'nin düşüncelerinin anlaşılmasında beyana ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısı ile Niyazî-i Mısırî'nin anlayışındaki bu durumun şeriat ile irtibatı nasıl sağlanacaktır? *Meczûbânda* olduğu gibi ibadetten düşme yahut teklifin kulun üstünden kalması mümkün müdür? İmam Şiblî'nin durumunda görüldüğü gibi Tanrı'yı bulmak kişiyi felaha mı eriştirir yoksa *kâfirlik* ve *fâsıklık* arasında bir kısıpaca mı sokar? Ve en önemlisi nübüvvetin gerekliliği ve yeterliliği nasıl değerlendirilecektir? Bu noktada Niyazî-i Mısırî Hz. Peygamber'in *mahbûbiyet* makamına ulaşmış ulaşmadığını sorar. Ardından "*Varmış idi, lâkin nübüvvetde karar kıldı*" şeklinde cevaplar. Bunun sebebini ise Hz. Peygamber'in örnek kişiliğine bağlar. Zira Hz. Peygamber şeriattan geçip günah işler ise O'nu örnek alanlar büsbütün çizgiden çıkacaklardır. Mısırî'nin bu açıklamasının ne kadar yeterli olduğu tartışılır bir konudur.

²⁵ "Şüphe yok ki Hakk'ı her yerde gördüm."

²⁶ Meral, *Vahdetnâme*, s.68.

²⁷ Demirli, *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s.345.

²⁸ "Kulun kendi düşüncesiyle veya taklit ederek kalbinde yarattığı Hak, *ilâhî-ı mutekad*- *inanılan ilah*tır." Dinin bildirdiği Hak terimi ise "Ölüm sana gelinceye değin şeriatla nitelenmiş Rabb'e ibadet etmektir." Geniş bilgi için Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, İsmâil Fası; Ekrem Demirli, *Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak* "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2005, cilt: VI, sayı: 14 Mevlânâ Özel Sayısı, s. 347-364.



Vahdetnâme'nin ilerleyen bölümlerinde Niyazî-i Mısırî Yunus Emre'den tevhid anlayışını destekleyen bir şiir nakleder. Şiirde Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçip sıkıntıya düşmüş peygamberlerin aynı hakikatlerin parçaları olarak anlatımı vardır. Son beytinde ise kendisinin asıl ilkesinin Sübhân olduğunu ve Yunus'ta gizlendiğini belirtir. Şiir şöyledir:

*Tehî görmen siz beni dost yüzün görüp geldim
Bâkî devran rüzgar dost izin sürüp geldim*

*Âdem oldum bilmedim nefsin boynun urmadım
Yanulup buğday yedim cennetten çıkup geldim*

*Nûh oldum Tûfân için çok çalıştım dîn için
Dînime dönmeyeni suya gark ettim gelim*

*İsâ oldum kudtetden bahane bir avretten
Înâyet oldu Hakk'tan ölü dirildüp geldim*

*Mûsâ oldum Tûr oldum bin bir kelime kıldım
Âsâyı yere urdum ejderhâ olup geldim*

*Eyyûb oldum tenime cefâ kıldım canıma
Sığındım Sübhânıma kurdılar doyurup geldim*

*Zekerîyyâ olup kaçdım vardım ağaca geçdim
Dört yana kanım sacdım tenim biçtürüp geldim*

*Çün yer oldum basıldım Mansûr gibi asıldım
Elim ile külümü göğse savurup geldim*

*Muhammed'i bir gece Hakk okudu mi'racı
Serteser yüce yüce gökler seyredüp geldim*

*Yalnız Sübhân idim peygamberler cânı idim
Yûnus'da pinhân idim suret değişüp geldim²⁹*



Böylece Niyazî-i Mısırî'ye göre Hakk'ın kendisi sıfatlanıp kiminde Hz. İsâ, kiminde Hz. Musâ ve kiminde de Hz. Peygamber olmuştur. Hz. İbrahim'in sıfatı *el-Hâdî* iken, Nemrud'un sıfatı *el-Mudill* olmuştur. Mısırî; Ebu Cehil, Firavun ve Yezid'in de O'nun sıfatlarının yansımaları olduğunu belirtir. İnsanın bütün bu zıt sıfatları içinde barındırması mümkün müdür? İbnü'l-Arabî bu konuda ne diyor? şimdi bunlar beyan edilecektir.

3.İki El ile Yaratılmış İnsanın, İki Parmak Arasındaki Kalbi: *Câmiu'l-Ezdâd*

İbnü'l-Arabî tasavvuf metafiziğini *insan* üzerine kurmuştur. Nitekim en meşhur eserlerinden biri olan *Fusûs'l-Hikem* bu gaye üzerine yazılmıştır. *Fass* yüzüğün kaşısı manasına gelip çoğunu *fusûs*tur. İnsanın değerini yüzükteki kaşın³⁰ değeri ile özdeşleştirir. Kaşısı ise padişahların hazinelerine vurdukları mühür olarak niteler.³¹ Böylece Allah, insanı mührün hazinleri koruduğu gibi âlemi koruyacak olan “halife” diye isimlendirmiştir. Fakat insanın bu kıymet-i harbiyesi nereden gelmektedir? İnsanı diğer yaratılmışlardan ayırt eden asıl husus nedir? Tanrı-Alem-İnsan arasındaki dengede ve irtibatta insanın rolü nedir? Metafizik bilim geleneğinde cevabı aranan bu soruları İbnü'l-Arabî nasıl yanıtlamaktadır ve Niyazî-i Mısırî'deki izdüşümü nedir? Muhakkak ki bütün bu soruların cevabı bir tebliğ metnini aşmaktadır. Biz İbnü'l-Arabî'nin sürekli kullanmış olduğu *câmiu'l-ezdâd* terimini ve Allah'ın insanı “iki eliyle yaratması” (38-75) bahsini konu alacağız. Niyazî Mısırî'nin de bu minvalde insanın kalbinin Rahman'ın iki parmağı arasında olduğu ile ilgili hadisin beyanı sadedinde İbnü'l-Arabî ile nasıl ortak bir yorumda bulunduklarını beyan edeceğiz.

“O, *el-Evvel'dir, el-Âhir'dir, ez-Zâhir'dir ve el-Bâtın'dır*” (57/3) ayeti İbnü'l-Arabî'nin çıkış noktası olmuştur. Zira mezkûr olan ayette görünüşte bir paradoks söz konusudur. İlk ve son olmanın; bâtın ve zâhir olmanın aynı anda ve aynı zatta birleşmesi anlaşılması zor bir durumdur. İbnü'l-Arabî *el-Evvel* ve *el-Âhir* isimlerini şöyle anlatmaktadır:

“Hakk el-Evvel olmakla birlikte *başlangıç olmak* O'nun niteliği olamaz. Bu durum nedeniyle O'na (aynı zamanda) *el-Âhir* denildi. Hakk'ın başlangıç olması sınırlı varlığın başlangıcı olsaydı, sınırlanmış varlık için *el-Âhir* olması kabul edilemezdi. Zira mümkün için son yoktur, mümkünler sonsuzdur. Dolayısı ile onlar için söz konusu değildir. Bütün varlık bizim niteliğimiz yapıldıktan sonra O'na döndüğü için Hakk, *el-Âhir*; son olduğu yönden *el-Evvel'dir*.”

Bununla birlikte *ez-Zahir* ve *el-Batın* isimlerini açıklamak sadedinden şöyle der:

“Bilmelisin ki, Hakk kendisini zâhir ve bâtın diye nitelendirdi. Bu nedenle görünmeyen yönümüzle bâtını; görünen yönümüzle zâhiri idrak edelim diye âlemi *gayb âlemi* ve şehâdet âlemi olarak yarattı.”³²

³⁰ *Fusûsu'l-hikem* “Hikmetlerin Kaşları” anlamına gelir. Kaş yüzükte mühür mesabesinde kullanılmıştır. O dönemlerde padişahların mühürleri yüzüklerindeki kaşlardan ibarettir.

³¹ *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, Demirli s.26.

³² *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s. 29-30.



Pekiye insanın yeri bu noktada neresidir? İbnü'l-Arabî insanın Allah'a olan benzerliği nasıl açıklamıştır? Şeyh-i Ekber insanın dünyadaki konumunu "âlemin varlık sebebi", "gök kubbenin direği"³³, "âlem vücûnun ruhu", "âlemin gözbebeği"³⁴ vs. gibi yaratılışın merkez noktası olarak görür. Zira insan da tıpkı Allah gibi zıt sıfatlara sahip tek varlıktır. "Allah Âdem'i suretinde/kendi suretinde yarattı"³⁵ hadisi üzerinden değerlendirmede bulunur. İbnü'l-Arabî hadiste geçen *Allah'ın sureti* bölümünü insanın karşıt anlamlı niteliklere sahip olması olarak yorumlar. Bu zıtlıklar ise özelde *celâl-cemâl* isimleri üzerinden, genelde *kahr-lütûf*, *hidayet-dalalet* gibi sıfat ve isimlerden müteşekkildir.³⁶ Bütün yaratılmışlar Allah'ın bir sıfatının tecellisi iken insan hepsini kapsayan varlıktır. Sözgelisi şeytan el-Mudill isminin, melek ise el-Hâdî isminin tecellisi-dir. İnsanın konumu bu iki zıddın mecmuudur: Hem el-Hâdî hem de el-Mudill.

Allah âlemi Cemâl (Güzellik) üzere kendi yaratmıştır. Her kim ki Cemâl'i seviyorsa Cemil'i de sever. Dünyada yaşanan sorun ve sıkıntıları da babanın evladını terbiye olması için darpta bulunması örneği ile açıklar. Zira Yüce Allah'ın kuluna verdiği sıkıntılarda lütufları mündemiç etmiştir.³⁷

Pekiye Niyazî-i Mısıri *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*'da konuya nasıl değinmektedir? O öncelikle "(İnsanın) bedeninde bir et parçası vardır. O iyi olursa bütün beden iyi, kötü olursa bütün beden kötü olur. İşte o, kalptir"³⁸ hadisinden yola çıkarak kalbin önemi üzerinde durur. Kalp bedenın sultanıdır. *Kahr-lütûf*, *iman-küfür* Allah'ın emrindedir. Allah kalbe ne emrederse kalp onunla memurdur. Bunun yanında kişinin bütün organları da kalbin emrine amadedir. Ardından yine Hz. Peygamber'den gelen "*Kalp Rahmân'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır. Onu dilediği gibi evirip çevirir*" hadisini nakleder. İbnü'l-Arabî'nin *iki elden* maksadı *cemal* ve *celal* sıfatları idi. Bu anlayış Niyazî-i Mısıri'de dahi kendini sötermektedir. Lakin onun çıkış noktası *iki el* olmamıştır. Onun düşüncesine kaynaklık eden şey kulun kalbinin arasında bulunduğu *iki parmak* olmuştur. İbnü'l-Arabî'de görüldüğü gibi iki parmaktan kasıt *cemal* ve *celal* sıfatlarıdır. Ona göre Her iki sıfat da Rahmân'ın sıfatlarındandır. Bu görüşünü eşine zor rastlanır bir şiirinde şöyle aktarır:

Mukallib-ı usbu'ayndır çü taklibine her kalbin

Ayıran kim pâ-y-mâl olsun celâlin cemâlinde

Nâr-ı gam nûr-i safâ hep bir çerağın pertevi

*Çeşm-i irfân ile baksan arada bî-gâne yok*³⁹

Görüldüğü gibi Niyazî-i Mısıri indinde bu noktada da İbnü'l-Arabî etkisi söz konusudur. İbnü'l-Arabî'nin *camîü'l-ezdâd* teriminin Mısıri'nin hadis yorumlarında kendisi nasıl gösterdiği ortadadır.

³³ *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s.277

³⁴ *Fusûsu'l-hikem ve't-Ta'likâtu aleyhi*, s. 50.

³⁵ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, "Bedeu's-Selam", 6227.

³⁶ *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s.279.

³⁷ *Futuhât-ı Mekkiyye*, c.4, s. 256-257.

³⁸ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, "Fadlu Men İstebrae lidini", 52.

³⁹ Meral, *Vahdetnâme*, s.75.Tasavvuf



❧ Sonuç

Tasavvuf tarihinde sûfiler kendilerine has bir dil geliştirmişlerdir. Bu dil normatif bilimlerce kabul edilmese de ret de edilmemiştir. Zira şatahat kavramının çıkış noktası bununla bağdaştırılmıştır.⁴⁰ Fakat şatahat kavramının kabul ve ret eşiğinde durma sebebi söyleyen kişinin de şerî teklifin eşiğinde bulunmasındandır. Lakin *vahdet-i vücud* bu minvalde mütalaa edilmesi mümkün değildir. Düşüncenin savunucularının aleyhlerinde yapılan şiddetli çatışmalara karşı takındıkları tavırlar ve ödedikleri bedeller ortadadır. Bu durum vahdet-i vücûd nazariyesinin yalnızca sübjektif ve şairâne bir tavır olmadığını göstermektedir.

Değerlendirdiğimiz eserin müellifi Niyazî-i Mısri döneminde son derece saygın ve sözü geçen bir alimdir. Nereye giderse gitsin kapılar kendisine sonuna kadar açılmıştır. Bununla birlikte hak ve doğru bildiğinden şaşmamıştır. Eserin müellifi farklı bölümlerindeki satır arası okumaların yanında, içerdiği konular ve başlığı ile tam bir vahdet-i vücûd taraftarı olarak anlaşılmaktadır. Risalede ulaşılan anlamların yanında kullanılan örneklerin dahi İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde vârit olduğu vâkidir. Mısri'nin İbnü'l-Arabî'den yaklaşık dört yüzyıl sonra yaşamasına rağmen bu kadar etkilenmiş olması o dönemde İbnü'l-Arabî düşüncesinin Anadolu'da ve pek çok farklı İslam coğrafyasında ne kadar yaygın olduğuna işaret etmektedir.

❧ KAYNAKÇA

- BAŞER, Hacı Bayram, , Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- BUHARÎ, Muhammed bin İsmâil, *Sahîhü'l-buhârî*, "Bedeu's-Selam", 6227
- EBÜ DÂVUD, Süleyman b. el-Eşref es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, "Edeb", 49
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin, *Fusûsu'l-hikem ve't-Ta'likâtu aleyhi*, Haz. Ebu'l-Âlâ Afîfî, Daru el-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1980.
- , *Futuhat-ı Mekkiyye*, Daru el-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- DEMİRLİ, Ekrem, *İbnü'l-Arabî Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- , *Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, , cilt: VI, sayı: 14 Mevlânâ Özel Sayısı, İstanbul 2005.
- NİYAZÎ-İ MISRÎ, *Risale-i Vahdet-i Vücûd*, Süleymaniye Ktp., İbn Mirzâ Kat., Nr. 96.
- , *Mevâidü'l-irfân*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, D. N.: OE_Yz_0261.
- , *Vahdetnâme*, Yay. haz. Arzu Meral, Revak Kitabevi, İstanbul, 2013.
- ÖGKE, Ahmet, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-hikem'inde Ayna Metaforu*, Tasavvuf; İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi-İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2.
- SİNEMİĞLU, Nermin, "Ayna", *DİA*, İstanbul 1991.
- TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmiü's-sahîh*, "Birr", 18,

⁴⁰ Hacı Bayram Başer, Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s.245.



2. OTURUM PEMBE SALON

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA
İbnü'l Arabî'de Ontoloji

Prof. Dr. H. Suphi ERDEM
Muhyiddin İbnü'l- Arabî'nin Şeceretü'l- Kevn Ve
İttihadü'l-Kevn Risalelerinde Ontolojik Seyir Ve
Varoluş Problemi

Doç. Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU
İbnü'l Arabî'nin Vahdet-i Vücut Ontolojisi İle
Heidegger'in Fenomonolojik Ontolojisi: Yapısal Ve
Metodolojik Benzerlikler

Dr. Öğr. Üyesi Lokman BEDİR
Öğr. Gör. Mustafa BULUT
Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde
Ölüm Ve Hayat Gerçeğinin Ele Alınışı



İBN-ÜL ARABİ'DE ONTOLOJİ

Arslan TOPAKKAYA¹

Özet: Arabi'de ontoloji temel anlamda ilk olarak Tanrı ve masiva olmak üzere ikiye ayrılır. Masiva yaratılmış olup, zaman itibarıyla hadistir. Masiva'da en yüksek varlık ise hiç şüphesiz insandır. Arabi bunu idealleştirerek "insan-ı kamil olarak adlandırır. İnsan bir taraftan doğal bir varlık iken, sahip olduğu akıl ve ruh yetileri sayesinde bütün varlıkların üzerine çıkabilmektedir. Bu anlamda insan-ı kamili aslında bütün bir kainatın özeti olarak görmek yanlış olmaz. İnsan küçük bir kainat; kainat büyük bir insandır. Varlığın varolma nedeni tecelliden başka bir şey değildir. Tanrı kainatta isim ve sıfatları aracılığı ile bize kendisini gösterir. Varlık hakikatte varlığını gerçek varolan Tanrı'ya borçludur. Bu anlamda hakiki varlık sadece ve sadece tanrı olup, diğer varlıklar onun birer gölgesidir. Gölge olduklarından dolayı da Tanrının yanında onlara varlık demek bile fazladır. Bu gölgenin varlığı reddedilemez; fakat gerçek varlığın kendisi de değildir. Vucud ile mevcud bir ve aynı şey olmayıp; onun söz konusu ettiği birlik vücudun birliği olup, mevcudun birliği değildir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, İnsan, Varlık, Evren, Masiva, Mevcut, Tezahür, Tecelli.

ONTOLGY IN IBN-ÜL ARABİ

Abstract: In Arabian, ontology is basically divided into two as God and masiva. Massiva is created and hadis from time. The highest being in Masiva is undoubtedly the human. Arabi idealizes this situation and terms it as "perfect human being" (insan-ı kamil). Human is in one aspect a natural being and can become the highest being thanks to his faculty of reason, more supreme to all other beings. In this sense, it would not be wrong to consider the perfect human being as the epitome of whole universe. Human is a small universe and universe is a giant human. The reason why the being exists is the manifestation. God manifests Himself through universe with His names and His attributes. The being indeed owes his existence to God that exists absolutely and truly. In this regard, the one and only true being is God and all the other beings are his mere reflections. As they are only shadows, even calling them a being is too much. The existence of this shadow is undeniable, yet this is not the true existence. Body and non-existence are not the same thing, and the unity is just about the bodily unity, not the unity of the existence.

Keywords: God, Human, Being, Kosmos, Masiwa, Existent, Manifest, Transfiguration

Varlık felsefesi Arabi'nin tabiri caiz ise bütün bir düşün dünyasının merkezini oluşturur ve kendisine gelinceye kadar gelen varlık felsefesine çığır açacak nitelikte bir ontoloji (varlık felsefesi bağlamında) geliştirmiştir. "Varlık düşüncesi İbn Arabî'yi o kadar çok meşgul ederki, hangi kitabına göz atılırsa atılsın, anlattığı her şey için kendi varlık sistemini referans aldığı görülür.

¹ Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, arslan_topakkaya@hotmail.com



Devasa eseri Fütühât-ı Mekkiyye de İbn Arabî, daha ilk cümlesiyle, sisteminin ipuçlarını vererek okuyucuyu varlığa dair düşünmeye sevkeder:² Varlık doğal olarak akla yokluğu getirir ve yokluk da Arabî'nin en az varlık kavramı kadar üzerinde durduğu önemli kavramlardan biridir. İlk olarak ona göre ne varlık ne de yokluk zihnin uydurduğu ve nesneye sonradan yüklenilen sıfatlar değildir. Arabi iki türlü yokluk kavramından bahseder. Bunlardan ilki "mutlak yokluk" diğeri ise "'imkânsız yokluk' diye adlandırılırken, diğeri ise 'izafi yokluk' ya da 'mümkün yokluk' diye isimlendirilir. Varlık sonsuz olup herhangi bir sınıra sahip olmadığından 'Mutlak yokluğun' gerçekleşebileceği bir mekân yoktur. Varlık kategorilerinin en az birinde yer almadığı için hiçbir şeydir ve bu yüzden düşüncemizin objesi olamaz".³ Arabi mutlak varlık ile mutlak yokluk arasında aracı bir alanın varlığını kabul ederek, bu alana Amâ adını verir.⁴ İzafi yokluk ise bir nesnenin bir anda sadece belirli bir yerde bulunurken, diğer mekânlarda bulunamayacağını anlatır.

Arabi'nin varlık felsefesinin en temel ayrımı vucud (varlık) ile mevcud (varolanlar) ayrımıdır.⁵ Vücûd denince anlaşılacak tek şey Hakk'tır. Varlık O'na aittir ve O'dur. Onun dışında varlığa sahip hiçbir şey yoktur. Vücûd, zihnî veya dış varlıktan başka bir şeydir. O, ne tümel ne tikel, ne genel ne özeldir. O, cevher, mahiyet ve araz dad eğildir. Zıddı ve benzeri yoktur. Zıtlar onunla gerçekleşir; benzerler onunla kaim olur. Birdir, bölünme ve parçalanma kabul etmez. Salt iyiliktir ve salt nurdur. Vücûd, Hakk'ın sıfatı değil, zatın kendisidir. İzutsu'ya göre varlık kavramı Arabî'de teolojik olmaktan ziyade ontolojik açıdan ele alınmaktadır. Vucud evvela Tanrı için kullanılan bir sıfattır ve bu anlamıyla Tanrı'nın varlığı zorunludur (vacib-ül-vucud). İbn Arabî'nin varlık için 'Vücûd' kelimesini kullandığı tespit edilmiştir. Bu kelime ile o, Hakk'ı kastederken, Hakk'ın dışında kalanlar için sıklıkla 'Mevcûd' kelimesine başvurur. Birşeyin, bir yerde ve bir zamanda bulunuşu manasına gelen bu kelime, Hakk'ın dışındaki her şey için kullanılabilir. Kısaca mevcud masiva için kullanılan bir kavram olup, zatı gereği aynı zamanda mümkün varlıkları ifade eden bir betimlemedir. Arabi bütün varlık mertebeleri için üç farklı mertebeden bahseder ve bunun dışında başka bir varlık mertebesinin düşünülmemeyeceğini "İnşau-d-Devair" adlı eserinde ifade eder:

"Bil ki eşya üç mertebe üzerinedir ve dördüncüsü yoktur. Bunların dışında bir şey ilmimize konu olamaz. (Çünkü) Bunların dışındakiler mutlak yokluktur, ne bilinebilir ne de bilinmeyebilir ve ne de bir şeyle alakası olabilir. Eğer bu dediklerimizi anladıysan bahsettiğimiz mertebeler şunlardır:

1. (Mutlak Vücûd): O, zatı için vücûd ile vasıflanan ve zatıyla mevcûd olandır. O'nun vücudunun yokluktan olması doğru olmaz. Bilakis O,

² S.Akti., "Gott und das Übel Die Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muhyiddin İbn Arabî", Chalice Verlag, Xanten, 2016, s.

³ A.g.e. ayrıca Arabi FT:5, 18.

⁴ N.H.Ebu Zeyd; Sufi Hermenötik. İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi, (çev.Semih Ceyhan), İstanbul 2018, s. 47 vd.

⁵ Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. İzutsu, İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler, s. 87 vd.

⁶ Dâvûd Kayserî, *Mukaddemât-ı Fusûl Hikem'e Giriş* (İstanbul: İnsan Yayıncılık, 2011), 24-41; Nablusî, *Gerçek Varlık- Vahdet-i Vücûd'un Müdafası*, 32-33.



hiçbir şeyden olmayan 'mutlak vücûd'tur. (Aksi olsa) o şeyin ondan önce gelmesi gerekirdi. Hâlbuki O, bütün eşyanın yaratıcısı, belirleyeni, tafsil edeni, düzenleyenidir. Ve O, sınırlandırılmayan 'mutlak vücûd'tur. O, Hayy, Kayyum, Alîm, Murîd ve Kâdir olan Allah'tır. O'nun benzeri bir şey yoktur ve O, iştendir ve bilendir.

- 2- (Mevcûd): Bir diğeri Allah ile mevcûd ve sınırlı varlığı olandır... O, kendizatında mevcûd olmayandır. O, kendi yaratıcısı ile arasında, birini diğerinin önüne geçiren bir zaman aralığı olmaksızın var oldu. Burada 'önce' ve 'sonra' denilmesi imkânsızdır... Muhakkak ki O, vücûd (mer-tebesi) itibariyle öncedir...
3. (Ara Âlem)Üçüncü şeye gelince; O, ne varlık ile ne yokluk ile ne hudûs ile ve nede

kıdem ile vasıflanmayan şeydir. O Hakk'ın ezeliğine bitişiktir. Hakk'a olduğu gibi âleme de zamansal bir önceliği veya sonralığı yoktur. Çünkü o mevcûd değildir. Bu üçüncü şey ne varlıkla ne de yoklukla vasıflanır... Aynı şekilde ne 'tam' ne 'parça', ne 'fazlalık' ve ne de 'noksanlık' kabul eder... Âlem bu üçüncü şeyden zuhur etti. Bu üçüncü şey, zihindeki ma'kul küllî âlemin, hakikatlerinin hakikatidir ve o, kadîm ile kadîm, hâdis ile hâdis olarak zuhur edendir.⁷

Buraya kadar anlatılanlardan çıkan sonuç mutlak yokluğun (mutlak varlığın zıddı da olarak) hiçbir biçimde var olamayacağı, vucudtan kasdın bizzat Tanrının kendisi olduğu ve mevcuttan kasdedilen şeyin de masiva olduğudur.⁸Varlıklar mutlak yokluktan değil, izafi yokluktan hareketle yaratılmıştır. Mümkün varlıklar da kendi içinde alt gruplara ya da daha doğru bir ifadeyle farklı varoluş tarzlarına sahiptirler.

1. Mutlak Vücûd: Mahiyeti akledilemediği gibi ona mahiyet (isnat etmek de) caiz değildir... O AllahTeâlâ'dır...
2. Maddeden soyutlanmış mevcûdlar: ...Akıllar, ... Melekler,...Cinler...
3. Mekân ve kayıt kabul eden mevcûdlar: Bunlar cisim ve cevherlerdir...
4. Zatı itibariyle değil, doğası itibariyle kayıt kabul eden mevcûdlar: kendi başlarına olmayıp başkası ile vardır. Bunlar arazlardır. Beyazlık, siyahlıkvb.
5. Nispet olan mevcûdlar: Bunlar, yukarıda zikredilenler (1-3) ile arazlar arasındadır. Nerede, nasıl, zaman, adet, miktar vb..."⁹

Arabi varlık felsefesinin önemli kavramlarından biri de tecelli kavramıdır. Aslında İbn Arabî felsefesinin aslında bir "Tecelli Teorisi" olduğunu söylemek bile abartı olmaz.¹⁰ Tasavvuf felsefesinde bu kelimeyle, ontolojik olarak "Hakk'ın, zâtî sıfatlarıyla kendini *dışa açmasını*", epistemolojik olarak ise

⁷ Arabî'den aktaran S.Akti, a.g.e.

⁸ S.Akti, "Die Gott-Welt-Beziehung in der Existenzphilosophie IbnArabîs", Journal für Religionskultur, ss.1-17, burada s. 6 vd.

⁹ Arabî'den aktaran S.Akti, a.g.e. Daha fazla bilgi için bkz. S.Akti, "İbnArabîsLexikon der sufischen Terminologie als Schlüssel zum Einstieg in Seine Gedankenwelt", Grin Verlag, Norderstedt, 2016.

¹⁰ İzutsu, İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler, 207 vd.



“Hakk’ın, gaybın sırlarını sūfînin *kalbine açmasını*” kastedilir. İbn Arabî’nin tecelli kelimesini kendi sisteminde çok büyük bir maharetle kullanması dikkat çekicidir. O, tıpkı diğer sūfîler gibi kelimenin ontolojik ve epistemolojik anlamlarına vurgu yapar ve bunu detaylandırır.¹¹

“Tecelli: Gaybın nurlarından kalplere görünendir.”¹² Tecelli olayı Tanrı’nın “zahir” isminin görünmek istemesi ile ilgilidir. Bu sayede ilgili nesne varlık kazanır ya da varlığa gelir. “Tecelli, kendisine tecelli edilecek olan (şeye) O’nun (Hakk’ın) kendini göstermesidir. O, Zâhir ismidir”.¹³ Arabî’nin mümkün varlık anlayışı kendisinden önce gelen felsefe ve kelamdaki “mümkün” anlayışından farklıdır. O, mümkün varlığın zorunlu olarak Tanrı’nın tasarrufunu kabul etmek zorunda olduğunu söyler. Gerçi İslam filozofları da Tanrı varlığı karşısında mümkün varlıklara ondan bağımsız bir ontolojik alan vermezler, fakat Arabi yanlış anlaşılmalara meydan vermemek için mümkün varlıkların Tanrı’dan bağımsız bir varlık alanına ya da isimlendirmesine sahip olmadıklarını özellikle belirtir. İbn Arabî’ye göre tecellinin gerçekleştiği anda, hem zuhur eden Hakk zuhur etmek zorundadır, hem de mazhar olan mümkün varlıklar bu zuhuru kabul etmek zorundadır. Âlemin varlığının sürekliliği, Allah’ın devamlı olarak âleme tecellisi, âleminde bu tecelliye kabulü ile mümkündür.¹⁴ Arabi, “Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O’ndan isterler. O, her an yeni bir ilahi tasarruftadır.” (Rahmân 55:29) ayetinin zorunlu bir gereği olarak tecellinin sürekli olduğunu söyler. Bu tecellinin bitmesi demek kayyumiyetin bitmesi, yani bütün bir varlık âleminin sona ermesi demektir. Buna rağmen unutmamız gereken önemli bir husus şudur: Her tecellinin yenidir. Çünkü İbn Arabî’ye göre Allah, aynı kişide tecellisini iki defa tekrarlamadığı gibi, iki ayrı kişiye de tek tecelli ile tecelli etmez.¹⁵

Arabi’nin tecelli kavramı yerine veya bazen eş anlamlı olarak da taayyün (belirlenim) kavramını kullanır. Bu kavram şeylerin özü ile ilgili olup (ayn, ayan) tecelli herhangi bir varlığın özü ile karşılaştığında taayyün açığa çıkar. Sınırsız bir varlığa sahip olan Hakk, tecelli faaliyeti esnasında şeylerin bu hakikatlerine görünür ve o şeyler de, O’ndan aldıkları varlık ışığıyla var olurlar. Sınırsız olan Hakk’ın, sınırlı olan bir şeye tecelli ederek o şey ile belirmesi (o şey içinde görünür olması) ve kendini onunla sınırlamasına ‘Ta’ayyun’ (yani kendini (‘ayn kılma) diyoruz.¹⁶

Felsefede Tanrı-âlem ilişkisinin tartışıldığı her yerde mesele zorunlu olarak “yaratılış” kavramına dayanmaktadır. Kısaca Tanrı-âlem ilişkisi genel olarak yaratan-yaratılan ve bu yaratmanın mahiyeti üzerine şekillenmektedir. İbn Arabî’nin ontolojik âlem tasavvurunun iki temele dayandığı unutulmamalıdır.

¹¹ S.Akti, a.g.e.

¹² İbn’Arabi, *İştilâhâtü’ş-Şüfiyye*, 412.

¹³ A.g.e.

¹⁴ Akti, Gott und das Übel, Varlık Fels. Bölümü.

¹⁵ Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan, İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Ekolü*, (İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2009), 199

¹⁶ Izutsu, *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*, s.207.vd.



Bunlar Hakk ve İnsan-ı kâmilidir. İnsan, Hakk'ın sûreti üzere yaratıldığı için kâinattaki bütün yaratıkların en kâmilidir.¹⁷

Âlemin yaratılış amacı ya da nedeni olarak Arabi herkesin bildiği şu hadisi gösterir: “Ben (gizli) bir hazineydim, bilinmek istedim (bilinmeyi sevdim) ve halkı yarattım. Onlara bilindim, onlar da beni bildi.”¹⁸ Burada bilmek ve bilinmek istemek iki yönlü bir şeydir. Tanrı kendi nazarıyla yaratıklarını bildiği ya da gördüğü gibi gayrın nazarıyla da kendisinin nasıl bilindiğini görmek ister. Bu açıdan bilmek tek başına varlığı kemal erdiren bir şey değildir; aynı zamanda bilinmek de bunu tamamlayan bir süreç olup; kemal ancak bu sayede gerçekleşmektedir. Gayrın nazarı aynı zamanda tecelli eden isimleri bilebilecek ve idrak edeceklerin varlığını da şart koştuğundan oldukça önem arz etmektedir. Kısaca isimler tecelli için tecelli edecek varlıklara ihtiyaç vardır.

“İnsanlar uykudadırlar, ölünce uyanırlar” hadisini Arabi oldukça önemser. Buradan açıkça anlaşılacağı üzere insanın üzerinde yaşadığı dünya özü itibarıyla bir hayaller dünyasıdır. Gerçek olan ise Hakk'ın kendisidir. Hakkın kelime anlamı zaten gerçeklik demektir. Tanrının dışında gerçek olan hiçbir şey yoktur ve diğer varlıklar sadece birer hayal ve gölgeden ibarettir. “Bil ki kendin ve (çevrende) idrak edipte bu ben değilim dediğin her şey hayaldir. Öyleyse bütün varlık hayal içinde hayaldir.”¹⁹ İnsanı ahiret yurdundan ayıran bu dünya hayatı bir rüya olarak görülür. Bu rüyadan ancak, ölüp ahirete geçince uyanılır. Rüyada gördüklerimizi nasıl uyandığımızda tabir ettiriyorsak, aynı şekilde, ahiret günü bu dünya hayatından uyandığımızda da, dünya hayatımızda yapmış ettiğimiz bize tabir edilir.²⁰

Arabi varlık felsefesinin diğer önemli bir kavramı da “feyz” kavramıdır. Feyz doğrudan doğruya tecelli kavramıyla ilgili olup. Her tecelli beraberinde feyz getirir. Celali tecellilerde de aslında netice itibarıyla bir fey söz konusudur. Bu bağlamda Arabi “iç tecelli” ve “dış tecelli” olmak üzere iki tür tecelliden bahseder. Bu iki tür tecelliden ilki, Hakk'ın kendinden kendine olan tecellisidir. Hakk kendinden kendine tecelli ettiği için buna ‘zâtî tecelli’ de denilir. Hakk kendini kendine izhar eder ve böylelikle ilâhî bilinç ortaya çıkar. Bu bilinç, eşyanın ilmî suretlerini içinde barındırır. Ancak Hakk'ın bu faaliyeti, bulunduğu ilk mertebede hala bilinemez olduğu gerçeğini değiştirmez.²¹ İkinci tür tecelli ise bundan farklıdır. Bu tecelli ile, Hakk'tan ilk tecellide ortaya çıkan mümkün varlıkların ilmi sûretleri dış âlemde varlık kazanırlar. Bu yüzden bu tecelliye görülenlerin tecellisi de (et-tecellî-ş-şuhûdî) denilir.²² Buradan da anlaşılacağı üzere üç ana varlık mertebesi ortaya çıkmaktadır. İlk olarak Tanrının yalnız ve mutlak anlamda bilinemez olduğu varlık derecesi, ikinci olarak ilk tecelli mertebesi ve son olarak ikinci tecelli dönemi ve tecelli olunan

¹⁷ Arabi Fûsus-ul Hikem, 48-49.

¹⁸ A.g.e., s. 203 vs.

¹⁹ A.g.e., s. 104 vd.

²⁰ Arabî'den aktaran Akti, a.g.e.

²¹ Akti, a.g.e.

²² A.g.e.



varlıkların açığa çıktığı dönem ya da varlık alanı. Bunlara daha sonra Arabi şarihleri iki temel varlık alanı daha eklemişlerdir (daha sonra da böyle kabul edilip, sübut bulmuştur). Bunlar sırasıyla şöyledir:

- 1-Ehadiyyet (zatın birliği)
- 2-Vahidiyyet (sıfatların birliği)
- 3-Ruhlar alemi
- 4-Misal alemi
- 5-Şehadet alemi

Söz konusu mertebelerde yukarıdan aşağıya inildikçe batından zahire geçmek artmakta, tersinden azalmakta, aynı zamanda soyutluk azalırken somutluk artmaktadır. Diğer bir husus da yukarıdan aşağıya inildikçe gizlilik azalmakta açıklık artmaktadır.

Ehadiyyet mertebesi Tanrının kendi kendisiyle yalnız olduğu bir mertebedir. Bu mertebede mutlak vücudun henüz hiçbir taayyun'u gerçekleşmemiştir. Hakk bu mertebede gizli bir hazinedir. Bu mertebe gayb-ı mutlak; İnsan bilgisinin ulaşamadığı, hakkında hiçbir yorumda bulunulamayacak olan sırdır. Tenzih bölgesidir; O'nun hakkında konuşmak ve onu isimlendirmek bile O'nu sınırlandıracak ve kayıtlandıracağı için bu mertebe hakkında hiçbir şey söylenmemelidir.²³

İkinci mertebe vahidiyyet mertebesidir. Arabi bu mertebede hakikat-ı Muhammediyenin ortaya çıktığını söyler. Bu mertebede aynı zaman ayan-ı sabiteler söz konusudur. İkinci mertebede ise, dış varlığı olmasa da, bazı ilmi varlıkların ortaya çıkmış olmasıyla bu teklik hali bozulmuştur. Teklikten çokluğa geçilmiş, ancak birlik korunmuştur. Zira ortaya çıkan varlıklar zihni varlıklardır ve henüz Vücûd'tan bir pay alıp dışta var olmamışlardır. Vücûd bu mertebede birliğini korumaktadır. Tek değil ama birdir ve bu yüzden bu mertebe 'birlik' (Vâhidiyye) mertebesi diye isimlendirilir.²⁴ Bu mertebenin ilk mertebenden temel farkı görece çokluğun başlaması olup, burada tecelli eden sıfatlar aracılığı ile Tanrının bilinebilmesidir. Allah ismi de bu mertebede karışımıza çıkar.

Üçüncü varlık mertebesi ruhlar alemidir. Bu alem ayan-ı sabitelerin bu mertebeye nuzul ederek ruh almalarıyla ortaya çıkar. Bunlar henüz cisim olmadıklarından maddi özelliklere sahip değildir. Bir önceki mertebede kendilerini henüz idrak edemeyen ayan-ı sabiteler bu mertebe sayesinde hem kendilerini hem de Tanrılarını idrak eder hale gelirler. Arabi meleklerin bu mertebeye ait varlıklar olduğunu söyler.²⁵

Bu mertebeden sonra misal alemi mertebesi gelmektedir. Söz konusu mertebe Barzah veya hayâl diye de isimlendirilir. Berzah diye isimlendirilmesinin sebebi, tamamen ruhânî olan bir mertebe ile tamamen cismanî olan bir

²³ A.g.e.

²⁴ Akti, a.g.e.

²⁵ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:24-33.



mertebe arasında ara bölgede olmasındandır. Bu yüzden ara olan her şey gibi iki tarafın da özelliklerini taşır. O ne tam cismanî ne de tam ruhânîdir. Kendisinden önceki mertebeye göre kesif ama kendisinden sonrakine göre latiftir.²⁶ Görünür aleme çıkacak olan her şeyin burada bir örneği vardır. Bu yüzden bu alemin adı da misal alemidir. İki alem arasını oluşturur ve ne tam mücessem ne de tam mücerredir. Görünür alemde olan her şeyin misal aleminde örneği varken tersi söz konusu değildir. Yani misal aleminde olan her şeyin somut alemde karşılığı olmayabilir. Arabî rüyaları bu aleme örnek olarak verir.

Misâl âlemi ezeli olarak mevcut ve her an insan bilincine tesir edebilmektedir. Ne var ki insan uyanıkken, zihni, dış âlemin maddî kuvvetlerinin etkisi altında bulunduğundan, çoğu zaman Misâl âleminden gelen bilgiyi algılayamaz. İnsan ancak, uyuyup dış dünyanın etkisinden kurtulduğu zaman, fiziksel algıları hisseden duyu organlarının atıl kalması ve muhayyile gücünün harekete geçmesi sonrası Misâl âlemiyle iletişime geçebilir. Bu da sıradan insanlar için sadece uykuda görülen rüyalarla mümkün olabilir. Kendini dünyadan soyutlayan Sûfiler için ise bu, uyanıkken de mümkündür.²⁷

Arabî'nin son varlık mertebesi şehadet âlemi olup, bu âlem diğer âlemlerin en zahiridir. Tanrı burada madde üzerine tecelli eder ve bu âlem özü gereği fena olan, bölünebilen, zamansal ve mekansal olandır. Bu âlem aynı zamanda arazların toplamıdır. Bunun cevheri ise Tanrının kendisidir. Değişim, hareket, fena cevherde değil arazlardadır. Âlemdeki oluş ve bozuluşun sebebi Tanrının isim ve sıfatlarından dolayıdır. Hakk devamlı tecelli halindedir. Hiçbir tecelli kalıcı değildir ve hiçbir tecelli de tekrar etmez. Tecelliler devamlı olarak yenilendiği için aslında âlemdeki her şey bir anda yok olup diğer anda tekrar var olur. Ancak bu değişimin hızından dolayı biz bunu hissedemeyiz.²⁸

Özetle Arabî varlık felsefesi yani Vahdet-ul Vucud, yani Varlığın birliği teorisindeki ana fikir şudur: Cevher-araz ayırımına bağlı olarak, Varlığın (Vücûd) tek cevher olduğu ve âlemin, bu cevhere ilişen arazların toplamı olduğudur. Âlemdeki şeyler mutlak Vücûd'un sadece yansımalarıdır. Âlemde görülen çokluğun aksine Vücûd tektir. Bölünme cevherde değil sûrettedir.

²⁶ FT 1;459 vd.

²⁷ İzutsu, İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler, s.32.

²⁸ Akti, a.g.e.



Kaynakça

- Akti S., "İbn Arabis Lexikon der sufischen Terminologie als Schlüssel zum Einstieg in Seine Gedankenwelt", Grin Verlag, Norderstedt, 2016.
- Akti S., "Gott und das Übel Die Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muhyiddin Ibn Arabi", Chalice Verlag, Xanten, 2016
- Akti S., "Die Gott-Welt-Beziehung in der Existenzphilosophie Ibn 'Arabis", Journal für Religionskultur, pp.1-17, 2015.
- Dâvûd Kayserî, *Mukaddemât- FusûlHikem'e Giriş*, İstanbul 2011.
- Demirli, E. İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan, İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Ekolü, İstanbul 2009.
- Ebu Zeyd, N.H, SufiHermenötik. İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi, (çev.Semih Ceyhan), İstanbul 2018.
- Izutsu, Toshihiko. İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler. (Çev. Ramazan Ertürk), İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 2010.
- İbn 'Arabî, Muhyî'd-dîn Muḥammad. El-Futūḥātu'l-Mekkiyye. 1-9. Cilt. Tkh. Ahmed Şamsu'd-dîn. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiya, 1999.
- İbn 'Arabî, Muhyî'd-dîn Muḥammad. Fuṣūṣu'l-Ḥikem. Thk. Abu l-'Alâ' 'Afîfî. Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabî, 1946.
- Konuk, Ahmed Avni. Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi. 1-4. Thk. Mustafa Tahralı; Selçuk Eraydın. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010-2011.



MUHYİDDİN İBN'UL- ARABÎ'NİN ŞECERETÜ'L-KEVN VE İTTİHADÜ'L-KEVN RİSALELERİNDE ONTOLOJİK SEYİR VE VAROLUŞ PROBLEMİ

Hüseyin Subhi ERDEM¹

Özet: İbn Arabî Şeceretü'l-Kevn ve İttihadü'l-Kevn adlı Risalelerinde, Varlığın hakikatini, var edenden varolana kadar füyüzan eden Varlığın holistik perspektifi içinde dedüktif ve endüktif çift geliş-gidişli bir nazardan temaşa konusu yapmaktadır. Varlığın hakikatine ilişkin bu temaşa varolan açısından varoluş problemine dönüşmekte ve burada şuur halleri, kademeleri ve şuur uyanıklığı meselesinin varoluşa yansımaları ve varoluşu şekillendirmesine dayalı olarak ontolojik bir tabakalanma ve varlık halleri ortaya çıkmaktadır.

Varlığın hakikati varedenin ilahi feyziyle müştak, bütün bir şuur halinde varlıkla hemhal olma ve varoluş seyrine dönüşen (açık şuur hali) ruhsal seyir ve temaşanın ifadeyle dillendirilmektedir. Ruhsal temaşa hem varlığı idrakte varolan bakımından en üst idraki hem de varoluşu madde-ruh bağlamında salt şuur cihetiyle ruhi keyfiyetin rikatinde estetik bir hazzla dönüştürmekte ve bu estetik hazzı varoluşu terennüm eden lisana dönüştürmektedir.

Bu çalışma, İbn Arabî'nin Şeceretü'l-Kevn ve İttihadü'l-Kevn Risalelerinde dillendirdiği madde-ruh bütünlüğünün arka planındaki ilahi tecelliyatın mahz şuur halinin Varlığı nasıl düzen, nizam, tedvir ve tedbirâta sevkettiğini analiz etme gayretinde olacaktır. Bu meselenin insandaki şuur ve idrake dönüşen tecellisinin lisanda nasıl bir varoluş tasvirine dönüştüğünü: a) epistemik; b) estetik; c) etik yönden inceleyecektir.

☞ The Ontological Navigation and Existential Problem in Ibn Arabî's Treatises of

Şeceret'ül Kevn and İttihad'ül Kevn

Hüseyin Subhi Erdem

Abstract: Ibn Arabi in his Risalah of Şeceret'ül-Kevn and İttihad'ül Kevn, he makes the truth of being a matter of contemplation with a deductive and inductive point of and within the holistic perspective which overflows from the created to the creator.

This contemplation on the truth of being, transforms into the problem of existence with respect to being and there appears an ontological lamination and being conditions relying on consciousness conditions and the reflection of the matter of consciousness awareness to existence and forming it.

¹ Prof.Dr. İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğrt. Üyesi. huseyin.erdem@inonu.edu.tr



The truth of being is put into words with respect to spiritual sail and contemplation which is the derivative of the overflowing of the creater, and is familiar with the being with a complete consciousness and transforms into a being journey.

Spiritual contemplation both makes being the most compohrehended and transforms existence into an esthetical pleasure with the context of substance and soul and transforms this esthetical soul into a language that sings existence.

This work will try to analyze how the conditionof complete consciousness of the divine manifestation from the background of substance-soul urges the being to an order, a regulation, management in the risalah of Şeceretü'l-Kevn ve İttihadü'l-Kevn.

And it will examine, in a) epistemological, b) esthetical, c) ethical aspects, to what existence description this manifestation will turn out in language which grows as the human consciousness and the comprehension

❧ Giriş

Varlığın hakikati insanın varolma ve varlığa gelme tecessüsüsün en başında gelen sorgulamanın konusudur. Düşünce tarihinin teşekkülünde insanın fehmetme ve idrak noktasında sorgulamaları: varlık nedir?, niçin varım?, nereden geldim?, nereye gidiyorum?, sorularıya şekillenir. İnsanın geçmişi, içinde bulunduğu hali ve geleceğe yönelik mukadderatını merakı, kaçınılmaz olarak varoluş kaygısı içinde yer bulur. Varlık ve varoluşa yönelik sorgulamalar dini, felsefi bağlamda pek çok fikir ve yoruma yol açmıştır. Meseleye dedüktif tarzda varlığın tümel yapı ve görünümünden yola çıkarak açıklama getirenlerin yanında endüktif tarzda tekilden tümele doğru varlık tabakalarını gözetten yaklaşım da meselenin değerlendirilişinde ana tarafları oluşturmaktadır. Bu yaklaşımların yanında varlığın hakikatinin bilinemeyeceğini varlık hakkında belirleyici olan tek kriterin algı mekanizması olduğunu savunan emprisist tarafı da göz ardı etmemek gerekir. Bu taraflar varlık mevzusunu işlerken, salt akıl idesinden yola çıkarak kavramanın imkânını tartışma ve bir imkân olarak ortaya koyarken, varlık konusunu parçalamakta ve varlığın holistik bütünlüğü pespektifinden uzaklaşmaktadırlar. Felsefi düşünce geleneği içinde düşünce dünyasının bakış açılarını ve tartışma tarzlarını belirleyen ekoller, varlığın ve insanın hakikatini ele alırken bu kısmi cihetten bakışla meselenin ihtiva ettiği bütün yönleri “efradını cami agharını mani” tam tarifle ele alma durumunu gerçekleştirememektedirler. Rasyonalist bakış kevnî âlemin hakikatini olgu ve oluşu gözardı ederek küçültürken, emprisist bakış tekili, olguyu öne çıkarıp varlığın bütünlüğü perspektifinden uzaklaşmaktadır. Kartezyen bakış, olgusal varlık bağlamını mekanizmle sınırlandırırken rasyonel yetiyi, akli kavramları ve bilinci bu varlık katmanından bağımsızlaştırmaktadır.

İbn Arabi'yi bu tartışmaları telif eden ve varolan tartışmaların karakteristik formatından neşet eden problemleri aşan bir kavramsallaştırma içinde görmekteyiz. İbn Arabi, varlığın numen ve fenomen şeklinde bölümlenmesine dayalı açmazları, varlığın bütünlüğü kavramıyla aşmaya çalışmaktadır. İbn Arabi'nin bu yaklaşımı, insanı kâmilin kendini gerçekleştirdiği ve varlığın, varoluşun tercümanı olduğu merkezi rolle pekişmektedir.



Düşünce tarihi boyunca öne çıkan, numen-fenomen, akıl-duyu, varlık-yokluk, tez-antitez, ruh-madde vb karşıt kavramlara dayalı varlık çözümlemesinin oluşturduğu sorunların bağlamı varlığın bütünlüğü kavramıyla telif edilmekte, bu bakışa dayalı yeni bir anlamlandırma çabası oluşmaktadır. İbn Arabî'nin yaklaşımı karşıtlıkları çözen dostluk üzerine birleştiren bir mahiyete sahiptir.

Nasıl bakarsan öyle görürsün ve paradigmayı yaklaşımına göre kurarsın tespiti gereği, tarih boyunca karşıt kavramlar üzerinden icra edilen diyalektik metoda dayalı fikri çabaya karşılık İbn Arabî, farklı bir perspektif ortaya koymaktadır. Diyalektiğe dayalı olmayan varlıkla hemhal olmayı temele alan dostluk üzerinden bir bakış ve duruşu önermektedir. Onun ortaya koyduğu paradigma, tarihsel süreçte yine Aristocu cedel sistematiğinden neşet eden kelami ve rasyonel bakış tarafından hakim paradigmanın karşıt sınıflamasında yadsıma malzemesi kılınmıştır. Buna göre hakikat ve hayatın anlam ve idraki, kelami-sufi kavramsallaştırmanın karşıtlığına çekilmiş, oluşturulan bu karşıtlık içinde diyalektiğin malzemesi olmuştur. Oysa İbn Arabî, varlığa, insana, hayata dair kendi bağlamında yeni bir anlamlandırma ve paradigma sunmaktadır. Bu paradigma günümüz fikir dünyasında fenomenalist, varoluşçu, Derridacı dekonstrüksiyon ve Nietzscheci bakışaçlarına ilham veren ama bunların ötesinde değerlendirilmesi gereken özgün bir çözümlemeyi ihtiva etmektedir. Bu çalışmada kısaca İbn Arabî'nin kendi özgün perspektifinden varlık, insan ve insanın kendini gerçekleştirme bağlamını bilgi, varlık, etik bağlamındaki fikirlerine bağlı olarak ele alacağız.

Bu çalışmada adını öne çıkardığımız Şeceretü'l Kevn Risalesi, kütüphanelerimizde müteaddit nüshaları bulunan, Türkçe çevirisi olan küçük bir eserdir. Hakeza İttihad'ül Kevni *Risalesi* için de benzer şeyler söylenebilir. Özellikle Şeceretü'l Kevn Risalesi İbn Arabî'nin genel sistematiği ve tarzı içinde ona nispet edilen ve İbn Arabî tarzın yansıtan küçük bir eser olarak göze çarpmaktadır. Bununla birlikte bu eser hakkında yapılan tahkik çalışmalarında eserin İbn Ganim Makdisi'ye ait olduğu söylenmektedir. Makdisi, XIII yüzyılda yaşamış Kudüs'te doğmuş, hayatının Bir kısmını Şam ve Mekke'de sürdürmüş, Kahire'de vefat etmiş bir sufi şair ve hatip olarak bilinmektedir. Ona nispet edilen eser, söylem, imgelem ve fikirlerin vücudu bakımından İbn Arabî'yle kolayca karıştırılacak benzerlikte ve aynı hat üzerinden ifade tarzına sahiptir. Bu sebeple eser yüzyıllar boyu İbn Arabî'ye nispet edilmiş ve yazarı İbn Arabî olarak sunulmuştur. Elimizdeki eserin müellifi olarak İbn Arabî görünmektedir ancak teknik olarak böyle ayırım sözkonusudur. Bu eser varlığı ağaç metaforuyla ele almakta ve insanı varlık âleminin merkezinde değerlendirip Hakkın aynası olarak Hakk ve halk arasındaki ontolojik farkı kapatarak Hakk'ın tecelliyatı ve ondan ayrı düşünilemeyen bağlamda varlıkta bütünlük fikrinden hareketle insanı kâmilin yükselişi seyrinde ontolojik temaşa ve var olanın sırrını ifşa etmeyi hedeflemektedir. Eserin söylemi bu çizgi üzerinde devam etmektedir. Seyirde bulunan insanı kâmilin kemâlâtının analizine dair İbn Arabî'nin ortaya koyduğu kavramsal çözümlemeler onun asıl temel



kaynakları olan Fusûsu'l-Hikem ve Fütuhâtı Mekkiyye eserleri de dikkate alınarak kısaca incelenecektir.

İbn Arabi Düşüncesinin Epistemik Bağlamı

İbn Arabi, İslam mistik tecrübe ve düşünce dünyasının önde gelen simalarındandır. Onu düşünce dünyasında öne çıkaran husus, mistik tecrübeye epistemolojik bir arka plan oluşturmaları ve bu bağlamda kendinden önceki düşünürlerin çözümlemeleriyle çıkan analiz ve yorumlar ortaya koymasındır. Buna dayalı varlığın hakikati, insanın mukadderatı ve hayatının seyri seferi hakkında kendine mahsus yorum ve açıklamalar getirmesidir.

Bu bağlamda mistik bilginin dayandığı sezgi (mistik sezgi), genelde süje ve obje alakasına dayalı bilgi tanımlamalarını aşan bir mahiyette vücut bulur. Gerçi, süje-obje ilişkisi bağlamında bilginin husule gelmesinde sezgiye yer veren çözümler de mevcuttur ve sezgi süje ve obje arasındaki boşluğu dolduran etken olarak görülür. Bu hususu ve bunu aşan bağlamı da dikkate alarak sezginin tanımında şu hususlar öne çıkar: 1. Bir şeyin bilgisine akli kullanmadan doğrudan biçimde sahip olma yetisini göstermesi; 2. Analiz ve kanıtlama yoluyla diskürsif bir tarzda elde edilen bilginin tam tersine, dolayimsız kavrayış veya doğrudan bilgi olması; 3. Bir nesnenin dolayimsız algısı; 4. Duyu organlarının deneyimi ve akli kullanmadan kazanılan kavrayış, içgüdüsel bilgi olması.²

Bütün bunların yanında mistik sezgi, sadece bireysel zihnin alışlagelen bilgi yollarının dışında ona açık olmayan bir gerçekliğin varolduğu görüşünden hareket eden ve özellikle İbn Arabi'nin sezgiye dayalı gerçeklik algısı ile felsefe tarihinde sezgiyi bilmenin enstrümanı kılan Descartes, Kant, Bergson vb gibi düşünürlerin yaklaşımları farklılık arz etmektedir. Felsefi düşüncenin seyrinde sezgiyi kullanan düşünürlerin sezgisel bilgiyi duyuşal ve zihinsel olarak iki bağlamda ele aldıkları ve sınıflandırdıkları görülür. Duyuşal sezgi, nesnelerin aracısız doğrudan duyuşlarla bilinmesini ifade eder. Buna karşın sadece insana özgü olan zihinsel/entelektüel sezgi, bağıntıları mantıksal ve nedensel ilişkileri doğrudan, aracısız biçimde idrak etmeyi anlatır. Sezgi zihninin diğer kavrayışlarına dayalı bilmelerinden farklı daha özgün kavrayış durumuna işaret eder. Sezgiye dair bu sınıflamada mistik sezgiye dayalı temellendirmenin bunları aşan bir mahiyet üzerinden teşekkül ettiği görülmektedir. Burada akıl ve duyuyu aşan doğrudan varlıkla hemhal olan ve varlığa varan bir seziş söz konusudur. Sufi epistemoloji, varlığı arazlar üzerinden hareketle temellendirmez. Varlığı bütünlüğü içinde idrak ve hakikatine varma biçiminde ele alır.

Varlık Şuuru

Mistik sezgiye dayalı varlığı anlama ve anlamlandırma amaç olarak gerçeğe doğrudan nüfuz edip ona katılmanın imkânını serdetmeye çalışır. Mistik sezgi, değişken ve algılanabilir olan dünyanın ötesinde değişmeyen,

² Bkz. Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, 933.



eveli-ebedi hakikati idrak etmek arzusundadır. Varoluşun değişime müncer akışkan yapısının dünyayla sınırlı etkisinden sıyrılıp, zaman ve mekânı aşan sonsuz gerçekliğe kendi içinden ve doğrudan ulaşmayı hedefler. Bizzat kendi duyuşsal tecrübesini ve akli çıkarımlarını da terk ederek, kendini zaman ve mekânın ötesinde mutlak gerçeğe teslim etmeyi amaçlar. Bu çaba, kişinin bir anlamda, kendi içinde bir yolculuktur. Bu yolculuk, kişinin tarihsel ve kültürel bireyselliğini aşıp, varoluşsal özüne doğru, kendi içinde bir yolculuktur. Sufilerin deyimiyle vatana dönüş çaba ve arzusudur. Gurbetten kurtuluş çabasıdır.³

İbn Arabi düşüncesinde epistemolojik çıkış ya da temellendirmede varlığı süje-obje şeklinde bölümleme ve sınıflara ayırma dikkate alınmamaktadır. Bunun yerine varlık, varlığın birliği ilkesinden hareketle, vahdeti vücut anlayışı bağlamında temellendirilir. Vahdeti vücûd, İbn Arabî'nin öncülüğünü yaptığı bir ekolün varlık görüşünü ifade eden ana kavramlardan birisidir. İnsanın varlıkla bağı da bu bağlamda anlam bulur. Buna göre vahdeti vücut ile vücudun (varlığın) vacib ve mümkün bölünmemesi kastedilir. Nitekim Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *İstılâhât-ı İnsanı Kamil*'de, Vücûd-i Vacib ve Vücûd-i Mümkün arasındaki ayrımı şöyle izah etmektedir. "Malum ola ki, vücûd-i vacibde üç mezheb vardır. Birinci mezheb ilk dönem kelimcilerin mezhebidir. Mütakelminin, vücûd-i vacib zatının üzerine zaidir/eklemlenmiştir, mümkünat gibi derler. Bununla birlikte vücûd-i vacib zatının muktezasıdır, zatının gereğidir harici bir nedenden değildir. Ancak mümkün böyle değildir. Zira mümkün varlık failin eseridir derler. İkinci mezheb, cumhur-i hükemâ (filozoflar) mezhebidir. Vacibin vücûdu kendinin aynıdır. Vacib için mahiyet ve zaid yoktur. Bu yüzden zatının aynı olan vücuduna külliyyet ve umum arız olmaz. Belki bizaatihi müteayyin/belirli bir cüziyyi hakikidir derler. Üçüncü mezheb, sufiyyeyi muvahhide mezhebidir. Bunlar filozoflar gibi vacibin vücûdu zatının aynıdır derler. Ancak bir bakımından filozoflardan farklı olarak, vacib için meratib (dereceler, mertebeler) ve mazahir (zuhur etmeler, gerçekleşmeler oluşmalar vardır) söz konusudur derler. Öyle ise, vücûd ne küllidir ne de cüzidir, ne umumdur ne de hususidir. Belki bütün varsayılan farazi şeyler ondan soyulmuş giderilmiştir (selb olunmuş). Yani vücûd-i vacib mutlakdır. Bununla birlikte her bir mazharda/ ortaya çıkışta uygun bir faraziye (var sayılan şeyler) ile muttasıf olur/sıfatlanır. Ama aslında o itibari olan şeylerden ayırdır. Belki bir zatı mutlakdır ve bütün varsayılanlardan münezzehtir ve ortaya çıkmış olan şeyler onun ışığından hâsıl olan (ışığının yayılımından neşet eden) şeylerdir. Ve tecellisi/görünümü/ortaya çıkışı vacibin etvarının hal ve hareketlerinin tavırlarının mahalli nüzzelleridir. Öyleyse imdi vücûd zata nisbetle mutlak ve her türlü eklemlenmeden münezzehtir. Sıfata nisbetle bütünüyle sıfatı kuşatandır. Vücûd kevninin kuşanımı/formu ve onunla alakası yönünden şekil sahibidir. O halde vücudu tenzihi sarf ile takyid etmekle sıfatlarından soyutlamadan kaçınılmalıdır. Yine sadece teşbihle kayıtlamakla vücudu sınırlandırıcı olmaktan

³ Bkz. Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, 56.



kaçınılmalıdır. O halde tadil üzere olmak gerekir. Tadil üzere olmayla teşbih ve tenzih arasında bir müşterek ölçüden ibaret doğrulamada bulunulabilir”.⁴

Bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki, Vücûd, sufilere göre, filozof ve kelamcıların yaptığı taksimin gereği olamaz. Aynı şekilde nazari ilim sahiplerinin yaptığı varlık taksimi de vücudun tanımına uymaz. Çünkü bu kesimler varlığın vücûdunu araz olarak ele alırlar. Oysa onların araz olarak ele aldıkları vücûd, her mevcudun hakikatini gerçekleştiren şeydir. Bu ise, Haktan başka bir olamaz. Bunun yanında vahdet ile nitelenmiş Zat'ın iki itibarı vardır. İlki, zat'ın içermiş olduğu ve ihata ettiği hakikatlerin aynı olması yönüdür. Bunlar zatın kendisinden başka değildir, zatın kaplamında ve zatla ayniyet içinde düşünülürler. İkinci yön ise Vücûd da söz konusu bu hakikatlerin birisidir ve idrak melekeleri bakımından en açık ve görünür olanıdır. Bu durumda vücûd, bu anlamda Zatın aynısı olmuştur.⁵ İbn Arabi düşünce geleneğinde kosmos anlayışı mutlak varlık şuuru etrafında temellendirilir. Bu bağlamda İbn Arabi kosmosu şu kutsi hadisle takyid eder: “Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu” fakat Allah önce nasıl idiye şimdi de öyledir. Bu ifadenin anlamı şudur: bütün varlıklar Hakkın bilgisinde, varoluşa çıkmadan önce vardılar ve şimdi değil daha önce Hakkın bilgisinde ne iseler aynen öyledirler.⁶

İbn Arabi dinlerin asli kaynaktaki birlik ile biçimdeki farklılıklarını ana perspektiflerden biri olarak görür. Din ve mezheplerin farklılığı aynı zamanda peygamberlerin farklılığıdır. İbn Arabi peygamberleri ümmetlerinin yeteneği istidad olarak görür. Ümmetler birbirinden farklıdır. Dolayısıyla peygamberlerin getirdiği dinler de birbirinden farklıdır. Ancak bilginin kaynağında bu farklılık ortadan kalkar. Ve mutlak birlik ortaya çıkar. Bu durum İbn Arabi'nin bilgi görüşünde önemli bir konudur. Birlik-çokluk sorunu kaynak ve tarzdan çıkan tecelli ile irtibatlıdır. Birlik kaynağı ve tanrıdan çıkan tecelli ile; çokluk ise, yeteneklerden kaynaklanır. Yetenekler tek olan tecelliye kendilerine göre değiştirir. Mazharın /yeteneğin tecellide etkin olması ve onu çoğaltması İbn Arabi'nin teolojisinde kaçınılmaz bir durumdur. Hikmet şeylerin hakikatlerini bulundukları hale göre bilmek demektir. Şeylerin bulundukları hal, eşyanın kökenine ve gerçek konusuna göndereme yapar. Eşya ise köken olarak tanrının bilgisinde bulunur. Hikmet eşyayı tanrının bilgisindeki haliyle bilmek demektir. Gerçek bilgiye böyle ulaşılabilir. Davud'u Kayseri, hikmet denilip marifet ya da bilgi denilmeyişine dikkat çer. Bunun sebebi olarak hikmet kelimesinin marifet ve bilginin yanı sıra eylemi de içerecek şekilde daha genel bir anlamda kullanıyor oluşunu göstermiştir. Hikmet eşyayı bulunduğu hale göre, bilmek demek olduğu kadar bu bilginin gerektirdiği davranışın yerine getirmek anlamına da gelir. Peygamberlerin hakikatlerine ve kalplerine indirilmiş olan hikmet, onların aynı anda hem bilgiye sahip olmalarına hem de bu bilgiyle davranmalarını gerektirir.⁷

⁴ Bkz. S. Mustafa Rasim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü, Haz., İhsan Kara, İnsan Yayınları, 2008, 1184.

⁵ Bkz., M. Rasim Efendi, A.g.e., s. 1184.

⁶ Sevim, A.g.e., 125; Ayrıca bkz., Fütuhâtı Mekkiyye, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, C.I, s.5.

⁷ Bkz. İbn Arabi, Fusûs'u'l Hikem, “Giriş”, çev. Ekrem Demirli, Kabaıcı Yayınevi, İstanbul, 2008, 23.



İnsan ve Varolma Şuuru

İbn Arabi insanın varlık âleminde varoluş bağlamını onun merkezi bir yeri olduğundan hareketle izah eder. İnsanın varlık âleminde merkezi yeri, aktif bir rol ve sorumlulukla bağtlandırılır. Bu sorumluluk durumunu ifade eden temel kavram hilafet kavramıdır. Ancak hilafet kavramından önce insanın insan olma keyfiyetini değerlendirerek onu dünyaya gelen belli bir türün üyesi olmaktan çok insanın varlığına yüklenen potansiyel yetilerin bilfiil/aktif hale gelmesi ve şuura sahip olmasıyla takyid eder. Bunun yanında insan için şuur durumuna ilaveten eylemlerinde sahih ve ahlaki bağlamı, “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanınız” işaretine göre disipline edebilmeyi temel kriter olarak görür. İbn Arabi varoluş şuurunu hayatın temel perspektifi kılan ve insanı bu bakış içinde varoluş sorumluluğu içinde değerlendiren yaklaşımını, insanı kâmil kavramıyla ifade eder. İnsanı kâmil modelinde değerlendirdiği insana hilafet görevini yakıştırıp insan ve varolma problemini ele alır. İnsanı kâmilin hilafet unvanı onun sadece tekil bir varlık olmasıyla değil, insanın ahlaki bir varlık olarak insanlığını gerçekleştirdiği ilişkiler ve muamelat bağlamında sınındığı ortam olan sosyal çevreyle mukayyedir. İnsanın sosyal çevreyle olan gerçekliğinde kendini gerçekleştirdiği eylemlerinin sıhhati meselesini de göz önüne alarak kendini sınıdığı cemiyet faktörünü insanı kâmilin teşekkülünde önemli bir diğer kavram olarak öne çıkarır. Bu yüzden İbn Arabi, insanı kâmilin hilafet unvanına cemiyet niteliğinde dolayı sahip olduğunu açıkça ifade etmiştir. Hilafete layık olmak, ancak yaratılıştaki bu surete bağlıdır.

Hem Hakk hem de halk âleminin bir nüshası ve her iki âlemin de bir özeti olan insan bu sureti sayesinde hilafete tasarruf yetkisine ve insaniyet ismine nail olmuştur. Bu nitelik onun âlem ilişkisi ve âlem üzerindeki tasarrufu yanında tanrı-âlem ve hak-halk ilişkisini de açıklamaktadır. İbn Arabi bu durumu insanı âlemin gözbebeği olarak yaratmasıyla açıklamaktadır. Dolayısıyla insanın varlık sebebiyle âlemin yaratılış sebebinin birleştiren varlık düşüncesi ortaya çıkmaktadır.

İnsanı kâmil, Allah’ı tüm şüphelerin ötesinde bilmektedir. İbn Arabi: “Gözbebeğinin bedeni” göze nispeti neyse, Onun Allaha nispeti odur... ve Allah onunla yaratıklarını seyretmekte ve onlara rahmet etmektedir.⁸

Şeyh Galibin dilinde “merdume-i dide-i âlem” şekline dönüşen bu kavrama temel oluşturan Farsçadaki merdum kelimesi hem âdem veya insan hem de gözbebeği anlamına gelir. İnsanın değeri, bütün ilahi yükümlülüklerin öznesi kılınması İbn Arabi’den mülhem şeyh Galib’in dilinde veciz ifadeye dönüşmektedir. “Kulun gören gözü, işiten kulağı olma.” ifadesi Allah’ın akıl ile muttasıf kıldığı, sorumlu tuttuğu insanın bu yükümlülüklerinin bilincinde varoluş şuurunu elde etmesi ve bunu eyleminde söyleminde, fikrinde zikrinde faal hale getiren bir varoluş formu yakalamasıyla alakalıdır.

⁸ Bkz. İbn Arabi, Fusûsu'l Hikem, 49-50.



Rahmet kavramı, âleme insanın varlığı sebebiyle varlık bahşedilmesi dolayısıyla insanı kâmilin hakkı hakkıyla bilen, tek varlık olmasına bağlı olarak âlemin insan sayesinde ve insan için yaratıldığı şeklinde açıklanmaktadır.⁹

İbn Arabî'nin yaratılış amacını açıklarken konuyu bilgiyle ilişkilendirmesi, insanın hem âlem hem de kendi konumu hakkında bilim sahibi olan tek varlık olmasıyla da alakalıdır. (Li- ya'buduni) ifadesine "Beni ma'bud olarak tanımları" anlamında (Li'ya'rufuni) manası verilmesi, bu bağlamda düşünülmelidir. Arefe fiili hem bilmeyi hem de tecrübe bağlamına çekerek idrake işaret eder. Arif kişi bilen ve bilgisiyle amel eden kişidir. Bu bağlamda kulluk idrakte birleştirilmekte ve kulluğa daha geniş bir semantik kazandırılmaktadır. İbn Arabî böylece insanı kâmilin şahsında bilgi ve varlığı bütünleştirmekte ve sorumlulukla bağlamaktadır.

İbn Arabî'nin insanla ilgili bir başka nitelemesi de cila ve ayna benzetmesidir. İzutsu, insanın bu cilasız aynanın asli cilasız olarak yaratılmış oluşu noktasında cılayı bilinç olarak yorumlamaktadır. Âlemin kendine ait bir bilinci yoktur. Bilinç olarak insan sayesinde fark edilebilir hale gelmektedir. Bilinç-ruh arasındaki ilişki İbn Arabî'nin insanı hem cila hem de ruh olarak tasvir edişinde ortaya çıkmaktadır.

Buna göre hilafet ancak bilinç sahibi bir varlığın görevi olabilir. Bu çerçevede bilinç hak suretinin insandaki görünümülerinden biridir.

Dolayısıyla aynanın (beşeri şuurun) hakkı yansıtacak parlaklığa ulaşması da temizlenmesiyle yani kişinin ehass (seçkin) seviyesine ulaşmasıyla mümkündür.¹⁰

İnsanın hilafeti çerçevesinde hakkın âlemde insan yoluyla tasarruf edilişini açıklayan en güzel benzetme yüzük taşı(fass) benzetmesidir. Yüzük taşının padişah adına mühür olarak kullanılmasına telmihte bulunan İbn Arabî bu benzetmeyle insanın hilafetine vurgu yapmaktadır.

İbn Arabî bu yaklaşımıyla insanda gördüğü niteliklerle onu sadece âlemin yaratılışı sebebi saymamakta bunun yanında koruyucusu destekleyicisi, konumuna da yükseltmektedir.¹¹ İbn Arabî, insanı âlemin ruhu olarak tarif etmektedir. Bu noktada insanın âlemin gözbebeği olmasıyla âleme can vermesi durumları birleşmektedir.

Bu durumda insan cemiyetinden beslenen berzahîyyet yönüyle ilahi lütufların âleme aksettiği bir ana konuma sahip olması bakımından da hilafeti hak etmektedir.

İnsanın âlemin ruhu olması, âlemin hem insanla anlam kazanmasını hem âlemde insanın tasarruflarda bulunmasını ifade etmektedir.

Sanii'nin Sanatı ve Sıfatlarının Tecellisi

İnsan hakkın halesi içinde kendini ve bulunduğu konumu ve âlemin yönünü, sorumluluğunu müdrik ve müdrikeyi varoluş bağlamında yani ontolojik,

⁹ Afifi, Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar, çev., Ekrem Demirli, İz Yayınları, İstanbul, 2011, s. 80.

¹⁰ Toshihiko Izutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları 1998, s. 312

¹¹ Bkz., Izutsu, a.g.e., s. 311-312



epistemolojik, etik, estetik bağlamda realize eden gerçekleştiren bir varlıktır. İnsanın bu durumu ve konumu varlığa gelmesi ve varoluşu bağlamında kendi zatiyla örtüşen bir şuur ve sorumlulukla tebellür eder. İnsan olma bağlamındaki bu hassasiyet ve rikkat onun varlık âleminde seyrinin rotası ve İbn Arabi'nin söylemindeki seyri gerçekleştirmesine yön verir. İnsan olma bağlamı var olan şeyin kevn-i câmi oluşu, kuşatıcı ve toplayıcı oluşu demektir. Toparlayıcı varlıkla kastedilen bütün varlık mertebelerini başka bir yorumla tanrının celal ve cemel sıfatlarını kendinde toplayan yegâne varlık olan insandır. Lakin burada insanın bu konumunun farkında olması ve asıl konumunun gereği olan kendini gerçekleştirme yönelimine girmesiyle varlıkla dostluk ve varlığın sırlarına erişme ve birliktelik ortamında bulunma durumu ortaya çıkacaktır.¹² İnsan cihetinden bilme ve sırra erme varlığının hakikatının açılması, varlığın perdesinin örtüsünün açılmasının seyri konu olmasıdır. İnsan "min haysü esma'ül hüсна" ibresine "a'yânuha" şeklinde varlıkla irtibat ve tanışıklık kılar. İbn Arabi, "a'yân" terimini çok anlamlı kullanır. A'yân ve tekili ayn bir şeyin kendisi, hakikati veya dış varlığı ve taayyünü gibi anlamlar kazanabilir. İbn Arabi bir şeyin ilahi ilimdeki hakikatine a'yânı sabite der. Bunun yanında a'yân kelimesiyle bir varlığın niteliklerini kasteder. Abdurrahman Cami, "a'yan" ve "ayn" kelimesini nitelikleri tek tek bilmek ve zâtı bilmek şeklinde yorumlar. "A'yan" varlığın ya da ayn'ın niteliklerini Tanrı'dan insana doğru varlığın zuhuru-runda Tanrısal cihetten bilme ile aynı hattın karşı tarafında (merkez-kaç hareketten) merkeze doğru harekete dönüşen bilim gibi gidişli-dönüşlü bir devre sahip olmasına işaret eder. A'yanda olanın tecellisi olarak varlık ile Tanrı'nın sıfatlarının/adlarının tecellisi olan (esma'ül hüсна'nın) tecelliyatını görmede yine aynı hareket sistematigi üzerine kurulu bir yorumu ortaya çıkarır.¹³

Tanrının isimlerinin iki yönü vardır: birincisi, zat bakımından isimler. İkincisi ise, zata işaret edişlerinden bağımsız olarak isimler. Bu ikinci yönüyle ilahi isimler yalnızca kendilerine özgü bir anlam taşır. İsimlerin kendileri bakımından tek tek görmek ya ada bilmek onları zata delil oluşları bakımından değil, kendileri bakımından bakmak demektir. Bu durumda isimler sadece kendilerine özgü bir anlam taşır. İsimleri kendi bakımından tek tek görmek ya da bilmek onlara zata delil oluşları bakımından değil, kendileri bakımından bakmak demektir. Abdurrahman Cami, bu yorum üzerinden isimlerin tek tek bilindiğini söyler. Diğer bakış ise, zâtı göstermeleri bakımından isimlere bakmaktır. İsimlerin gösterdiği zat tek olduğu gibi bu yönde isimler de birdir. İbn Arabi bu karışık durumu, Tanrı'nın ahadiyyül ayn ve küllî bir sıfat olmasıyla açıklar.¹⁴ Bunun anlamı zâtı ve kendisi bakımından tek, nitelikleri bakımından ise, görece çok olmak demektir. İsimlerin tecellisi olan varlık alanına döndüğümüzde birlikten çokluğa doğru tenevvü eden bir çeşitlilik ve niceliksel zenginlik görürüz.

Bu zenginlikle Hakk'da irtibatı mukavvim şuur ve tahayyül durumu motive olmuş sufi mistik tecrübenin dilinde seyir hikâyesine dönüşür.

¹² Bkz., İbn Arabi, Fusûsu'l Hikem, çev., Ekrem Demirli, Kabcacı Yayinevi, İstanbul, 2008, s. 35.

¹³ A.g.e., s. 36.

¹⁴ Bkz. Fusûsu'l Hikem, "Giriş", s. 23.



İbn Arabi varlığın varlığını, (varoluşunu ve varlığa gelmesini) Hakkın nefesinin varlığı yaratması biçiminde “kûn feyekûn” ayetinin yorumuna bağlar. Tanrısal “kûn” emrini, insanın sesinin harfe, harflerden kelimeye dönüşmesi biçiminde analogi kılar.

❧ Hakkın Suretinde Yaratılan İnsan Konusu

Hadis külliyatıyla ilintilendirilen rivayet şeklinde serdedilir. İbn Arabi, buradan hareketle insanın hakkın hakikatine erişmesini Hakkın “Küntü kenzen mahfiyyen” hadisiyle ifade edilen bilinmez bir hazine idim bilinmek istedim. Lafında içerilen hazineyi keşf olarak tahayyül eder ve yorumlar.

İbn Arabi, bu manada insanı, hazineyi keşfe çıkan, varlığının çeşitliliği te-nevvüü ve hiyerarşisi içinde varlık katmanlarını gören, bilen, konuşan marifet ve bilgiyi hikmete dönüştüren eylemin yorumcusu olarak hikâyenin başkahramanı ilan eder. Böyle bir hikâyenin kahramanı olan insanın nefsi ve fiili olarak varlıkla ilgili bütün idraki şuur halinden eyleme dönüştürebilen ve dillendiren bir oluşa sahiptir. Nitekim Şeceret'ül Kevn risalesi bunun müşahhas bir örneği olarak belirir.

İmdi, insanın sorumluluğu İbn Arabi açısından nasıl bir göreve karşılık gelmektedir? Bu bağlamda sadece insandan beklenen, kategorik emperatif bağlamında salt insanın kendi içsel bir muhakemesine dayalı bir ödev ve görev ahlakından bahsedebilir miyiz?

İbn Arabi ve semavi dinî gelenek içerisinde arkaplanda uyarıcı ve yol gösterici vahiy gerçeğinin belirleyici olduğu insanın kendi mukadderatını kendi içinde koyduğu yasa ya da kendi kendine muhakemesiyle çözümlediği dünyada bir başınalık bağlamında elbette değerlendiremeyiz. İnsanın varlık bağlamı, terkedilmişlik, kendi başına bırakılmışlık, tarzında değil, daima varlıkla dünya ve hayatta ve nihayetinde sonsuzluk bağlamında bir dostluk tanışıklık ve yükümlülük bağlamında oluşur.

İbn Arabi, ilahi surete uygun bir yapıda olmayan insanın zahiren insan suretinde bulunan bir hayvandan ibaret olduğunu söylemiştir. İnsanı bu duruma düşüren hususun hevâ olduğunu söyler. Hevâ olmasaydı insan hakka ibadet edecekti.

İnsani hatalara genel bir bakış sayılan bütün bu hususlarda insanın aldanabileceğini gösterecektir. Bilgisizlik kadar bilgiye götüren merak da insanın ayağını kaydırabilmektedir. İnsan kendine verilen kudretin sona ermeyeceğini sanarak hataya düşmektedir. İrade özgürlüğü insanın mutlak özgür olduğu yanılgısına ve irade zayıflığı da günaha düşürebilmektedir. Nitekim hazreti âdem de hayatının sona ermemesi vaadi karşısında aldanmıştır¹⁵. Bu yanlış bilgi sonucunda irade ve kudretini yanlış yönde kullanarak hataya düşmüştür. Bu da insanın günah karşısında aceleciliğinin ilk örneğidir. Öte yandan kendisine yasağı çiğnemesi halinde yorgunluk çökeceği söylendiğinden¹⁶ so-

¹⁵ Bkz. K. Kerim: A'raf 7/21; Taha, 20/120.

¹⁶ Bkz. K. Kerim: Tâhâ, 20/117-119.



nuca duyduğu merak da onu hataya teşvik etmiş olabilir. Görüldüğü gibi, Hz. Âdem'in zatında insanın genel zaafılarını ortaya koyarken, hareket noktası olarak, aldığı bilgi ve keşifler ayetler ve insani gerekçelerle temellendirilebilecek niteliktedir.¹⁷

İbn Arabi, Fütuhatta, insanı aldanışa sevk eden dört temel hususun (hayat, ilim, kudret, irade) yine aynı yerde bahsedilen ilimlerle de irtibatlı olduğunu açıklamaktadır.¹⁸ Buna bağlı olarak İbn Arabi, değer temeline dayalı tasavvufi terbiye açısından insanın aldanış yollarını kapatmayı ve bu ilimler yoluyla insanı kâmil olmanın yollarını göstermeyi hedeflemektedir. İnsan bilgisinin bir yönü yanlış yaptığını fark edebilmesidir. Bu idrakin arkasında Rahman ve Rahimiyet sıfatının tecellisi vardır. Bu bağlamda insan kendisine verilen yaşama, (hayat), bilgi, merak ve öğrenme isteği (ilim) eylem ve üretme (kudret), isteme ve özgürlük (İrade) ibaret olan bu dört temel özelliğine bağlı olarak hem özgür hem de sorumlu olan, bu özgürlüğünü kullanırken hata yapabilen tek varlıktır.

İbn Arabi, hatanın itiraf ve dua ile telafisinin isteneceğini söylemektedir.¹⁹ Buna bağlı olarak, İbn Arabi, hevâdan kaynaklanan örfen ve şer'an kötülenen sıfatlardan korunmalarının gerekli olması sebebiyle sadece insan ve cinlerin şeriatlara muhatap olduklarını ifade etmiştir. Her bir insanda Allah'ın sıfatlarının yansımaları bulunmakla beraber, ilahi isimlerin insanı kâmil dışında kalan insan teklerindeki denge durumları (istidad), bu yansımaları mükemmel bir tarzda aksettirecek bir ahenk içinde değildir. Allah'ın tüm ahlaki niteliğe sahip sıfatlarını âlemde tezahür ettirebilecek gerekli yatkınlığı (istidad) sahip olan tek varlığın insani kâmil olduğunu düşünmektedir.²⁰ Gerek varlıklara ve gerekse insana ait olan istidadın bir boyutu da kendisi için iyi, güzel, temiz ve kötü/çirkin, temiz olmayan (habis) ayırt etme niteliğidir.²¹

İbn Arabi bağlamında yaratılıştaki Rahmaniyet ve Rahimiyetin bir yansıması olarak anlaşılabilir olan bu durum seçme hakkına sahip olan insanın hata yapma sebeplerinden biridir. Ancak istidatların aldanışa nasıl yol açabileceğinin anlaşılması için genel zaaf noktaları tespit edilmelidir. Bu bağlamda İbn Arabi, iblisin âdemoğullarını aldatma konusunda dört başlıktan bahseder. Bunlar: hayat, bilgi, kudret ve iradedir.

Dâvûd-u Kayseri, insan kelimesinin iki kökten türetilebileceğinden bahseder. 1. Ünsiyet; 2. Nisyan. Ünsiyet insanın yaratılışını, gerekliliğine ve bütün varlıkların onunla ilişkili olmasına işaret eder. Âlemdeki bütün hakikatlerin benzerleri ve bütün hakikatleri içeren bir yaratılışa sahiptir. İnsan zübde-i âlemdir. Küçük kozmos olan ünsiyet kavramının karşısına vahşet kelimesini koyar. Bu iki terim benzeşmek ve zıtlaşmak anlamında kullanılır. Bu terimlerin

¹⁷ Bkz. Zafer Erginli, İbn Arabi'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri, Tasavvuf İlim ve Akademi Araştırma Dergisi, Yıl. 9, Sayı.21,2008, s. 173.

¹⁸ Bkz. FM. C.2.s. 139.

¹⁹ Bkz.FM. C.2. s. 138-140

²⁰ W.C. Chittick, Varolmanın Boyutları, çev., Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s.203.

²¹ Fusûs'ul -Hikem, 221-222.



başka bir müradifi ise, ülfet (alışmak, kaynaşmak) ile münaferet (birbirini itme, uzaklaştırmak) terimleridir. Bu değerlendirmeler birbirine yakın ve benzer şeylerin uzlaşacağı, zıt şeylerin birbirini iten şeylerin ise, benzeşmediğidir. İnsan bütün varlıkların kendisiyle yakınlaşıp, kaynaştığı varlıktır. Zira her varlık, kendisinden bir parçayı veya hakikatini insanda bulur.

İnsan mümkün varlıkların hakikatleri anlamındaki isim ve sıfatların tümünün kendisinde toplandığı tek varlıktır.²² İbn Arabi, insanın hakikati bağlamında insan konusunu varlıkla bağdaştırıp bir açıklama sunar. Buna göre insan cemiyet ve berzahiyet ve hilafet kavramlarının semantiği ve delaletiyle açıklanır.²³

Âdem'in bu üç özelliğinden cemiyet kavramıyla ifade edilen yönü, hakkın bütün isim ve sıfatlarının toplanması kastedilir. Berzahiyet kavramı, insanın kendini fark ettiği bir varlık ve bilgi imkânı olarak âlemdeki merkeziliğini ifade eder. Hilafet kavramı ise insanın yeryüzünde ahlaki kurallara göre tasarruf etme yetisini anlatır. Cemiyet kavramıyla insan, ilahi surette tasvir ve tarif edilir. İnsan bu yönüyle bütün varlıkların akıl ve ruh sahibi olmasının üstünde bir yeti ve değere sahiptir.²⁴

Cem kavramı, insani kuvvetlerin bir araya geldiği, en yüksek mertebedir. Bu sebeple insan bütün ilahi sıfatların kendisinde toplandığı tek varlıktır. Varlığın mertebeleri açısından, insanı kâmil seviyesi, zat alanından ibaret ilk mertebe olanla taayyün mertebesi dışındaki diğer bütün mertebeleri içinde toplar. Bu yüzden ilk insan olan Âdem'in Fusûs'taki sıfatı ilahidir. Bu ilahilik sıfatı "Allah, Âdemi kendi suretiyle yarattı" hadisinin bir açıklamasıdır. "Mümin Müminin aynasıdır" hadisi bu meseleyle irtibatlı olarak, değerlendirilir. Mümin kelimesi ilahi isimlerden biridir. Bu sebeple bu hadis "Allah mümine mümin de Allah'a aynadır" şeklinde bir anlamlandırmada bulunulmuştur.²⁵

Allah ile kulun birbirine ayna olması birinci işin kendinden başka ilah olmadığı, peygamberleri destekleme rızık, ahiret, sevap vb konularda güvence verme anlamına gelmekte; ikincisi içinse onun ilahlığını kabul etme peygamberlerin ona güvenmesi, ümmetlerin peygamberlere destek olması, rızık ve ahiret sevabı gibi konularda onun vaadine güvenme vb anlamlara gelmektedir. Böylece Allah ta etkin olan hususlar kulda edilgin; kulda etkin olanlar ise, aksi cihetle, Allah'ta edilgin durumdadır.²⁶

İbn Arabi'nin Allah'ın âdemi, kendi suretinde yaratmasını Allah'ın insanları vücuda ait vasıflara sahip olarak yarattığı şeklinde anladığını belirtmektedir. Bu yüzden insan doğası, vücudu tam olarak görünür kılma niteliğine sahiptir. Lakin vücudu görünür kılmak, vücudun aynı olmak değildir. Çünkü Vücûd sadece Allaha aittir.²⁷

²² Fusûsu'l Hikem, s. 37.

²³ Bkz. Fütûhatı Mekkiyye (FM), Âdem Fası.

²⁴ FM. C.1. s. 198, 344, 348.

²⁵ FM. C. 1, s. 161,318.

²⁶ W. C. Chittick, a.g.e, s. 309-314.

²⁷ Bkz. Zafer Erginli, a.g.m. s. 165-166.; bkz., W. C. Chittick, Hayal Alemleri, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs



Bütün bu açıklamalar insanın tanrılaştırılması için değil, cemiyet kavramını açıklaması içindir. İlahın ilah olması ancak kendine ibadet edecek varlığın var olmasını gerektirir. Bu varlık da cemiyet niteliğine sahip olan Hz. Âdem'dir.²⁸ Bu meselenin şöyle bir arkaplanı vardır. İnsanın yeryüzünde tasarruf edebilmesinin varlık şartı yanında bilgi ve değer boyutlarındaki şartı da insanla Allah arasında ortak bir zeminin varlığı gerektirmektedir. Buna bağlı olarak insanın ilahi suretle yaratılması bu zemini sağlamaktadır. Bu sebeple İbn Arabi için, insanın ilahi olması, ilahi emirleri anlaması ve uygulaması için bir zorunluluktur.²⁹

❧ Varlık ve Seyir: İttihadü'l Kevni

Şeceretül Kevni Risalesi İbn Arabi'yle netleşen vahdet ve hakikati Muhammedîye merkezli dili kullanan metin olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Arabi anlatımında varlık, ağaç üzerinden sembolik bir üslupla anlatılır. Ağaç sembolizmine dayanan anlatımların bir diğeri, İttihad'ül Kevnî fî Hazreti'l Eş-hâdî'l-Aynî adlı risalesinde İbn Arabi, küllî bir ağacı konuşturur. Özdeşlikle nitelenen küllî ağacın doğrudan muhatabına hitabında, köklerinin derinde dallarının oldukça yüksek olduğunu ve kendisini Ebed bahçesine Bir'in (el-Ahad) Eli diktiğini anlatır. Dallarıyla yapraklarının arasında Karga ve Anka kuşunun bulunduğu, Kartal ve Güvercinin tünediği imgesel bir ağacı muhatabıyla konuşturur. Bu ağacın dallarındaki kuş türleri sembolik anlamlar yüklenen figürlerdir. Güvercin ve Kartal Âdem ve Havva ya da erkek ve kadının yüklenedikleri ve temsil ettikleri estetik, etik ve ontolojik kuvvetleri iş'ari bir dille anlatır. Bu iki kuşun şahsında varlığa gelme süreci ve bu esnada oluşan keyfiyet anlatılır.³⁰ Ağaç, hilkatin onto- teolojik vetiresine, cennetteki varlık durumuna işaret eder. Risalenin imgesel figürleri olan kuşlar buradaki hilkat süreci içerisinde birlikteliği sağlayan ünsiyet ve sevgi temelinde sosyalleşme ve birlikteliği sağlarlar. Hilkatin ekseninde sevgi, aşk önemli bir unsur olarak bağdaştırıcı görev yüklenir. İbn Arabi'nin bu yaklaşımı varlığın özü ve esasının sevgi üzerine kurulu olduğu felsefi tezi hatırlatır. Bu tezde varlığı oluşturan anasırı erbaa, aşk vasıtasıyla bir araya gelir, varlığı oluşturan sentezi sağlar. Bu anlatımda kevni oluş anlatılırken, fiziki varlığa geliş sembolik anlatıma konu kılınır. Aynı risalenin diğer bölümünde "Kral Kartal'ın Konuşması" başlığında Kartal'ın Güvercine hitaben varlığa geliş beyan bedii, sanat diliyle anlatılır. Sanat ve estetik keyfiyetin hâkim olduğu varlığa geliş sürecini akıl ve çıkarıma dayalı ifadelerin yetersizliği ve bu süreci ifadedeki acizliği, yetersizliği yine sembolik dille eleştirilir: "İlahi örtü altına gizlenmiş olan kâinatın (el-Kevn) ilmiyim ben; akılcılardan (el-ukala) bazıları beni ele geçirmek için birlik oldular aleyhimde bana iftira ettiler".³¹ İbn Arabi bu anlatımıyla evren ve varlığın oluşunu açıklayan rasyonel çıkarımların meselenin aslına vakıf

Yayınları, İstanbul, 2016, s. 81.

²⁸ Mustafa Kara-İsmail Kara, İbn Arabi'de Varlık Düşüncesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 204.

²⁹ Chittick, Var olmanın Boyutları, s. 53-55.

³⁰ Bkz. İbn Arabi, İttihadü'l Kevnî Risalesi, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, 96-100.

³¹ Bkz. Bkz. İbn Arabi, İttihadü'l Kevnî Risalesi, s. 106.



olmayan yakıştırma ve tahmine dayalı çıkarımlarda bulunduklarını, rasyonel açıklamaların doğru tespit ve teşhisten uzak olduğuna işaret etmektedir. Mesela bu metnin devamında... “Onlar ‘kıdem’le’’ ‘kadim’i birbirine karıştırdılar. Benim hakkımda kıdem hükmünü verdiler; benim varoluşumun *adem*’den, yokluktan olmadığı hükmüne vardılar”³² ifadesiyle, Aristo’nun varlığa gelişi ve varlığın mebd’ini ilk muharrike dayandırırken yokluğu kabul etmeyen, varlığı sadece varlık durumundan türeten çözümlemesini eleştirmektedir. Aynı risale Anka kuşunun dilinden yaratılışın li-vücûdî, (kendisi için) varlık formunu ele alıp değerlendirmektedir. Anka kendi dilinden “Ben varolmuş varlığı (ayn) olmayanım” ifadesiyle li-vücûdî varlık sınıfına dâhil bir varoluşa sahip olduğunu anlatmaktadır.³³

İttihad’ül-Kevnî Risalesinin son bölümünde “Kara Karga’nın Konuşması” başlığında, varlığın hakikatinin salt akıl vasıtasıyla açıklanamaz bir mahiyette olduğundan bahsedilir. Akılla meseleyi izah eden ve fenomen alemin üstündeki ideaları eleştiren ve küçümseyenlerin kendi kavramsallaştırmalarının da yetersizlikle suçladıkları fikrin akıbetine düçar oldukları anlatılır. İbn Arabi, burada varlığın hakikatini anlatırken Karga’nın dilinden hikâyenin konusunun Heyakilin Nur meselinde anlatılan varlığın zuhuru ve gerçekliğine atıfta bulunur ve Şihabeddin Sühreverdi’nin işraki felsefesinin açılımını olumlar. “Ben nurlar heykeliyim. Sırlar hazinesinin hamiliyim. Nitelik ve nicelik mahalliyim... Resimler benimle zuhur eder. Cisimler âlemi benden oluşur. Ben şekillerin aslıyım. Misaller, örnekler, semboller benim suretimin mertebelerine göre verilir. ... Akıl sahibi varlıklar sadece bana dayanırlar, bana güvenirlir”.³⁴ İbn Arabi, bu bölümde Platoncu ontolojinin ana kavramları olan ideaların hakikatinden bahsetmektedir. Varlığın teşekkülünde ideaların işlevini vurgulamakta ve bunların salim akılla idrak edileceğini, akılı doğru kullanamayan kimi akılcıların yanılğıya düştüklerini anlatmaktadır: “Sağlam akıllı olduklarını iddia eden, bununla birlikte verdikleri hükümlerde çoğu kez yanılğıya düşen kimileri, çok kaba ifadelerle, çirkin kelimelerle beni alaya aldılar ve güzel övgüleri benden esirgediler. ...Alaya aldıkları şeye çabucak kendileri maruz kaldılar”.³⁵ İbn Arabi, bu bölümde Şihabeddin Sühreverdi’nin Yeni Eflatunculuğu İslam inancına göre düzelten yaklaşımını onaylamaktadır. Sühreverdi’nin mükâşefe yöntemi İbn Arabi’nin de felsefesinde temele aldığı yöntemdir.³⁶

Şeceret’ül Kevn ve Varlığı Seyir

Şeceret’ül Kevn Risalesinin müellifi, yüksek bir edebi estetikle aktardıklarının ve çoğunlukla Kur’an’ın işaretlerinden kaynaklanan bir muhayyileye dayalı anlatımlarının birer misal olduğunu söyler. Mana ile suretin, görünüş ile anlamın, varlık ile hakikatin bağı ve bunların üstünde insanın bunları idrak noktasında böylesi bir misalin kifayet edeceğini belirtir. Bu sebeple bütün

³² A.g.e., s. 107.

³³ Bkz., a.g.e., s. 108.

³⁴ Bkz. S.g.e., s. 110.

³⁵ Bkz. A.g.e., s. 111-112.

³⁶ Bkz. Yusuf Ziya Yörükân, Ş. Sühreverdi ve Nur Heykelleri, Haz. A. Kamil Cihan, İnsan Yayınları, 1998, s.58.



varlık durumlarını mertebelerine göre kısımlandırıp çekirdek ile ağaç arasındaki ilişki üzerinden anlatır. Buna göre ağacın yüksek dalları manaya, aşağıya eğik olanı surete, kabuğu mülk âlemine, özü ve taşıdığı incelikleri melekût âlemine, ağacın hayatını ve sürekliliğini sağlayan su ceberut âlemine, ağacı çevreleyen sınırlar gök cisimlerine ve tüm kâinata, ağacın yaprakları göğün tabakalarına işaret eder. Arş bu ağacın bir hazinesi, melekler arşta ikamet eden ve ağacın işleriyle ilgilenen hizmetçi gibidir. Ağacın dalları birbirinden farklı meyveleri çeşit çeşittir. Çünkü ilahi isimler zuhur itibarıyla birbirinden farklı, o isimlerin tecellilerine mazhar olanlar çeşit çeşittir. Bu ağaçta var olan ve olacak her şey bir kitapta yazılıdır. Cennet ve cehennem ağacın meyvelerini koymak için hazırlanmış iki ambara benzer. Ağacın baharı ve çiçeklenmesi dünya, meyve vermesi ahirettir. Çünkü bu ağaç ilahi kudretle muhit ve ilahi irade ile varlığını sürdürmektedir. Yine de dallar ve meyveler ne denli çeşitli olsalar da kök birdir. Başlangıcı bir olanın sonu da bir olacaktır. Bu da “kün” emridir.³⁷

Müellif, Şeceretü'l Kevn'de tasavvuf doktrininde önemli tema olan hakikatı Muhammedîyeyi edebi estetikle işlemektedir. Ağacın bu meyvesi, beşer kisvesiyle varlıkta ortaya çıkan ve beşer kisvesi altında gizli olan sırları hakıyla bilip idrak eden bir hakikattir. Şeceretü'l Kevn müellifi bütün güzellik ve iyiliklerde Muhammedi bir pay görür. Her suret ona Muhammedi bir tezahürü hatırlatır.³⁸

Bu kısa özetten anlaşılacağı üzere eser, felsefi kurgudan çok mitolojik bir anlatı kıvamındadır. Bunun yanında tasavvufun doktriner kabullerine atıflarda bulunur. Eser ilk belirdiği çekirdekten ulaştığı meyveye kadar başlangıcı ve sonucuyla, ayrılması ve bütünleşmesiyle varlık hakkındadır. Bu yüzden “kün” emriyle başlar ve miraç ile tamamlanır. Eserde ontoloji ve epistemolojinin girift konularının yanında ilahiyat ve tasavvufun anlamaya çalıştığı temel kabuller büyük bir içtenlikle doğrudan kullanılmaktadır. Eserin işlenişinde müellif tartışmaz sadece anlatır. Açıklamalar yapmayıp sadece adres göstermektedir. Şeceretü'l Kevn sistematik bir anlatımdan çok çağrışımlara dayalı söylemi tercih eder görünmektedir. Bu eserde merkezi tema, ağaç motifi üzerinden varlığın mükemmelliğini dile getirmedir. Bu üslup oldukça yaygın ve kadim bir anlatımın örneğidir. Bu bağlamda kendini devamlı yenileyen canlılık, hayatın aynı zamanda ölümsüzlük ve varlık ifade etmesi, insan bilincinin hakikatle girdiği ilişkide ağaçlara ayrı bir sembolik değer atfetmesine yol açmıştır. Ağaç imgesiyle, doğrultusu, güzelliği, üretkenliği, sürekliliği, bir kökten başlayıp çevresini dönüştürmesi, kendini yenilemesi, meyvesinin çekirdeği içinde barındırması gibi biçimsel özellikleri ağaca hayatın ve kâinatın sembolü olma niteliğini kazandırmıştır. Dünyada bütün kültür havzalarının manevi hafızasında ağaç, hayat ve hakikatle ilişkilendirilmiştir. Bu kadim toplumlar tabiata bakarken, onu kendinden bir veri değil, bir semavi aksın akisi olarak

³⁷ Bkz., İbn Arabi, Varlık Ağacı, Şeceretü'l Kevn, Tercüme, Hüseyin Şemsi Ergüneş, Haz. Ercan Alkan vd. İnsan Yayınları, 2013, s.31.

³⁸ Bkz. A.g.e., s. 33.



görmektedirler. Kâinattaki her türlü faaliyeti, hep bir semavi asla bağlı olarak algılamaktaydılar.³⁹

O halde ağacın kökü, ilahi ilmi, gövdesi varlığın zuhurunu, meyveler ise, güzelliği ve mükemmelliği, ifade etmektedir. Ağacın kökü, ilahi ilimdeki hakikatin sembolik bir ifadesi sayılır. Bu durum her başlangıç ve her öz için geçerlidir. Benzer bir anlatımla Mevlana kişinin sırrını ağaç köküne benzetir. Aynı şekilde insan bir köke benzer, ondan doğan güzellikler ilahi âleme yükselirler.⁴⁰ Felek üzerinde ilahi ahde vefa göstermeyi anlatan ağaçların meyveleri vardır, kökü insan-ı kâmilde sabit, dalları ise semaya uzanmıştır.⁴¹

Kelime-i Tayyibe'nin güzel bir ağaca benzetildiği ayetten hareketle, (İbrahim 14/42) bir kavram olarak algılanan kelime, Kur'an'daki mahiyetinden ötürü bütün bir varlığın, peygamberlerin, derece derece iyiliği ve mükemmelliği taşıyan insanların, sâlih amellerin, olumlu ve yapıcı tavırların bir ifadesi sayılır.

Şeceretü'l Kevne yansıyan bu tür anlatımın bir benzeri ve daha derli toplu ifadesi, Sadreddin Konevi'nin (v. 1274) eserlerinde yer bulur. Konevi'nin anlatımında İlahi Zât bir ağaca, dalları Zat'a ait isimlere benzetilir.⁴² Her isim mertebesi gereği neyi gerektiriyorsa o doğrultuda Zat'ın tesiri altına girer. Bu ulûhiyet sırrından ötürüdür dal ne kadar taşıyabiliyorsa tesir de o kadardır. Kök, güç halinde gizli oluşlarıyla dalları ve yaprakları içinde barındırır. Ancak fiil halinde ortaya çıkmasıyla kendinde nisbi çoğunluk belirginleşir. Zuhur da böyledir. Zat kendindeki isim ve sıfatlardan olan nisbi çokluğu, kademe kademe ortaya çıkarır. Kendini tekrar etmeyen bu ortaya çıkışta hep bir şeyler belirginleşirler. Çekirdeğe bakan birliği, dallara ve yapraklara bakan o çekirdekten ayrı olmayan çokluğu görür. Çekirdekte ağacı, ağaçta çekirdeği görmek sadece baş gözüyle olmaz. Yani çoklukta birliği, birlikte çokluğu görmek, başlangıçla sonun esrarengiz bütünlüğünü sezmek ayrı bir mazhariyet sayılır. Dallar ne denli çeşitlenseler, farklı farklı görünseler, sürekli değişseler bile her biri kökteki mananın kendini belli ettiği mecralar olmaları sebebiyle onların tüm bu halleri bir istikameti anlatır. Varlık ta böyledir. Sınırsız sayıda ayrılıklar, başkalaşımalar, farklı yöneliş ve oluşumlar, aslında hep Zatin yaratan (Hâlık) ve icâd eden (Mucîd) isimlerinin tasarruflarına bağlıdır. Var olan ne varsa hepsi Hakk'ın elindedir. O'nun tarafından kuşatılmıştır.⁴³

Şeceretü'l Kevn'de varlığı rahmetle, hikmetle ve mükemmellikte özdeş bilen bir muhayyile vardır ve bu muhayyile İbn Arabi'nin anlatımıyla, varlığı bir okul, bu okulun sahibini Allah, ders verenlerini peygamberler ve veliler olarak görür. İnsan bu varlık âleminde varlığın kevn ve özünü kavrayacak, onu müşahade ve mükâşefede bulunacak donamımla yaratılmıştır. Ancak onun bu

³⁹ Bkz. Rene Guenon, Yatay ve Dikey Boyut Sembolizmi, Çev. Lütfü Feyzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 61-68; Ayrıca bkz. Şeceretü'l Kevn, s. 35.

⁴⁰ Bkz. Rene Guenon, a.g.e., s. 52-56; Ayrıca Bkz. Şeceretü'l Kevn, s. 35.

⁴¹ Bkz. Mesnevi-i Şerif Şerhi, VI, s. 526-527.

⁴² Bkz., Sadreddin Konevi, Fatıha Süresi Tefsiri, çev. E. Demirli, İz Yayınları İstanbul, 2002, s. 330.

⁴³ Konevi, Esmâ-i Hüsnâ Şerhi, Çev. E. Demirli, İz Yayınları, İstanbul, 2011, s. 109.



vasıflara haiz olması beşerden insana yükselen bir kemal çizgisi ve seyri sayesinde mümkün olur. Şeceretü'l Kevn Risalesi, insanın kemalini varlık bağlamında seyr serüveniyle birleştirerek hem şuur halinin uyanmasına hem de kemâlâtının imkânına dair bir yol haritası çizmektedir.

❧ Sonuç

İbn Arabi, Aristocu tasavvur temelli bilgi ve varlık anlayışını eşyanın, varlığın bilgisini elde etmede baskın insan kabiliyeti olarak gören epistemolojiyi yetersiz bulur. Buna göre, varlığın idrak ve tanımında tasavvurdan yola çıkan yaklaşım varlığın tanımını teorik bağlamda ele almakta ve bu tanıma karşılık gelen varlık bizatihi hakikatini insana hissettirememektedir. Oysa insanın yaşadığı dünya varlık ortamıdır ve varlığı hissederek varlıkla aktif bir bütünlük içinde yaşamaktadır. Tasavvuratı merkeze alan yaklaşım kavramları ve semantiği belli formlar olarak görür ve formel düşünceye yol veren bir çözümleme sunar. Bu yaklaşıma felsefe tarihi boyunca itirazlar eksik olmamıştır. Epikürcü, Stoacı yaklaşımda Aquinas'ın çözümlemesinde, bu itirazları görürüz. Benzer biçimde çağdaş düşünce bağlamında yine Sokratesçi felsefeye itirazların en yüksek tonda olanı Nietzsche ve ardılları tarafından gerçekleştirilmiştir.

İbn Arabi'nin hakikat anlayışında tasavvuratı önceleyen tahayyül gücünün daha etkili olduğu görülmektedir. Onun epistemolojisinde tahayyül gücü daha etkin bir rol üstlenmektedir. Tahayyül gücü insanın varlığı, bütün dolaşımlarıyla, tınıları ve katmanlarıyla idrakinde daha elverişli kavrama sağlar. Tahayyül gücü varlığın bütünlüğünü elde etme imkânı ve varlığı aktif formda temasayı mümkün kılar.

Tasavvurat ve buna dayalı kavramsallaştırmaya bağlı kavrayış, nedensellik ilkesine dayalı, akıl yürütme esasına bağlı temellendirmeyi öne çıkarır. Bu çıkarım biçiminde ontolojik bütünlüğü estetik, etik yönden görme imkânı azalır. Bu bilgi varlığın bir bölümünü nedensellik ilişkisi içinde ele alırken, tahayyüle dayalı bilgi, doğanın bütününe Tanrı'yla ilişki içinde kavrar. Sonsuz töze nedensel olarak bağımlı bir büyük sistem şeklinde görülür. Tahayyül gücü tasavvurdan farklı olarak betimlemede bulunan, varlığın canlı formunu yakalayan, duyu algısına müracaat eden ama bunun üstünde sezgi gücü ve bilgisini elde eden ontolojik bütünlük için daha elverişli bir kavramayı sağlar. Tahayyül temelinde bakış, ontolojik bütünlüğü idrakin yanında epistemolojik, estetik ve etik kavrayışı canlı formda sunar. Bu sebeple, İbn Arabi, tahayyüle dayalı varlık idrakini ve düşünce kurgusunu varlıkla münasebeti ve hakikati dillendirmede daha işlevsel görür ve pratize eder. İbn Arabi'nin anlatım gücü düşüncesindeki imgesel zenginlik bu esasa dayanmaktadır. İbn Arabi'nin bu çalışmada esas aldığımız iki küçük hacimli eseri, onun Şihabeddin Sühreverdî'den önemli ölçüde esinlendiğini göstermektedir bu husus yukarıda vurgulanmıştır. İbn Arabi felsefesinde mükâşefeyi hareket noktası tayin eder. İbn Arabi, keşf konusunu *hissi keşf* ve *hayali keşf* olarak ikiye ayırır.



Bu risalelerinde İbn Arabî, hissi keşf'ten hayali keşfe ulaşma durumunda bu risalelerdeki anlatıma, fehme ve idraka ulaşılacağını belirtir.

❧ Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim.
- Cevzci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Chittick, W. C., Hayal Alemleri, Çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2016.
- Chittick, W. C., Var olmanın Boyutları, Çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.
- Dâvûd el - Kayserî, Mukeddemât Fusûsu'l - Hikem'e Giriş, Tercüme, Turan Koç- Mehmet Çetinkaya, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Ebu'l-Alâ Afîfî, Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar, Türkçesi, Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006. (3. baskı)
- En-Nablusî, Abdulgani, Gerçek Varlık, Vahdeti'l Vücûd 'un Mûdafaası, Çev. Ekrem Demirli, İz yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Erginli, Zafer, İbn Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri, Tasavvuf İlim ve Akademi Araştırma Dergisi, Yıl. 9, Sayı.21, 2008.
- Guenon, Rene, Yatay ve Dikey Boyut Sembolizmi, Çev. Lütfü Feyzi Topaçoğlu, İnsan yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Izutsu, Toshihiko, İbn Arabî 'nin Fusûs'undaki Anahtar- Kavramlar, Türkçesi, Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998.
- İbn Arabî Geleneği ve Davûd el-Kayserî, Haz. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- İbn Arabî, Fenâ Risalesi (Kitabü'l Fenâ fi'l Müşahede) .Türkçesi, Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016. (6. baskı)
- İbn Arabî, Hakikat Yolcularına Rehber, (Tuhfetü's-Sefere), Çev., Hüseyin Şemsi Ergüneş, Yayına Hazırlayan: M. Nedim Tan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- İbn Arabî, Marifet Kitabı (Kitabu'l-Ma'rife) Ter. Hüseyin Şemsi Ergüneş, , Yayına Haz. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- İbn Arabî, Muhyiddin, El- Fütuhâtü'l - Mekkiyye, I-II, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007. (2. Baskı)
- İbn Arabî, Muhyiddin, Fusûsu'l-Hikem, Çeviri, Ekrem Demirli, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2008. (2. baskı)
- İbn Arabî, Muhyiddin, İttihâdü'l Kevnî Risalesi, (Risaletü'l İttihadi'l Kevnî), Çeviren Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.
- İbn Arabî, Muhyiddin, Şeceretü'l Kevn Risalesi, Tecüme: Hüseyin Şemsi Ergüneş, Haz. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı- M. Nedim Tan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, (3. baskı)
- Kara, Mustafa -İsmail Kara, İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- Konevi, Sadreddin, Esmâ-i Hüsnâ Şerhi, Çev. E. Demirli, İz Yayınları, İstanbul, 2011.
- Konevi, Sadreddin, Fatiha Süresi Tefsiri, Çev. E. Demirli, İz Yayınları İstanbul, 2002.
- Morris, James Winston, Yönelimler, Farabî, İbn Arabî ve Üstad Nur Ali İlahî Üzerine Yeni Perspektifler, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.
- Seyfullah Sevim, İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Seyyid Mustafa Rasim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü, Istilâhât-ı İnsân- ı Kâmil, Hazırlayan İhsan Kara, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.
- Yörükân, Yusuf Ziya, Ş. Sühreverdi ve Nur Heykelleri, Haz. A. Kamil Cihan, İnsan Yayınları, 1998.



İBN-İ ARABÎ'NİN VAHDET-İ VÜCUT ONTOLOJİSİ İLE HEİDEGGER'İN FENOMENOLOJİK ONTOLOJİSİ: YAPISAL VE METODOLOJİK BENZERLİKLER

Mustafa Said KURŞUNOĞLU¹

Özet: İbn-i Arabî Vahdet-i Vücut anlayışı ile Doğu düşüncesi ve İslam-Tasavvuf Felsefesi alanlarında çağını aşarak evrensel dünyaya açılabilmiş bir sufi düşündürdür. Öte yandan Heidegger Dasein ontolojisi ile modern düşüncenin ve varoluşçu felsefenin önde gelen bir temsilcisidir. Aralarındaki tarihsel zaman aralığına rağmen her iki düşünürün varlık sorununu ele alışlarında metodolojik ve yapısal olarak önemli benzerlikler mevcuttur. Heidegger varlık kavramının bilindik bir şey gibi kullanılmasına itiraz etmekte felsefenin asıl görevinin varlığı ontolojik olarak anlamak olduğunu savunmaktadır. Onun yeni ontolojisi varlığı bir kavram olarak varolandan ayırmak yerine, varolandan varlığa geçen fenomenolojik bir konumda tanımlar. İbn-i Arabî'nin Varlığın Birliği, tekliği öğretisi ise yaşadığımız hayatın bölünmüş gerçekliğini bize sorgulatırken, varlıkla özdeşleştirdiği inanç alanında mutlak varlıkla varolanların eş ilişkisini temellendirir. O varlık ile varolan arasındaki ayrılmaz bağı sürekli vurgulayarak, tecelli ve zuhur kavramları ile fenomenolojik gerçekliğe dikkatleri çekmektedir. Heidegger varlığın var olma durumu ile Dasein adını verdiği insan arasında özsel bir ilişki kurmakta, insanı zamansallık ve dünyevilik içinde varlığın kendisinden yine kendisine yönelik bir ifadesi olarak değerlendirmektedir. İbn-i Arabî ise insanı, mutlak varlığın farklı zaman ölçeklerinde ilahi isimler olarak tecellisinden kaynaklanan tikel yansıma durumlarının bütünsel olarak açığa çıktığı bir varlık tanığı ve ölçüsü olarak değerlendirmekte böylece varlık ve insan arasındaki ilişkinin yanı sıra etik ile ontoloji arasında da sağlam bir ilişki kurmaktadır. Öte yandan Heidegger tüm varolanları ve özellikle de bir varlık ölçüsü ve sabit birimi olarak insanı Varlığın söylenmiş bir kelimesi, bir logos ve ifadesi olarak ele almaktadır. İbn-i Arabî ise kelime, söz, kelim gibi hermeneutik kavramlarla varolanların ilahi isimler tarafından ortaya çıkarılmalarını ve ifade edilmelerini belirtmektedir. Onun aynı anda ayrışan ve yine de bütün kalan tek varlık anlayışı, insan-ı kâmil'de bütünüyle ifadesini bulan ve bu yolda insan olmanın anlamını yeniden düşünmeyi de gerektiren hermeneutik bir varlık anlayışını temellendirmektedir. Böylece İbn-i Arabî mutlak varlıktan tecelli eden ve her olgusal durumda yine mutlak varlığın kendisine yönelik olan bu varlık anlayışı ile imanının ontolojik derinliğini ortaya koymaktadır. Heidegger'in ontolojisi doğumla ölüm arasındaki varlık anlayışına yönelikken, İbn-i Arabî'nin sufi ontolojisi ise zamanlar ötesi bir aşkınlığa sahip olması ile dikkatleri çekmektedir. Her iki ontolojide söz konusu olan benzerlikler mutlak ile sınırlı olan ya da dünyevi ile uhrevi olan arasındaki tamamlayıcı ilişkide temellendirilebilir gözükmektedir.

¹ Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, mustafa.kursunoglu@omu.edu.tr



❧ Heidegger's Phenomenological Ontology and Ibn-i Arabî's Wahdat al Wucûd Ontology: Structural and Methodological Similarities and Differences

Abstract:İbn-i Arabî as a Sufi thinker who has been able to open up to the universal world in his fields of Eastern thought and Islamic-Sufism philosophy with his understanding of Wahdat-al Wujud. On the other hand, Heidegger is a leading representative of modern thought and existential philosophy with Dasein ontology. Despite the historical time interval between them, both thinkers have methodological and structural similarities in their handling of the problem of existence. Heidegger argues that the main task of philosophy is to understand the existence as ontologically. and he object to the using of the being as a known something. His new ontology describes of the being as a phenomenological position which that passes from existence to the being rather than separating the being from existence. And he based the concept of being on a co-relationship between the existence and the absolute being in the field of faith. He draws attention to the phenomenological reality with the concepts of manifestation and occurrence and constantly emphasize the inseparable bond between being and the existing. Heidegger establishes an essential relationship between existence of being and the human existence (Dasein), and he considers man as an expression of the temporality and worldliness of being. On the other hand, Ibn-i-Arabî evaluates human being as a witness and measure of the existence of the absolute being in different time scales as specific reflections arising from the manifestation of divine names. Heidegger treats all existing ones, and in particular, human being as a measure and a fixed unit of existence as a word, logos and expression of a Being. Ibn Arabî, on the other hand, finds it appropriate to express the existing that revealed by divine names with hermeneutical concepts of word (kalam). Ibn-i Arabî reveals depth of the faith as a ontology which is manifested from the absolute existence, and in every fact it is again directed towards the absolute being itself. The ontology of Heidegger is directed at the understanding of existence between birth and death, while the sufi ontology of Ibn Arabî draws attention with its transcendence.

❧ Giriş: Varlık felsefesinin tarihsel arka planı ve modern insanın varoluş sorunu

İnsan; yaşam tecrübesinin farklı zaman dilimlerinde karşılaştığı, birbirinden farklı olay ve olgularla doğum ve ölüm çizgisi arasındaki varoluşunun anlamını sorgulamaya ve kendini keşfetmeye odaklanır. Böylece o, en tümel kavram olarak zihninde oluşan 'Varlık' kavramının izinde içinde bulunduğu dünyaya ve evrene soyutlayıcı bir tavır ile yönelerek Varlığın ve "insan olmanın" anlamını sorgular. O bu sorgulamayı yaparken temel aldığı kültürel, sosyal, dini, bilimsel, ideolojik zeminler doğrultusunda "ontolojik bir paradigma" geliştirerek bu paradigma çerçevesinde kendi öznel ve toplumsal varlığının anlamını ve dünya içindeki yerini belirlemektedir.

Bu noktada Felsefe de her şeyden önce en genel ve temel Varlık idrakinin rasyonaliteye dayalı biçimlerde tespit ve ifade edilmesi olarak kendisini göstermektedir. Platon ile filozofun epistemolojik düzeyi ile birleştirilerek alabildiğine aşkınlaştırılan ve Aristoteles tarafından ilk felsefe (*Prote Philosophia*) olarak adlandırılan Varlık Felsefesi, Varlığı Varlık olarak ele alan en üst ve evrensel bir felsefi disiplin olmakla birlikte, akromatik bir nitelik kazanarak,



popülist anlamda sözel ifadesi olmayan yalnızca akademide seçkin öğrencilerin anlayabildiği gizli bir öğreti konumuna bürünmüştür.²

Özne ve nesnenin keskin ve sürekli ayrımından kaynaklanan kopuşun gizemi Varlığın ne özne ne de nesne olarak tanımlanmasını geçerli kılmış, bu kopuşu kapsamına alan kuşatıcı varlığın görünüş alanına çıkarılması ile gerçeklik bulunmaya çalışılmıştır. Kuşatıcı varlıktan çıkan ve özne olarak insana ulaşan Varlık artık gelişigüzel ve açık seçik bir konu değildir.³ Ortaçağın dini ikliminde varlığın aşkınlığı nihai olarak Tanrı ile özdeşleştirilmiş ve bu aşkın varlığa yaklaşma şifreler ve simgelerle ortaya konan nesnelerin diliyle gerçekleştirmeye çalışılmış, böylece oluşturulan Metafizik aracılığı ile aşkın olanın kuşatıcı varlığını tanınmış ve bu kuşatıcı varlığı tanıtan metafizik de artık kapalıyazıyla (şifre) ile bilinir olmuştur.⁴

Antik Yunan düşüncesinin büyük temsilcisi Platon (MÖ 427-347) için duyuların ve aklın (idelerin) dünyası olmak üzere iki ayrı dünya vardır. Duyuların dünyası idelerin yansımasında değişkenliğin hâkim olduğu varlıkların dünyası ve de bizim gerçeklik açısından bir sanı olarak yaşadığımız dünyadır. Aklın dünyası ise idelerin veya sabit özlerin dünyası olup her şeyin ya da Varlığın saf hâlde, mükemmel ve bütünsel şekliyle Varlığın kendisinin olduğu dünyadır. Platon için; görünür dünyada varolan pek çok şeyin görünmeyen fakat kavranabilen ideaları, değişmez tek bir varlığı bulunur.⁵ Platon insanın idealar dünyası karşısındaki konumunu mağara benzetmesi ile açıklamaktadır. Buna göre ışığa açılan büyük bir girişi olan mağarada çocukluğundan beri zincire vurulmuş hâlde yaşayan insanların görebildikleri yalnızca mağara duvarına yansıyan gölgeler ve duyabildikleri de geçenlerin yankılanan konuşmaları olacaktır. Bundan dolayı; bu insanlar, gölgelerin ve yankılanan konuşmaların varlığını gerçek nesneler olarak algılayacaklardır.⁶ Tıpkı mağaradaki insanların durumu gibi içinde yaşadığımız dünya ve dünyadaki insan da idealar dünyası karşısında gölge durumuna düşmektedir. Platon'un idealar dünyası anlayışı felsefe tarihinde özellikle Ortaçağ Felsefesi'nde (Patristik) oldukça etkili olmuş ve bu dünyanın aldatıcı (birey olarak) insanın ise eksik olduğu inancını doğurmuştur.

Aziz Augustinus (354-430) ise kelâm denilen ilahi zekâyı (logos) ele alır. Kelâm Augustinus için bütün varlıkların ve bilgimizin kaynağıdır. Dünya Tanrısı'nın sonsuzluğu ile bizim küçüklüğümüz arasındaki bir köprüdür.⁷ Bu bakış açısı ile Augustinus; "İnsan iki dünya arasındaki ufukta barınır: aşağı tarafı ile varlıkların dünyasındadır, yüksek tarafı ile özlerin dünyasına yükselmektedir."⁸

² Aristoteles, *Metafizik*, Ahmet Arslan (Çev.), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 29, (1020-a). Akromatik için bkz., Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 33.

³ Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?* İ. Zeki Eyuboğlu (Çev.), Say Yayınları, İstanbul, 1986, s. 60.

⁴ Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?* s. 62, 64.

⁵ Platon, *Devlet*, Nurten Tunç (Çev.), Oda Yayınları, İstanbul, 2011, (507-b,c).

⁶ Platon, *Devlet*, (514-b,c., 515-b).

⁷ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 28-29.

⁸ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 29.



diyerek bu dünya ile özlerin bulunduğu dünya arasında insanı konumlandırırken, ona aşkın olan özlerin dünyasına ulaşabilme imkânı tanımaktadır.

Antik felsefe ve skolâstik ortaçağda insan kutsal veya ilahi olan ile bağ kurabiliyor iken sanayi devrimi ile artan bilim ve teknik alanındaki gelişmelerin ortaya koyduğu somut sonuçlar karşısında insanlık rehber olarak deneysel bilginin önderliğine güvenmiş, aydınlanma dönemi ile de pozitivist doğacı bakış açısı yüceltilmiştir. Kutsal olanın merkezde yer aldığı eski dünyaya karşın bu yeni dönem insan bireyselliğini, irade ve aklını merkeze yerleştirecektir.

Modern çağın insan ve Varlık anlayışını uzunca bir müddet belirleyen madde ve ruh tözüne dayalı Descartes'ın (1596-1650) düalist felsefesi ise felsefenin epistemolojik zemininin özne ve nesne arasında keskinleşen bir ayırım temeline oturmasına sebep olmuştur. Descartes'in şüpheli varoluşu temellendirme de mediatif bir metot olarak kullanması onun ifadeleri ile bir kısım insanların tüm âlemlere hükmü geçen güçlü bir tanrı anlayışını inkâr ve bu tür şeyleri belirsizlik ile tanımlamalarına neden olmuştur.⁹ Varoluşun kesinliğinin düşünen özneye (*cogito*) indirgenmesi¹⁰ gittikçe güçlenen bir öznelliğe sahip modern insanın dünya ile olan antik bağını kopararak, onun dünya algısını nesnelliğe indirgemiş böylece insan ait olduğu dünyadan yalıtılmış bir özne konumuna getirilmiştir.

Nitekim Materyalizmi benimsemiş, 18. yüzyıl Fransız Aydınlanması düşünürlerinden La Mettrie (1709-1751) de buradan yola çıkarak; ayrı bir töz olarak ruhu ya da maddeyi hareket ettiren, var eden bir Tanrı'nın varlığını kabul etmemektedir. La Mettrie deney ve aklı birleştirerek ulaştığı sonuçta tüm evrende değişik şekillerde biçimlendirilmiş tek bir tözün varlığını kabul ederken insanın da sadece bir makine olduğunu belirtir.¹¹ Gördüğü gibi materyalist anlayış insanın aşkın yönünü yok sayarak onu sadece bir beden varlığına indirgemektedir.

İnsanlığın; maddesel olana yönelmiş tek boyutlu bir epistemolojik temel ile dünyaya dair algılarını oluşturuyor olması ve sadece duyulur olan ile yola çıkması sonucu genele yayılan yabancılaşma, mutsuzluk, çaresizlik, kaybolmuşluk gibi duyguların varlık kavramına eşlik etmeye başladığını görebiliriz. Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) felsefesi durumun geldiği son noktada insanlığın içinde bulunduğu çaresizliği, yalnızlığı, bunalımı ve sağduyudan uzaklaşmasını aktarmakta önemli bir örnek olarak görülebilir. Nietzsche "Sen bundan öte bir şeysin! Sen daha büyüksün! Senin farklı bir kökenin var!" diyen her türlü metafiziği bütünüyle reddetmiştir.¹² Esenye'nin belirttiği gibi: "Nietzsche ile birlikte, dini ve felsefi her türlü biçilmiş "değer"den hayat adına arındırılan insanoğlu, tam bu noktada Heidegger'in de dile getireceği gibi kendisini dünyaya fırlatılmış bulmaktadır. Bundan böyle yaşamı, dünyayı ve

⁹ Rene, Descartes, *Meditations On First Philosophy*, trs., Ian Johnston, Richer Resourcher Puplications, Virginia, 2013, s. 20.

¹⁰ Rene Descartes, *Meditations On First Philosophy*, s.25.

¹¹ Julian Ofray De La Mettrie, *İnsan Bir Makine*, Ehra Bayramoğlu (Çev.), Havass Yayınları, İstanbul 1980, s. 77.

¹² Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Enver Günsal (çev.), Tutku Yayınevi, Ankara, 2016, s. 181.



Varlığı anlamak için kendisinden başka bir “referansa” sahip olmayan kişinin, yabancı olduğu bu dünyayı kendi “evi” haline getirmek için hiçbir harici dayanağı kalmamıştır.”¹³ Özellikle Sartre’nin (1905-1980) *Bulantı* (La Neusee) adlı romanıyla varoluşu bir tür psikoz olarak olumsuzlaması bu derin değişimi göstermesi bakımından önemlidir.¹⁴ İnsanın doğa ve ilahi olan ile bağın kopmasının sonucu sosyo-kültürel, politik, ekonomik, psikolojik ve çevre kaynaklı pek çok sorun modern yaşamın içeriğine gittikçe daha fazla bir biçimde yerleştiğini söyleyebiliriz.

Heidegger’in Varlıktan yola çıkarak Varlığa dönerken her türlü dolayım-lılığı ret eden yeni ontolojisi yukarıda sıraladığımız sorunlar çerçevesinde ne ifade etmektedir? Varlık ve Varolan ilişkisini fenomenolojik bir hermeneutik bağlamda yapılandırmak bu sorunlara çözümleyici bir temel sağlayabilir mi? Öte yandan epistemolojik olarak modern tavırdan tamamen farklı ve tarihsel olarak önceki bir zeminde, Muhyiddin İbn-i Arabî (1165-1240) tarafından sistematikleştirilen tasavvuf felsefesi; Varlığın hakikati, Varlık ve insan ilişkisi hakkında oldukça yoğun çözümlemeler ve temellendirmeler içermektedir. O hâlde bu tarihsel arka plan çerçevesinde çalışmamızda cevaplarını arayacağımız sorularımızı şu şekilde sıralayabiliriz: Özel koşullara sahip keşfi bilgiye dayalı tasavvuf metafiziği ile nasıl bir Varlık ve insan anlayışına ulaşabiliriz? Bunun yanında bu tür bir Varlık ve insan anlayışı bahsi geçen modern insanın sorunları karşısında ne derece başarılı olabilecektir? Tasavvuf metafiziğine dayalı bir deyim yerinde ise mistik *keşf* ontolojisi ile Heidegger’in fenomenolojik ontolojisi ele aldığımız sorunlar bağlamında birbirlerinin alternatifleri, karşıtları ya da tamamlayıcıları olarak değerlendirilebilir mi? İnsan ve Varlık arasındaki ilişkiyi bu iki sistemden hangisi daha açıklayıcı ve aydınlatıcı olarak ele almaktadır?

❧ 1-İbn-i Arabî’nin Tasavvuf Ontolojisinde Varlık Anlayışı

Muhyiddin İbn-i Arabî, eserlerinden de anlaşılacağı üzere, tasavvuf felsefesinin omurgasını oluşturan Vahdet-i Vücut ekolünün sistematik bir biçimde kuramsallaştırılmasına zemin sağlayan başarısı ve keşfe dayalı kendi yaşantısal tecrübesinin epistemik sonuçlarını aktarma açısından diğer mutasavvıflardan ileri seviyede olan bir sûfî düşünürdür. İbn-i Arabî’nin bir sûfî olarak ortaya koyduğu varlık anlayışı gerek üslup gerekse ifade metodu olarak oldukça etkileyici, filozoflarla kıyaslandığında ise kapsamlı ve farklıdır. Onun varlık anlayışı aynı zamanda epistemolojik, metafiziksel ya da ontolojik olmak üzere Varlığın her alanına dair açıklamalar içermekle birlikte, bunların da ötesine geçerek yaşantısal tecrübeye dayalı keşf bilgisini de içeren çok yönlü bir düşüncedir.

¹³ Adnan Esenyel, *Varlığa İlişkin Otantik Bir Yorumun Olanağı Olarak Ölüm*, Özne, 16, 2012, s. 41.

¹⁴ “Hiç kuşku yok, bir şeyler oldu bana. Ve olanlar, hani o alışılmış keskinlik, açıklıkla değil, hastalık biçiminde oldu. Sinsi sinsi, yavaş yavaş yerleşti; biraz saçma, biraz rahatsız bir insan gibi duymaya başladım kendimi, hepsi bu kadar işte. Bir kez gelip yerleşince de bir daha kımıldamadı, kalakaldı öylece, ve ben, hiç bir şeyim yok sandım, yanıldığımı sandım. Oysa şimdi, işte bak, varlığını duyurmaya başladı.” Jean, Paul Sartre, *Bulantı*, Eroğan Alkan (Çev.), Oda Yayınları, 1995, s. 9.



İbn-i Arabî'nin varlık anlayışının kavranması için *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de belirtmiş olduğu bazı temel koşulların öncelikli olarak açıklanması onun varlık anlayışına dair olan fikirlerinin anlaşılmasını ve doğru yorumlanmasını kolaylaştıracaktır. Bundan dolayı öncelikle belirtmemiz gereken İbn-i Arabî'nin düşüncesinde; Allah'ın varlığını ele alırken şahitlik kavramı üzerinden epistemolojik bir süreç oluşturmuş olduğudur. Bu epistemolojik tanıklık sistemi ilahi varlığa olan imandan, bu imanın diğer inananlar tarafından birbirlerinin imanlarına yönelik tanıklıklarına uzanan bir soyağacı içeriğine sahiptir.¹⁵ İlahi Varlığın bilgisi onun işlerine, kudretine olan tanıklığa bağlı olduğu gibi, inananların birbirlerine olan tanıklıkları da ilahi Varlığın bilgisine olan farklı derecelerdeki yakınlıklarını görmek üzerinedir. Dolayısıyla imanın öncelikle öznenin yaşantısal tecrübesine dayalı epistemolojik bir tanıklık şeklinde yapılandırıldığı görülmektedir. Fenomenolojik bağlamda eş zamanlılığa dayalı bu tanıklık, tanık olanla tanık olunan arasındaki yaşantıya dayalı gerçek bir ilişkinin sınırlarını belirlemektedir. Nitekim İslam'a girişin ilk şartı olan *şehadet* kelimesi de bu tanıklığın iman kavramı çerçevesinde İslam dini açısından merkezi bir konumda olduğunu göstermektedir. Böylece Allah'ın varlığına yönelik bilgi iman eden ile iman edilen arasındaki eş zamanlı yaşantısal ilişkiye göre oluşan iman fenomeninde belirlenmektedir.

Bu nedenle olsa gerek İbn-i Arabî'nin ilahi Varlık konusuna öncelikle *şehadet* kavramı ile girdiği düşünülebilir: "Zayıf, yoksul, her an ve saniyede Allah'a muhtaç, bu kitabın yazarı olan kul, sizi kendisine şahit tutar. Bu kitabın yazarı, Allah'ı, meleklerini ve müminlerden yanında hazır bulunan ve onu duyanları şahit tuttuktan sonra sizi de söz ve inanç olarak şunları kabul ettiğine şahit tutar."¹⁶ Böylece Allah'ın varlık ve tekliğinin şahitlik üzerinden ilanı ve bu şahitliğe tanık olanın bu tanıklığa şahit olanlara bunu aktararak devam ettirmesi vurgulanmaktadır. Bu tanıklık ulûhiyet açısından, tecrübeyi yaşayanlar tarafından nakledilen bir bilgi içerdiği gibi, Allah'ın varlığını da gerek bu duruma tanıklıkta gerekse de kendi öznel tecrübelerinde yaşayan şahitlerin varoluşlarında tecrübe ederek duyumsadıkları bir ontolojik olgusalılıkta temellendirmektedir.

❧ 1-a Varlığı Anlamada Bir Metot Olarak Keşf Yöntemi

İbn-i Arabî'nin ontolojisinin temelini tasavvufi bilgi ile elde edildiğini söylememiz yerinde olur. Tasavvufi bilgiyi elde etmek için kullanılan metodoloji tüm sufilerde ortak olarak karşılaştığımız gibi keşfi bilgiye dayanmaktadır. Keşfi bilgiyi elde etmek için ise rasyonalistler (akılcılar), empiristler (deneyciler) ya da entüisyonistlerden (sezgiciler) farklı bir metot uygulanır. Uygulanan bu metot öncelikle insanın yaşam tarzını düzenlemesi ile başlamaktadır. İnsan; nefis terbiyesi, ahlaki bir yaşam sürdürmek, dünyadan uzaklaşmak, yalnızlığa çekilmek gibi şartları yerine getirerek ruhani bir arınmaya ulaşmalıdır: "Fakr, zühd, kılık kıyafet, arınlık, halktan uzaklık, yalnızlık, ruh

¹⁵ İbn-i Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye 1*, Ekrem Demirli (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 89-90.

¹⁶ İbn-i Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye 1*, s. 89-90.



eğitimi, nefsi arzularla savaşıma, hâl, makam, zikir, tövbe gibi ahlaki yöntemler hep ruh olgunluğuna erişmeyi amaçlamış sufînin takip edeceği prensipleri belirlemektedir.”¹⁷ Her ne kadar bu arınma diğer mistik düşünceleri hatırlatsa da tasavvuf, temelini İslamiyet’in tavsiye ettiği namaz, oruç, zikir, tövbe, sadaka gibi insanın ruhani yönünü destekleyen ibadetlerden ve özellikle de ahlaki prensiplere sıkı bir şekilde uymaktan almaktadır. Bu ibadetler ve davranış biçimleri aynı zamanda tasavvufu; Konfüçyüsçülük, Taoculuk, Brahmacılık gibi diğer mistik felsefelerden ayırmaktadır.

İbn-i Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*’de tasavvufu şöyle ifade etmektedir: “Tasavvuf ile nitelenmenin şartı, hikmet sahibi olmaktır. Böyle olmazsa, tasavvufun bu kalpte bir payı ve nasibi yoktur. Çünkü tasavvuf bütünüyle hikmettir, çünkü tasavvuf, ahlâktır. Bu ahlâk, tam bir mârifete, üstün bir akla, huzur (gaflette olmamak) ve kendisi hakkında sağlam bir temkine muhtaçtır. Öyle ki nefsanî gayeler, insanda hükümlanmaz.”¹⁸ Böylece dünyaya ve nefesine bağlılığından kurtulan sufi; fenomenleri bir varolan olarak kesret içinde algılamaz, tüm fenomenlerin ardındaki gizil olan birliği kendi içinde algılamaya başlar ve kendi içsel yönelişlerinde bilinmeye çalışılan Mutlak Varlık ile bağ kurabilir, O’nu hissedip duyabilir.¹⁹

❧ 1-b Varlık- Varolan Düzleminde Vahdet-İ Vücud, Aşkınlık ve Yokluk

Vahdet-i Vücûd İbn-i Arabî’nin ontolojisinde Varlığın birliği anlamında kullanılır. Bu terim iki kelimeden oluşur: Birinci kelime olan *vahdet* birlik anlamında ve ikinci kelime olan *vücûd* ise bulmak, bilmek ve varlık anlamlarına gelmektedir.²⁰ Vücûd kelimesinin Türkçe karşılığı Varlık’tır. Fakat bu kelime *mevcûd*, *kevn*, *kevnîyyet*, *zât*, *îcâd*, *a’yân* ve bunun gibi anlamları da karşılıyor olmasından dolayı Türkçeye olduğu gibi çevrilmiştir. Nitekim *Vücûd* kelimesi Türkçe anatomik beden anlamına geldiğinden dolayı tasavvuf ve felsefeyle ilgilenenlerin işini zorlaştırmaktadır.²¹ Bu nedenle *Vücûd* kelimesini Varlık anlamında düşünmemiz İbn-i Arabî’nin *Vahdet-i Vücûd* öğretisini anlamamızda kolaylık sağlayacaktır.

Vahdet-i Vücûd ile İbn-i Arabî, tüm varolanların her ne kadar farklılıklar içerse de varoluşunun kaynağının sadece *Allah* olduğunu belirtir. Varlık kaynağı bakımından birdir ve birbiriyle bağlantılı bir bütünlüktür. Ancak İbn-i Arabî’nin düşüncesinde kavramsal bir nesnelleştirme tavrının yerine sürekli olgusal bir zeminin altının çizildiği görülmektedir. Bu nedenle *vücûd* ya da Varlık kavramları onun felsefesinde yaşantıdan ayrı bir anlam içermemektedir denilebilir. Bundan dolayı İzutsu; İbn-i Arabî’nin *vücûd* kavramını hayat ile özdeşleştirmekte ve vücudun (Varlık) sadece eşyanın kavramsal anlamda

¹⁷ Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 186.

¹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* 8, s. 22.

¹⁹ Ş. Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, s. 188.

²⁰ Ekrem Demirel, *İbnü'l Arabî Metafizikî*, Sufî Kitap, İstanbul, 2013, s. 107.

²¹ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyhi Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufî Kitap, İstanbul, 2009, s. 88-89.



mevcut olduğu anlamına gelmediğini, varlığın her şeyden önce Hakk'ın dinamik (vechi) yönüyle, fiil olarak kendisi olduğunu söyler.²² -

Vahdet-i Vücûd düşüncesinin özle ilgili kısmında ise İbn-i Arabî'nin; "Varlık birdir ve o da Hakk'ın varlığıdır"²³ yaklaşımı devreye girmektedir. O özü itibariyle Varlığın birliğini açıklarken zât, ulûhiyet ayrımı üzerine vurgu yapar. Zât kavramı İbn-i Arabî'de Mutlak Varlığın bilinemez olan kendine has yönünü vurgularken²⁴ ulûhiyet ise tüm bu tanık olduğumuz izafi varlığın (varolanların) kaynağı olan isimlerdir. O, bu konuya *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de yer vermiştir: "Allah'ın dışındaki her şeyi var etmeye yönelik şey, hükümleri, nispetleri ve izafetleriyle Ulûhiyet'tir. Bunlar kendi eserlerini talep eden (isimlerdir)."²⁵ Buna göre ikincil varlık olan mümkünlerin her durumdaki yoksunlukları birincil ve asıl Varlık olan Allah'tan kaynaklanan bir ilişkidir. O hâlde içkinlik ve aşkınlık kavramlarının birlikteliği esas olmaktadır. Allah'ın varlığı ile varlığını ondan alan âlem arasındaki ilişkiyi İbn-i Arabî *Fûsûsu'l Hikem*'de şöyle açıklar: "Sonradan varolan (hâdis) kendisinden ortaya çıktığı Varlığa dayandığına göre, zâtından kaynaklanan zorunluluğun dışında isim ve nitelik gibi kendisine ait her şeyde O'nun suretine göre olmalıdır. Zâttan kaynaklanan zorunluluk ise sonradan olanda bulunamaz."²⁶ Sonradan olan mümkün varlıkların zâttan kaynaklanan bir varlıkları olmadığı için var olmaları zorunlu olanın varlığına bağlıdır. Buna göre âlemler içinde yer alan varolanların her biri Mutlak Varlığın bir yansıması, bir suretidir. Aralarındaki en büyük fark ise Zorunlu Varlığın zâtından kaynaklanan özelliğin mümkün olanda bulunmamasıdır. Bundan dolayı Zorunlu Varlık ile mümkün arasında bir benzerlik kurarak zorunlu olanın bilgisine ve tanımına ulaşmak olanaksızdır çünkü mümkün varlığın taşıdığı özellikler Mutlak ve Zorunlu için geçerli değildir.²⁷ *Fûsûsu'l Hikem*'de ise "Mümkünlerin hakikatleri [tıpkı aydınlık olmayan cisimler gibi] aydınlık değildir. Bunun nedeni onların yok olmasıdır. [Allah'ın bilgisinde] sabit olma özelliğiyle nitelenseler bile yine [dışta] var olma [özelligi] ile nitelenmiş değillerdir; çünkü varlık ışıktır."²⁸ diye belirtmektedir. Buna göre İbn-i Arabî'nin Varlık anlayışı yalnızca âlemden aşkın bir mutlak gerçeklik görüşünü içermemekle birlikte, âlemden içkin olan bir ulûhiyet tecellisi ile de sınırlı olmamaktadır. Mutlak Varlığın aşkınlık ve içkinlik boyutlarıyla birlikte ele alınışında hayat kavramı fonksiyonel bir konumdadır. Hayat olgusunun her şeyde bulunması ve her duruma nüfuz etmesi yaklaşımı ilahi varoluşla âlemin birlikteliğine uygun bir zemin oluşturur.²⁹

²² Toshihiko İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, Ahmed Yüksel Özemre (çev.), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 201.

²³ Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği*, s. 111.

²⁴ Rıza Şah Kazımî, Şankara, İbn Arabî Ve Meister Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar, Tahir Uluç (çev.), İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 136.

²⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* 1, s. 106.

²⁶ İbn-i Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, Ekrem Demirli (Çev.), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 29.

²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* 1, s. 105.

²⁸ İbn-i Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, s. 106.

²⁹ İzutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, s. 201-202.



İbn-i Arabî düşüncesini *Vahdet-i Vücud* anlayışı çerçevesinde değerlendirdiğimizde mutlak ve tek gerçek varlık olarak sadece *Allah*'ın varlığını kabul ettiğini ve ondan ayrı ya da önce veya sonra var olmuş bir varolan olarak âlemi ya da herhangi başka bir varoluşu kabul etmediğini görmekteyiz.³⁰ Bu anlayış çerçevesinde mutlak varlık olan *Allah*'ın varlığına karşıt ya da ondan ayrı onun dışında mutlak bir yokluk anlayışını da kabul etmemektedir. Nitekim İbn-i Arabî nispetler âleminin yaratılmasını bir yoktan var etme (icat) olmadığını onun sadece bir belirleme yaratması olduğunu söyler.³¹ Aynı zamanda *Hak*, zâtı bilinmeyen özü gereği varolan ve Mutlak Varlık ile nitelenendir.³² Âlem ve Hak arasındaki ilişkiyi ise şöyle açıklar: “O hâlde geriye sadece yokluktan (var) olmayan sırf-halis varlık ile mevcudun kendi yokluğundan olan varlık kalmıştır; birincisi *Hakk*'ın varlığı, ikincisi ise âlemin varlığıdır.”

İbn-i Arabî anlayışında yokluk üç çeşittir: Mutlak yokluk, zorunlu yokluk ve izafi yokluktur. Mutlak yokluk imkânsızdır. Böyle bir yokluğu insanın düşünmesi mümkün değildir. Zorunlu yokluk ise *Allah*'ın varlıkta bir ortağının olmasının imkânsızlığıdır. İzafi yokluk ise mümkün olanın varlığı olmasının yanı sıra onun hakkında bizim düşünebileceğimiz yokluğudur.³³ “Her şeyden evvel bilinmesi lazımdır ki İbn-i Arabî'ye göre varlıkların vücuda getirilişi yukarıda izah ettiğimiz bu mutlak yokluktan (*adem-i mutlak*) [*ex nihilo*] halk edilmeye değil izafi yokluktan (*adem-i izâfî*) izâfî varlığa (*vücûd-ı izâfî*) geçişledir.”³⁴ Yazıcı'nın da belirttiği gibi İbn-i Arabî'nin düşüncesinde mutlak bir yokluktan varlığa gelmek ya da varlıktan mutlak bir yok oluşa geçmek söz konusu olamaz ve varolan sadece varlığın her an sürekli olarak bir hâlden başka bir hâle geçiyor olma durumudur.³⁵

İbn-i Arabî Varlık ile varolan arasında kurduğu bu Mutlak Varlık ve izafi yokluk ilişkisini ve âlem ile Mutlak Varlık olan *Allah* arasındaki bağı farklı yönleriyle ortaya koymak için âlemin “üçlü bir yapı”ya sahip oluşu ile temellendirilmektedir. Bu üçlü yapı; var eden ile var edilen arasında müşterek olan zât, irade ve sözdür. Mutlak zâtlık ile görece zâtlık (ben/sen), irade eden ile irade edilen, söyleyen ile söylenilen birbirinin aynı olmaksızın birbiri ile beraberdir, ayrı değildir.³⁶ Buna göre İbn-i Arabî bu üçlü yapının aslında tekliğe dayandığını belirtmektedir: “Bilinmelidir ki [yaratma işi anlamında] iş gerçekte tekliğe [ferdiyet] dayandığı gibi üçleme de ona aittir.”³⁷ Allah'ın var ettiği şeyler, ondan ayrı bir yokluk ya da farklı bir potansiyel gerçeklik zemininde bulunmamaktadır. Şeyler zât, irade ve söz olarak Allah'ın ezeliğinde mevcuttur. “Bu [üçlü] irade, söz ve zâttır. Zât, onun dilemesi –ki dilemek, zâtın bir şeyin oluşumunu belirlemeye yönelik nispetidir- ve o şeye yönelmesi

³⁰ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye* 1, s. 381.

³¹ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye* 1, s. 243.

³² İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye* 1, s. 336.

³³ Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği*, s. 90.

³⁴ M. Erol Kılıç, Şeyhi Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş, s. 257.

³⁵ Yüksel Yazıcı, *İlahi Hakikat Şeyh'ül Ekber Muhyiddin İbnu'l Arabî*, Enki Yayınları, İstanbul, 2012, s. 99.

³⁶ İbn-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 94-95.

³⁷ İbn-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 123.



esnasındaki 'ol' [kün] sözü olmasaydı, [var edilmek istenilen] söz konusu şey var olmazdı."³⁸ Zâtının yine zâtından dilemesiyle aslı kendinden olan o şeye iradesi yönelir ve ol sözü ile de olması istenen varlık bulur.

İbn-i Arabî kelâm ve kelime kavramının Allah'ın nitelikleri olduğunu ve kelime (kavl) madum (a'yan-ı sabitede bulunanlar) tarafından duyulurken kelâmın ise varolan tarafından duyulan olduğunu söyler.³⁹ Buna göre kelimeler yok olanın duyması ile tanımlanan mutlaklık doğasına ait iken kelâm ise bu kelimelerin özel istidatlara göre duyulan emrin suret vererek bir araya getirmiş olduğu öbeklerdir. Bu öbekler kendi varoluş koşullarına tabi ve aittirler. İbn-i Arabî'nin ontolojik linguistik diyebileceğimiz bu kelime ve kelâm ayrımını örnekleyecek olursak, konuşma öncesinde bir dile ait hemen tüm kelimeler madum konumundadırlar. Ancak konuşmaya yöneldiğimiz anda ilk önce bu kelimeler varlık bulur, sonrasında ise bu kelimelerden olguya uygun anlamlı cümleler kurulur. Kelime aşamasında açığa çıkan şey *madum*'un duyması ile ifade edilen müşterek varlıktır. Kelâm aşamasında söz konusu olan ise bu müşterek varlıkta var edenin emri gereğince form olarak açığa çıkan bilgidir.⁴⁰ Ancak bu bilgi de müşterek varlıktan ibarettir. "*Allah*'ın kelâmı, O'nun bilgisi, bilgisi ise zâtıdır. Kelâmının O'ndan başkası olması mümkün değildir."⁴¹ Buna göre söz, yokluktan varlığa dönüşümü gerçekleştiren ilahi emir iken kelâm sözün yokluktan varlığa getirdiklerini bilen bilgi olarak nitelenmiştir. Varlığa gelen kelimeler aynı zamanda *Allah*'ın bilgisinin bir ortaya çıkışı olarak düşünülebilir. Dolayısıyla; İbn-i Arabî'nin düşüncesinde; bütün bu âlemin, *Allah*'ın sözü ve kelâmının zâtı tarafından irade edilerek *Rahman*'ın nefesi ile varolanlara yani kelimelere dönüşümü ile duyulabilir algılanabilir ve bilinebilir hâle gelerek ortaya çıkmış olduğunu görmekteyiz.

Zâtın iradesi sonucu yokluk hâlinde ol sözü ile varlığa dönüşüm her an yenilenmektedir ve âlemde her an başka bir hâlden başka bir hâle geçiş mevcuttur. Böylece her şey sürekli olarak başkalaşır ve değişir. İbn-i Arabî'nin; "Hamd eşyayı bir yokluktan ve yokluğun yokluğundan var edip eşyanın varlığını kelimelerinin teveccühüne dayandıran Allah'a mahsustur."⁴² açıklaması bu manada önem taşımaktadır. Varoluşun ilahi tecelli ya da rahmanın nefesi ile *madum*'a yönelmesi yani *ayn-ı sabite*'de bulunanlara yönelmesi ile ilahi ilimde bulunanlar *vücûd* (varlık) kazanarak bizim algıladığımız âlemde görünür hâle gelmektedirler. Ardından onlar silinmekte yerini başka bir tecelli ile yeni bir oluşa bırakmaktadır. Bunun anlamı da yokluğun yokluğu olmasıdır. İlk yokluk yok olmakta ve yerini ikinci bir yokluğa bırakmaktadır böylece bu yokluktan da yeni bir varoluş meydana gelmektedir.⁴³ Bu durumun yukarıda da bahsettiğimiz gibi var edilenin var edenin ilahi emre (ol emrine) bağlanması ile süreklilik hâlinde devam ederek varlık görünür, algılanır hâle

³⁸ İbn-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 123.

³⁹ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye* 8, s. 387.

⁴⁰ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye* 8, s. 387.

⁴¹ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye* 8, s. 388.

⁴² İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye* 1, s. 15.

⁴³ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye* 1, s. 15.



gelmektedir. Aynı zamanda bu değişim başkalaşmayı ve her an yenilenmeyi de beraberinde getirir.

❧ 1-c İbn-i Arabî Ontolojisinde İnsan Anlayışı

İbn-i Arabî'nin düşüncesi her ne kadar son derece geniş ölçekli bir perspektife sahip olsa da bu perspektifin merkezindeki nokta tamamen insan varlığının neliğini ve anlamını açıklamak üzerine kuruludur. İbn-i Arabî'nin ontolojisinde insanı anlatırken genellikle *İnsan-ı Kâmil* olan insanı merkeze almaktadır. *İnsan-ı Kâmil*; "Sözlerinde, fiillerinde ve ahlakında mükemmelliğe ulaşmış, bunun neticesinde mükemmel marifeti elde etmiş kimse demektir."⁴⁴

İbn-i Arabî, insanın var olmasının amacını ilahi iradenin kendisine yönelmesi ve kendisinde bulunan nitelikleri zuhur ettirmek istemesi bağlamında temellendirir. "*Hak*, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren 'kuşatıcı bir varlıkta' isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini diledi."⁴⁵ İnsan varlığı her şeyden önce kuşatıcılık sıfatıyla nitelenmektedir. Bununla birlikte İbn-i Arabî insanın varlık konumunda kalbin özel bir yeri olduğunu belirtir. Kuşatıcı insan ve ayıran halife olarak bu varlık kalp adlı çok özel bir rahmet tecellisinin de taşıyıcısıdır. Ayrıldığı asla dönmeyen ilahi rahmet insan kalbinde yerleşmiş ve genişlik olarak yaratılmışlardan öte kendisinde *Allah*'ı sığdırabilecek bir duruma ulaşmıştır. Aslında insana verilen önem ve değer kendini işte bu noktada her şeyden aşkın bir biçimde göstermektedir: "*Allah*, kendisinden daha geniş olma özelliğini de ona tahsis etti. Çünkü O'nun rahmeti, kendisini sığdıramaz ve rahmetine dönmez. Kendisinde etkisi bulunan yeri, yaratıklardır. Kalp *Allah*'ı sığdırabilmiştir. Bu nedenle kalp (dolayısıyla insan) *Allah*'ın rahmetinden daha geniş olmuştur."⁴⁶ Görüldüğü gibi ilahi rahmet kendi kaynaklandığı asla sığamamış ve taşmış, bir daha da aslına dönmeksizin yöneldiği varlığa ait olmuştur. İlahi isimlerin kaynağı olarak rahmetin bu isimlerle birlikte insanın kuşatıcılığında tekrar açığa çıkması, kalp olarak kendisini göstermesi söz konusudur. İnsan kalbi bu rahmet konumu ile *Allah*'tan istemekte ve *Allah* onun isteğine bütün yüceliğine rağmen aracısız tabi olmaktadır.⁴⁷ Ayrıca İbn-i Arabî'nin, insan varlığının *Hak* suretine göre var edilmiş olmasından dolayı insana büyük değer verdiğini de söyleyebiliriz. İbn-i Arabî'nin düşüncesinde merkezde olan insan varlığı aynı zamanda varlıklarının aslı gereği kötü de olamazlar. Ancak onlardan ortaya çıkan davranışlar kötü olabilir.⁴⁸ Bu bakış açısı ile İbn-i Arabî, insanın zâtı ve davranışları arasındaki farkı ortaya koymakta, davranışlarının kötülüğünden dolayı da onun özünün kötü olmadığını vurgulayarak varolan her bir insana değer verirken davranışların değişebilmesinden ötürü de her insana bir şans vermektedir. Demirli, İbn-i Arabî'nin düşüncesindeki insanı şöyle tanımlamaktadır: "Öyleyse insanın tarifi, 'düşünen canlı' değil, İbn-i

⁴⁴ Tahir Uluç, İbn Arabî'de Sembolizm, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 132-133.

⁴⁵ İbn-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 25.

⁴⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* 5, s. 176.

⁴⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* 5, s. 176.

⁴⁸ İbn-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 183.



Arabî'ye göre 'ilâhî surete göre yaratılmış varlık' olmalıdır."⁴⁹ Âlem zaten düşünen akıllı bilgi sahibi bir yapıdır.⁵⁰ İnsanı farklı kılan unsur bu durumdan farklı olmalıdır.

İnsan kavramı *Allah*'ın halifesi olması bakımından İbn-i Arabî'nin düşüncesinde âlemin yaratılış gayesini açıklayan ve de âlemin varlığının sürekliliği için var olması gereken oldukça önemli bir unsurdur.⁵¹ İnsan aynı zamanda ilahi surete göre yaratılmış olduğundan dolayı ilahi Varlığı anlamada anahtar bir kavramdır. İbn-i Arabî'nin *Fusûsu'l Hikem*'de yer alan "Bilmelisin ki, Allah ruh, beden ve nefis bakımından tam olan insanı kendi suretinde yarattı."⁵² ifadesi bu durumu gözler önüne sermektedir.

İlahi surete göre yaratılmış olan insan aynı zamanda dünya içinde bir varoluştur. Dünya hayatını İbn-i Arabî şöyle tanımlar: "Biz yaratılmış mümkünler olarak varlıklarımızın ortaya çıktığı andan itibaren belli bir süreye kadar belli mekânları doldurduğumuz için – ki biz de âlemin suretlerindeniz- doldurduğumuz ve imar ettiğimiz yeri 'dünya hayatı' diye isimlendirdik. Başka bir ifadeyle varlıklarımızın ilk varoluş vaktinde doldurduğumuz 'yakın yer ve diyar' diye isimlendirdik."⁵³ Buna göre; dünya, insan varoluşunun ilk olarak varlık sahasında zuhur ettiği 'yakın yer ve diyar' olarak adlandırılırken önemli olan bir diğer nokta ise dünya hayatının bir imar etme süreci olarak tanımlanmış olmasıdır. Bu noktada dünya hayatı insan için öylesine anlamsız bir varoluş dilimi olmaktan çıkmakta ve imar etme sürecini içeren yeni bir anlama bürünmektedir.

İbn-i Arabî, insan ve dünya arasındaki ilişkiyi tanımlarken uyku ve rüya sembollerini kullanır. Dünya hayatı insanın uykuda olduğu bir rüya görme durumu olarak tasvir edilirken insan ölüm ile ahirete göçtüğü zaman dünya hayatındaki rüyasından uyanmış olur böylece ahirette, insanın dünyada gördüğü rüyası olarak yaşantısı ona tabir edilir.⁵⁴ "O, dünya için amaçlanmış bir varlık değildir. Onun dünyada hal, söz ve fiil olarak gördüğü her şey, ahiret için amaçlanmıştı."⁵⁵ Görüldüğü gibi İbn-i Arabî'nin düşüncesinde insan varlığı, sadece dünya hayatı için var edilmiş dünya hayatı ile sınırlanmış bir varlık değildir. "Hidayete ermek insanın hayrete ulaşmasıdır. Hayrete ulaştığından ise ulaşılacak şeyin hayret, hayretin sıkıntı ve hareket, hareketin ise hayat olduğunu anlar. Dolayısıyla durağanlık yoktur. Durağanlık yok ise ölüm de yoktur. Varoluş vardır ve yokluk söz konusu değildir."⁵⁶ Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi İbn-i Arabî'nin düşüncesinde her daim bir varoluş yani hayat mevcuttur, ölüm insan için bir yok etme olmayıp sadece bir geçiş aşamasıdır.

⁴⁹ Ekrem Demirli, İbn-i Arabî Metafizikî, s. 158

⁵⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* 1, s. 340.

⁵¹ İbn-i Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, s. 26.

⁵² İbn-i Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, s. 182.

⁵³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* 14, s. 157.

⁵⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* 2, s. 145.

⁵⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* 2, s. 145.

⁵⁶ İbn-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 220.



Bununla birlikte dünya hayatı bir imar etme süreci barındırdığından değersiz değildir.

❧ 2-Heidegger'in Ontolojisinde Varlık Anlayışı

Martin Heidegger, felsefe tarihinin dikkat çekici filozoflarından. Heidegger'in felsefesinin temel konusu, Varlık ve Varlığın anlamı ile Varlık ve insan arasındaki ilişkinin ortaya konulması üzerinedir. O bu konumu ile Batı felsefesi geleneğindeki metafizik çalışmalarını eleştirel bir bakışla inceleyebildiğini ve ontoloji çalışmalarına yeni bir yaklaşım tarzı kazandırabildiğini söyleyebiliriz.

Heidegger, Batı felsefesi geleneği içerisinde unutulmuş ve üstü örtülmüş olarak gördüğü Varlık sorununu ele alırken, her şeyden önce Batı felsefesinin kabullenmiş olduğu Varlık anlayışının temelde bir yanılgı içinde olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Batı felsefesinin Varlığın anlamını ortaya çıkarılamamasının nedenini ise; tözsellik anlayışı içinde varolan bir tabiat özelliğinden hareket edilerek Varlık düşüncesine ulaşılmaya çalışılmasına bağlar. Bu ise ontolojik olan Varlığın yine ontik⁵⁷ olarak varolan bir şeyden yola çıkılarak tanımlanıyor olması anlamına gelecektir.⁵⁸ Heidegger bu durumu *Varlık ve Zaman*'da şöyle açıklar: "Bu sebeple de substantia (töz) ifadesi bazen ontolojik, bazen ontik, çoğunlukla da birbirine geçen ontik-ontolojik bir anlamda işlev görmektedir. Oysa buradaki cüzi anlam farkının ardında, temel varlık meselesinin halledilmemişliği saklıdır."⁵⁹ Anlaşılabileceği üzere Heidegger; Varlığın neliğini varolanlardan yola çıkarak açıklamanın aslında Varlığın üstünü örttüğünü ve Varlığın kendisini anlamamızı sağlayan hakikatten uzaklaştırdığını söylemektedir. O bu doğrultuda Batı felsefesinin dayandığı ontolojik anlayışı yıkıp yerine yeni bir ontoloji, onun deyimiyle 'fundamental' bir ontoloji, anlayışı geliştirmeye çalışır. 1927'de yayınlanan *Varlık ve Zaman* adlı yapıtı bu amaçta önemli bir yere sahiptir. Bu eserde Heidegger, Batı felsefesini eleştirirken bu geleneğin, Antik Grek'teki köklerine geri dönerek ayrıntılı bir analiz ile Varlık kavramına olan yaklaşımı sorgulamaya başlamaktadır. Ona göre Varlığın neliği üzerine durmaktansa Varlığın anlamı üzerine yönelmek gerekmektedir.⁶⁰

Heidegger'in Varlık hakkındaki bu söylemlerini göz önünde bulundurursak; Varlığı tözsellik ya da herhangi soyut-somut bir varolan olarak algılamamamız gerektiğini düşünürsek, o hâlde Varlığın anlamına ulaşabileceğimiz bir yol var mıdır? Heidegger bu noktada *Varlık ve Zaman*'da Varlık ve insan arasındaki ilişki ve bu ilişkinin Varlık kavramı açısından ifade ettiği anlamı ele almaktadır. Heidegger için *Dasein*, Varlığın anlamını aydınlatacak önemli bir kavramdır.⁶¹ Heidegger *Dasein* kavramını kullanırken onu insana özdeş bir an-

⁵⁷ Ontik: Varolanın varlığını ifade eder. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 13-15.

⁵⁸ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Kaan Ökten (çev.), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011, s. 98.

⁵⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 97-98.

⁶⁰ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, İstanbul, 2011, s. 3.

⁶¹ Heidegger'in anahtar kavramı olan *Dasein* kısaca orda olmak anlamını taşımakla birlikte, zamansallık, dünyada olmak, varlığın kendisini yine varlık aracılığı ile görünür hale getirmesi, varlığın yine kendi var-



lamda ele almasının yanında bu kavram üzerinden insanı, Varlığın kendisinde kendisini gösterdiği bir sabit Varlık ölçüsü olarak da ele alır. Böylece o *Da-sein*'a Varlığın hakikatini yine Varlığın kendisinden Varlık aracılığı ile açığa çıkarabilecek tek varolan anlamını yüklemiştir.⁶² Bu sorgulamanın yöntemi olarak da ilk döneminde fenomenolojiyi benimsemiş Varlığın anlamı arayışını fenomenolojik bir yöntemle Varlık/varolan ayrımında belirleyerek varolana yönelmeyi temele almıştır.⁶³ Kehre döneminde ise Varlığın kendinden gelen bir düşünce üzerinde odaklanmıştır.

2-a Varlığı Anlamada Bir Metot Olarak Fenomenolojik Yöntem ve Düşünce

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Batı felsefesinin içinde olduğu yanılgıdan yeni bir ontoloji anlayışı ile çıkılabileceğini düşünmekte ve ontolojiye yeni bir ödev yüklemektedir.⁶⁴ Bu yeni fundamental ontolojik anlayışın yöntemi olarak Varlığı soruşturmak için gerekli olan yöntemin yine soruşturulan Varlıkla ilişkili olması gerektiğini öngörmektedir. Varlık ise kendini geriye çekmiş gizlemiş olsa da aslında Varlık kendisini varolan olarak göstermektedir. Bundan dolayı da bir "fenomen"dir. Bu nedenle Varlığa dair soruşturmanın yöntemi fenomenoloji olmalıdır.⁶⁵

Heidegger; varolanların kendilerini kendinde olmadıkları gibi gösterme imkânlarına sahip olduklarını ve bundan dolayı da fenomen sözcüğünün; başka bir şey gibi görünme, zahiri, zevahir anlamlarına da gelebileceğini belirtir.⁶⁶ Ancak "Heidegger'e göre fenomen, genellikle felsefe tarihinde kabul edildiği üzere gerçekliği gizleyen, örten bir görünüş değildir; fakat bizzat kendini-kendinde-gösteren anlamına gelir. Bu ise felsefe tarihinde benimsenen görüşe oldukça aykırıdır."⁶⁷ Heidegger, fenomen ve logos kavramlarına yüklediği yeni anlamlar ışığında fenomenolojiyi şu şekilde tanımlamaktadır: "Kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizâtihi kendinden hareketle görünür kılınması."⁶⁸ Heidegger'in bu tanımı fenomenolojinin fenomenler ve logos yani söz arasında kurduğu ilişki ve Varlık anlayışı ile tamamen uyumlu görünmektedir. Fenomenolojiyi anlamak için Heidegger'in şu sözlerine kulak vermek gerekir: "Fenomenolojiyi anlamanın yegâne yolu, onu bir mümkünlülük olarak yakalayıp kavramaktır."⁶⁹ Heidegger'in ontolojinin temel yöntemi olarak kabul ettiği fenomenoloji; her şeyden önce ardında bir öz tek bir gerçeklik barındırmayan tüm hâlleri ile Varlığın bir görünümü olan fenomenlerin

lığına yönelik olması gibi geniş anlamları da içeren bir terimdir. Kadir, Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 139.

⁶² Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, s. 139.

⁶³ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 38.

⁶⁴ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 28.

⁶⁵ Umut Öksüzan, "Heidegger Düşüncesinde Varlığın Anlamı Sorusu", *Özne*, 16, 2012, s. 36.

⁶⁶ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman* s. 28-29.

⁶⁷ Adnan Esenyel, "Fenomenolojiden Varoluşa: Edmund Husserl ve Martin Heidegger", *Varoluş Filozofları*, A. Kadir Çüçen (ed.), Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 149.

⁶⁸ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 35.

⁶⁹ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 40.



logos ile kendini gösterdiği açığa çıkardığı hâllerin mümkünlülüğünün hepsini kapsamakta ve ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Heidegger'in ontolojinin teması ise ontolojik-ontik bir varolan olan "Dasein"dır.⁷⁰ Bundan dolayı; Heidegger'in Varlığın anlamını ortaya koyarken Dasein'in varoluş olanaklarından yola çıkması ve bu varoluşsal durumların da yine Dasein tarafından anlaşılıyor onun tarafından yorumlanıyor olmasından dolayı Heidegger'in fenomenolojik ontolojisi aynı zamanda hermeneutiktir.⁷¹

İlk dönem Heidegger'in Varlık anlayışını fenomenoloji ile varolandan yola çıkarak elde etmeye çalıştığını kehre döneminde ise Varlığın hakikatine ulaşmada fundamental ontolojinin yöntemi olarak belirlediği fenomenoloji yerine, düşünme kavramı üzerine yoğunlaştığını görmekteyiz. Heidegger düşünme kavramına felsefe ekolü içinde bilinen anlamından farklı bir anlam yüklemeye çalışır. Düşünme, aklın ya da bilincin mantık çerçevesinde varolanları nesneleştirerek Varlığı anlamaya çalışan bir düşünce biçimi değildir. Heidegger *Metafizik Nedir?* adlı eserinde; Varlığın hakikatini kavramaya çalışmanın anlamının metafiziğin de ötesine geçmek ve Varlığın kendini düşünmek demek olduğunu ve bu düşünmenin de metafizikten farklı bir şeye dönüşmesi ve bu dönüşümün de kökten olması gerektiğini belirtir.⁷² Heidegger'in üstünde durduğu düşünme, Varlığın kendisine ait bir düşünme olmasının yanında onun insan ile kurduğu bağ sayesinde gerçekleşmektedir.⁷³ İnsan, Varlık kavramına ancak hem Varlığın talebinin olması hem de kendi özüne yönelerek düşünmesi ile ulaşabilir.⁷⁴ Geç dönem Heidegger'in felsefesinde Varlığa; Varlığın kendinden gelen fakat mantığın, aklın ya da bilginin bir nesnesi olmaksızın sadece Varlığın isteğiyle ortaya çıkan bir düşünme ile ulaşılabilceği ortaya konmaktadır. Bu düşünme Varlığın kendi kendini düşünmesinden ibaret olarak Varlığın varlığıdır. Heidegger'in öne sürdüğü düşünme ile yeni bir felsefi sistem kurmaya çalışmaktansa felsefenin antik Grek köklerine dönmeye çalıştığını belirtebiliriz.

2-b Varlık-Varolan Düzleminde Özdeşlik, Aşkınlık ve Yokluk İlişkisi

Aşkınlık kavramı; Kant'tan bu yana duyu dünyasının dışında kalan numenal alan olarak tanımlanır ve bu alan olanaklı her türden deneysel bilginin sınırlarının ötesinde olmasının yanında ortaçağda aşkınlık Tanrı'nın yaratmış olduğu dünyadan öte, bağımsız olan varoluşunu anlatmak için kullanılmıştır.⁷⁵ Heidegger'e göre ise aşkın bir tanrı kavramının ortaya çıkışı metafiziğin içinde bulunduğu yanılgının bir sonucudur. Bu durum metafiziğin varolanı varolan olarak tasarımılamasındaki aşkinci tavrından dolayıdır. "Fakat metafizik,

⁷⁰ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 38.

⁷¹ Faruk Manav, *Martin Heidegger e Varoluşçu Hermeneutik*, Elis Yayınları, Ankara, 2014, s. 37.

⁷² M. Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Yusuf Örneç (çev.), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, s. 9.

⁷³ M. Heidegger, "Varlık ve Düşünme", *Düşüncenin Çağırdığı*, Ahmet Aydoğan (çev. hzl.), Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 24.

⁷⁴ M. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, Yusuf Örneç (çev.), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2015, s. 8.

⁷⁵ Abdülhak Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008, s. 121.



Varolanın Varolanlığını iki şekilde tasarımlar: Varolan olarak Varolanın bütünü, onun en genel özellikleri anlamında; fakat aynı zamanda Varolan olarak Varolanın bütünlüğünü en yüksek ve bu nedenle de tanrısal Varolan anlamında.⁷⁶ Buna göre; Varlığı varolan olarak yorumlarken aynı zamanda onu varolandan aşkınlaştıran bu düalist anlayış, varolanların en yücesi olarak varolan aşkın bir tanrı kavramını oluşturmuştur. Heidegger ise Varlığı ontik bir zeminde varolandan ya da tözsellik anlayışından yola çıkarak düşünmediğinden dolayı onun Varlık anlayışında en yüce bir Varolan kavramına rastlamayız. Varlık kendisi her nasılsa öyle olduğu gibi olmasının yanında tüm varolanlar içinde insana hem en yakın hem de en uzak kalandır.⁷⁷

Heidegger Varlığın aşkınlığını özdeşlik ilkesi bağlamında da temellendirir. “Buna göre, A, A’dır biçimiyle çok daha oturaklı olan özdeşlik ilkesi formülü, yalnızca her A’nın kendisi, kendisinin aynısıdır demez, daha çok şunu der: kendisi ile birlikte her A’nın kendisi, kendisinin aynısıdır. Aynılıkta “ile” ilişkisi yatar, yani bir ile-tim (dolayım), bir bağlantı, bir birleşim: birlik’te birleşme.”⁷⁸ Heidegger; özdeşlik ilkesini yeniden tanımlarken onun bir şeyin kendi kendisinin aynısı olması ile o şeyin yine kendi kendisi ile bir ilişki ya da iletişim hâlinde olduğunu söylemektedir. Heidegger; buna ek olarak da özdeşliğin birliğini tekdüze yavan donuk bir ilişki ve yalın-hep-aynılık olamadığını, birliğin içinde devam eden sürekli bir dolayımın olduğunu belirtmektedir.⁷⁹ Buradan yola çıkarak; Heidegger’in özdeşlik ilkesi doğrultusunda Varlığı kendisi ile aynı olan birlik ve bütünlük olarak tasarımladığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Heidegger; Varlığı *Ereignis* olarak da tanımlar. *Ereignis* kavramını öz-leyiş; bakıp görmek veya bakınıştan yanına çağırarak ve iyelenmek anlamında yorumlamasının yanında bu kelimenin logos ya da Tao gibi çeviriye kapalı olduğunu da belirtir.⁸⁰ Olay olarak kullandığımız *Ereignis*’i öz-leyiş anlamında düşündüğümüzde varlığın kendi kendine bakıp kendini görmesi, imlemesi ve kendisi ile özdeşleşerek olagelişi anlatılmaktadır. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda varlık kendinde kendisiyle birlikte bir bütündür. “Özdeşliğin özü, öz-leyişin özmalıdır.”⁸¹ Ve tüm varolanlar da bu bütüne, bir birliktelik durumu ile dâhildir. Bu noktadan baktığımızda Varlık; sürekli bir açılma yayılma ile kendine bakarak, kendini imleyerek kendini fenomenlerde zuhura çıkarırken kendi içinde tek bir olay olmasıyla kendileşmekte ve özdeşliğini korumaktadır. Bu durumda, Varlığın kendi kendinde tüm varolanlarla birlikte, kapsayıcı bir yapı olarak düşünüldüğünü, Varlığın varolandan aşkın düalist bir yapıya sahip olmadığını söylememiz mümkün görünmektedir.

Heidegger’de Varlık; hep bir varolanın varlığı olmakla birlikte kendini varolanlar ile açığa çıkarmaktadır. Varlık varolanların varoluşudur ve varolanların varoluşunun tümü “Varlık”tır. Nihayetinde Varlığı anlamada varolandan

⁷⁶ M. Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 20.

⁷⁷ M. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 23.

⁷⁸ M. Heidegger, *Teknik ve Dönüş Özdeşlik ve Ayrım*, Necati Aça (çev.), Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2015, s. 72.

⁷⁹ M. Heidegger, *Teknik ve Dönüş, Özdeşlik ve Ayrım*, s. 73.

⁸⁰ M. Heidegger, *Teknik ve Dönüş, Özdeşlik ve Ayrım*, s. 84.

⁸¹ M. Heidegger, *Teknik ve Dönüş, Özdeşlik ve Ayrım*, s. 87.



yola çıkılması gerektiği vurgulanmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki Varlığın kendi varlığına sınır koyması ile varolanların varlığı ortaya çıkmaktadır.⁸²

Heidegger, Varlığa kendini varolan olarak göstererek açılmadığı gibi Varlığın varolanlara dönüştüğünü de belirtir: “Bir şey, Özü-şimdi-buraya-sürer. Kendi içinde sükûn edip kendini öyle dışarı çıkararak gösterir. O bir şey, [var] dır. Aslında Yunanlılar için “Varlık”, Özü-şimdi-buraya-sürme durumunu ifade eder.”⁸³ Varlık Özü-şimdi-buraya-sürme ile yani hareket ve sükûnet ile kapanıp açılarak dünya sayesinde varolan olarak vuku bulur ve “var”dır’laşır.⁸⁴ Varlığın özünü sürmesi onun bu dünyada görünür hâle gelmesi, fenomenlere bürünerek kendini açığa çıkarmasıdır. Varlık kendini mevcudiyete-bırakma ile mevcut-olmayı yani varolanın varlığını vermektedir.⁸⁵ Heidegger’in düşüncesinde, varolan her şeyin Varlığın kendini sınırlaması sonucunda Varlığın sadece bir görünümünü yansıtarak Varlık tarafından izhar edildiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu durumda Heidegger’in Varlığın neden en karanlık ve en kapsayıcı olarak tanımlandığını kolaylıkla anlayabiliriz. Varlık her bir varolanda sadece bir görünümünü ortaya çıkarmakta tamamı ise örtük kalmaktadır.

Heidegger’in düşüncesinde varolanın yanı sıra hiç kavramına da büyük önem verilmiştir. Sıradan bir olumsuzlamadan daha köklü olan ‘Hiç kavramı nedir?’, ‘Ne anlama gelmektedir?’, ‘Varlığın karşıtı mı?’, ‘Bir değillemesi mi? Yoksa hiçlik diye bir varlık mı var?’; bu sorulara yanıt olarak *Metafizik Nedir?* adlı eserinde şöyle der: “Hiç, ne bir nesne, ne de genel olarak bir Varolandır. Hiç ne kendi için vardır, ne de Varolana takılıymışçasına onun yanında bulunur.”⁸⁶ Heidegger Varlık gibi hiçi de bir varolan olarak tanımlamamaktadır. Hiç varolan olarak mevcut olan bir yapı değildir. Hiç Varlık gibi daha genel ve üst bir kavramdır. Bununla birlikte Varlıktan da ayrı değildir. Hiç Varlığın özünde bulunur ve Varlıkla birliktedir. Ayrıca Heidegger hiçin Varlığın içinde hiçmekte olduğunu belirtir. Varolanların varlığa gelmesinde Varlığın özü olan hiçin hiçmesi gerekmektedir. Varlığın özünde olan hiç kendiliğinden hiççerek, kendi hiçliğine bürünerek varolanın varlığına dönüşmektedir.⁸⁷ Bu süreç Heidegger’e göre sürekli olmaktadır fakat varolanlarla çevrili insan bunu anlayamamaktadır. Heidegger şöyle der: “O –hiçerken Hiç-, bizim dikkatimizi Varolana yöneltir. Hiç sürekli olarak hiçer, ama biz günlük yaşamda, içinde durmadan hareket ettiğimiz bilgi ile bunun hakkında, gerçekten, bir şey bilmeyiz.”⁸⁸ Görüldüğü gibi hiçin hiçmesi ve Varlıktan varolana dönüşmesi Heidegger’e göre süreklilik taşımaktadır. Böylece varolmanın kendini hiçin içine bırakması ile Varlık kendi özünü aşarak varolanı ortaya çıkarabilir. Heidegger, bu açıklamadan sonra hiçin tanımını yapar: “Hiç Varolanın Varolan olarak açığa çıkmasını, insanın varolması için olanaklı kılınmasıdır. Hiç, Varolanın

⁸² M. Heidegger, *Metafizik Giriş*, s. 71.

⁸³ M. Heidegger, *Metafizik Giriş*, s. 72.

⁸⁴ M. Heidegger, *Metafizik Giriş*, s. 73.

⁸⁵ M. Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, Deniz Kani (çev.), A Yayınları, Ankara, 2001, s. 18.

⁸⁶ M. Heidegger, *Metafizik Nedir?* s. 38.

⁸⁷ M. Heidegger, *Metafizik Nedir?* s. 37.

⁸⁸ M. Heidegger, *Metafizik Nedir?* s. 39.



karşıt kavramını vermek şöyle dursun, kökten onun özünün kendisine aittir. Varolanın olmasında hiçin hiçmesi gerçekleşir.”⁸⁹ Varlığın kendinde kendisi gibi genel bir kavram olan hiç kendinde bir eylemsellikte hiçerek varolanın varlığını ortaya koymaktadır.

2-c Heidegger'in Ontolojisinde İnsan Anlayışı

Heidegger ilk dönem düşüncesinde, Varlığın hakikatine varolanlardan yola çıkarak ulaşılabileceğini belirtmekle birlikte “Peki *hangi* varolana bakarak Varlığın anlamını okuyacağız, bir başka deyişle, Varlığın açılmasını hangi varolandan başlatacağız?”⁹⁰ sorusunu ortaya koymuştur. Bu sorunun cevabını ise yine *Varlık ve Zaman*’da ayrıntılı olarak ele aldığı *Dasein* kavramı ile vermektedir: “*Dasein* öyle bir varolandır ki, Varlığın kendisi *Dasein*’a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açılır. Bir başka deyişle bizâtihi Varlık anlayışına sahip olmak, *Dasein*’in bir varlık belirlenimidir.”⁹¹ Heidegger’in düşüncesinde insan Varlık için varolan önemli bir unsur olmasının yanında insanın insan olmasını sağlayan Varlıkla arasında kurabildiği ilişki olmaktadır. “Ancak varlığın kendisiyse bizlere aittir; çünkü varlık, yalnızca bizde varlık sürdürebilir, yani vücut bulur.”⁹² Varlık insan ile kurduğu ilişki bağlamında kendini ortaya koymaktadır. Varlığın var olabilmesi insan varoluşuyla doğrudan ilişkilendirilmiştir. Bunun yanında Varlık ve insan arasındaki ilişki Varlığın insana insanın Varlığa ait olduğu bir birlikteliktir.⁹³ Bu noktada Heidegger, *Dasein*’in yadsınması imkânsız olan dünya-içinde-varolma durumuna vurgu yapmaktadır. *Dasein*, her zaman kendini dünyaya fırlatılmış bir olgu olarak bulunmaktadır.⁹⁴ “Zira *Dasein* fırlatılmış bir varoluş olduğundan varoluşun içine fırlatılmıştır. *Dasein* öyle bir varolandır ki o, nasılsa ve nasıl olabilecekse öyle var olmaktadır.”⁹⁵ Dünya-içinde-varolma *Dasein*’in kendi tarafından seçilmiş bir durum olarak görülmemektedir. *Dasein* kendini dünya-içinde-var bulur ve kendini bu durumdan yola çıkarak anlamaya çalışmaktadır. *Dasein* değiştiremeyeceği bir şekilde bu dünyaya atılmıştır, fırlatılmıştır. Ayrıca *Dasein*’in atılmışlık içinde olması onun varlığının ona dışarıdan verili bir unsur olduğunu *Dasein*’in kendi varlığının kaynağı olmadığını ve nereden geldiğini bilmediğini belirtir.⁹⁶ Heidegger, *Dasein*’i fırlatılmış olarak tanımlarken bunun neden veya kim tarafından ya da nasıl olduğunun üzerinde durmamaktadır. Onun için olgusal olan *Dasein*’in kendini dünyaya fırlatılmış olarak bulmasıdır. Ayrıca *Dasein* bu fırlatılmışlığının nedenine ait herhangi bir bilgiye de sahip görülmemektedir. Heidegger *Dasein*’in fırlatılmışlığını yüksek bir konumdan ya da durumdan aşağıya düşüş olarak algılamaz. *Dasein*’in düşkünlüğü onun zaten

⁸⁹ M. Heidegger, *Metafizik Nedir?* s. 38.

⁹⁰ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 6.

⁹¹ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 12.

⁹² M. Heidegger, *Teknik ve Dönüş, Özdeşlik ve Ayrım*, s. 81.

⁹³ M. Heidegger, *Teknik ve Dönüş, Özdeşlik ve Ayrım*, s. 79-81.

⁹⁴ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 347.

⁹⁵ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 292.

⁹⁶ John Reynald, Williams, *Heidegger’in Din Felsefesi*, Mehmet Türkeri (Çev.), İzmir İlahiyat Yayınları Vakfı, İzmir, 2005, s. 141.



dünya-içinde-varolmasıyla ilintilidir ve kendiliğindendir. *Dasein*, düşkünlüğü insanın dünya içinde varlık olmasından dolayı her zaman yaşayacaktır.⁹⁷

Heidegger *Hümanizm Üzerine*'de düşmeyi ahlaki bir tavır olarak ele almadığını Varlığın hakikatinin varolana sarılmış olmaktan dolayı unutulması olduğunu belirtir.⁹⁸ *Dasein*'in düşkünleşmesi onun Varlığın açılmacısı olan gerçek kimliğinin üstünü örtmektedir. "Düşkünlükte ise *Dasein* kendi kendinden yüzünü çevirir."⁹⁹ Düşkünlük tutumu ile *Dasein* Varlığın açıklığında duramayarak Varlığın hakikatine ulaşamaz duruma gelmektedir. *Dasein*'in gerçek tutumu ise Varlığın açıklığında durabilmesi anlamına geldiğini belirtmiştik. O hâlde *Dasein*'i, sahih benliğine sahih yaşantısına getiren ne olabilir? Heidegger *Dasein*'a ait bu sahih durumun yani Varlığın açıklığında durabilmenin yolunu bulunuşun bir hâli olan korku ve kaygı ile olabileceğini düşünmektedir. Düşkünlük içinde *Dasein*'in yaşadığı kendinden yüz çevirme, Heidegger'in belirttiğine göre kaygı üzerine temellenir ve kaygı da bizâtihi korkuyu oluşturmaktadır.¹⁰⁰

Dasein dünya içine fırlatılmış bir varoluş olarak kendi varoluşunu gerçekleştirenken aynı zamanda ölüme yöneliktir ve kendi ölümünü ancak ve ancak kendisi tecrübe edebilir. "İmkân olarak ölüm, *Dasein*'a "gerçekleştirebileceği" ve gerçek bir şey olarak kendi olabileceği hiç bir şey sunmaz. Ölüm şu veya bu tutumum, keza varoluşun imkânsızlığının imkânıdır."¹⁰¹ Heidegger ölümü, *Dasein*'in varoluşunun sonluluğu, varolma imkânının imkânsızlaşma durumu olarak ele alır. *Dasein* ölümden kaygı duyar ve ölüm onun bizâtihi tecrübe etmesi gereken bir durum ve de bilip tanıdığı varoluş halinin sonluluğudur. Aynı zamanda ölüm *Dasein* için bir tehdittir. Heidegger *Dasein*'in ölümünün zamanına yönelik kader gibi herhangi belirleyici bir unsurundan ise bahsetmez.¹⁰²

Heidegger'in düşüncesinde yaşam dünya ya ait bir varoluş olarak görülmemektedir.¹⁰³ Ölüm ile de *Dasein* kendine ait ve dünyaya ait yaşamın en son imkânını yaşayarak dünya varoluşunu sonlandırır. Ölüm *Dasein*'i mutlak bir yok oluşa götürmezken bundan sonrası ise Heidegger'in düşüncesinde belirsizdir.

❧ SONUÇ: Yapısal Benzerlikler ve Ayrımlar

Varlığın kuşatıcı mahiyetinin ve kavramsal olarak en tümeli oluşturan doğasının ne'liği hususunda Doğu ve Batı geleneksel düşünme tarzlarına ait bu iki farklı bakış açısı, tarihsel olarak farklılıklarına ve yöntem farklılıklarına rağmen gerek kendilerinden önceki ontolojik yaklaşımlara yönelik radikal bir eleştiriyi içermeleri ve gerekse de Varlık kavramını kavramın kendisinden

⁹⁷ Michael İnwood, *Heidegger*, Nursu Örgü (Çev.), Dost Yayınevi, Ankara, 1997, s. 186.

⁹⁸ M. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 24.

⁹⁹ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 196.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 196.

¹⁰¹ Kaan H. Ökten, *Varlık ve Zaman Klavuzu*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 203.

¹⁰² J. R. Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, s. 141-142.

¹⁰³ M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 262.



yola çıkararak yine kavrama doğrudan dönebilen bir bağlamda ele alan tavırlarındaki başarıları ile dikkat çekmektedir.

İbn-i Arabî'nin özne ve nesne ayırımına ve Aristo mantığına dayalı bir dünsel sürecin ürünü olan klasik Kelamın Varlık anlayışını yadsıma ile başlayan ve Varlığın bütünsel tekilliğini 'o' zamirinin mutlaklığı ile simgeselleştirerek ispat ile tamamlanan "*la mevcude illa hu*" anlayışı onun *Vahdet-i Vücut* öğretisinin kavramsal anlamda temel ifadesi olmuştur. Varolanların görünüşte olan özne nesne ayırımının arkasında gizil olarak bulunan Varlığın Birliği hakikatini mutlak varlık olarak Tanrı ile özdeşleştiren İbn-i Arabî, tikel ya da tümel tüm varolanlarda ilahi varlığın kuşatıcı ve mutlak doğasına doğrudan dönen bir ontolojiyi Tasavvuf disiplini çerçevesinde oluşturmayı başarabilmiştir.

Öte yandan Heidegger klasik felsefi ontolojinin Varlığı bilindik bir kavram olarak ele alarak onu tanımlarken Varlık ve Varolan ayırımından temellenen töz, kategori gibi ilave kavramlarla onu ele alan ve mutlağa doğru yükselen Varlık mertebeleri bağlamında bir metafizik kurgulayan tüm Varlık Felsefelerini 'Varlığın Ne'liği' sorusunu göz ardı etmekle eleştirmiş ve varolandan Varlığa ayırma gitmeksizin doğrudan geçebilen bir ontolojiyi *Dasein* adını verdiği zamansal bir kavramsallıktan yola çıkarak ortaya koymayı başarabilmiştir.

Her iki düşünür Varlık Felsefelerinde Varlık kavramının mutlak ve kuşatıcı doğasını varolanlardan ayırmaksızın ve varolanlarla Varlık arasında kategorik olarak bir ayırma gitmeksizin, görünür varolanları gizil Varlığın kendini yine kendinde açığa çıkardığı fenomenolojik bir ontoloji olarak temellendirmişlerdir. Bu noktada Heidegger dünyada olmak ve zamansallık süreçleri çerçevesinde Varlığı dünyevi sınırlarda fırlatılmışlık tasvirinde bir fenomen olarak ele alırken, İbn-i Arabi ise izafi ve mutlak zaman ayırımını *Vahdet-i Vücut* öğretisi çerçevesinde ortaya koyduğu Varlığın tekilliği anlayışı kapsamında tecelli kavramı ile temellendirmiş, böylece Varlığı dünyevi ya da uhrevi bir zamansal ayırtın ötesinde ele alabilmiştir. Heidegger bu noktada İbn-i Arabî'nin tersine oluş dışındaki varlığı hiçleştiren bir tavra sahiptir. Her iki sistemde de varolanlar gölge ya da fenomenler olarak nitelenmiş olsalar da Varlıktan ayrı bireysel bir varoluşa sahip oldukları düşüncesine yer vermediklerini söyleyebiliriz. Bu durum modern dünyada gittikçe güçlenen ben merkezli bireyselci eğilimlerin aslında yanıltıcı olduğunu ortaya koyarken her bir varolanın birbirleriyle ve Varlıkla mutlaka bağlantılı olduğunu göstermektedir. Böylece tüm varolanlar Mutlak Varlığa ait ve Mutlak Varlık olana muhtaç durumdadır. Her iki anlayış çerçevesinde de insan ve Varlık ya da diğer varolanlar arasındaki ilişkiyi yüzeyselleştiren, araçsallaştıran herhangi bir argüman geçerli görünmediğini düşünebiliriz. Tüm varlık âlemleri birbiriyle ve Mutlak Varlıkla bütünsellik ve aynı zamanda teklik içeren bir varoluşa sahiptir.

Yine Heidegger logos kavramı çerçevesinde varolanları Varlığın söylenmiş bir sözü (*kelam*) ve *Dasein*'in varlığında Varlığın anlaşılması şeklinde hermeneutik olarak değerlendirirken, İbn-i Arabî ise tecelli kavramı bağlamında Varlığı söz, kelime ve kelam olarak mutlak Varlığın kendini ifade ettiği bir



hermeneutik değerlendirmeye tabi tutmuştur. Şüphesiz Heidegger'in rasyo- nel bir akıl yürütme doğrultusunda ontolojisini seküler olarak kurgulaması anlaşılır olmakla birlikte, İbn-i Arabî'nin tasavvufun ruhani ikliminde mutlak varolan olarak Tanrı ile Varlığı özdeşleştirmesi de doğaldır. Aslında Heidegger'in *Dasein* ontolojisi Varlık fenomeninin dünyevilik bağlamında konumunu belirlerken, İbn-i Arabî'nin mutlak varolanı olan *Allah*'ın kendini tecelli ile görünür kılmasının belli bir boyutunu temellendirmektedir. Dolayısıyla her iki felsefe Varlık kavramının doğasına uygun bir ontolojik düşüncenin temellen- dirilmesinde birbirlerini tamamlayıcı yapısal benzerlikler ve birbirlerini daha anlaşılır kılan yapısal farklılıklar taşımaktadır.

İbn-i Arabî'nin ontolojisinde gerçek varlık sahibi; başlangıcı ve sonu ol- madığı gibi zaman ve mekân dâhil hiçbir şeyle sınırlanmayan ve yaratılmış olan her şeyi yaratan bundan ötürü de kendi yapısında herhangi bir niteliksel değişime uğramayan saf Varlık olarak nitelenen Allah'tır. Ek olarak İbn-i Ara- bî; gerçek ve zorunlu Varlık olan *Allah*'ın birliği ile beraber, birbiriyle bütün- sel olan farklı yönlerine de işaret eden zât, ulûhiyet ve esma kavramlarına da vurgu yapmıştır. Heidegger ise Varlığın her şeyi kapsayan görünür olgu- sallığının yanında gizillığe de sahip olduğunu belirtmektedir. Fakat Varlığın gizil olan bu yönünün ne'liğine dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. İbn-i Arabî'nin bu noktada Heidegger'den farkı ise bu bütünlüğü *Allah*'ın zâtı ve ulûhiyeti kavramlarının biriyle ortaya koyuyor olmasıdır. Buna dayanarak İbn-i Arabî'nin Heidegger karşısında Varlığa dair, ilahi zatın mekânsızlık ve zamansızlığından yola çıkan birbirinden farklı perspektifler doğrultusunda elde edilmiş geniş kapsamlı bir bilgiye sahip olduğunu söyleyebiliriz.

İbn-i Arabî, mümkün varlığın görünen çokluğunun ilahi isimlerin sayısı ile bağlantılı olduğunu söylerken aslında hepsinin ilahi isim olma bakımından kendi içinde bir teklik oluşturduğunu belirtmektedir. Heidegger de benzer olarak tüm fenomenal olgusalıkları Varlığın kendine ait şimdilerde ortaya çı- kan tekil görünümüleri olarak algılamaktadır. Bununla birlikte İbn-i Arabî'nin *Vahdet-i Vücut* ontolojisi doğrultusunda ve Heidegger'in özdeşlik ilkesi açıkla- ması bağlamında düşünüldüğünde; hem zât, ulûhiyet ve esmalar ile açıkla- nabilen ilahi Varlık âlemi hem de Heidegger'in kendini zuhura getirerek va- rolanın varlaşmasını sağlayan ve de kendini varolanı varlaştıırken saklayan dünyevi Varlık'ın; tek bir bütünlük, birliktelik ve aynı zamanda kendi içinde kendisiyle özdeş bir yapı olduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşe dayanarak her iki ontolojik tavır için de âlemden aşkın olan uzakta bir tanrı anlayışı kabul edilmemektedir.

İbn-i Arabî'nin Mutlak Varlık adına gölgeleştirerek hiçleştirdiği oluş, He- idegger'de ise dünyevi Varlığın gerçek görünümüleri (fenomenler) olarak de- ğerlendirilmiştir. İbn-i Arabî, insan varlığını ilahi olanla sürekli bağlantı içinde her an gelen tecellilerin ortaya çıkış mahalli olan ilahi surete göre yaratılmış ve âlemdaki en değerli varolan olarak tanımlamaktadır. Ayrıca mutlak bir yok oluş anlayışı olmamasından ötürü insan varlığında mutlak bir yok oluşa uğ- ramayacağını belirtmiştir. Ölüm ile insan ahiret denilen boyutta varoluşuna



devam edecektir. Bunun sebebi ise insanın varlık amacı olan ilahi olana dair bilgisini tamamlamak, kendinde varolan ilahi isimleri açığa çıkarmaktır. Anlaşılacağı üzere böyle bir ontolojik sistem içindeki insan her an değişip gelişebildiği gibi değerlidir ve ilahi olanla bağı her an sürmektedir. Bununla birlikte yine ilahi isimlerden oluşan âleme karşı koruyucu olarak sorumludur.

Heidegger de insanı Varlığın açımlayıcısı olarak görür. Varlık ve insan birbirlerine ait olarak nitelenmiştir. Varlık insanda kendini açımlayabilir kendini sürdürebilir ve Varlık ancak insanda vücut bulabilmektedir. Ancak Heidegger'in düşüncesinde ölüm sonrası insan varlığının ne olacağı belirsizdir. O ölümü varlık olanağı olarak varolmanın son bulması ve Varlığın mutlaklığına bir dönüş olarak değerlendirir. Heidegger *Dasein*'i bir imkân varlığı olarak görmüştür. *Dasein* kendini fırlatılmış olarak bulduğu dünyada kendisi dışındaki varolanları imlerken kaygı ve korku ile doludur.

Buna göre her ne kadar Heidegger Varlık ve insan arasında doğrudan bir bağlantı kurmayı başarmış Varlık ve insan arasındaki bağı güçlendirmiş olsa da, insanı modern çağın sorunları olan değersizlik, kaygı, korku ve bunalım gibi sorunlardan kurtaramadığını söyleyebiliriz. Üstelik bu olumsuz değerleri ontolojik bir temele indirgediğini de belirtebiliriz.

Her iki ontolojinin ortaya koyduğu Varlık ve insan anlayışları çerçevesinde düşündüğümüzde İbn-i Arabî'nin ontolojisinden keşfi bilgi sonucu açığa çıkan sistemin daha kapsamlı ayrıntılı ve açıklayıcı olduğunu ancak bu düşüncenin sufi yaşantıya dayalı akromatik yapısıyla seçkinlere ait bir doğasının olduğunu belirtmeliyiz. Heidegger'in ontolojisinin ise dünya ile sınırlandırılmış olmakla birlikte Varlık, zaman, hiçlik gibi genel kavramları Varlık ile ilişkisi bağlamında ve genele hitap eden bir indirgemecilikle ele almış olmasına rağmen insan doğasının dünyevilik ve zamansallık ötesi aşkınlaştırmacı yönüne ulaşabilen bir işleyişi sistematize edemediğini belirtebiliriz.

İbn-i Arabî'nin ontolojisinin ortaya koyduğu insan, ilahi surete sahip mükemmel bir *tecelli* kategorisi olmakla birlikte, bu arka plan gereği korku ve kaygı yerine sevgiyle varolmaktadır. Buna karşıt olarak Heidegger ontolojisinin açığa çıkardığı insan ise kendisi ve yaşadığı evren hakkında çok fazla bilgiye sahip olmamakla birlikte bu bilinmezlik karşısında korku ve kaygı içindedir. Aslında Heidegger'in, *Dasein* olarak insan ile Varlık arasında kurduğu yapısal ilişkinin kaygı, korku, geçicilik ve fırlatılmışlık gibi olumsuz değerlerle yüklü yapısı tam da İbn-i Arabî'nin sanıya dayalı gölge varlık olarak tanımladığı ve değersizleştirdiği dünyevi Varlığa uygun nitelemelerdir. O halde İbn-i Arabî'nin ontolojisi ile Heidegger'in fenomenolojik sistemi içerdiği benzerlikler göz önünde bulundurulduğunda tam anlamıyla karşıt bir düşünce ya da tamamen benzerlik içeren ontolojiler olduğunu söyleyemeyiz. Günümüz insanın dünyeviliğe indirgenmiş doğası göz önüne alındığında İbn-i Arabî'nin ontolojisinin fenomenolojik yöntemin aydınlatamadığı aşkınlık alanları için tamamlayıcı bir alternatif olabileceğini düşünebiliriz. Buna göre İbn-i Arabî'nin ontolojik yaklaşımının Heidegger'in salt dünyevilikte kalan Varlık düşüncesini tamamlayan ve zaman ötesi bir evrenselliğe ulaştıran bir konumda olduğunu söyleyebiliriz.



❧ KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, Ahmet Arslan (Çev.), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- Cevizci, Ahmet; *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Çüçen, Kadir, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Demirli, Ekrem, *İbnü'l Arabî Metafizigi*, Sufi Kitap, İstanbul, 2013.
- Descartes, Rene, *Meditations On First Philosophy*, trs., Ian Johnston, Richer Resourcher Puplicati-
ons, Virginia, 2013.
- Esenyel, Adnan, "Varlığa İlişkin Otantik Bir Yorumun Olanağı Olarak Ölüm", *Özne*, 16, 2012, (40-52).
- Esenyel, Adnan, "Fenomenolojiden Varoluşa: Edmund Husserl ve Martin Heidegger", *Varoluş Filo-
zofları*, A. Kadir Çüçen (ed.), Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Filiz, Şahin, İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- Güçlü, Abdülbaki vd.; *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008.
- Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, Deniz Kanıt (Çev.), A Yayınları, Ankara, 2001.
- ; "Varlık ve Düşünme", *Düşüncenin Çağırdığı Martin Heidegger*, Ahmet Aydoğan (Çev. ve Hzl.),
Say Yayınları, İstanbul, 2008, (21-40).
- ; *Metafizik Nedir?*, Yusuf Örnek (Çev.), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009.
- ; *Varlık ve Zaman*, Kaan Ökten (Çev.), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.
- ; *Metafizige Giriş*, Mesut Keskin (Çev.), Avesta Basım Yayın, İstanbul, 2014.
- ; *Hümanizm Üzerine*, Yusuf Örnek (Çev.), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2015.
- ; *Teknik ve Dönüş, Özdeşlik ve Ayrım*, Necati Aça (Çev.), Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2015.
- İbn-i Arabî; *Fusûsu'l-Hikem*, Ekrem Demirli (Çev.), Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- ; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 18 Cilt, Ekrem Demirli (Çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- İnwood, Michael; *Heidegger*, Nursu Örgе (Çev.), *Dost*, Ankara, 1997.
- İzutsu, Toshihiko; İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar; Ahmed Yüksel Özemre (Çev.),
Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.
- Kaan H. Ökten; *Varlık ve Zaman Klavuzu*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Kılıç, Mahmud Erol; *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul, 2009.
- La Mettrie, Julian Ofray de; *İnsan Bir Makine*, Ehra Bayramoğlu (Çev.), Havas Yayınları, İstanbul,
1980.
- Manav, Faruk; *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, Elis Yayınları, Ankara, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, İyinin Ve Kötünün Ötesinde, Enver Günsal (Çev.), Tutku Yayınevi, Ankara,
2016.
- Platon, *Devlet*, Nurten Tunç (Çev.), Oda Yayınları, İstanbul, 2011.
- Rıza Şah Kazımî, Şankara, İbn Arabî Ve Meister Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar, Tahir Uluç
(çev.), İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Sartre, Jean, Paul, Bulantı, Eroğan Alkan (Çev.), Oda Yayınları, İstanbul, 1995.
- Uluç, Tahir; İbn Arabî'de Sembolizm, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Umut Öksüzan, "Heidegger Düşüncesinde Varlığın Anlamı Sorusu", *Özne*, 16, 2012.
- Williams, John Reynald; *Heidegger'in Din Felsefesi*, Mehmet Türkeri (Çev.), İzmir İlahiyat Yayınları
Vakfı, İzmir, 2005.
- Yüksel Yazıcı, İlahi Hakikat Şeyh'ül Ekber Muhyiddin İbnü'l Arabî, Enki Yayınları, İstanbul, 2012.



AHMED AVNİ KONUK'UN FUSÛSU'L-HİKEM ŞERHİNDE ÖLÜM VE HAYAT GERÇEĞİNİN ELE ALINIŞI

Lokman BEDİR¹

Mustafa BULUT²

Özet: Biz bu çalışmamızda başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere bütün semavî kitapların önemle üzerinde durdukları gerçeklerden olan, hayat ve ölüm hakikatinin, Ahmed Avni Konuk'un (1868-1938) Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ait (1165-1240) Fusûsu'l-Hikem'e dair yazdığı şerhte nasıl ele alındığını inceleyeceğiz.

Öncelikle İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem şârihi Ahmed Avni Konuk ve Fusûsu'l-Hikem hakkında kısaca bilgi vereceğiz. Ardından Fusûsu'l-Hikem şerhinde hayat ve ölüm hakikatinin ele alınışını inceleyeceğiz. Bildirimizi hazırlarken ilk dönem lügatleri başta olmak üzere ilgili eserlerden istifade edeceğiz.

Ahmed Avni Konuk, Fusûsu'l-Hikem'e yazdığı şerhte üç türlü hayat ve üç türlü ölüm olduğundan bahseder:

1. Canlı, cansız, hayvan ve insanların müşterek oldukları ölüm.
2. Belli bir sureti olan bir mevcudun ölümü ile suretinin de bir daha yaratılmaması.
3. İhtiyari ölüm ki, İbnü'l-Arabî bu tür ölümü, Hz. Peygamberin "Ölmeden evvel ölmüş" hadisi çerçevesinde değerlendirmektedir. Ahmed Avni Konuk bu üç ölüm çeşidinin karşılığında üç türlü hayat olduğunu kabul eder.

1. İnsanın dünyadaki hayatı.
2. Berzah-ı sanî-i melekûtîdeki hayatı.
3. Hayat-ı ebediye-i kalbiyedir.

Üç türlü ölüm ve hayatı müstakil olarak değil de karşılıklı olarak ele aldığı anlaşılmakla birlikte, hayat ve ölümü değerlendirmesinin doğal olarak işari tefsir ve tasavvuf ağırlıklı olduğu, ayrıca Ahmed Avni Konuk'un genel itibariyle İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini yansıttığı ölüm ve hayat hakkındaki açıklamalarının tefsir geleneğinden farklı olmadığı görülmektedir.

Anahtar kavramlar: Hayat, Ölüm, Berzah/Kabir, Kalp, Ebedi

Abstract: In this study, we will examine the truth of life and death, which is one of the realities of all the holy books, especially the Quran belonged to Ahmed Avni Konuk

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an- Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı lokman.bedir@inonu.edu.tr

² Öğr. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an- Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı mustafa.bulut@inonu.edu.tr



(1868-1938) Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240) We will examine how he was wrote in the commentary on Fusus al-Hikem.

First of all, we will give brief information about Ibn al-Arabî, Ahmed Avni Konuk explaining Fususu-Hikm and Fusus-Hikem. Then, we will examine the perception of life and death in the Fusus-i-Hikem annotation. In preparing our notice, we will benefit from the related works, especially the first period lexicography.

Ahmed Avni Konuk, in his commentary on Fususil-Hikem mentions that there are three kinds of life and three kinds of death:

1. Live, lifeless, animal and death common to humans.
2. The creation of an image with a certain copy is not created again.
3. Preferential death, Ibn al-'Arabî evaluates this kind of death within the framework of the hadith of the Prophet, 'Die before You Die '. Ahmad Avni Konuk acknowledges that there are three types of life for these three types of death.
1. The life of man in the world.
2. The life of the grave.
3. The eternal life of the heart.

Although it is understood that three kinds of death and life are not mutually, but rather mutually, the evaluation of life and death is naturally based on tafsir and sufism, and that Ahmed Avni Konuk reflects Ibn Arabî's views on life and death. It is seen that their explanations are not different from the tradition of interpretation.

Key Words: Life, Death, Grave, Heart, Eternal

❧ a. İbnü'l-Arabî Kimdir?

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (560/1165 - 638/1240) Tasavvuf ve İslam düşünce tarihinde büyük etkileri olan sûfî müelliflerdendir. Endülüs'ün güneydoğusundaki Tüdmîr (Teodomiro) bölgesinin başşehri olan Mürsiye'de (Murcia) doğmuştur. Eserlerinde yeri geldikçe ailesi, yakınları, hocaları, yaşadığı yerler ve tanıdığı olduğu şahsiyetler hakkında bilgiler vermekte olup hakkında bilinenler geniş ölçüde bunlara dayanmaktadır. İbnü'l-Arabî'yi takdir edenler, tasavvufta otorite oluşunu "Şeyhü'l-Ekber", dini ilimlerde müceddid oluşunu da "Muhyiddin" lakaplarını vererek ifade etmek istemişlerdir. İbnü'l-Arabî, Halep ve Sivas'a yaptığı seyahatlerden sonra 615'te (1218) Malatya'ya yerleşmiştir. 10-15 yıla yakın bir süre Malatya'da kalan İbnü'l-Arabî daha sonra Şam'a yerleşmiştir. Yaklaşık on sekiz yıl burada ikamet ettikten sonra 22 Rebiülahir 638 (10 Kasım 1240) tarihinde Dımaşk'ta Beni Zeki'lerin malikânesinde vefat etmiştir.³

Eserlerinden bazıları:

1. el-Fütûhatü'l-Mekkiyye
2. Fusûsu'l-Hikem
3. el-Cem' ve't-tafsîl fî esrârî'l-me'ânî ve't-tenzîl
4. et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye fî Islâhî'l-Memleketi'l-İnsâniyye
5. Tercümânü'l-Eşvâk⁴

³ Erol Kılıç, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî md. 31/493-516.

⁴ Erol Kılıç, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî md. 31/493-516.



❧ b. Ahmed Avni Konuk Kimdir?

Ahmed Avni Konuk 1285/1868 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Dokuz on yaşlarında babasını ve annesini kaybetmiştir. Yirmili yaşlardan sonra hıfzını tamamlamıştır. Fransızca, Arapça ve Farsça bilen Avni Bey, II. Abdülhamit tarafından posta memuru olarak atanmıştır.⁵ Yaklaşık kırk yıl bu vazifede çalışan Avni Bey, 1930-33 yılları arasında hukuk müşaviri olarak çalıştıktan sonra emekli olur ve emekliliğinden beş yıl sonra ise vefat eder. Mezarı Merkez Efendi Kabristanındadır.⁶

Eserlerinden bazıları

1. Mesnevî-i Şerîf Şerhi
2. Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi
3. et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye fî Islâhi'l-Memleketi'l-İnsâniyye Şerhi
4. Tercüme-i Risâle-i Vahdet-i Vücûd (yazan: İmdâdullah Fârûkî Muhammed Abdü'l-Aziz Sâhib Çeştî-i Sâbirî)
5. Kitâb-ı Lemeât Tercümesi (yazan: Fahreddin Irâkî)⁷

❧ c. Fusûsu'l-Hikem

İbnü'l-Arabî "hikmetlerin özü/ruhu" anlamına gelen Fusûsu'l-Hikem adlı kitabını, bu kitabın önsözü mahiyetindeki giriş kısmında, gördüğü bir rüya üzerine kaleme aldığını anlatır. Rüyası özetle şöyledir: Peygamberimizin elinde bir kitap vardır. İbnü'l-Arabî'ye derki: "Bu, Fusûsu'l-Hikem kitabıdır. Bunu al ve insanların istifadesine sun." Ben de dedim ki: "Duydum ve emrolunduğumuz gibi Allah'a, Resûlüne ve bizden olan ulü'l-emre itaat ettim..."⁸ İbnü'l-Arabî Fususu'l-Hikem'de, Kur'an-ı Kerim'de adı geçen peygamberlere ve bunların dışında Şis ve Hâlid peygamberlere yer verir. Her bir peygamberin ismini ele aldığı o peygamberin ismiyle alakalı ilahi hikmetlere yer verir. Kitap, tevhid merkezlidir.

❧ d. Fususu'l-Hikem Şerhinde Hayat ve Ölüm Hakikatinin Ele Alınışı

Ahmed Avni Konuk'un Fususu'l-Hikem için yazdığı -yaklaşık yüz sayfalık mukaddime yirmi fasıldan/kısımdan oluşmaktadır. On yedinci faslı ölüme ayırır. Bu faslı ölüme ayırmakla beraber hayatla bir karşılaştırma yapar. **Üç türlü ölüm olduğunu izah eder.** Bunlardan biri isteye bağlı ölümdür. İkisi isteye bağlı değildir.

Lügatlerde genel olarak ölüm, hayatın zıddı olarak ifade edilmektedir.⁹ Râğib, âyetlerden delil getirerek, ölümün çeşitlerinin hayatın çeşitlerine göre

⁵ Ahmed Avni Konuk, (Hazırlayanlar: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın) *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, 1/15.

⁶ Konuk, 1/16.

⁷ Konuk, 1/20-27.

⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fususu'l-Hikem* (Neşr: Ebu'l- A'lâ 'Affî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut tsz. 47.

⁹ Ebû Nasr, İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Fi'l- Lüğa*, I-VII (2. Baskı) Dâru'l-İlm, Beyrut 1990, 1/266;

beş türlü olduğunu söyler. Bunlar: 1. İnsan, hayvan ve bitkilerdeki mevcut gelişen kuvvete yönelik olan.¹⁰ 2. Hissî melekelerle yönelik olan.¹¹ 3. Aklî melekelerle yönelik olan.¹² 4. Hayatı bulandıran hüznler.¹³ 5. Hafif ve ağır olmak üzere iki türlü uyku.¹⁴ Ahmed Avni Konuk'a göre ise asıl ölüm; şehâdet âleminde ölüm denilen hâldir ki, bu da sûretin yok olmasından ibarettir ve iki şekilde gerçekleşir:

Bir şekli şudur: İmkân dâhilindeki vücut göz açıp kapama anı içinde yok olur ve var olur. Bu yok oluş ölümdür. Bu hususta mâden, bitki, hayvan ve insan ortaktırlar. Mâdenlerde ölüm hali duyusuzdur. Yani hissetmezler. Ancak bitki, hayvan ve insanların, yapılan ilmi tetkikler neticesinde duyumlu oldukları yani ölümü hissettikleri anlaşılmıştır.

Ölümün ikinci şekli şudur, herhangi bir varlık belirli sûret bir daha aynen görünmemek üzere bozulur. Ve o varlığın hakikatı onun ruhudur. Yani ruhunda olan duygularının dışa yansımaları iyi, kötü vs. olduğu bilinir. Varlığın sureti ise o ruhun görünme yeri ve aynasıdır. O sûretin bir sebebe bağlı olarak yok olmasıyla beraber, o ruh artık ondan alâkasını kesmiş olur. Ve bu yok oluşa “mecebûrî ölüm” denir. Bu hususta imkân dâhilindeki varlıkların tümü ortaktır. Ölümün bu ikinci tarifinden anlaşılmaktadır ki, *ölümünden sonra berzah âlemine nakledilen şey insanın şekli ve cesedi değil, belki şahsına ait hakikatidir*.¹⁵ Cesedi kabre konulur. Berzah hayatını yaşayan, insanın ruhu olan hakikatidir.

Ölümün üçüncü şekli ise, “isteğe bağlı ölüm”dür. Bu da insana mahsustur. Ve bu ölüm, nefsin bütün heveslerinden ve cismanî lezzetler ve nefsanî arzularlardan ve tabiatı icabı olan şeylerden ve şehvetten fânî olmaktır.¹⁶ Dolayısıyla bu tür ölüm maddî değil manevîdir.

Farisî bir beyitte şöyle der:

“Nefsin heveslerinden yüz çevirmek efendiliktendir; heveslerin terki peygamberî kuvvettir.”¹⁷

Ahmed Avni Konuk'un İbnü'l-Arabî'den anladığı isteğe bağlı ölüm, bir insan-ı kâmil'in eteğine yapışarak onun terbiyesi altında bulunmak ile mümkündür. Yine ona göre *مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا* yani “ölmeden önce ölünüz” hadis-i şerîf¹⁸

Cürcânî, Ali bin Muhammed es-Seyyid Eş-Şerif Cürcânî, *Mu'cemu-t Ta'rifat*, Fazilet Yay. Kahire h:1403, 199

¹⁰ Rağib'in buna delil getirdiği âyetler için bkz. Rûm 30/19; Kâf 50/11.

¹¹ İlgili âyetler için bkz. Meryem 19/23, 66.

¹² İlgili âyetler için bkz. En'am 6/122; Naml 27/80.

¹³ İlgili âyet için bkz. İbrâhîm 14/17.

¹⁴ İlgili âyetler için bkz. En'am 6/60; Zümer 39/42. Ebu'l-Kasım Hüseyin bin Muhammed bin Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *El-Müfredat fî Ğarîb-il Kur'an*, I-II, Nezâr Mustafa el-Bâz, Tsz. 616.

¹⁵ Konuk, 1/75-76.

¹⁶ Konuk, 1/75.

¹⁷ Konuk, 1/74.

[illegible]



bu isteğe bağlı ölüme işaretler. Efendimiz'den (s.a.v.), Hz. Ebubekir (Sıddîk-ı A'zam) hakkında naklettiği şu hadisi de, bu hususa delil olarak sunar: *فلينظر الى ابي بكر من اراد ان ينظر الى ميت يمشي على وجه الأرض* "Kim ki yeryüzünde yürüyen ölüye bakmak isterse, Ebû Bekr'e baksın."¹⁹

Ahmed Avni Konuk, İdrîsiyye Fas'sını şerh ederken ölümü iki türlü olarak ele alır:

Birisi "irâdî ölüm",

Diğeri "İzdirârî (kaçınılmaz) ölüm"dür.

İrâdî ölümü şöyle izah eder: *Hakk yoluna sâlik, yâni yolcu olanların şid-detli riyâzât ve çok mücâhedeler yapmasıyla nefsânî sıfatlarını imhâ etmele-riyle zuhûra gelir. "Ölmeden önce ölünüz" hadîs-i şerîfinde emir buyrulan ölüm budur. Bu hâle gelen sâlikin bakışında, ne kendi vücûdu ve ne de âlem çokluk-larının vücûdu kalmaz. Her nereye baksa bir olan vechi görür.*²⁰ İzdirârî ölüm hakkında kısa bir açıklamada bulunarak şöyle der: "hallerin hakikatlerinden habersiz olan ve hayvani hayatta bütün hayvanlar ile ortak olan perde ehlinin ölümüdür."²¹ Ahmed Avni Konuk'un mukaddimede üçe ayırdığı ölümü burada iki başlıkta ele aldığını görmekteyiz. Ancak bunda bir tezatlık yoktur. Zira oradaki ilk iki ölüm şeklini burada bir maddede değerlendirmiştir. Yûsûfiyye fas'sında Fahr-i âlem Efendimiz'in şu hadisinin, **"İnsanlar uykudadırlar, öldükleri zaman uyanırlar"**²² iradî ölümü gerçekleştiremeyenleri ifade ettiğini zikreder.

Ahmed Avni Konuk'un Yûnûsiyye Fas'sını şerh ederken irâdî ve izdirârî ölümle ilgili olarak şu açıklamalarda bulunur: "Bu âlemde iken ihtiyârî ölüm ile ölenlerin sûrî ölümleri (dünya hayatının sona ermesiyle tattıkları ölüm) ise, bir yönden genele uymak içindir. Yoksa onların Hakk'a ulaşmak için, zorunlu ölüme ihtiyaçları yoktur. Diğer bir yönden de Hak'la kendi aralarında gâyet ince bir gömlekten ibâret kalmış olan, sûrî vücutlarının aradan kaldırılması içindir."²³

İshâkiyye Fas'sında ise İbnü'l-Arabî'nin **"Ve muhakkak bilindi ki; Nebî (a.s.)ın, duyuların müşâhede ettiği sureti Medîne'de defnedilmiştir"**

Abdurrahman b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi Bişerhi Câmi't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz. 6/626). Bunun dışında başta Rûhu'l-Beyân olmak üzere daha çok tasavvuf tefsirlerinde yer aldığı görülmektedir. Bu ifadelerin doğrudan bulunduğu bir hadis olmasa da bu manayı vurgulayan bazı hadislerin formüle edilerek bu şekilde sunulduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-İhyâ't-Türâsî'l-Arabiyye, Beyrut tsz. 1/73; Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbu'd-Din es-Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm*, I-XXX, İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut tsz. 1/261.

¹⁹ Kütüb-ü Sitte'de bu şekilde bir hadise rastlamadık. Bu şekilde hadisin olduğunu Bursevî nakleder (Rûhu'l-Beyân, 9/371).

²⁰ Konuk, 2/73.

²¹ Konuk, 2/73.

²² Konuk, 2/225. Bu lafızla hadis kaynaklarında böyle bir hadise rastlamadık. Rasûlullah'ın bu manayı vurgulayan hadisleri bilinmektedir. Ancak İmam Gazâlî'nin İhyâ'sında yer alan bu ifadeyi Türkçeye tercüme eden bir mütercim mütercim Hz. Ali'in ifadesi olarak nakleder. İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmu'd-Dîn*, (trc. A. Fikri Yavuz) Tuğrâ Neşriyât, İstanbul 1990, 4/22. Kitabın aslında ise bu ifade Hz. Ali'ye dayandırılmamaktadır. Bkz. İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmu'd-Dîn*, Dâru'l-İbn. Hazm, (1. Baskı) Beyrut 2005, 1345. Ancak bir başka mütercim bu kısmı tercüme ederken kitabın aslına sadık kalmıştır. Bkz. İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmu'd-Dîn*, (trc. Ahmed Serdaroglu) Bedir Yayınevi, İstanbul 1985, 4/24.

²³ Konuk, 3/308.



şeklindeki ifadesini şerh ederken şu açıklamalara yer verir: Resûl-i Ekrem hazretlerinin maddesel bedeni var idi. “Küllü nefsin zâikatul mevât” yânî “Her nefis ölümü tadacaktır” (Âl-i İmrân, 3/185) âyet-i kerîmesi hükmünce yüce vefâtları gerçekleşip bu madde beden, Medîne-i Münevvere’de defnedildi.²⁴

Konuk, üç çeşit ölümün şerhini şu beyitle sonlandırır:

Ebedi hayatın sırrını şeyhden suâl ettim

Oğul, ölmezden evvel öl deyince intikal ettim.²⁵

Ahmed Avni Konuk, yaptığı şerhte bu üç tür ölüme karşılık, **üç tür hayat** olduğunu ifade eder:

Birincisi; Ölmez diri olan hakîki vücûdun her bir göz açıp kapama anı içinde nefes-i rahmânîsi ve feyzinin yardımı ile imkân dâhilindeki mevcûtlara hiç kesilmeksizin ulaşır. Bu hayat birinci ölüme karşılık gelir.

İkincisi; melekûte ait ikinci berzahtaki hayattır. İnsanın bu hayatı şehâdet âleminde nakledildikten sonra başlar. Bu hayât, ikinci tabîî ölüme karşılıktır.

Üçüncüsü; kalbi ebedi hayattır ki, nefsânî arzuları terk etmek ve kalbi sıfatlar ile vasıflanmakla oluşur. Bu da isteğe bağlı ölüm karşılığındadır. Bu ölüm ve hayât, sadece insan türüne mahsustur.

Ahmed Avni Konuk bu üç hayat nev’ine örneklik teşkil edebilecek hususlarla ilgili Fusus şerhinin ilgili yerlerinde açıklamalarda bulunur. Konuk, yirmi fasla ayırdığı mukaddimenin Altıncı Kısımında İlk Taayyün Mertebesine (Vahdet Mertebesi) yer verir. Orada ilk yaratılıştaki bazı mevzulardan bahseder. Onlardan biri de ‘**Hayat Feleği**’dir. Sekizinci Kısımda beş hususa yer verir. Onlardan birincisi “Sıfatlar ve İsimler”dir. Konuk, kâinattaki hareketliliğin ardından bir hareket ettirenin olduğu söyledikten sonra, bu hareket ettirenin hayat sahibi olması gerektiğini, aksi takdirde kâinatta hiçbir hareketin olamayacağını ve buna bağlı olarak hiçbir suretin meydana gelemeyeceğini ifade eder.²⁶

Allah’ın (cc) feyzine mazhar olan ilk şey vücut ve hayattır.²⁷ Hayat idrak edilebilir küllî (kapsamlı) bir husustur.²⁸ Âlemlerde görünen hayatların tamamı onun “hayat” sıfatının tecellileridir.²⁹ Hayatlar içinde en kâmil olanı insan hayatıdır.³⁰ Başka bir ifadeyle; hayat, cansızlarda hissedilmez, bitkilerde hissedilebilir, hayvanlarda açıktır. Ahsen-i takvîm suretinde yaratılan insanda ise en açık bir şekilde tezahür etmektedir.³¹ Ahmed Avni Konuk, İbnü'l-Arabî'nin, mahlûkat için; “cümlesinin Hâlikını ârif olduğu...” ifadelerini şerh ederken; **وَاللَّهُ** **يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** “Gökte ve yerdekiler Allah’a secde ederler.” (R’ad 13/15), **يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ** “Göklerde ve yerde olanlar Allah’ı tesbîh

²⁴ Konuk, 2/109.

²⁵ Konuk, 1/7.

²⁶ Konuk, 1/15-16.

²⁷ Konuk, 1/227.

²⁸ Konuk, 1/173.

²⁹ Konuk, 1/17; 1/162.

³⁰ Konuk, 1/36.

³¹ Konuk, 1/173.



eder” (Cuma 62/1) ve **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** “O’nun hamdi ile tesbîh etmeyen bir şey yoktur” âyetlerini delil getirir.³²

Allah’ın (cc) birçok isim ve sıfatı vardır. Onlardan biri de “Musavvir” sıfatıdır. Yani şekil verendir. Hayatı boyunca hiç resim yapmayan bir ressam düşünülemediği gibi, Musavvir olan ve her türlü yaratmayı bilen³³ Allah’ın da ortaya eserler koymaması düşünülemez. İşte bu hayatta olan ne varsa tüm isim ve sıfatlarında olduğu gibi, Allah’ın “Musavvir” isminin bir ürünüdür.³⁴

Buraya kadar bahsedilen dirilik, yani hayat sahibi olmak, İbnü'l-Arabî'nin ilk iki hayata yönelik ifadelerinin şerhinden ibarettir. İbnü'l-Arabî'nin üçüncü bir hayat türü kabul ettiği kalbin hayatı ve canlılığı vardır ki, İbnü'l-Arabî bu hususta; **“İnsanlar uykudadırlar, öldükleri zaman uyanırlar”** hadisini³⁵ delil getirir. Konuyla ilgili şu açıklamalara yer verir: “İrâdî ölüm zevkini tadıp baki vechin müşahedesinde helâk olan kimse, bu fenadan sonra beka bulup uyanır. Ve bu şekilde de mananın surette tecelli edici olduğunu ve halk edilmiş suretlerin, hakiki maşukun güzelliğine ayna olduğunu manevî keşif ile bilir.³⁶ Gafleti, derin bir uyku olarak kabul eden Konuk, bu ifadeleriyle gaflet uykusundan uzak olanları muaf tutup onları “kalbi diri olanlar” şeklinde tavsif ettiği anlaşılmaktadır.

❧ Sonuç ve değerlendirme

Ahmed Avni Konuk üç türlü ölümden bahseder: Birincisi canlı, cansız, hayvan ve insanların müşterek oldukları ölüm. İkincisi belli bir sureti olan bir mevcudun ölümü ile suretinin de bir daha yaratılmaması. Üçüncüsü de ihtiyarî ölüm ki, Ahmed Avni Konuk bu tür ölümü, Hz. Peygamberin “ölmeden evvel ölünüz” hadisi çerçevesinde değerlendirmektedir.

Ahmed Avni Konuk, bu üç ölüm çeşidinin karşılığında üç türlü hayat olduğunu kabul eder: Birincisi varlıkların dünyadaki hayatıdır. İkincisi berzah-ı sanî-i melekûtîdeki hayattır ki, insan bu hayattan nakledilince başlar. Üçüncüsü de hayat-ı ebediye-i kalbiyedir ki, nefsânî arzuları terk etmekle ve kalbi sıfatlar ile vasıflanmakla oluşur.

Ahmed Avni Konuk’un üç türlü ölüm ve hayatı müstakil olarak değil de karşılıklı olarak ele aldığı anlaşılmakla birlikte, hayat ve ölümü değerlendirmesinin doğal olarak işari tefsir ve tasavvuf ağırlıklı olduğu, ayrıca genel itibarıyla İbnü'l-Arabî'nin ölüm ve hayat hakkındaki görüşlerinin tasavvufi tefsir geleneğinden farklı olmadığı görülmektedir.

³² Konuk, 2/98

³³ Yâsîn 36/79.

³⁴ Konuk, 1/269-270.

³⁵ Konuk, 2/225. Bu hadis ile ilgili bilgi için 20 no’lu dipnota bakınız.

³⁶ Konuk, 2/225.



❧ KAYNAKÇA

- Ahmed Avni Konuk, (Hazırlayanlar: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın) **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbu'd-Din es-Seyyid Mahmud, **Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm**, I-XXX, İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Cürcânî, Ali bin Muhammed es-Seyyid Eş-Şerif Cürcânî, **Mu'cemu-t Ta'rifat**, Fazilet Yay. Kahire h:1403.
- Ebû Nasr, İsmail b. Hammâd el-Cevherî, **es- Sihâh Fi'l- Lüğa**, I-VII (2. Baskı) Dâru'l-İlm, Beyrut 1990.
- Ebu'l-Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, **Tuhfetü'l-Ahvezi Bişerhi Câmiî't-Tirmizi**, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz.
- Ebu'l-Kasım Hüseyin bin Muhammed bin Mufaddal er- Râğıb el- İsfehânî, **El- Müfredat fi Ğarib-il Kur'an**, I-II, Nezâr Mustafa el-Bâz, Tsz.
- Erol Kılıç, **TDV. İslam Ansiklopedisi**, Muhyiddin İbnü'l-Arabi md. 31/493-516.
- İmam Gazâlî, **İhyâu Ulûmu'd-Dîn**, (trc. A. Fikri Yavuz) Tuğrâ Neşriyât, İstanbul 1990.
- İmam Gazâlî, **İhyâu Ulûmu'd-Dîn**, (trc. Ahmed Serdaroğlu) Bedir Yayınevi, İstanbul 1985.
- İmam Gazâlî, **İhyâu Ulûmu'd-Dîn**, Dâru İbn. Hazm, (1. Baskı) Beyrut 2005.
- İsmail Hakkı Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy, Beyrut tsz.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabi, **Fususu'l-Hikem** (Neşr: Ebu'l- A'lâ 'Affî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut tsz.



3. OTURUM BÜYÜK SALON

Oturum Başkanı:

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Aklî Ve İnşâî Din
Kavramı Ve Felsefi Kökenleri

Prof. Dr. Abdullah KARTAL

İbnü'l Arabî'nin Akıl Eleştirisi

Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

İbnü'l Arabî'de Tenzih Ve Teşbih Dengesi Açısından
'Hak' Kavramı

Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN

İbnü'l Arabî'de Tahayyül Kavramı



MUHYİDDİN İBN ARABİ'DE AKLÎ VE İNŞÂÎ DİN KAVRAMI VE FELSEFİ KÖKENLERİ

İbrahim Maraş¹

Özet: Muhyiddin İbn Arabi, gerek Fususü'l-Hikem gerekse Futuhâtü'l-Mekkiyye adlı eserlerinde din kavramı üzerinde durmakta ve bununla ilgili olarak da; Allah katında din ve inşâî/aklî din kavramlarına yer vermektedir. Kamil insan, Rehbanîyyet, Arif ve İlk Reis kavramlarıyla da yakından ilgili olan dinin; inkıyad, adet, ceza, karşılık, saadet gibi anlamlara geldiğini söyleyen İbn Arabi, dinin dört ana erkanından bahsetmektedir. Bunlar; iman, velayet, risalet ve nübüvvettir. Bunlar içerisinde risalet, diğer üçünü kapsayan kuşatıcı bir esastır ve hepsinden üstündür. İbn Arabi, İslam filozofları Farabi ve İbn Sina'nın çizgisini takip ederek, evrensel hakikat olgusuna yönelmekte ve felsefe-din uzlaştırmasına gitmektedir. Bu uzlaştırmayı yapmanın kolay olmayacağına, yani herkesin kavrayamayacağına da vurgu yapmaktadır. Bu noktada risaletin belirleyiciliği ve onun örnekliğini esas almaktadır. Tebliğimiz, genelde din kavramı, özelde ise inşâî/aklî din ekseninde İbn Arabi'nin bu kavrama getirdiği zengin içeriği incelemeye çalışacaktır.

❧ MUHYİDDİN İBN ARABİAM'S INTELLECTUAL AND CONSTRUCTION RELIGION CONCEPT AND PHILOSOPHICAL ORIGIN

Intellectual and Constitutional Concept of Religion and Its Philosophical Sources in Ibn Arabi

Abstract: In his Writings Ibn Arabi, especially in Fusus al-Hikam and Futuhat al-Makkiyya emphasizes on the concept of religion and makes the classification of religion in the stage of Allah and constitutional/intellectual religion. Explaining Religion as a close connection with perfect man, first ruler, gnostic and "rahbaniyya", he mentions etymological meanings of religion as a submission, custom, punishment, happiness. Based on these terms he also put forward four main essential: faith, velaya, nubuwwa. Among this concepts er-Risala, contains the other terms and has a priority over them. Following the line of al-Farabi and Ibn Sina, Ibn Arabi, representing a kind of reconciliation of religion and philosophy leans to universal reality fact. He also aware of that this kind of reconciliation is not a simple issue and it cannot be comprehended by everyone. In this point he takes a measure of criteria of risala and its being sampled. Our presentation intends to deal with above mentioned matters within the thought Ibn Arabi.

KEY WORDS: Ibn Arabi, Rahbaniyya, Intellectual Religion, Constitutional Religion, Religion, Philosophy

¹ Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, ibrahimmaras@gmail.com



İslam düşüncesinde bilhassa tasavvuf ve felsefe geleneğinde en çok üzerinde durulan hususlardan birisi dinin fiziki boyutu kadar ve hatta ondan daha önemli olan metafiziki boyutudur. İslam filozofları ve sufiler, dini; soyut ilahi bir vahiy olan aklın, ilk başta, eğer başarabilirse, kendisini, ikinci sırada, aklını iyi kullanabilirse, yine ilahi bir vahiy olan âlemi ve nihayet, son noktada, genel yapısı itibarıyla (özellikle de belirli bir çoğunluğun) birtakım uyarıcılar (Peygamber/Kitap) olmaksızın bunu başarabilmesi zor olduğundan (ama asla imkânsız değil), Allah'ın Peygamberlere gönderdiği vahyi (Kitap) anlama çabasından ibaret olarak görmektedirler. Yani aslında din; insanın hakiki anlamda akletmesi, kendini aşarak duyularının, hayal ve vehim gücünün doğru bir şekilde çalışmasını sağlayarak burhânî/kesin bilgiye ulaşma gayretidir. Yaptığımız bu tanım, düşünce tarihimizde filozofların ve filozof sufilerin yaptığı tanımlardan yola çıkarak oluşturduğumuz hakikat odaklı bir tanımdır. Bu tanımın kaynağı, Kindî'den başlayarak İslam filozoflarının felsefe-din/akıl-vahiy uzlaşmasını temele almalarının sebebi de budur.

Yukarıdaki tanımda ilk sırada yer alan; “âlem ve yazılı Kitap olmaksızın kendini aşma” örneği, Peygamber üzerinden sembolize edilmekte, ancak bunun, İlahi Hitaba doğrudan muhatap olma dışında, diğer insanların da fitratında olduğu vurgusu yapılmaktadır. Diğer ikisinde ise insan, bunu âlem ve Kitap yardımıyla gerçekleştirmektedir. İnsanın bunu gerçekleştirebilmesinin temel yolu ise; öncelikle mantıktan, yani aklın evrensel işleyiş kurallarından, geçmektedir. Yani, insan, yakînî öncüllerden hareketle bir şeyi bütün yönleriyle, kapasitesi ölçüsünde, çok yönlü bir şekilde düşünmek ve bu noktada gidebileceği yere kadar gitme konusunda sınır tanımamak, sonuçta da varlıktaki önce metafizik nedenselliği, sonra da fizik nedenselliği kavrayarak tümelden tikele doğru apaçık, kesin, burhânî bilgiye, bir yönüyle mutlak hakikate mümkün olduğunca yaklaşmak zorundadır.

İnsanın, yukarıda tarif ettiğimiz şekilde, gerçekleştirdiği bu çabanın insanı getireceği nokta; ferdi, toplumsal ve evrensel saadettir. Bu yönüyle din ile amaçlanan şey de; bir grup, zümre, toplum, ideoloji, mezhep vb. herhangi bir yapının değil, mutlak ve potansiyel olarak insanın arayışının temsil ettiği hakikate ve bu sayede saadete ulaşmaktır. Böylesi bir hakikat arayışı herhangi bir zaman diliminde veya herhangi bir millette sona eremez. Bu açıdan din; herhangi bir zamana hapsedilen, kayıtlanan, sınırlanan değil bilakis her an tazelenen ve yaşatılandır. İnsanın, bu çaba içerisinde hakikat adına her bulduğu da Mutlak Hakikat'ten bir yansıma olacağından hakikat adına derinleştikçe teslimiyeti, imanı ve ahlâkî güzelleşecektir. Bu hakikat arayışı ve güzelleşme, bir anlamda belirli bir dönemle sınırlı kalmayacak, her an diri kalacaktır. Bu bilinçsel bir uyanıklık durumudur. Bu anlayış, esasında din hakkındaki en tutarlı ve savunulabilir bir görüştür. Nitekim, klasik anlamda düşünülen, ‘asr-ı saadetten uzaklaştıkça ve kıyamete yaklaştıkça giderek bozulan din anlayışı’ fikri, burada izah ettiğimiz tariftten yola çıkarsak, doğru değildir. Nitekim Vakiâ Sûresi'nde kurtuluşa erenlerin eski ve yeni ümmetlerden sayıları ile ilgili verilen bilgiler, takvada önde giden mukarreplerdeki nispeten azalmanın



dışında, kıyamete kadar kurtuluşa erenlerin eşitliğini vurgulamakta ve kıyamete doğru bir bozulmadan bahsetmemektedir².

Ana hatlarıyla yukarıda çok kısaca özetlenen din kavramının, Peygamber'inki de dahil olmak üzere, insani bir olgu olduğu ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Peygamber, doğrudan İlahi Hitap'a muhatap olsa da, bunu kendi dilinde ve aklî çerçevesinde aldığından ve bunu, kendi zamansal sürecinde inşa etmek durumunda olduğundan "sınırlı" bir duruşu ifade etmekte ve örneklik açısından, taklit değil, model ve hikmet bakımından takip edilmesi gereken bir Sünnet/Mille oluşturmaktadır. Bu sayede Peygamber ve onu takip edenler; Kitap da dâhil, insanın kendisi ve bütün evren O'na delalet eden bir ayet olduğundan, sürekli bir aklediş ve bilinç olarak yükselişe O'na yaklaşıp ve bu durum, metafizik olarak içselleştirildiği ve doğrudan Tanrı'dan başladığı için, dolayısıyla da basit bir akıl yürütme olmadığından, kişiyi harekete ve eyleme yönlendirecektir. Yunus'un tabiriyle kişinin bu kendini arayışı, "kendindeki Ben'i" bulmasını sağlayacaktır. Burada ifade edilen hususlar bilhassa Kindî'nin mevcut eserlerinde³, Farabî'nin, *Kitabu'l-Mille*'de, *Kitabu'l-Huruf*'da, *Medinetü'l-Fâzıla*'da⁴, aslında bütün eserlerinde, hassasiyetle durduğu; yine aynı şekilde İbn Sina'nın, başta *İşârât* ve *Şifa*⁵ olmak üzere, birçok eserinde ve nihayet İbn Rüşd'ün, bilhassa *Faslü'l-Makâl*'de⁶ aklî ve şer'î kıyas şeklinde çerçevesini çizdiği bir din anlayışıdır. Meselâ Farabî'ye göre, Faal Akıl'la ittisal halinde olan Peygamber/İlk Başkan'ın kendisi yasalar koyabilmekte, hayatı düzenleyebilmekte ve bu, bir çeşit, ilahi yasa gibi kabul edilebilmektedir⁷. Çünkü İlk Başkan, bir yönetici olarak, zaman, zemin ve olayların sonsuzluktan hareketle temel ilahi ilkeleri her yeni duruma uyarlamakta ve bunu kendi çıkarımıyla yapmaktadır. O, bunu insanlık toplumunu yüce bir mutluluğa götürmek gayesiyle yapmakta ve ondan sonra gelen yöneticiler de gerekirse onun örnekliğine de başvurarak, onun koyduklarını değiştirmek de dâhil, yeni yasalar yapabilmektedir. Fârâbî'nin bu anlayışını; İlk Başkan veya Peygamber'e gelen vahyin, geliş tarzı ve şekli farklı olsa da, Faal Akıl'la ittisal eden herkese aynı yerden gelmesi fikri, yani hakikatin birliği ilkesi ile anlayabiliriz. Ayrıca, bu gelen vahyin, her şartta insanların konuştukları somut bir dile bürünmesinden kaynaklanan metaforik, sembolik tabiatını ve bu yönüyle ortaya çıkan zorunlu insâniliğini de düşünebiliriz.

Bu paragrafa kadar anlatılan bütün bu hususlar, varlığın sadece O, yani Tanrı olduğundan hareketle ortaya atılan evrensel ahlâki duruşa dayalı bir din anlayışını ortaya koymaktadır. Yani inanç, ibadet ve bütün yapıp etmeler

² Bkz. Vâkıa 56/1-40.

³ Bkz. Kindî, *Felsefî Risaleler*, Arapça ve Çeviri Metin, (Çev. Mahmut Kaya).

⁴ Fârâbî (2000). *Kitâbü'l-Mille*, Haz. Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi, *Divan*, C.1, S.1:247-273; *Kitabu'l-Huruf/Harfler Kitabı*, Arapça ve Çeviri Metin, (Çev. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2008, s. 69-96.

⁵ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât/İşaretler ve Tenbihler*, Arapça ve Çeviri Metin, (Çev. A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli), Litera Yay. İstanbul 2005, s. 182-204.

⁶ Bkz. İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl/Felsefe-Din İlişkileri*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay. 3. Baskı, İstanbul 2004, s. 75-92.

⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 259.



metafizik bir ahlâki duruşla insanın kendisini fitratına uyumlu hale getirme çabasından ibarettir. Ancak şu da bir gerçektir ki, herkes bu yükselişi yapabilecek seviyede olamaz. Kur'an-ı Kerim'de Nahl 125'de de beyan edildiği üzere, insanlar üç ana kısma ayrılmıştır. Ancak ilginç olan ayette en ideal olandan başlayarak hikmet-cedel-hitabet şeklinde sıralanması gerekirken, hikmet-hitabet-cedel şeklinde bir sıralamanın yer almasıdır. Bunun temel sebebi, insanın kendini gerçekleştirmesi ve metafizik yükselişini tamamlamasının bir yükümlülük/farz olduğu, nispeten daha az bir insan topluluğu bunu gerçekleştirebileceğinden ve insanların çoğunluğu hitabete dayalı bir dinden anlayacağından ikinci sıraya hitabetin konulmasıdır. Cedel veya Kelami yöntem; Farabi'nin ifadesiyle⁸, sadece felsefeye/hakikate/burhana yaklaştırmak ve hitabet ehillerini, inandıkları din çerçevesinde, ikna etmek dışında bir görevi bulunmadığından ve mutlak hakikati anlatmada yetersizliği yönünden üçüncü sıraya konulmuştur. Nitekim gerek sufilerde gerekse filozoflardaki çok sık kullanılan zahid, abid ve arif üçlemesi de dini anlamadaki üç boyutu ifade etmektedir. Burada da olması gereken; abid-zahid-arif iken zahid-abid ve arif şeklinde sıralama yapılması; zahidin sayıca az olması, abidin çoğunluk olan halkı temsil etmesi ve hakikate arifin ulaşabilmesi sebebiyledir.

Buraya kadar zikredilenlerde ilk kısım, burhan, yani aklını en üst düzeyde kullanabilen insanların sorumlu olduğu alandır. Gerçek din, budur. İkinci ve üçüncü kısımlar ise, hakikate hitabet (güzel söz ve vaaz) ve cedel (ikna) ile inandırma/ikna etme veya hayalinde canlandırma ve vehmettirme yöntemidir. Bunlar fitratlarının gerçek manada ne olduğunu bilemeseler de taklit, metafor, sembol, mecaz yoluyla hakikate yaklaştırılırlar. Ama bu gruptakiler hiçbir zaman tam anlamıyla dinin hakikatini kavrayamazlar. Çünkü akıllarını yeterince kullanamamışlardır veya kullanma kapasiteleri yoktur. Bu noktada ahlâk, din ile özdeşleşmekte ve Sevgili Peygamberimiz (s.a.v.)'in dediği gibi din, güzel ahlâk olmaktadır. Bu da, ancak, bilgi ve düşünme merkezli bir eylem alanı olmak zorundadır. Burada sevgi, yani aşkın rolünü de unutmamak lazımdır. Bilme ve düşünme çabası aslında bir sevgiden, aşktan, yani içsel tabii yönelişten kaynaklanmaktadır. Bu yüzden de ahlâk, nasıl din ile özdeşleşiyorsa, sevgi ve aşk ta aynı şekilde din ile özdeşleşmektedir. O halde bilme ve düşünme aşk temelli bir harekettir ve varlığın da, insan olmanın da temelidir. Farabi, İbn Sina, Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Mevlana, İbn Arabi... vb. düşünürlerimiz hep bu fikri temele almışlardır. Bu düşünürlerle göre gerçek aşık, ariftir ve irfan sahibidir. Meselâ zahid, abid ve aşık (arif) üçlemesini aynen İbn Sina'daki sıralamayla veren Ahmet Yesevi, şöyle demektedir: "*Zahid olma, abid olma, aşık (arif) ol, / Mihnet cekip aşk yolunda sadık ol*". Yesevi, bu sözleriyle tıpkı İbn Sina gibi, ahlâktaki en yüksek mertebenin amaçlanmasını, gerçek ahlâkî amelin, cenneti kazanmak ve cehennemden kaçınmak da dâhil, hiçbir maksat gütmeksizin, sadece ve sadece, aynı zamanda O'nun bir sıfatı da olan, iyilikleri ve güzellikleri yeryüzünde gerçekleştirmekle ortaya çıkabileceğini savunmaktadır. O halde Yesevi için de, diğer düşünürlerimiz için de arif,

⁸ Farabi, *Kitabu'l-Huruf/Harfier Kitabı*, s. 69-72.



istediği her şeyi O'nun için ister. Çünkü arif, Allah'ın zatının yüceliğini, güzelliğini farketmiş, hatta bunu farketmekle de kalmamış yeryüzündeki erdemlerin bir beklenti ve korkudan uzak karşılıksız bir şekilde yalnızca aşkla ve sadece erdem ve güzellik olduğu için yapılması gerektiğinin farkına varmıştır. Arif olmayan zahid ve ariflerin zühdü ve ibadeti ise, ona göre herhangi bir mükafat, beklenti veya korku, ceza kaygısıdır. Burada şunu da söylemek mutlaka gereklidir ki, arif, aynı zamanda zahid ve abiddir. Buradan arifin veya aşkın şekilden ve fizik dünyadan müstağni olması diye bir durumun söz konusu olmadığını da rahatlıkla anlayabiliriz.

İslam filozoflarına göre, dini en yüksek derece anlayanlar ve bunu hayatlarına intibak ettirenler, insan olma mertebesine erenlerdir. İbn Sina, bunun için, Şifa'da ve İşârât'ta; eğer Kitap gelmeseydi de insan, kendine ve tabiata bakarak kendini gerçekleştirmek ve şükran borcunu belirli ritüellerle ifade etmek zorunda kalacaktı, demektedir. O, ayrıca "İşte hikmete, sonra rahmete ve nimete ibretle bakınız! Sırlarının seni hayrete düşüreceği bir mertebeyi öğrenirsin. Sonra ayağa kalk ve dosdoğru ol!"⁹ diyerek gerçekte yine buna işaret etmektedir.

Aslında iyice düşünüldüğünde yukarıda belirtilenler, basit bir kendini gerçekleştirme ihtiyacından öte, insanın fitratının kendisine yüklediği bir yükümlülüktür. İşte bu yükümlülüğün yerine getirilmesi süreci, tebliğimizin ana konusu olan, Muhyiddin İbn Arabî'nin, ilahî din-inşâî din kavramlarında da kendisini göstermektedir. İbn Arabî, birçok eserinde din anlayışı ile ilgili bilgiler vermekle birlikte *Fususü'l-Hikem*'de 8. Fas olan "Yakup Kelimesinin İçerdiği Metafizik Hikmet (Hikmet-i Ravhiyye" bahsinde bu konuya özel olarak girmekte ve din kavramına atıfta bulunmaktadır:

"Din ikidir: Birisi Allah'ın indinde, Hakk'ın bildirdiği kimsenin indinde ve Hakk'ın bildirdiği kimsenin bildirdiği kimse indinde olan dindir. Diğeri inde'l-halk olan dindir. Ve Allah Teâlâ onu muteber kıldı."¹⁰

Burada ifade edilmek istenen husus, birinci anlamda üç mertebelidir: Öncelikle İlâhî isimler ve sıfatları ihtiva eden mertebe, ardından melekût âlemini içeren, diğer bir söyleyişle levh-i mahfuz mertebesi, son olarak da dünya semasına indirilen mertebe, yani vahy-i nebevi mertebesidir. Bunların üçü birden esasta ilahî dini ifade etmekte ve bunun hakikatının bir nevi mutlak hakikat olup asla insan aklının erişemeyeceği bir anlam kazandığı görülmektedir. Her ne kadar o, söz konusu 'Yakup Fassi'nın sonunda hiç kimsenin iradenin hükmünü bilemeyeceğini belirtse de, ancak Allah'ın ayn-ı basiretini açtığı bazı kimselerin mümkün a'yânı, sabit oldukları hal üzere, neyse o halde bildiklerini ve bunun üzerine gördükleri şeyle hükmettiklerini istisna kılarak açıklamaktadır. Ancak onun, burada kullandığı a'yân-ı sâbite kavramı, doğrudan Allah'ın ilmini değil, İlâhî ilmin yansımasını temsil etmektedir. Çünkü İbn Arabî de, İslam filozofları gibi, mutlak hakikatin bilinemeyeceğini savunmaktadır.

⁹ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât/İşaretler ve Tenbihler*, s. 184.

¹⁰ İbn Arabî-Ahmet Avni Konuk, *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2, Haz. M. Tahralı-S. Eraydın, M. Ü. İ. F. Yay., İstanbul 2005, s. 169-170.



İbn Arabî'nin din anlayışının teorik temelini öncelikle İslam filozoflarının; felsefe-din/akıl-vahiy uzlaşmasına dayalı fikirleri, Tanrı-âlem ilişkisine yönelik ortaya attıkları sudur/feyz/akıllar/nurlar teorileri, felsefenin dinden önceliğine dayalı argümanları ve Peygamberlik/Hakîmlik/Faal Akıl ile ittisal anlayışları oluşturmaktadır. İkinci sırada ise, onun bunlardan hareketle savunduğu tecelli, cem', fark gibi kavramlara dayalı vahdet-i vücud anlayışı şekillendirmektedir.

İbn Arabî'nin din kavramının temelini oluşturan Tanrı-âlem ilişkisi anlayışına göre; âlem, subûtu yönünden ezeli, zuhuru yönünden ise hâdis olarak görülmektedir. Burada o, a'yân-ı sâbite kavramını kullanmakta ve tecelli eden varlıkların sabit özlerinin bilgisinin Tanrı bilgisinde var olduğunu da ilave etmektedir¹¹. Bunun anlamı, onun filozofların sudur ve inayet anlayışı ile tecelli fikrini bir araya getirmesi demektir. Ancak a'yân- sâbite kavramından kasdını iyi anlamak gereklidir. Burada kastedilen, Tanrı'nın Zât'ı değil, isim ve sıfat yönü, diğer bir deyişle ilk taayyünüdür. Bu ise, mümkünler kısmında değerlendirilmelidir. Bu, İbn Arabî'nin *Fusus*'un Yakup Fassi'nda da anlattığı gibi, Tanrı'nın ilminin maluma tabi olması anlamında kullanılmakla birlikte Cîlî'nin anladığı gibi Tanrı'nın kendi nefesine ve ibdama ait bilgisi tek bir ilim olarak anlaşılabilir gibi, Ahmet Avni Konuk'un izah ettiği gibi hem Zat hem de sıfatlarının oluşu ve bu sıfatların O'nun zatının bir yönden aynı olması ile ilgilidir¹². O halde, a'yân-ı sâbiteyi Tanrı'nın Zat'ına bağladığımızda O'nunla özdeşliği, sıfatları açısından düşündüğümüzde de zuhuru ve imkanı yönünden başkalığı ortaya çıkmaktadır¹³. Bu durum İslam filozoflarının "başkasıyla zorunlu" kavramının bir başka izahıdır.

İbn Arabi okumalarımızdan anlaşılmaktadır ki, aslında halk dini, tek başına halkın yaşadığı din değildir. Fıkıhçının, kelimcının, tefsircinin, velhasılı uzmanı ve uzmanı olmayanı ile herkesin anladığı ve yaşadığı dindir. Bu noktada Peygamber'in anladığı ve yaşadığı da, derecesi ne kadar üstte olursa olsun, yine halk dinidir, yani insânî kılınan dindir. İyiliğin sürekli olduğunu ortaya koyan hikmetlere ve hakikatlere uyan herkes Rabbinden bir şeriat üzeredir.

İbn Arabî'nin halk dini anlayışı, Farabî'nin 'insânî kılınan din' yorumuyla aynıdır. Ancak burada başta İbn Arabi olmak üzere sufilerin ve filozofların, asla bir dini çoğulculuk veya dini görecelikten bahsetmediklerini özellikle vurgulamak lazımdır. Çünkü burada kastedilen husus, metafizik temel ilkelere/kanunlar/hikmetler çerçevesinde anlaşılması gereken hakikatin tekliğine dayalı bir dindir. Bunun Hz. Adem'den bu yana gelen dinin birliğine atfetmek gereklidir. Bir insan için bu ilkelere uyumlu olduktan sonra bunu taklitte yapmak ile tahkikle yapmak arasında gücünün yettiği kadarıyla amaca ulaşma noktasında bir fark yoktur. Ancak esas olan, ilkeleri bilerek yapmaktır. Dini uygulamaların hepsi insanların akli ve bedeni güçleri noktasında uygulanabilir. Nitekim akli olmayanın dini yoktur demek ve insanın ancak gücünün

¹¹ Bkz. Tahir Uluç, İbn Arabî'de Sembolizm, İnsan Yay., 2. Baskı, İstanbul 2009, s. 100; Ekrem Demirli, *Fususü'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh, Kabaıcı Yay., İstanbul 2013, s. 358-359.

¹² Bkz. İbn Arabî-Ahmet Avni Konuk, *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2., s. 188-189.

¹³ Uluç, a.g.e., s. 100-101.



yettiği kadar sorumlu olması bu anlama gelmektedir. Burada İbn Arabî'nin, *Fusus*'ta, dinin, kelime anlamlarının; ceza (karşılık), anlayabildiği kadar itaat (boyun eğme) ve yaptığına karşılığının kendisine döndüğü bir âdet olduğunu vurguladığını hatırlamamız gerekmektedir¹⁴.

İbn Arabî'nin Hak dininin de nihayette, insani algı noktasında, halk dini olduğunu söylemesi esasında Hak dininin yani Mutlak Hakikat'in anlaşılabilir olduğunu beyanı noktasındadır. Aslında bu tutum Maturidi anlayıştaki ehl-i kible tekfir edilemez görüşünün, filozoflar ve sufiler tarafından daha da geliştirilmiş ve evrenselleştirilmiş şeklidir. Yani ilahi rahmetin kuşatıcılığı ve evrensel ahlak/din ilkelerine (ilahi yasalara ve hikmetlere) uyanların tekfir edilmemesi anlamına gelmektedir. Bu, bir dini çoğulculuk anlamında değil, Adem'den günümüze tek dinin olduğunu göstermek açısından kullanılmaktadır. *Fusus* şarihi Ahmet Avni Konuk'un belirttiği gibi:

“Şer-i ilâhîden, maksud/olan hük-m-i ilâhî nüfus-ı nâkısanın ikmâli olduğu ve bir peygamberin dinine tabi olan ulemâ ve sulehâ ile zaman-ı fetretteki ukalâ ve hükemânın (hukemâ-i Yunaniyye) vaz'ı ettikleri usûl ve kavâninde zâhir olan hikmet ve maslahat dahi, kezâlik nüfus-ı nâkısanın ikmâli bulunduğu cihetle, bu zevâtı kiramın maksûdları şer-i ilâhîden maksûd olan hük-m-i ilâhîye muvafık geldi...”¹⁵

Ahmet Avni Konuk'un burada belirttiği husus İbn Arabî gibi sufiler ve filozofların görüşlerine uygundur. Çünkü, esas maksat insanın kendi varlığını kuşatan ve bütün evreni yaratan aşkın bir varlığın olduğunu farkına varmak ve devamında insanın kemâlinin gerçekleştirilmesini sağlamak olduğuna göre Yunan filozofları da bunu yapmışlardır. Dolayısıyla onların burhanî ve irfânî (ilhâmî) bir şekilde ortaya koydukları da insânî bir dindir ve bu da, ilahi hükümlerin geliş maksatlarına uygun olduğundan muteber kabul edilmiştir. İbn Arabî bunu, Hadid 57/27'deki ifadelerle dayandırmaktadır¹⁶. Nitekim, filozofların amacı da insanların akıllı varlıklar oldukları ve diğer bütün canlılardan bununla temayüz ettikleri için akıllarını kullanarak nasıl kemâle ereceklerini göstermeye çalışmaktır. Burada İbn Arabî'nin kastettiği halk katındaki din kavramı, Hristiyan keşişlerinin ortaya koydukları bir çeşit mistik anlayış veya aynısı olmasa da bir benzeri olması bakımından tasavvufî dindarlık¹⁷ ile sınırlı değildir. Tasavvufî dindarlığı da içine almakla birlikte, çok daha geniş anlamli, dediğimiz gibi, Hak indindeki dini de kapsayan insani bir dindarlıktır. Bir bakıma insanın kendini keşfedip Tanrı'yı bulma çabasının bütününü ifade eder. Bir peygambere inzal edilen vahiy de bunun içindedir. Çünkü bu peygamber de insandır. O da kendine gelen vahyi oluş bozulmuş âleminin değişkenliğinde yorumlayacak ve ana ilkeye ve hikmete uygun hükümler koyacaktır. Bu konu filozof sufilere ve filozofların din-felsefe/akıl-vahiy ilişkisine getirdikleri uzlaşmayla yakından ilgilidir. Yoksa, buradan hareketle zahirî

¹⁴ İbn Arabî-Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2., s. 190.

¹⁵ İbn Arabî-Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2., s. 176-177.

¹⁶ İbn Arabî-Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2., s. 175-176.

¹⁷ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, İstanbul 2015, 3. Baskı, İnsan Yay., s. 37-49.



ve nakilci bir yaklaşımın iddia ettiği gibi basit bir işarî yorum, batınî yorum veya felsefî tevil meselesinden çok daha ötede bir hakikati arama girişimi ve hakikatin evrenselliğini ortaya koyma çabasıdır. Fârâbî ve İbn Sina'dan başlayarak felsefi geleneğin yapmaya çalıştığı ile sufi geleneğin yapmaya çalıştığı şey aynıdır. Buradaki tek sıkıntı, sufi yorumlarda, aşırı derecede avama mal olmasından kaynaklanan, bazen aklî temellendirmelerin buharlaşması veya tamamen ortadan kaldırılması çabasıdır.

Yukarıdaki paragrafta izahına çalıştığımız husus, Haneffî-Maturidilerin savunduğu: “Yaratıcının varlığına iman ve nimet sahibinin nimetlerine şükür, aklın hükmüyle vaciptir” ve “akıl, eşyanın, yani duyulur nesnelerin hakikatini ve hikemî manalarını bilebilir” görüşünün bir başka yorumu gibidir. Bu, İlahi emir ve yasaklardaki maslahatları aklın idrak edebileceği ve aklın hilafet şerefiyle şeriatte tasarrufta bulunabileceği anlayışının İbn Arabî'deki izahından başka bir şey değildir. İbn Arabî, tıpkı filozoflar gibi, bunu tahliye (tenzih)-tez-yin (teşbih) dengesiyle izah etmiş ve mânâyı suretten sureti de mânâdan asla soyutlamamıştır¹⁸.

İbn Arabî'nin din kavramını izahında başvurduğu bir başka görüş de Peygamberlik ve velilik/Ariflik/hakîmlik ilişkisidir. Mutezili ve Maturidi anlayışta ve İslam filozoflarında nübüvvetin Tanrı'nın hikmetinden kaynaklanan bir zorunluluk olarak görülmesi ve özellikle de filozoflarda gördüğümüz Peygamberin hakîmliğinin, Faal akılla ittisalın insanlarla alakalı olarak sürekliliği ve hakikate ulaşabilmenin sürekliliği anlamında, Peygamberliğinden üstün olması fikri İbn Arabî'de de detaylıca işlenen bir konudur. Yukarıda açıkladığımız üzere insanlardan hikmet ehlinin az olması olağan bir durumdur. İnsanların çoğunluğu, metafizik hakikatleri kavrayacak durumda değildir. Ancak, bu metafizik hakikatleri her dönemde açıklayacak bilginlerin olması kaçınılmazdır. Bu açıdan Peygamberlik zorunlu olmakla birlikte, son Peygamber ile bu da sona ermiştir. Peygamberlerin getirdiği vahiyler bu açıdan bütün insanlığın rehberi olmaya devam edecek, onların yolundan gidecekler içtihadî teşri görevini üstlerine alacaklardır. İbn Arabî de bu düşünceden hareketle âlimleri/arifleri Peygamberlerin vârisi kabul etmiş ve sadece içtihadî teşri alanında değil hakikate ulaşma bakımından ve kuşatıcılığı yönünden Peygamberlerin Arifliğinin Peygamberliklerinden üstün olduğu tezini savunmuştur. Aynı şekilde Peygamberden sonra gelen ariflerin de hakikatle bir bağ kurduklarını ifade eden İbn Arabî, bunun, tıpkı filozoflarda olduğu gibi, hakîmlerin/ariflerin Peygamberden üstün olduğu anlamına gelmeyeceğini, böylesi bir durumun imkânsızlığını dile getirmiştir¹⁹.

Burada onun anlatmak istediği husus; Peygamberlik, daha hususi, zamansız, tümel (külli) ve somut vahiy gibi özel müdahale gerektiren bir durumu ifade ediyor iken, velilik veya arifliğin, bütün insanlara ve iki dünyaya da şamil varlıksal ve bilgisel bir durumu, yani, Peygamber de dâhil, daha tabii bir

¹⁸ Abdülkerim el-Cilî, *Futuhât-ı Mekkiyye Şerhi*, (Çev. Ali Akay), İlk Harf Yay., İstanbul 2015, s. 133-140.

¹⁹ İbn Arabî-Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 3., s. 105-122.



durumu temsil etmesidir. Aynı konu İbn Arabî'nin ilham aldığı İbn Sina tarafından şöyle ifade edilmektedir:

“Kelam Peygamber (S.A.V)'e özgü bilgilerden ibarettir. (Bu) ilimde taaddüd (çeşitlilik, farklılık) ve kesret (çokluk) yoktur. “Bizim buyruğumuz, bir anlık bakış gibi, bir tek sözden başka bir şey değildir” (Kamer, 54/50). Aksine taaddüd, ya iç geçirmesi (ya da) hayal ve hisse kapılmaktır. Peygamber (S.A.V) gayb bilgisini Hakk'tan melek aracılığıyla alır. Hayal gücü de bunu alıp, harfler ve muhtelif şekiller biçiminde tasavvur eder. Nefs levhasını boş olarak bulur ve ona bu ifadeleri ve biçimleri nakşeder. Ondan manzum bir söz (kelam) işittir, insan biçiminde bir şahıs görür. İşte bu vahiydir. Çünkü Peygambere bir şeyin ilka edilmesi herhangi bir zaman diliminde olmaz.”²⁰

İbn Arabî'nin Peygamberlik ve velilik noktasında burada vurgulamak istediği şey, filozoflarda olduğu gibi, hayatın ve teşrinin devamının zarureti ve bu noktada vahyin en üst düzeyde tevili de dâhil insani bilgi elde etme imkânlarının sınırsızlığı ve evrenselliğidir. Burada özellikle bahsedilmesi gereken diğer bir nokta daha vardır ki, gerek filozoflarda gerekse İbn Arabî'de bilginin metafizik bir tabiata sahip olmasıdır. Buna göre; insanın elde ettiği bilgiler her ne kadar kendi çabaları sonucu ortaya çıktığından ve yine insanların akıllı, bir ilahi tecelli ve ışıma sonucu veya akıllar âleminin yansıması sonucu olduğundan her somut bilgisel çabası, İlahi bilgiden bir pay alma çabasından başka bir şey değildir. Bu anlamda insanın bilgisi, en alt düzeyden en üst düzeye kadar melekut âlemiyle bir ilişki ortamında ortaya çıkmakta ve bu ilişkinin soyutluğu nispetinde hakikatle ilişkisi artmaktadır. Bununla beraber, hiçbir zaman mutlak hakikate ulaşması imkansız olsa da, her zaman hakikatle bağını en yüksek dereceden devam ettirebilmektedir. Nitekim, İbn Arabî, *Fusus'ta* Allah'ın kendini nebi veya resul değil hem dünyada hem de ahirette velî şeklinde isimlendirdiğini ifade etmektedir²¹.

İbn Arabî'nin insanın kemale erişmesiyle ilgili düşüncesi, İslam filozoflarının Faal Akıl ile ittisal anlayışıyla oldukça benzerdir. Meselâ Fârâbî, Faal Akıl'a, ulvî ve süflî âlem arasında aracılık rolü vermekte ve onu Cebail (a.s.) ile özdeşleştirmektedir. Ona göre, insanın Faal Akıl ile en üst düzeydeki ke-sintisizlik ilişkisi/ittisali ona meleki bir güç kazandırmakta ve bilgide en üst düzeye, ilhami bilgi düzeyine, çıkarmaktadır. Böylece Peygamberin somut bilgisel ilişki kurduğu âlemle soyut bir bilgisel ilişkiye geçmektedir. Bu noktada Faal Akıl'ın işlevlerinden biri, insanın hakikate ulaşma çabasının karşılığını vermek ve onun yetkinleşmesini (saadetini) sağlamaktır. İşte insanın böyle-si bir merhaleye ulaşabilmesi için, varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi hiçbir şeye muhtaç olmaksızın, cisimlerden bağımsız bir konuma gelmesi, yani ölmeden önce ölmesi gereklidir. Ancak bu saadet

²⁰ İbn Sina, “Risâletü'l-Arşîyye”, İbn Sina'nın Epistemolojisi içerisinde, (Çev. Hidayet Peker),

²¹ İbn Arabî-Ahmet Avni Konuk, *Fusûs'u'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 3., s. 107. İbn Arabî'nin buradaki düşüncesi Fârâbî ile çok benzerdir. Fârâbî, Faal Akıl ile ittisali sıradan insanlar ve Peygamberin hakimliği açısından çalışıp gayret etmeye bağlamakta ve bunu münfail akılla ilişkilendirmektedir. Peygamberin aldığı somut vahiy ise mütehayyile gücüyle ilişkilendirmektedir. Ancak bununla beraber Peygamberin hakimliğinin diğer insanların hakimliğinden daha soyut olduğunu da belirtmektedir.



kişinin tek taraflı ulaşacağı bir saadet hali değildir. Kişi böylesi bir merhalede devamlı bulunamayacağı için anlık yükselişlerle kazanacağı bu olgunluk sayesinde elde ettiği bilgiyi çevresiyle paylaşacak, yani kendinde zuhur ettirecektir. Bu ise, onun tabiatının bir gereği olup hem kendi mutluluğu hem de insanlığın mutluluğu buna bağlıdır²².

İbn Arabî, insani kemalin ve dolayısıyla dinin teslimiyet ve karşılık boyutunun yakalandığı en üst durumun Tanrı-insan ilişkisinde aşikâr olduğunu, bunun da en iyi namazla gerçekleştiğini söylemektedir. Buna göre namaz, kişiyi, uygulanması esnasında başka hiçbir eylemde bulunmaksızın, Tanrı ile içsel bir konuşmaya/zikre itmektedir. Burada kişinin aklî olgunluğa erişme seviyesi ile, tenzihi veya tezyinî anlamda kendi ürettiği bir Tanrı'ya dua ve senada bulunması doğru orantılıdır. İbn Arabî'ye göre, insanlar, kendi ürettikleri Tanrı'ya dua ve senada bulunurken aslında kendi kendilerini sena etmekte ve başkalarının ürettikleri Tanrı'yı kötülemektedirler. Esasında bunların hepsi insanın ürettiği bir Tanrı'dır ve sınırlıdır²³. Burada anlatılmak istenen husus yukarıda açıkladığımız üzere İbn Arabî'nin varlık teorisi, vahdet-i vücud anlayışı, yani Tanrı-âlem ilişkisinin bir sonucudur. Bu tarz bir din anlayışı, Tanrı'yı en üst düzeyde her an kendi benliğinde hissetmeyi gerekli kılar ki, sonuçta insanı, erdemlerle, yani Tanrısal isim ve sıfatlarla donanmış kâmil bir insan olmaya doğru götürür. İbn Arabî'nin dinin inşasından kastettiği bu tarz insanı bir inşadır. Esasında bazılarının zannettiği gibi Cebriye'ye yakın bir Eşari anlayıştan çok Mutezile, Maturidi ve filozofların anlayışına daha yakındır ve daha özgürlükçüdür.

❧ Kaynakça

- Kindi, *Felsefî Risaleler*, Arapça ve Çeviri Metin, (Çev. Mahmut Kaya)
- Fârâbî (2000). *Kitâbü'l-Mille*, Haz. Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi, *Divan*, C.1, S.1:247-273; *Kitabu'l-Huruf/Harfler Kitabı*, Arapça ve Çeviri Metin, (Çev. Ömer Türker), Litera Yay., İstanbul 2008
- İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât/İşaretler ve Tenbihler*, Arapça ve Çeviri Metin, (Çev. A. Durusoy-M. Macit-E. Demirli), Litera Yay. İstanbul 2005
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl/Felsefe-Din İlişkileri*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay. 3. Baskı, İstanbul 2004,
- Farabi, *Kitabu'l-Huruf/Harfler Kitabı*
- İbn Arabî-Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2, Haz. M. Tahralı-S. Eraydın, M. Ü. İ. F. Yay., İstanbul 2005
- . Tahir Uluç, İbn Arabî'de Sembolizm, İnsan Yay., 2. Baskı, İstanbul 2009, s. 100; Ekrem Demirli, *Fususü'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh, Kabalcı Yay., İstanbul 2013
- Mustafa Çakmaklıoğlu, İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları, İstanbul 2015, 3. Baskı, İnsan Yay.,
- Abdülkerim el-Cilî, *Futuhât-ı Mekkiyye Şerhi*, (Çev. Ali Akay), İlk Harf Yay., İstanbul 2015
- İbn Sina, "Risâletü'l-Arşîyye", İbn Sina'nın Epistemolojisi içerisinde, (Çev. Hidayet Peker),

²² Bkz. Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın-A. Şener-M. R. Ayas, İstanbul 1980, s. 1-35.

²³ İbn Arabî-Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 4., s. 368-386.



İBNÜ'L-ARABÎ'NİN AKIL ELEŞTİRİSİ

Abdullah KARTAL¹

❧ Giriş

İbnü'l-Arabî'nin akla veya herhangi bir konuya bakışında neyi esas aldığı- nı, öncelediğini veya hangi saiklerin belirleyici olduğunu, meselelere nereden baktığını ve nerede durduğunu, işin başında tespit etmemiz gerekir. Zira bunu yaptığımızda, haklılığı veya haksızlığı bir tarafa, en azından, kabul ettiği şeyi niçin kabul ettiğini, eleştirdiği şeyi niçin eleştirdiğini anlarız. Hatta onun dur- duğu yeri anladığımızda görüşlerini bilmesek de herhangi bir konuda ne söy- lemiş olabileceğini tahmin bile edebiliriz. Bu yönüyle bakıldığında okuyucuyu ya da muhatabı, tikel meselelerde varlık ağacının bütün katmanlarında dolaş- tırırken insanı sürekli düşme tehlikesine sokacak kadar uçlarda gezdirdiğini ya da dalgalı denizlerde boğulacak derecede tehlikeye attığını ama sonunda bazan şefkatli bir el uzatarak, bazan da sert bir şekilde tutup çekerek sahil-i selamete kavuşturduğunu görürüz. Aslında İbnü'l-Arabî'yi okurken nerede dolaşırsak dolaşalım, hangi yöne gidersek gidelim, sonunda o, bizi bir noktaya yönlendirir ve ulaştırır. Peki İbnü'l-Arabî'nin durduğu yer, neredir? Nereden bakarak bütün varlığı izah etmemizi ister? Nedir esas gerçek ve gaye?

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine ve söylemine hâkim olan, bütün hükümlerin kendisinden çıkıp yine kendisine döndüğü büyük önerme şudur: Vücûdî haki- kat, özü ve zatı itibariyle birdir; sıfatları ve isimleri açısından çoktur. Çokluk, bir suretin, değişik aynalarda yansısıyla çoğalmasındaki gibi aslında bu hakikatin değişik görünümlerinden ibarettir. Dolayısıyla hakikat, bir olduğu halde itibar, nisbet ve izafetler açısından çoktur. Vahdet-i vücûd olarak ifade edilen bu yapının, mutlak birlik ve sonsuz çokluk üzerine kurulduğu söylene- bilir. Zatı itibariyle hiçbir hüküm kabul etmeyen –asla bilginin objesi olmayan- bu hakikat, isim ve sıfatları ile oluşan izafet, nisbet ve itibarla sonsuz sayıda hükmü kabul eder. Bu itibarla zatına bakıldığında bu hakikate “Hak” deriz. İsim ve sıfatların mümkünlerin aynalarına zuhuru açısından baktığımızda ona “halk” ve “âlem” deriz. Şeyhin sürekli tekrarladığı Hak ve halk, bir ve çok, kı- dem ve hudus gibi zıtlıklar, bu hakikat hakkında verdiğimiz hükümlerdir.

İşte İbnü'l-Arabî'nin durduğu yer ve esas önermesi tam da budur. Öner- me diyoruz, ancak bunun biraz sonra değerlendireceğimiz aklın önermesi

¹ Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi



şeklinde anlaşılmaması gerektiğini de dikkatimizden uzak tutmamalıyız. Önerme dememizin nedeni, çıkış noktası ve dönüp dolaşıp vardığı son nokta anlamında verdiğimiz bir hüküm olmasıdır. İmdi İbnü'l-Arabî'nin temel araştırma alanı, en küllî kavram olan Hakk'ın varlığıdır (vücûd-ı hak). İbnü'l-Arabî, bütün çokluğu ve zıtlıkları, çeşitlilikleri ve farklılıkları barındıran bu varlığı, herhangi bir şekilde sınırlandıran her türlü düşünceyi ve yorumu, şiddetle tenkit eder. Nitekim keliması, bu yönden eleştirir. Çünkü keliması, temel ilkesi olan tenzih anlayışıyla bu varlığı sınırlandırmıştır (takyit). Akıl, nazarfı yönüyle bu varlığı, kavramlara indirgemıştır. Fıkıh, insanı sadece mükellef bir varlık olarak görmesinin bir neticesi olarak Allah'ı da sadece bir ibadet objesi olarak görmekle sınırlandırmıştır. Sufilerin zâhir ehli dediği bütün ulema (kelamcı, fakih, muhaddis, müfessir gibi) Allah'ın sonsuz keliması olan vahyi lafızlarda ifade edilen manalarla sınırlandırmışlardır.

Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, varlığı, takyit ve tahdit eden ve böylece bütün yönlerini iskalayan her türlü indirgemeci bakışa şiddetle karşı çıkmıştır. Onun, her konuya bakışında bu kaygısını görmek mümkündür. Hakikati bir yönüyle değil, bütün yönleriyle görmemizi mümkün kılan bir yöntemin peşindedir, İbnü'l-Arabî. Şöyle de diyebiliriz: Yaratılışı, insanı ve alemini, tek bir hakikatin değişik yönleri olarak görmüş ve bunların bir ortak noktada buluşması gerektiğini veya bütün varlık katmanlarının bir varlığın değişik mertebeleri olarak birlikte yorumlanması gerektiğini söylemiştir. Bu itibarla varlığın dili de vahyin dili de insanın dili de aslında aynı hakikate tercüman olur. Başka bir ifadeyle bunların her birisi, bir evin birbirinden ayrılmaz ve bir bütün oluşturan odalarıdır. Dolayısıyla aslında İbnü'l-Arabî'nin yapmak istediği şey, bu değişik varlık katmanlarını, aynı yöntemle yorumlamaktan ibarettir. Varlığın bu değişik alan ve tezahürlerini birbirinden ayıran ve sonuçta varlığa kuşatıcı yönleriyle bakmayan her türlü düşünce ve faaliyet, İbnü'l-Arabî'nin eleştirisine konu olmuştur. Bu perspektiften bakıldığında İbnü'l-Arabî'yi anlamak, oldukça kolay ve mümkündür. Afîfî'nin de isabetle belirttiği gibi İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasındaki güçlük, sisteminin kompleksliğinden kaynaklanmaz; bu zorluk, bu sistemi ifade etmek için benimsediği üsluptadır². Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin bu sâikle hareket ederek akıl ile ilgili değerlendirmeler yaptığını daima göz önünde tutmak gerekir.

İbnü'l-Arabî'nin akıl hakkındaki değerlendirmesine geçmeden önce genellikle tasavvufun eleştirilmesine ve hatta değersizleştirilmesine neden olan, bazan kasıtlı genellikle de bilmeden yapılan bir hataya işaret etmek isterim. Bu da, tasavvufun, özellikle de İbnü'l-Arabî'nin akla karşı olduğu ve akli dışladığı şeklindeki yanlış algıdır. Bu algı, sonuçta tasavvufun üzerine oturduğu bir epistemolojik zeminin olmadığı ve dolayısıyla sufi yöntemin ürettiği bir bilginin bulunmadığı, sufi söylemin bir çeşit retorik, şiirsel muhayyileler ve hayalî kurgulardan ibaret olduğu kanaatini hâkim kılmaya hizmet etmektedir. Bu anlayış, tasavvufu, objektif bir ilim olamayacağı, sadece sübjektif yani bireyin kendi dünyasında kurgulayıp oyalandığı bir alan olarak sunmaktadır.

² Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2011, s.39.



Binaenaleyh durum böyleyse, asırlar boyu sufi söylemin ürettiği derin ve geniş literatür ve birikim, değersiz yığından başka bir şey değildir. Müslümanlar arasındaki hâkim olan bu yaklaşım ile daha ziyade modern zamanlarda tasavvufun orijininin, İslam öncesi kültürler olduğunu söyleyen oryantalist bakış açısı, farklı noktalardan hareket etse de, aynı sonucu doğurmaktadır. Bu sonuç ta, İslam düşüncesi ve Müslümanın yaşantısına derinlik ve değişik boyutlar kazandıran tasavvufun değersizleştirilmesidir. Böylece İslam düşüncesinin dinamizmini kaybetmesi sağlanmış olacaktır.

Evet! Sufiler, başından itibaren akli ve aklın ürettiği bilginin değerini tartışmışlar ve hakikatin kavranmasında aklın yetersizliğine yönelik eleştirilerini daima sürdürmüşlerdir. Ne var ki, onların bu eleştirisi, epistemolojik ve metodolojiktir. Belki, İbnü'l-Arabî'den daha sert akıl eleştirisi yapan Gazalî, akıl dışılıkla itham edilebilir mi? Ya da saf aklın metafizik konularda bilgi üretmeyeceğini söyleyen Kant, bu yönüyle irrasyonalist midir veya bunu yapmakla görüşleri değersizleşmiş midir? Şu hâlde genel olarak sufiler, özelde İbnü'l-Arabî, akli eleştirmiştir, ancak tasavvuf, itibarsızlaştırılmayı hak edecek kadar akıl dışı değildir. Tasavvufun akıl eleştirisi, tamamen epistemolojik bir zemine dayanır.

❧ A.Tasavvuf Tarihinde Akıl Eleştirisi

Sufiler, başından itibaren, kendilerini diğer ilim erbabından ayıran temel özelliklerini belirlemişlerdir ki, bunların başında yöntem farlılığı gelir. Allah'ı bilmenin ve bütün tikel meselelerde doğru bilgiyi elde etmenin yolunun ne olduğu, daima sufilerin birincil sorunu olmuştur. Sufiler, iki yöntemden bahsetmişlerdir. Bunlardan ilki, "akıl ile elde edilen bilgi" (aklî bilgi), diğeri ise keşif ile elde edilen bilgi (keşfî bilgi)'dir ki, bu ikinci tür bilgi, ilk dönemde daha ziyade "ma'rifet" şeklinde ifade edilmiştir. Sufilerin, vasitasız olarak ve sezgisel bir yaşantı hali ile Allah'ın bu tecrübeyi hissedene ihsan ettiği özel bilgi olarak tanımlayabileceğimiz ma'rifetin (keşfî bilgi), nazar ve istidlale dayandığından sınırlı kabul edilen aklî bilgidен daha üstün olduğunu söylemeleri, beklenen bir durumdur. Burada ayrı bir öneme sahip olduğunu düşündüğümüz Kuşeyrî'nin üçlü tasnifini de hatırlamak gerekir. Kuşeyrî, bilgi sistemlerinin karşılaştırmasını yaptığı er-Risâle'sinde, insanı gerçek bilgiye götüreceк üç tür bilgidен bahseder. Bunlar, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîndir. Şöyle der, Kuşeyrî: "sufilere göre ilme'l-yakîn, kesin delil (burhan) ile elde edilen bilgidir. Ayne'l-yakîn, açıklama (beyân) ile elde edilen bilgi, hakke'l-yakîn de görme (iyân) ile elde edilen bilgidir. Birincisi, akıl sahipleri, ikincisi, ilim sahipleri, üçüncüsü ise ma'rifet sahipleri içindir"³. Burada Kuşeyrî, bilgi sistemleri arasında bir mukayese yapmakta ve tasavvufun diğer disiplinlerden üstünlüğünü, aklın hakikate ulaşma noktasındaki yetersizliği temeline dayandırmaktadır.

Benzer tasnifi, İbnü'l-Arabî'de de görmek mümkündür. Allah'ın bilgisine götüren iki yöntemin olduğu, İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde sıklıkla

³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, (thk. Ma'rûf Züreyk-Ali Abdulhamîd Baltacı), Beyrut 1991, s.55.



karşılaşacağımız bir hakikattir. Bu yöntemlerden ilki, nazar ve istidlal yöntemini kullanarak kanıt getiren aklî bilgi; ikincisi ise, keşf, tecelli ve müşâhede ile vasıtasız olarak Allah'tan alınan bilgidir. Gerçi o, Fütûhât'ta aklî bilgi, haller bilgisi ve sırlar bilgisi olmak üzere üç çeşit bilgidен bahseder. Ancak bu üçlü tasnif, bir çeşit derecelenmeyi içerdiği gibi ikinci ve üçüncü şıklar, aslında tasavvufî bilginin iki çeşidine işaret eder. Bu itibarla haller ve sırlar ilmi, aynı yöntemle göndermede bulunduğu için aklî ve keşfî olmak üzere iki tür yöntemden bahsetmemiz mümkündür⁴.

Başka bir yerde İbnü'l-Arabî, şöyle der:

"Bilgileri elde etme yolu, (teorik) düşünce ve vergi (vehb) diye ikiye ayrılır. Vergi, ilahî feyizdir ve dostlarımızın yolu ona dayanır. Onlar, kendisine ulaşan bozukluk nedeniyle (teorik) düşünceyle ilgilenmezler. Düşüncede doğruluk, zanna dayanır, dolayısıyla verdiği hükme güvenilmez. Burada dostlarımız derken abidleri, zahitleri veya genel anlamda sufileri değil, hakikat ve tahkik ehli olan kalp, müşâhede ve mûkaşefe ehlini kastediyorum. Bu nedenle 'peygamberlik ve velayet ilimleri aklın gücünün ötesindedir' denilir. Akıl, düşüncesi sayesinde onlara giremez. Fakat özellikle düşüncesini bozacak hayali ve düşünce kaynaklı bir kuşkunun baskın gelmediği selim akıl sahibinde akıl, kabul edicidir. Sır ilimleri ise pek çoktur"⁵.

Burada adına ne dersek diyelim, tasavvufî bilginin mahiyeti konusunda İbnü'l-Arabî'nin önceki sufilerden farklı düşündüğünü ifade etmek gerekir. Bu farkı görmek için ise, iki dönem tasavvufunun çerçevesini karşılaştırmak gerekir. İlk dönemde tasavvuf, dinin ihsan alanını temsil eden şer'î bir ilim olarak tanımlanmıştı. Bununla irtibatlı olarak tasavvufun meseleleri, haller ve makamlar bakımından insanın dönüştürülmesiydi. Dolayısıyla tasavvufî bilginin içeriği, daha ziyade insanın nasıl kemale ulaşacağı ile sınırlanmıştır. Başka bir ifadeyle insanın Hakk'a yolculuğunda katetmesi gereken makamlar ve bu makamlar neticesinde sufinin ilahî vârid ve keşfe mazhar olması, tasavvufî bilginin çerçevesini oluşturmaktaydı. Halbuki İbnü'l-Arabî, konusu Allah'ın varlığı olan tasavvufun meselelerini, Allah'ın varlığına ilişen durumlar yani Allah-âlem ilişkisi olarak belirlemişti. Bu itibarla tasavvufî bilginin içeriği ve meselesi, yalnızca insanın dönüştürülmesi değil, aynı zamanda Hakk'ın varlığından âlem denilen çokluğun nasıl meydana geldiğiydi. Belki şöyle denilebilir: ilk dönem sufileri, öncelikle "Allah'a nasıl ulaşırım?" sorusunu araştırma konusu yaparken, İbnü'l-Arabî, bunun yanında Bir olan Mutlak Varlık'tan, bu çokluk âleminin nasıl meydana geldiği sorusunu da tasavvufî bilginin muhtevasına eklemiştir. Bu itibarla, süreç içerisinde tasavvufî bilginin içeriğinde bir genişleme olduğu gibi karşıtı olan aklî bilgiye bakışta da farklılıklar olduğu söylenmelidir.

❧ B.İbnü'l-Arabî'nin Akıl Eleştirisi

İbnü'l-Arabî, metinlerinde genellikle akıllı yalın olarak kullanmaz; ya akllî delil, akllî nazar, akllî bilgi gibi akıllı sıfatlarla ifade eder, ya da fikir bakımından

⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, c.1, s.73-75.

⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c.2, s.298.



akıl gibi aklın bir yönünü ve biçimini dikkate alarak kullanır. Bunun bir nedeni, akıl kavramının tek başına olumlu ya da olumsuz içerik taşımadığını anlatmaksa, diğer bir nedeni, aklın değişik dereceleri, yönleri ve fonksiyonları olduğunu anlatmaktır. Dolayısıyla onun akıl tahlili, ancak bütün bu yönlerin hangi anlamlara delalet ettiğini ortaya çıkarmakla tamamlanmış olur. Bu perspektiften bakıldığında Şeyhin akıl ile ilgili ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki düzeyden bahsettiğini söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle akıl, yaratılış hiyerarşisinde bir varlık alanına tekabül ettiği gibi insanın hakikati idrâk etme yetisine de göndermede bulunur. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'ye göre akıl, ontolojik ve epistemolojik olarak iki düzeyde değerlendirilmesi gereken bir hakikattir.

❧ 1.Ontolojik Olarak Akıl Ya Da Varlık Mertebelerinden Birisi Olarak Akıl

Her şeyden önce İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin bize sunduğu varlık mertebelerinde akıl, daima mihver kavramlardan birisidir. Bu bağlamda akıl, ilk akıl ve küllî akıl şeklinde iki ayrı mertebedir. Sufilerin "Allah'ın ilk yarattığı şey, akıldır" şeklindeki hadislerle de destekledikleri ilk akıl, İslam filozoflarının sudur nazariyesindeki Birden ilk taşan akl-ı evveline benzer olarak İbnü'l-Arabî'nin varlık nazariyesinde zattan tecelli eden ilk mertebe olan Muhammedî hakikat veya hakikatlerin hakikati ile aynı anlama geldiği gibi ilahi mertebelerden sonra gelen ilk halk mertebesinin de adıdır. Bu anlamda ilk akıl, ilahi mertebelere nisbetle "yaratılmış ilk varlık mertebesi", kendinden aşağıdaki halk alemine nisbetle de onların hakikati, varlık nedeni ve yaratıcı prensibidir. Başka bir ifadeyle ilk akıl, ilahi mertebelerle ilişkisi noktasında pasif ve alıcı, halk mertebeleri ile ilişkisinde ise "bilginin ve suretlerin vericisi" olarak aktiftir. On akıl teorisindeki ikinci akla tekabül eden küllî akıl ise Kur'an'daki arşın karşılığıdır. İnsanın varlığına nisbetle cisim ne ise yaratılmış bütün varlık alanına nisbetle küllî akıl (arş) da odur. Zira insanın cismi, kendisindeki her şeyi kapsadığı gibi küllî akıl da (arş) yaratılmış varlık alanındaki her şeyi kapsar. Dolayısıyla varlığın mertebeleri nazariyesinde sıfatlarla birlikte kullanılan akıl, halk alemindeki en üstün mertebedir. Bu bakımdan akıl, İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre ontolojik olarak değerli bir hakikattir.

❧ 2.Epistemolojik olarak akıl ya da insani bir yeti olarak akıl: Aklın yapısının ve işleyiş mekanizmasının tahlili

a.Aklın Yapısının Tahlili

Genel olarak bilgiyi elde etmede akıl ve keşif yollarının olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, aklın hakikati bütün yönleriyle kuşatacak bir imkân ve güce sahip olamayacağını düşünür. Akıl, sınırlı bir bilgiye ulaştırırsa da, soyutlama özelliğiyle Allah hakkında tatmin edici bir cevap vermek bir yana, eşyanın hakikatini yani eşyayı "bulunduğu hal üzere" bilmek konusunda bile yetersizdir. Öncelikle Allah'ı bilme konusunda aklın yetersizliğinin nedenlerine geçmeden



akıl yapısı ile ilgili yaklaşımını aktarmak isterim. İbnü'l-Arabî, akılda bilginin oluşması ve aklın hüküm vermesi sürecini şöyle anlatır:

“Şu var ki, Allah, insanı yaratıklarından hiç kimsenin denenmediği bir imtihanla denemiştir. Bunun nedeni, imtihandaki başarısına göre ya onu mutlu kılmak ya da bedbaht yapmaktır. Bu meyanda Allah'ın insanı denediği imtihanlardan biri, onda fikir diye isimlendirilen bir güç yaratması ve söz konusu kuvveti akıl diye isimlendirilen başka bir gücün hizmetkârı yapmasıdır. Allah, fikrin efendisi olmakla beraber, aklı fikrin verdiği şeyi almaya mecbur etmiştir. Fikir kuvveti için ise sadece hayal gücünde bir alan yaratmış, hayal gücünü de duyu gücünün verilerini toplayan bir mahal yapmış, bu mahal için musavvire denilen bir güç yaratmıştır. Binaenaleyh hayal gücünde ancak duyunun ve musavvire gücünün verileri bulunur. Musavvire gücünün maddesi duyulardandır. Böylece o, dış varlıkları olmayan fakat bütün parçaları duyusal olarak mevcut suretler oluşturur. Durum böyledir. Çünkü akıl, kendisinde nazarî bilgilerden hiçbir şey bulunmayan sâzic (duru, yalın, basit) olarak yaratılmıştır. Fikre denilmiş ki: 'bu hayal gücünde bulunan gerçek ve yanlış ayırt et'. Böylece fikir, kendisi için gerçekleşen şeye bakar; Bazan kuşkuyla düşer, bazan ise o konuda bilgisi olmaksızın delil elde eder. Fakat kanıtlardan kuşku formlarını bildiğini ve bir bilgi elde etmiş olduğunu zanneder. Bu esnada, bilgileri elde edişte dayandığı maddelerdeki eksikliğe bakmaz. Akıl da ondan bunları alır ve onlarla hüküm verir. Bu durumda bilgisizliği, bilgisinden kıyaslanamayacak kadar çoktur”⁶.

“Akılda fikrin ona hakim olmasının kendisini ulaştırdığı bir takım hatalar vardır. Aynı şey, insandaki diğer güçlerin (akla hakim olması) halinde geçerlidir. Akıldan daha taklitçi biri yoktur. Akıl, ilahi delil sahibi olduğunu zanneder, halbuki fikir kaynaklı delile sahiptir. Çünkü fikrin delili, dilediği her yere onu sürükler. Akıl, adeta kör, hatta –Hak bakımından körün ta kendisidir. Allah ehli fikirlerini taklit etmez. Çünkü yaratılmış olan, yaratılmışı taklit etmez. Bu nedenle onlar, Hakk'ı taklide yönelerek Allah'ı Allah ile bilmişlerdir. Allah, kendisinden verdiği bilgiye göredir, yoksa aklın O'nun hakkında verdiği hükme (sahip) değildir. Akıllı bir insan, müfekkire (fikir) gücünü nasıl taklit edebilir ki!”⁷.

Bu pasajlardan akıl ile ilgili şu önemli hükümler çıkar: 1. Akıl, duru, sade ve yalın olarak yaratılmıştır ve kendisinde nazarî bilgilerden hiçbir şey bulunmaz. 2. Akıl, yalnızca fikir kuvvetinden gelen bilgileri alır. Bu yönüyle akıl, efendi; fikir ise aklın hizmetkârıdır. Başka bir açıdan akıl, hâkimdir. 3. Her ne kadar akıl, fikir kuvvetinin efendisiyse de, fikrin verdiği şeyleri almaya da mecburdur. Bu özelliğiyle ise akıl, kâbildir. 4. Öyleyse akıldan daha taklitçi bir şey yoktur. Akıl, ilahi delil sahibi olduğunu zanneder; halbuki sadece fikir kaynaklı delile sahiptir. Çünkü fikrin delili, dilediği her yere aklı sürükler. Akıl, adeta kör, hatta Hak bakımından körün ta kendisidir. Allah ehli ise fikirlerini

⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c.I, s.363. (Metin, c.1, s.159-160).

⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c.8, s.85. Benzer bir değerlendirme için bkz. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c.I, s.363-364.



taklit etmez. Bu nedenle onlar, Allah'ı taklide yönelerek Allah'ı Allah ile bilmişlerdir. Allah, kendisinden verdiği bilgiye göredir, aklın O'nun hakkında verdiği hükme sahip değildir. Şüphesiz Şeyh açısından aklın bu özelliği yani taklitçi olması, hem aklın yetersizliğinin kaynağıdır, hem de gücünün kaynağıdır. Yani akıl, kendi cinsinden olan fikir gücünü taklit etmekle kendini sınırlayarak fikrin hatalarına mahkum olduğu gibi Allah'a tabi olmakla da kendi imkânlarını gerçekleştirme ve hatadan salim olma gücüne sahiptir.

Akıl, fikri taklit ederek verdiği hükümlerde çoğu kez yanılır. Hatta duyu yanılması olarak ifade ettiğimiz hususlarda dahî duyulardan aldığı bilgiyi doğru tahlil edemeyen akıl, yanılmaktadır. Çünkü duyular, akla sadece "izlenimler" verir ve "hâkim" rolündeki akıl, onları bilgi haline getirir. Bu nedenle hata yapan, beş duyu değil, akıldır. İbnü'l-Arabî, şöyle der:

"Biz duyuların idraki hakkında yanılmış ve yanılmayı duyulara nisbet etmiştir dedik. Bu yanılmanın nedeni, şudur: Onlar, kendilerini sahile doğru götüren bir gemide iken sahilin de geminin yüzmesiyle hareket ettiğini görürler. Göz, onlara gerçekte olmayan ve asla bilinmeyen bir veri sağlamıştır. Halbuki onlar, zaruri olarak bilirler ki, sahil kendi yerinden hiç hareket etmemiştir. Öte yandan gözlemledikleri hareketi de inkâr edemezler... bize göre iş, böyle değildir. Eksiklik ve yanılma, duyulardan değil, hüküm veren -ki o akıldır- meydana gelir. Çünkü duyuların algısı, hakikatleri bunu verdiğinde, zaruridir. Akıl da, zorunlu olarak idrâk ettiği şeyde yanılmaz. Duyular ve fikir vasıtasıyla idrak ettiği şeyde yanılabilir. O halde duyu, asla yanılmaz ve idraki zorunludur"⁸.

Öyleyse akıl, duyularla ilgili verdiği hükümlerde yanıldığına göre soyutlamalar yaparak ve fikrin verdiği delilleri kullanarak/taklit ederek Allah'ı bilme hususunda hem yetersizdir, hem de çaresizdir.

Neticede İbnü'l-Arabî, akıl ile ilgili dört özellik sayar: akıl, sâzic (saf, sade, yalın, duru)'dur. Bu yüzden kendisine gelen bilgileri alma özelliği vardır, kâbil. Kâbil olduğu için taklit eder. Ve en nihayetinde yine de hüküm verir. Aklın yapısı ve işleyiş mekanizması ile ilgili bu kısa değerlendirmeden sonra şunu söyleyebiliriz. Akıllı, sıklıkla yetersiz bulan, eleştiren ama belirli şartları yerine getirmesi kaydıyla olumlayan İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki akıl eleştirisini esas iki başlık altında toplayabiliriz.

b.Aklın Yetersizliği:

Müstakil, metafizik aklın yetersizliği: Akıl, Allah'ı ancak selb yoluyla bilir; ispat yoluyla bilemez.

İbnü'l-Arabî'nin aklın imkân ve gücüyle ilgili eleştirilerini hemen her eserinde dile getirdiğine tanık olmaktadır. Pek çok kez tekrarladığı bir esas eleştirisini, Razi'ye yazdığı mektubunda şöyle formüle eder:

"Akıllar, Allah'ı, varolması bakımından ve selb yönünden bilebilir; O'nu ispat yönünden bilemez. Bu, filozof ve Ebu Hamid hariç kalamcılar topluluğunun

⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c.2, s.162-163.



hilafına bir görüştür. Ebu Hamid, bu hükümde bizim gibi düşünür. Allah Sübhanehu ve Teala, aklın fikir ve nazarıyla bilmesinden yücedir”⁹.

İbnü'l-Arabî'nin, aklın yetersizliği ile ilgili verdiği esas hüküm, budur. Şeyh, burada aklın Allah'ı ancak selb yoluyla bilebileceğini ileri sürer. Filozoflar ve Gazalî hariç kelimacılar ise aklın Allah'ı hem selb, hem de ispat yoluyla bilebileceği iddiasındadır. Bu mesele ne anlama gelir ve İbnü'l-Arabî, bu hükümden hangi sonuçlara ulaşır? Ya da aklın Allah'ı ispat yönünden değil, sadece selb yönünden bilmesi ne demektir? Bu hususun üzerinde durmak gerekir. Öncelikle akıl, nesneleri belirli cins ve özelliklerine göre tasnif eder ve her birisini temel özelliklerine göre tanımlar. Aklın bir şeyi tanımlaması, bir yandan o şeyin mahiyetini esas alan ve ne olduğunu ifade eden olumlu bir bilgi vermesi, diğer yandan da o şeyi diğerlerinden ayırt eden selbî bir bilgi vermesidir. Bu nedenle akıl, eşyayı tanımlarken nesnelerin benzerlik ve farklılıklarından hareket eder. Söz konusu olan Tanrı olduğunda, durum değişir. Zira Tanrı, cinsi, faslı ve benzeri özellikleri olmadığı için aklın onun hakkında verebileceği yegane hüküm, selbî bir hüküm olabilir. Şu halde aklın Tanrı hakkındaki hükmü, yalnızca selbden ibarettir.

Bir şey hakkındaki gerçek ve tam bilgi, selb ve ispattan oluşan bilgidir. Zira bir şeyin ne olmadığını söylemek onu tam olarak bilmek için yetmez, ne olduğunu da bilmek gerekir. Halbuki aklın Tanrı hakkındaki hükmü, yalnızca ne olmadığı ile ilgilidir. Tanrı, cisim değildir, araz değildir, cevher değildir, hadis değildir gibi hükümler, bir bilgi ifade etse de O'nu tam olarak bilmemizi mümkün kılmaz. Şeyh, *Fusus*'ta şunu söyler: akıl, ezeli ve kadîm zatın olduğunu bilebilir ama İlah'ı yani uluhiyet sahibi Allah'ı bilemez.¹⁰ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, selb ve ispat yönleri dikkate alındığında Tanrı ile ilgili iki meriteden bahseder ki, ilki, yaratıcı bir ilke olarak zat ve ikincisi ise, Allah. Şu halde İbnü'l-Arabî'ye göre akıl, sadece metafizik bir ilke olarak zatın varlığını bilebilir, İlahı bilemez. Ya da bir başka açıdan akıl, Tanrıyı ancak selb yönüyle bilebilir, ispat yönüyle bilemez. Bu itibarla akıl, yaratılmış alem dikkate alındığında Tanrının ne olmadığı hakkında hüküm verebilir, fakat “ne olduğu” ve “bulunduğu hal üzere” veya “nasıl ise öyle” bilemez. Şu halde selb, bir şey hakkında bilgi verse de bu yeterli ve tam bir bilgi değildir. Binaenaleyh İbnü'l-Arabî'ye göre akıl, Tanrıyı bilme konusunda verdiği hükümlerde yetersizdir.

İmdi İbnü'l-Arabî'nin aklın Tanrıyı yalnızca selb yoluyla bilebileceği hükmünün geçerliliği veya aklın Tanrıyı hem selb, hem de ispat yönünden bilebileceğini savunan filozof ve kelimacıların görüşlerinin ne olduğu bir yana bizi burada ilgilendiren husus, İbnü'l-Arabî'nin bu hükümden çıkardığı sonuçtur. Zira eğer akıl, Tanrıyı sadece selb yoluyla bilme imkânına sahipse ve bu da tam ve yeterli bir bilgi değilse, öyleyse biz, bütün yönleriyle Tanrı'yı nasıl bilebiliriz?

Akl, Tanrıyı sadece varolması ve selb bakımından bilebileceğine göre Tanrı hakkında tam bilgiye sahip olamaz. İnsanın imkânlarının selb sınırında kalması, bir başka bilgi vasıtasının imkânını ve gerekliliğini ilzam eder ki,

⁹ Risaletü's-Şeyh ile'l-İmam er-Razi, s.2.

¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûs'l-Hikem*, s.81.



işte bu vahiydir. İbnü'l-Arabî'ye göre Tanrı hakkında kuşatıcı bilgiye sahip olmamızı sağlayan şey, vahiydir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî, akıl karşısına vahyi bir bilgi vasıtası olarak koyar. Razi'ye yazdığı mektupta söylediği gibi Allah'ın varlığını bilmek, Allah'ı bilmek değildir. Bu nedenle Allah'ı ancak Allah ile bilebiliriz. İşte tam bu yüzden Allah, peygamberler vasıtasıyla vahiy göndermiş ve kendisini tanıtmıştır. İbnü'l-Arabî şöyle der:

“Bil ki, tevhid tanıklığına bitişmiş peygamberliğe tanıklığı telaffuz etmede bize Allah'ın öğrettiği ilahi bir sır vardır. Bu sır şudur: Şariin nitelikleri ile bildirdiği tek ilah, aklın algıladığı birlenen ilah değildir. Çünkü aklın tevhid anlayışı, peygamberliğe tanıklığı Allah'ın birliğine tanıklığa bitiştirmeyi kabul etmez. Dolayısıyla şariin öğrettiği bakımından tevhit, aklî nazarın kabul ettiği tevhidin aynı değildir. Şeriatın kendisine ibadet etmeye ve birlemeye çağırdığı ilah, zatında değil, ilah olduğu mertebedeki ilahıdır. Bunun için O'nun kendisini nitelediği inmek (nüzul), istiva etmek, beraberlik, tereddüt etmek, düşünmek vb. gibi şeriatın soyutlanmış aklın tevhid anlayışının kabul etmeyeceği özelliklerle nitelememiz geçerli olmuştur.

İşte (şeriatın bildirdiği) bu ilah, kendisini gönderenin birliğine tanıklığına peygamberin kendi peygamberliğine tanıklığını bitiştirmeyi gerektiren bir ma'bûddur. Bu nedenle peygamberliğe tanıklık, Allah'ın birliğine tanıklığa eklenir ve her gün beş vakit namazın ezan ve kametlerinde otuz kere şöyle denilir: 'Allah'tan başka ilah olmadığına tanıklık ederim. Muhammed'in, Allah'ın peygamberi olduğuna tanıklık ederim'. Peygamberlikle ilgili bu tanıklığı telaffuz edenlerdeki bu ayrışma, tevhidin tanıklığındaki ayrışma gibidir. Öyleyse (bütün) mertebelerde bu usluba göre yürümelisin!”¹¹

Burada İbnü'l-Arabî'nin aklın karşısına vahyi koyduğunu, aklın idrak ettiği Tanrının karşısına şarinin bildirdiği ve nitelediği Allah'ı koyduğunu açıkça görmekteyiz. Öyleyse vahiy, bize Allah'ı sadece selb yönüyle değil, “ne olduğunu” bildirerek ispat yönüyle de tanıtmıştır. Şeriatın bildirdiği ilah, yalnızca tenzih edilen metafizik bir ilke değil, aynı zamanda bilen, rızık veren, hidayete erdiren, dalaletle düşüren, mükafat veren, cezalandıran, affeden, intikam alan bir ilah olduğu gibi nüzul eden, istiva eden, kullarla beraber olan, tereddüt eden, tedebbür eden, alay eden vb. pek çok özelliğe sahiptir. Bütün bu özellikler, vahiy vasıtasıyla Allah hakkında öğrendiğimiz ve Allah'ın “ne olduğunu” ispat eden özelliklerdir ki, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle şeriatın soyutlanmış sırf aklın kabul etmeyeceği hususlardır.

Şu halde salt aklın Tanrı hakkındaki hükmü, mutlak tenzihtir; şeriat dilinde ortaya konulan Allah anlayışı ise, hem tenzihi, hem de ispatı –ki, İbnü'l-Arabî, buna teşbih der- birlikte içerir. İbnü'l-Arabî açısından Tanrı iki mertebede bulunur. Birincisi, zatı ve varlık olması mertebesidir ki, bu O'nun mutlak anlamda tenzihini gerektirir. İkincisi ise, uluhiyet mertebesidir ki, O'nun isim ve sıfatlarını ve bunların zorunlu sonucu olan âlemi içerir. Öyleyse Allah, hem selb, hem de ispat yönlerinin birlikte bilinmesiyle gerçek manada bilinir. Allah'ın “ne olduğunu” bilmemizi sağlayan isim ve sıfatların pek çok ahkâmı

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, c.1, s.393.



vardır ki, zaten dinî yükümlülüklerimizin kaynağı da bu isim ve sıfatlardır. Allah'ın kendisini bildirdiği vahiy, şu halde Allah'ı bütün yönleriyle bilmemizin yegane yoludur. Bu itibarla Allah'ın kendisini açtığı ve tanıttığı vahyin formu/şeriat, O'nun kendisi sunduğu en mükemmel formdur. Başka bir ifadeyle hakikat, bütün yönleriyle kendini bize şeriat formu içerisinde açmıştır. Aynı şekilde hakikate ulaşmamızı ve onu keşfetmemizi mümkün kılan kuşatıcı yol da vahyin gereklerini yerine getirmekle mümkün olmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin bu perspektifi yani Allah'ın kendini bütün yönleriyle vahiyle açmış olması gerçeği, mutlak hakikate ulaşmanın da en mükemmel yolunun bu olacağını zorunlu kılar. Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre şu iki evrensel iddia, geçersizdir. Birincisi, salt, sırf, vahiyden soyutlanmış ve bağımsız akıl, Tanrı hakkında tam bilgi veremez. Bu yüzden vahiyden bağımsız bir akıl, Tanrıyı tam olarak bilemeyeceğine göre mutlak bilginin kaynağı olamaz ve böyle bir akıl ile ne evrensel bir metafizik kurabiliriz, ne evrensel bir ahlak kurabiliriz, ne de evrensel yasa ve hukuk kurabiliriz. Bu husus, aynı zamanda deist Tanrı tasavvurunu da geçersiz kılmaktadır. İkincisi ise, vahiyden bağımsız evrensel bir mistisizm de hakikatin tam olarak kavranmasında yetersizdir. İbnü'l-Arabî, bu hususun üzerinde ısrarla durur. Çünkü kendisinin de dahil olduğu bir kategoridir, mistisizm. Gerçi İbnü'l-Arabî de riyazet, mücadele, müşahade, keşf, vecd vb. kavramlarla ifade edebileceğimiz yapıda mistik hareketlerle aynı yöntemi benimser. Ancak genelde vahyin özelde ise Muhammedî şeriatın dışında hiçbir mistik hareketin hakikati, “nasıl ise öyle” veya “olduğu hal üzere” kavrayamayacağını söylemekle de bütünüyle onlardan ayrılır. Zira hakikat ya da Allah, kendini en mükemmel bir şekilde Muhammedî hakikatin mazharı olan Muhammedî şeriatın formları içerisinde sunmuştur. Dolayısıyla o formların dışında bir yol ile hakikate ulaşılamaz. Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Aklın, Tanrıyı selb yönüyle bilip ispat yönüyle bilememesi ve Tanrının ne olmayacağını söyleyip “ne olduğunu” bilememesi, Tanrının kendini her yönden bildirdiği vahyi kaçınılmaz kılmıştır. Vahiy, bize Tanrının ne olduğunu tasvir eder. Bu yüzden vahiyden bağımsız bir akıl veya riyazet ve mücadele yolu, asla Tanrıyı tam olarak bilemez. Bu yönden akıl, vahyin karşıtı bir yöntem olarak metafizik konusunda yetersizdir.

c.Aklın Yetersizliği, Aklın İşleyiş Mekanizmasına Yönelik Eleştiri: Fikir Gücünün Verilerine Tabi Olması

İbnü'l-Arabî'nin akıl eleştirisi, öncelikle vahiyden bağımsız olarak bütün varlığı açıklamayı amaçlayan ve evrensel hükümler çıkardığını iddia eden bağımsız salt felsefî akla yöneliktir. Bu anlamda o, akli vahyin karşıtı ve alternatifi olarak görüyordu. Bu defa İbnü'l-Arabî, ister vahiyden bağımsız olsun, ister vahye tabi olsun, aklın delillendirme ve bilgiyi üretme yöntemine eleştiriler getirmektedir. Özellikle şeriata bağlı olsa da akıl, yapısı ve bilgiyi elde etme konusunda sınırlı ve yetersizdir.

Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin akıl eleştirisinin ikinci yönü, aklın işleyiş mekanizmasına yani fikir kanunu ile hareket etmesine yöneliktir. Daha önce belirttiğimiz üzere Şeyh, salt olarak akli eleştirmez; bunun yerine fikrin



verilerine göre hüküm veren akıllı eleştirir ki, bu akıl “nazarî akıl” (teorik akıl) şeklinde ifade edilir. Şüphesiz Şeyhin fikir dediği şey, filozofların “müfekkire gücü” ile kastettikleri şeydir. Şeyh, aklın idrak mekanizmasının şu şekilde çalıştığını belirtir. Akıl, bilgiyi fikirden alır, fikir hayal ve musavvireden alır, bunlar ise duyulardan alır. Fikir kuvvetinin yaptığı soyutlamalar, doğru da olabilir, yanlış ta olabilir. Dolayısıyla fikirden beslenen akıl da yanılabilir:

“İnsan, yahut ta, zaruri olan veya nazardan (tefekkürden doğan) şeyi verdiği konusunda, kendi aklını taklit eder. Şu halde akıl, fikri taklit eder ki, bunun da sahih (doğru) ve fâsid (yanlış) olanı vardır... Hulusa burada ancak taklit vardır¹². Bu nedenle Allah'ı bilmek konusunda akıl, yetersiz kalmaktadır.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, aklın yetersizliğinin ve hata yapmasının nedeni, bizzat kendi yapısı değil, fikir kanununa tabi olmasıdır. Hatta Şeyhe göre akıl, bizzat idrak ettiği şeyde zarurî olarak hata yapmaz, duyular veya fikir vasıtasıyla idrak ettiği şeyde ise yanlış hüküm verebilir.

“Fakat bizce, mesele böyle değildir. çünkü akıldan ibaret olan hüküm vericiden vaki olan kusur ve galat (yanılma), duyulardan dolayı değildir. zira duyuların idraki, gerçeği verdikleri şey sebebiyle, zaruridir. Tıpkı aklın, idrak ettiği şeyde, zaruri olarak hata etmemesi ve onun duyular yahut fikir ile idrak ettiği şeyde bazan galat yapması gibi. Şu halde bir duyu asla yanlışlık yapmaz”.¹³

Bu nokta aklın hem hakikati idrak etmedeki gücünü, hem de yetersizliğini gösterir. Zira akıl, bilgiyi doğrudan Allah'tan alırsa, bu, onun imkanlarının sınırsızlığına işaret eder; yalnızca fikir gücüne dayanırsa –İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle fikri taklit ederse- bu onun imkanlarını daraltmasına neden olur. Bu bakımdan vahye tabi olan akıl ve fikir gücüne tabi olan akıl ayırımı, İbnü'l-Arabî'nin sıklıkla vurguladığı bir ayırımdır.

Fikir kuvvetinin verdiği teorik hükümlerin mahiyetini incelediğimizde, bu hükümlerin bir kısım idrak vasıtalarımıza tabi olduğunu, bu vasıtaların da eksiklik ve kusur ile ma'lûl olduğunu görürüz. İstidlal ve kıyastan oluşan ve burhan yöntemi olarak tanımlanan düşünce kanunu, mantığın temel ilkelerine ve kıyasa dayanır. Dolayısıyla fikir kanununa göre hüküm veren akıl, daima bu ilkelerden hareket eder. Akıl, düşüncenin kanunlarıyla varlığın ilkelerinin ayırtı ve mutabakatı esasına dayanarak bilgiyi üretir. Bu durum, varlığın bazı kategorileri için kesin bilgi verse de hakikatin bizzat kendisi söz konusu olduğunda bu kanunlar yetersiz kalır. Zira hakikat, kavramlara indirgenemeyecek kadar sınırsızdır ve bu yöntemle tanımlanamayacak kadar kuşatıcıdır. Sufilerin “Allah'ı bilmek, akı aşar” sözlerinin anlamı, tam da budur. Daha önce belirttiğimiz üzere İbnü'l-Arabî'ye göre akıl, bir şeyin varlığını bilebilir; Bununla birlikte bir şeyin varlığını bilmekle, o şeyin hakikatini ve onu “olduğu hal üzere” ya da “nasıl ise öyle” bilmek aynı şey değildir. Dolayısıyla mantığın ilkeleri ve kıyası kullanarak istidlal yapan akıl, ancak Tanrının varlığını bilebilir, kendisini değil. Çünkü hakikat, mantığın ilkelerini ve kıyasın hükümlerini aşar.

¹² Nihat Keklik, *El-Fütûhât El-Mekkiyye*, Fütûhât'tan naklen, s.369.

¹³ Nihat Keklik, *El-Fütûhât El-Mekkiyye*, Fütûhât'tan naklen, s.371.



Bunun nedeni, hakikatin bu kavramların üzerinde olmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine ve söylemine hakim olan ilke şudur: Mutlak hakikat, birdir; fakat hükümleri farklı ve çoktur. Başka bir ifadeyle bir olan hakikat, kendisini daima birbirine zıt yönlerle izhar eder. Bir ve çok, mutlaklık ve mukayyetlik, Hak ve halk, kıdem ve hudus, bâtnlık ve zâhirlik, tenzih ve teşbih, bu hakikatin değişik veçheleridir. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Her biri bir gerçekliğe işaret eden sayısız mertebeler, hakikatin çeşitli veçheleridir. Şu halde hakikat, daima kendini çift boyutlu olarak açmıştır. Buna karşılık aklın bilgi elde etmede bağlı kaldığı fikir kuvvetinde bu çift boyutluluk yoktur. Bu nedenle fikir ve kıyasa dayalı akıl Cili'nin ifadesiyle mesela "kıyas ile sınırlanmaktan münezze olan"¹⁴ hakikati bütün yönleriyle bilemez. Akıl, kıyas, nazar ve istidlalin üzerinde bulunan bir alanı, kıyas ve istidlal ile sınırlandırma yanlışını yapar ve bu itibarla hakikate dair verdiği hükümler, hakikatin bütün yönlerini değil, sadece bir yönünü ifade etmiş olur. Şu halde düşünce kanununun kategorileri ile hakikatin kategorileri aynı değildir.

Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'ye göre fikir kanunu üzere hareket eden aklın eksikliğini, hakikat hakkında verdiği her hükümde görmek mümkündür.

Bunlardan ilki, aklın verdiği tenzih hükmüdür. İlk maddede belirtildiği üzere İbnü'l-Arabî'nin akla yönelik en önemli eleştirisi, aklın Tanrıyı yalnızca selb yönüyle bilmesiydi. Söz konusu eleştirisi, vahiyden bağımsız salt felsefi aklın yetersizliğine yönelik bir eleştiriydi. Fakat soyutlama ve düşünce kanununa göre hareket eden akıl, vahye tabi olan bir akıl olsa da, nihayetinde bu akıl da Allah ile ilgili hükümlerinde daima tenzihçi bir yol takip eder. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin bu defa muhatap aldığı ve yetersiz bulduğu akıl, kelamcılarının aklıdır. Kelamcılar, her ne kadar subutî sıfatları kabul etse de özellikle teşbihi ifade eden ve hatta Allah ile ilgili alay etme, tuzak kurma gibi noksanlık ve yergi ifade eden âyetleri tenzihe göre yorumlarlar. Allah'ı bilme konusunda teşbihi âyetleri yorumlayarak yalnızca tenzihe yönelmek, İbnü'l-Arabî'ye göre Allah hakkındaki bilginin sadece bir yönünü temsil eder. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşlerinin özetini bulabileceğimiz bölüm, Fusus'daki Nuh fassıdır. İbnü'l-Arabî, burada akıl ve vehim güçlerini mukayese ederek Allah hakkındaki bilgimizin mahiyetini tahlil eder. Hz. Nuh, aklın tenzihini, kavmi ise vehmin teşbihini temsil eder. Dolayısıyla Hz. Nuh ile kavmi arasındaki çatışma ve karşıtlık, esasında soyutlayıcı akıl ile Tanrıyı duyulur suretlerde gören teşbihçi vehmin çatışmasıydı. İbnü'l-Arabî'ye göre bu anlayışlardan her ikisi de Allah hakkında tam bilgiye sahip değildir. Zira O'nu duyulur suretlerden soyutlanmış bir şekilde tenzih yoluyla bilmek, eksik bir bilgidir. Allah'ın aşkınlığını ve müstağniliğini dikkate almadan suretlerde bilmek te yine eksik bilgidir. Şeyhin formülasyonu ile "tenzih, belirleme (takyit)'dir; teşbih ise, sınırlama (tahdit)'tir."¹⁵ Zira Tanrıyı sadece alemde içkin bir ilke olarak görmek, O'nu sınırlamak olduğu gibi âlemlerden bütünüyle müstağni görmek de belirlemedir. Bunun nedeni, tenzihin bütün yaratılmış varlık alanını Allah'ın

¹⁴ Cili, el-İnsânü'l-Kâmil, c.II, s.17.

¹⁵ Fusus, s.70.



dışında bırakmış olmasıdır. Böylece tenzihçi akıl, Allah'ı sadece bir yönüyle bilmiş olmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin Allah hakkında gerçek bilgi dediği şey ise, tenzih ve teşbihi birlikte görmekle mümkün olur ki, bunu ancak müşahade verir. İbnü'l-Arabî, bunu tenzihte teşbih, teşbihte tenzih şeklinde tanımlar. Allah hakkında bu iki yönü birlikte müşahade etmeyen hiçbir bilgi tam bilgi değildir. Bu nedenle tenzihçi aklın Allah hakkında verdiği bilgi, O'nu bir yönüyle bilmekten ibarettir. Bütün varlığın bir hakikatten zuhur ettiği gerçeğine dayanan vahdet-i vücûd anlayışına göre Allah'ı bir yönden bilebilen tenzihçi akıl, Allah'ı bütün yönleriyle bilme konusunda sınırlı ve yetersizdir.

Tabiatı gereği tenzihçi aklın temel hatası, vahyin selb ve ispat yönleriyle sunduğu Allah'ı sınırlamak olmuştur. Kur'an, tenzihin yanında sürekli Allah'ın, işitme, görme, bilme, mükafat verme, cezalandırma gibi niteliklerinden bahseder. Ancak bunlar kadar, arşa istivadan, maiyetten, Allah'ın elinden, yüzünden, alay etmesinden de bahseder. Bu nitelikler, Allah ile ilgili tecsimî, noksanlığı ve acziyeti içerir. Tenzihçi akıl, noksanlık ve acziyet ifade eden bu tarz nitelikleri, kemal sıfatlarına göre yorumlar. İşte tam da İbnü'l-Arabî'nin akla yönelik eleştirisinin nedenlerinden birisi de budur. Bu itibarla şeriata tabi olan akıl, teşbih ifade eden âyetleri, tenzihe göre te'vil etme hatasını işlemiştir. Belki de kelamî aklın Allah ile ilgili en büyük hatası, te'vil olmuştur. İbnü'l-Arabî, tenzihçi akılcıların teşbih ifade eden âyetleri yorumlamalarını aklî sarhoşluk olarak değerlendirir ve te'vilin kesin bilgi değil, zannî bir bilgi olduğunu düşünür:

"Aklî sarhoşluk ise, hakikatinin gerektirdiği duruma -yoksa işin kendiliğinde gerektirdiği duruma değil- hakikati ırcada doğal sarhoşluğa benzer. Bu makam sahibi için ilahi haber, yaratılmışların niteliklerinin Allah'a ait nitelikler olduğunu bildirir. O ise bunları bu tarz üzere kabul etmemek için direnir, çünkü o, delil ve sarhoşluğun kanıtı içindedir. Bu nedenle de gelen haberi, 'Hakk'ın zatı söz konusu nitelikleri kabul eder mi etmez mi' diye bilmeden, teorik düşüncenin gereğiyle tevil eder. Aksine Hakk'ın zatının bu nitelikleri kabul etmeyeceğini zanneder. Bu nedenle de akıl, sarhoşluğu nedeniyle ayağını kendi döşeginden başkasının döşegine uzatır. Sarhoşluk nedeniyle Hakk'a itiraz eder, Hak ise bu konuda kendisini mazur görür, çünkü sarhoş konuştuğu şey nedeniyle cezalandırılmaz. Böylelikle Hakk'ın kendisine nispet ettiği nitelikleri, kendisinden uzaklaştırır. Bu akıl sahibi iman nedeniyle sarhoşluğundan ayılınca, doğru haberi ve gerçek sözü reddetmez ve şöyle der: 'Hak, kendisini ve kendisine neyin nispet edileceğini akıldan daha iyi bilir. Çünkü akıl yaratılmıştır ve yaratılmış olan Yaratan üzerinde hüküm sahibi değildir. Çünkü yaratılmış olan herhangi bir şey, Yaratıcısını bilemez. Yontulan bir şey, yapıcısını bilemez. Aynı şey felekler karşısında rükünler veya (tümel) nefis karşısında felekler, (ilk) akıl karşısında nefis, Allah karşısında akıl için söylenebilir. Söz konusu şeylerin kendi üstü hakkında bilebileceği yegane şey, varlığında ona muhtaç olduğunu ve ona dayandığını bilmekten ibarettir. Yoksa onun hakkında herhangi bir şekilde hüküm veremez. Bilhassa Yaratan kendinden



bir takım durumları bildirmişse, yaratılmış olanın bunları kabul etmekten başka bir imkânı yoktur. Onları reddederse, sarhoşluğundan dolayı reddeder. Öyleyse onun içtiği şarap, kendi delili ve kanıtından ibarettir. Allah'ın nitelikleri hakkında aklın delil ve kanıtlarıyla örtüşen bazı ilahi haberlerin verileri de kendisini pekiştirir. İşte aklî sarhoşluk budur"¹⁶.

İbnü'l-Arabî'ye göre aklın yetersizliğinin ve sınırlılığının bir diğer nedeni de bütün varlığı mantığın ana ilkelerine göre izah etmesidir. Akıl, ayniyet, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi ilkelere göre hüküm verir. Halbuki Allah, bütün zıtlıkların kaynağı olarak bu hükümlere tabi olmaktan münezzehtir. Dolayısıyla aslında bütün varlık kategorilerini dikkate aldığımızda bu ilkeler, varlığı izah etmede yetersiz kalmaktadır. Söz gelimi, İbnü'l-Arabî'nin sürekli vurguladığı üzere Allah-âlem ve insan ilişkisi konusunda akıl, "Allah'ın Allah olduğu, âlemin de âlem olduğu" hükmünü vermek durumundadır. Halbuki daha önce belirttiğimiz gibi İbnü'l-Arabî'ye göre kendini sürekli zıtlıklarla sunan Allah hakkında bulunduğu değişik mertebelerde değişik hükümler verebiliriz. Dahası, varlık mertebeleri, hakikatin değişik veçhelerine tekabül ettiği için her bir mertebede verdiğimiz hüküm, diğer mertebelerdeki hükme zıt olsa da doğru olur. Mesela İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde sürekli karşılaştığımız üzere mantık açısından imkansız olsa da Allah ile âlemin ilişkisi hakkında şu hükümleri verebiliriz: "Allah, Allah'tır; Allah, asla âlem değildir. Âlem, âlemdir; asla Allah değildir". Diğer yandan "Âlem, Allah'ın aynıdır; asla gayrı değildir". "Bak! Hak, bu açıdan halktır. Şu açıdan ise halk değildir"¹⁷. Gerçekte İbnü'l-Arabî'nin söylemine hâkim olan dil, tam da bu paradoksal dildir. Bu söylem, çelişki ve tutarsızlıkla suçlanabilir ve hatta suçlanmış da. Ne var ki, bu suçlamanın nedeni, İbnü'l-Arabî'ye göre hakikatin çift yönlü tabiatını bilmemekten kaynaklanır. Tam da işte aklın yetersizlik noktası da burasıdır. İbnü'l-Arabî, aklın hakikatin bu paradoksal yapısı karşısındaki yetersizliğini, aklın hayreti ve şaşkınlığı olarak değerlendirir.

Halbuki İbnü'l-Arabî'ye göre Allah hakkında verdiğimiz birbirinin zıttı olan bu hükümler, varlığın tabiatıyla ilgilidir. Bir hakikat, bir-çok, hak-halk gibi pek çok hükümle zuhur eder. Dolayısıyla hakikat hakkında verilen birbirine zıt hükümler, hangi idrâk vasıtası olursa olsun, nihai olarak bizim idrakimizin verdiği hükümler değildir; tam tersine hakikatin kendini bize açtığı ve sunduğu hükümlerdir. İbnü'l-Arabî, şöyle söyler:

"Binaenaleyh Hak, a'yân-ı sâbite ile meclâda çeşitlenir. Bu yüzden de Hak ile ilgili hükümler çeşitlenir ve Hak, her hükmü kabul eder"¹⁸.

"Böylece senin katında özü gereği olumsuzlanan bir şeyin aynını ispatlamaya devam edersin"¹⁹.

Bu itibarla Allah'ın ahkâmı çok olduğu için ve insan, olumsuzladığı şeyin aynını ispat ettiği için hayrete düşer. Bunun nedeni, aklın birbirine zıt iki

¹⁶ Fütuhât, c.9, s.374

¹⁷ Fusus, İdris Fassi, s. 79.

¹⁸ Fusus, İdris Fassi, s. 79.

¹⁹ Fusus, İdris Fassi, s. 78.



hüküm karşısında şaşkınlığa düşmesidir. Bu bağlamda şu dahî söylenebilir. Hakikatin tabiatından dolayı akıl, bir bakıma Kant'ın antinomileri gibi aynı konuda ve aynı kesinlikte iki farklı ve zıt hükmü verir ve bunların hangisinin doğru olduğunu bilemez. Söz gelimi, aklî delil ile âlemin kadim olduğu da hadis olduğu da ispatlanabilir. Çünkü bu her iki delil de hakikatin iki değişik mertebesine tekabül ettiği için bir açıdan birisi, başka bir açıdan ise diğeri ispatlanabilir. Âlemin kadim olduğunu söylemek, ilahi ilimdeki durumunu dikkate aldığımızda doğru olduğu gibi âlemin harici varlığını dikkate aldığımızda ise hadis olduğunu söylememiz mümkündür. Bu nedenle de hakikati akıl ile idrâk etmek mümkün değildir. Bunun nedeni, aklın dayandığı fikrin ilkeleri ile varlığın ilkelerinin birbirinin aynı olmamasıdır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, varlığın tabiatının aklın ilkelerinin üstünde olması, aklın Allah'ı bilme konusundaki yetersizliğinin ana nedenidir.

İbnü'l-Arabî hakikatin zıt yönleri birleştirmesi ve aklın bunu bilememesini şöyle açıklar:

“İki zıt, iki zarardır ve bu ikisi akıl yoluyla bilinemez. Çünkü aklın gücü bunu vermez. Bu mesele ancak aklın gücünün ötesinde bulunan bir makamdan öğrenilir...Akıl, fikir gücü yönünden söylediğimiz bu durumu algılayamaz. Öyleyse bu aklî değil, sahih ilahi bir bilgidir. İlahi bilgide iki zıt bir araya gelirse, iki kuma bir araya gelmiş olur ve birbirlerini severler. Çünkü tek bir hakikate âittirler. Bu bölümü akıl nuruyla değil, iman nuruyla iyice düşün! Çünkü bu husus, akıl tarafından kabul edilmez, reddedilir. Nasıl ki, göz akledilirleri idrâk edemez ve kendi sınırını aşamaz, aynı şekilde akıl da gözün aracılığı olmaksızın gözle doğrudan algılanan şeyleri algılayamaz. Öyleyse akıl, görülenler olmaları bakımından görülenleri tek başına algılayamaz. Halbuki görülenler yaratılmış olduğu gibi görme gücü de yaratılmış bir şeydir. Kendi gücündeki bir şeyi idrakten Hakk'a nisbet edilen daha üstün bir şeyi idrake onu çıkartan kimdir? Akıl, kendi gücünde olan bir şeyi idrakten daha aşağıdaki bir şeyi –ki, o aklın iddiasına göre duyudur- idrak derecesine inmekten acizdir. Öyleyse herhangi bir hususta kendisi gibi bir yaratılmışa muhtaç olan kimse, Yaratan'a daha da muhtaçtır”²⁰.

İbnü'l-Arabî'nin fikir kanunuyla bilgiyi üreten aklın yetersizliğiyle ilgili bir başka eleştirisi de bilmenin mahiyetiyle ilgilidir. “Bilgi, bilen ile bilinen arasındaki bir bağdan ibarettir”²¹ tamının da ifade ettiği üzere bilgi, bilen ve bilinen arasındaki bir münasebeti gerekli kılar. Dolayısıyla aklın bir şeyi bilmesinden bahsettiğimizde, aslında bilgiye konu olan şey ile aklın arasında bir münasebetten bahsetmiş oluruz. Konevî'nin belirttiği üzere ilm-i ilahideki temel kaidelerden birisi şudur: “Bir şey, kendisine zıt ve farklı başka bir şey ile bilinemez”²¹. Yine Konevî'nin açıklamasıyla idrak eden insan, herhangi bir şeyi, o şeyin benzeri kendisinde bulunmadan idrak edemez. Şu halde Allah hiçbir şeye benzemez ve hiçbir şeyde O'nun benzeri bulunmaz. Zira bilgi, bilen ile bilinen arasındaki bir münasebeti gerektiriyorsa, akıl ile onun bilgisinin objesi olan Allah arasında nasıl bir münasebet olabilir ki! Bu yüzden de aralarında

²⁰ Fütuhât, c.10, s.248.

²¹ Konevî, Tasavvuf Metafizigi, s.15.



bir münasebet olmadığı için akıl, Allah'ı bilemez. Dolayısıyla Allah, ancak kendisinin bildirmesiyle bilinir. İbnü'l-Arabî'ye kulak verelim:

“Mukayyet, Mutlakı nasıl bilebilir ki! Mümkünün sahip olduğu bütün yönler, yokluk ve ihtiyaç özelliğindedir. Bu durumda özü gereği zorunlu ile mümkünü birleştiren bir yol olsaydı, mümkün hakkında bu yön dolayısıyla caiz olan ihtiyaç ve fena, vacip hakkında da caiz olurdu. Vacip ve mümkün arasında ortak bir yönün ispatı, imkansızdır. Çünkü mümkünün vecihleri kendisine tabidir. Mümkün kendi nefsinde, adem onun hakkında caizdir. Dolayısıyla ona tabi olan şeyler de, bu hükmü almaya layıktır”²²

Sonuç olarak fikir kanunu ile hareket eden akıl, bir yönüyle Tanrı hakkında bilgi sahibi olsa da bütün yönleriyle O'nun gerçek bilgisine ulaşamaz. Akıl, Allah'ın varolduğunu fikir kanunuyla bilebilmekle birlikte Allah'ı “nasıl ise öyle” ya da “hakikati üzere” bilemez.

❧ Sonuç

İbnü'l-Arabî, ontolojik bir hakikat olarak akıllı, filozoflar gibi Hak'tan çıkan ilk varlık kategorisi şeklinde değerlendirir. Bu yönüyle akıl, olumlu bir muhtevaya sahiptir. Onun, akla yönelik eleştirisi, insanî bir yeti olarak akla yöneliktir. Şeyh, gerek yapısı itibarıyla gerekse de işleyiş mekanizması itibarıyla aklın Allah'ı bilme konusunda yetersiz olduğu kanaatini, hemen bütün metinlerinde dile getirir. Yapısı itibarıyla akıl, fikir gücünün hizmetkarı, fikrin verdiği şeyi almaya mecbur ve onun taklitçisidir. Dolayısıyla duyulardan, müsavvire ve muhayyile gücünden beslenen fikir gücü, yanıldığı için kendisinden bilgiyi alan aklın da yanılgısının nedeni olur. Bu nedenle Şeyhe göre akıl, tabi olacaksa kendinden aşağıdaki fikir gücüne değil, kendinden üstün olan Allah'a tabi olmalı ve bilgiyi O'ndan almalıdır. Bunu yaparsa akıl, üstün hakikatlere ulaşır. Diğer taraftan akıl, fikir kuvvetinden beslenerek Allah hakkında bilgi sahibi olmak istediğinde Allah'ı ancak selb yoluyla bilebilir, icab ve ispat yoluyla bilemez. Bu yüzden vahiy zorunludur ve bu anlamda Şeyh, müstakil akıllı, vahyin karşıtı olarak görür. İbnü'l-Arabî, bu şekilde bir argüman ortaya koyarak vahyin gerekliliğini aklın yetersizliği esası üzerine bina eder. Öte yandan akıl, bilgiyi oluştururken fikir kuvvetinden yararlanır ve bu anlamda akıl, nazarî akıl, mantığın temel ilkelerine dayanır. Bu şekilde aklın ürettiği bilgiler, mantığın ilkeleri ile varlığın ilkelerinin mutabakatı ilkesine dayanır. Halbuki İbnü'l-Arabî'ye göre varlık, mantığın ilkelerine tabi olmaktan münezzehtir. Bu yüzden akıl, bu ilkedan hareketle verdiği hükümlerde çoğu zaman yanılır. Nitekim aklın verdiği tenzih hükmü, onun verdiği en büyük yanılgı hükmüdür. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre teorik ve müstakil akıl, Allah'ı bilme konusunda yetersiz olduğu gibi mantık ilkelerine tabi olduğu için bütün yönleriyle varlığı idrak etme konusunda da yetersizdir. Böylece İbnü'l-Arabî, aklın birinci hususla ilgili yetersizliği dolayısıyla vahyin gerekliliğini, ikinci hususla ilgili yetersizliği dolayısıyla da keşf ve müşahedenin gerekliliğini bir zaruret olarak görür.



İBNÜ'L-ARABİ'DE TENZİH VE TEŞBİH DENGESİ AÇISINDAN 'HAK' KAVRAMI

Emin ÇELEBİ¹

Özet: İbnü'l-Arabi'nin ontolojisinde dilin kullanımı çok önemlidir. 'Birlik' esasına dayanan bu ontoloji, nasıl ki farklı tekillikleri tek bir varlıkta mezcilmesini gerekli kılıyor ve kesreti vahdet içinde var etmeye çalışıyorsa aynı şekilde buna uygun bir dilin ve terminolojinin de var olmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü dil, anlam ve düşünce tekabül ettiği varlık/olgu sahası ile ilişkilendirilmeksizin var olamaz. Öte yandan bir düşünürün tutarlı olması için de bu şart görmektedir. Bu minvalde kelime ve kavramların etimolojileri ile gündelik kullanımlarını ontoloji ile uyumlu bir biçimde örtüştürmek gerekir.

İbnü'l-Arabi'nin birlik temelinde inşa etmeye çalıştığı varlık görüşüne uygun bir dilsel form kullandığının göz ardı edilemez örneklerinden biri, kuşkusuz tenzih ve teşbih meselesidir. Ona göre Hakk'ın tarif ve tahdidi bütün suretlerin haddini kavramakla bilinebilir. Bu ise imkânsızdır. Bu imkânsızlığı çıkış noktası olarak kabul eden İbnü'l-Arabi'ye göre Hakk'ı tenzih etmek aynı zamanda onu tahdit ve takyit etmektir. Çünkü bir şeyi başka bir şeyden soyutlamak demektir ki bu ise Hak için söz konusu olamaz.

Bu çalışmada İbnü'l-Arabi'nin Hak anlayışının teşbih ve tenzih dengesi bakımından çözümlemesi yapılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: İbnü'l-Arabi, teşbih, tenzih, hak, takyit.

THE CONCEPTION OF HAQ (GOD) IN TERMS OF TANZIH (INCOMPARABILITY) AND TASHBIH (SIMILARITY) IN IBN AL-'ARABI'S THOUGHT

Abstract: The use of language is very important for the ontology of Ibn al-'Arabi. Just as this ontology based on the unity makes different singularities unify in a single Being and puts plurality into unity, naturally it requires a proper language and terminology for describing this ontology in the same way. Because language, meaning and thought cannot exist without being associated with the field of existence / phenomenon corresponding to it. On the other hand, this seems necessary for a thinker want to be consistent. In this respect, it is necessary to match the words and concepts with the ontology both in the etymological and in the usage case.

Undoubtedly, one of the non-negligible examples of how Ibn al-Arabi uses a linguistic form appropriate to the view of the unity of being is the matter of tanzih (incomparability) and tashbih (similarity). According to him, Haq (God)'s defining and determining can be known by comprehending the all limitations of all forms of Him. But this is impossible. To Ibn al-Arabi, who accepts this impossibility as the starting point, to make

¹ Prof. Dr., İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, emin.celebi@inonu.edu.tr



Haq tanzih, that is, to free God from anything else, is also to determine and limit Him as well. Because that is to isolate something from something else and this is impossible for God.

In this study, it will be tried to analyse of Ibn al-Arabi's Haq conception in terms of tanzih (incomparability) and tashbih (similarity).

Key Words: Ibn Al-'Arabi, tashbih (similarity), tanzih (incomparability), Haq (God), taq-yid (determining).

❧ I. GİRİŞ

İbnü'l-Arabi'nin düşüncesi, önemli ölçüde dilin bütün imkânlarının kullanımı ile vücut bulur. Teolojik bir öğretiyi ortaya koyan İbnü'l-Arabi, din dilinin doğası gereği çok anlamlılığa son derece elverişli oluşunu şöyle ifade eder: İlahi şeriatlerin dili Hak Teala'dan, her ne şekilde olursa olsun, bahsettikleri zaman genelde ilk anlamı (mefhum-u evvel) dile getirirler. Özeldi ise hangi dilde olursa olsun, o lafzın vecihlerinden her ne anlaşılabilir ise o anlamı dile getirirler.²

Önemli ölçüde İbnü'l-Arabi'nin yöntemini de ifade eden mezkûr yargıya göre din dilinin iki hususiyetinin olduğu kabul edilmektedir: Genel ve özel. Genelden kastedilen şeriatla muhatap olunan ve sorumlu olunan çerçevedir. Bu durumda muhatap kitlesi bütün insanlar olup anlam, öznelere ortak kabul ettikleri gönderge üzerinden taşınmaktadır. Başka bir deyişle buna gündelik dil de denebilir. Dilin özel boyutu ise bir ihtisas durumuna işaret etmektedir. Uzman kişilerin, lafzın muhtevî olduğu bütün anlam çerçeveleri ile anlamaya muktedir olduğu bu boyut, İbnü'l-Arabi'nin ontolojisini üzerinde inşa ettiği ana çerçeveyi oluşturur. Bu kabulü şöyle şerh edebiliriz: Allah'ı Teala'nın kullandığı dil gelişigüzel bir dil olamaz. O, bütün sözcük ve terimleri seçerek kullanmıştır. O halde bir sözcüğün işaret ettiği veya tazammun ettiği bütün anlamlar mümkün dairesinde görülmelidir. Ancak bütün bu anlamları kavrayabilmek, genel kitleden ayrı bir ihtisas ve ehliyetle sahip olmayı gerekli kılmaktadır ki bunun literatürdeki karşılığı 'havass'tır. Kendini bu zümreden ve hakikat ehli olarak tanımlayan İbnü'l-Arabi, öğretisini inşa ederken bu perspektife yaslanmış, din dilini büyük bir ustalıkla kullanmış ve bütün öğretisini tutarlı ve bütünlüklü bir yapı içerisinde sunmaya çalışmıştır. Varlık, bilgi ve değer alanlarını hem kendi içinde hem de birbiri ile ilişkileri bağlamında "birlik" içinde uzlaştıran İbnü'l-Arabi'nin merkezi kavramlarından birisi belki de en önemlisi 'Hak'tır. Gerçeklik, doğruluk, adalet ve İlah gibi göndergele-ri olan bu kavramın seçilmesi dahi 'varlık', 'bilgi' ve 'değer'in nasıl birlik arz edebildiğini ve 'Varlık'ın bütün bunları nasıl tazammun ettiğini göstermesi açısından çarpıcı bir örnektir.

Şimdi bu kavramın tenzih ve teşbih ile olan ilişkisini irdelemeye çalışalım.

II. Hak, Tenzih ve Teşbih Üzerine

Tekci (monist) karakter gösteren öğretilerin en temel problemi çokluk ve birlik ilişkisinin temellendirilmesidir. Çünkü bir yandan sonsuz sayıda

² İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, Tarihsiz, s. 68.



tekilliklerin var olduğu gerçeklik sahası bir yandan da bütün bunların kendisine irca edildiği bir 'Varlık-İlke' kabulü ister istemez paradoksal bir dil ve düalistik-diyalektik bir anlatıyı-söylemi kaçınılmaz kılmaktadır. İbnü'l-Arabi'nin 'birlik' öğretisi de bu düalist ve kimi zaman gerilim arz eden yapıdan kurtulamamıştır. Hatta bu öğretinin bir düalizm temelinde inşa edildiği veya anlamlandırıldığı söylenebilir. Hem ontolojik hem de epistemolojik düzlemde bütün sisteminde bu çifte kabul göze çarpar. Örneğin yukarıda din dili ile ilgili ifade ettiğimiz avam ve havas ayırımı, genel sistemi içerisinde göze çarpan zahir-batın, kuran-furkan, beden-ruh vb. ayrımlar bu minvaldedir. Kuşkusuz gerçeklik evreninde, standart bir vasatta herkesin gördüğünü ve anladığını İbnü'l-Arabi de görmekte ve anlamaktadır. Ancak varlığı 'gerçeklik' ve 'hakikat' diye tefrik edecek olursak onun temel postülası, real varlık sahasının veya duyulan varlık evreninin görülebildiği veya duyumsanabildiği kadarıyla hakikat olmadığıdır. Bir yandan duyumsanan varlık bir yandan da varlığın duyumsandığı gibi olmadığı düşüncesi insanlığın hakikat arayışında hep bir gerilim noktası olmuştur.

Düşünce tarihinde Parmenides'ten bu yana açık bir biçimde kavramsal-laştırılan bu düalizm, duyulur dünya - düşünülür dünya, ideler alemi - gölgeler alemi (episteme-doxa), Ruh - beden, fizik - metafizik gibi çeşitli formlarda karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar İbnü'l-Arabi, görünen evrenin Platoncu felsefeden aşına olduğumuz biçimde bir nevi yansıma olduğunu ifade etse de arz ettiğimiz gelenekten farkı, görünen evrene de bir gerçeklik atfetmesidir. Bu gerçeklik bütünün bir parçası olan bir gerçeklik olup Platon'da olduğu gibi bir gölge değildir. Gerçi kimi yerde İbnü'l-Arabi de alemin Hakk'a nispetle gölge olduğunu dile getirir fakat buradaki gölgeyi Hakk'ın bir tezahürü olarak görmek gerekir. Yoksa bunu aşkın başka bir 'hakikat'ın yansıması olarak düşünmek bize göre doğru değildir. Çünkü Hakk'ın hem insan hem de evrenden bütünüyle aşkın olduğu söylemek bu öğretiye ters düşer. Öte yandan görünen, Hakkın kendisi de değildir. Çünkü duyulur olan ancak sınırlı bir çerçevede kavranmaktadır hâlbuki hak sınırlı değildir. Bunun için bize göre bütün bu durumu ifade edebilecek en uygun tabir, var olanların 'görülebildiği kadarıyla' Hak olmadığıdır. Dolayısıyla onun anlatısında karşımıza çıkan paradoksal dil bu iki boyutun aslında iki boyut olmadığını izah etmek içindir. Başka bir deyişle İbnü'l-Arabi, bir taraftan epistemolojik çerçevede meseleyi ele alırken bir taraftan ontolojik boyutu da tam olarak nazara vermek istemektedir. Ancak bilinebilen veya bilgiye konu olan (epistemolojik) çerçeve ile olduğu gibi olan (ontolojik) çerçeve aynı düzleme ait olmadığından bu zorluğu aşmak için paradoksal-diyalektik dil kaçınılmaz olmaktadır. Tenzih ve teşbih kavramları da bu düalizm temelinde tanımlanmakta ve anlamlandırılmaktadır. Bu yüzden kimi zaman İbnü'l-Arabi'nin tespit ve kabul yargıları birbirine karışmaktadır. Ancak onun hedefi hep hakikat boyutudur. Nitekim "İlahi boyutta tenzih, hakikat ehli indinde takyit ile aynıdır."³ biçimindeki yargısı, hem İbnü'l-Arabi'nin baktığı hem de kendisini konumlandığı yer açısından bütün bu

³ İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*, Th. Ebu'l-Ala Afifi, Daru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut, Tarihsiz, s. 68.



söylediklerimizi özetler mahiyettedir. İlahi boyut veya İlah olan bakımından ifadesi, meseleye nereden bakıldığını ifade eder. Bir anlamda konu ilahi olan ise ilahi olanın yani tikelleri aşan mahiyetin, ontolojik statüsü dikkate alınarak söze konu edilmekte ve bunu konuda söz etmeye yetkili olanlar ise hakikat ehli olmaktadır. İbnü'l-Arabi'nin bu yaklaşımı, Hakk'ın gözüyle ve sözüyle Hakk'ı tanımak veya tanımlamak olarak nitelenebilir.

İbnü'l-Arabi, öğretisini izah etmeye başlamadan önce iki temel eseri olan Futûhat ve Fusûs'un girişinde söz konusu bilgileri doğrudan rüya (mubeşşire) vasıtası ile ilişki kurduğu Hz. Peygamber'den aldığını ifade eder. Ancak bütün bir sistematigi tutarlı bir biçimde inşa etme, dilin ve özelden din dilinin (Kur'an ve hadisler) bütün imkânlarını zorlayarak bütünlüklü bir sistem ortaya koyma becerisinin derin bir felsefi birikimi gerekli kıldığı aşikârdır. Bu yüzden bu sistemin onun muhayyilesinin bir eseri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dini nasslar ise bize göre bu sistemi takviye edici bir rol ifa etmektedirler. Yoksa İbnü'l-Arabi'nin, sistemini Kuran ve hadisleri yorumlayarak kurduğunu ileri sürmek hem işin başında zikrettiği rüya hadisesine aykırılık teşkil eder hem de o döneme kadar tevarüs edilen felsefi mirastan haberdar olmamak anlamına gelir.

İbnü'l-Arabi'nin öğretisinin temel ve merkezi kavramı işaret ettiğimiz üzere 'Hak'tır. Aslında bütün mesele bu kavramın gerçek (real) olan ile ilişkisini ortaya koyabilmektir. Bu ilişki anlaşıldıktan sonra tenzih ve teşbih meselesi daha doğru anlaşılacaktır. Evvela İbnü'l-Arabi'nin ne dediğini kısaca kendi cümleleri ile aktaralım:

Muhakkak ki Hakk'ın her yaratılarda bir zuhuru vardır. O, her kavrayışta (mefhumda) Zahir'dir. O, "Alem Onun sureti ve hüviyetidir." diyen kimse hariç herkesin anlayışında (fehminde) Batın'dır. O el-İsmü'z- Zahir'dir. Mana itibarıyla zahir olan şeylerin ruhu olması bakımından O, Batın'dır. O'nun alemin suretlerinden zahir olan şeylere nispeti, bedeni idare eden ruhun bedene nispeti gibidir. Örneğin insan tanımından O'nun zahir ve batını alınır. Bütün tanımlananlar (mahdud) için durum böyledir. Hak, bütün tanımlarla (hadler ile) tanımlanmıştır. Alemin suretleri (suret ile) kuşatılamaz ve kayıt altına alınamaz. Alemin bütün suretlerinin tanımı bilinemez, ancak her alemin kendi suretinden ortaya çıkan (hasıl olan) kadarıyla bilinebilir. Bunun için Hakk'ın tanımı meçhul olur. O'nun tanımı bütün suretlerin tanımının bilinmesi ile mümkün olur. Bunun ise olması mümkün değildir... O halde Hakk'ın tanımı imkânsızdır.⁴

Daha önce İbnü'l-Arabi'nin düalist geleneğin bir yorumu olduğunu söyledik. Ancak İbnü'l-Arabi'de bu düalizmin diğer düalizmler gibi birbirine karşıt iki unsuru ifade ettiğini söylemek doğru olmaz. İbnü'l-Arabi'nin düalizmi önemli ölçüde epistemolojik mahiyettedir ve bu mesele bilmemizin sınırlarını tartışmayı gerekli kılmaktadır.

⁴ İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 68.



İbnü'l-Arabi'ye göre alem hem surettir hem de alemde suretler vardır. Alemdeki suretler tekilerdir ve duyuya veri olurlar. Duyu verisi olan şeyler ise bilinebilir ve tanımlanabilir. Nitekim zahir olanın mefhum terimi ile batın olanın ise fehm terimi ile ifade edilmesi bize göre bu incelikten dolayıdır. Kantçı bir terminoloji ile ifade edecek olursak fenomenler, uzay ve zaman formu içerisinde tanımlanabilir ve bilinebilir. Benzer şekilde İbnü'l-Arabi'de de zahir olan, kuşkusuz fenomenal olandır ve bu alan kavranılır (mefhum) ancak batın olan fehmedilir. Birincisinin kuşatılabilirliği dolayısıyla kavranabilirliği teorik olarak mümkündür. İkincisinin ise duyu verisi olmaması itibarıyla kuşatılması veya kavranması mümkün değildir. Dolayısıyla batın, zaman ve mekan formu içerisinde "bilinemeyen" boyuta ait olmaktadır. Bu itibarla olsa gerek İbnü'l-Arabi hem havas hem de avam için bu meyanda master olan fehm tabirini kullanmıştır.⁵

Bir şeyin tanımlanabilmesi için bir surete sahip olması/zahir olması ve tasvir edilebilmesi gerektiğine göre Hakk'ın tanımlanabilmesi için de Hakk'ın suretlerinin tanıma imkân vermesi gerekir. Ona göre Hakk'ın zuhuru bütün var olanlardadır. Bütün var olanların ise bir tek surete veya ihata edilebilir suretlere indirgenebilmesi mümkün değildir. Bu durumda ancak alemin suretlerinden duyu verisi olmaları kadarıyla olanları bilmek mümkündür. Sayısız suretler olduğu düşünüldüğünde ki İbnü'l-Arabi'ye göre böyledir, tanım imkânsız hale gelmektedir. Çünkü bütünü göndergesi bir nesnel ve duyulur durum değildir. Bütün kuşatılmadığı için herhangi bir yargıda bulunamayız. Bu durumda yukarıdaki pasajda geçen Hakk'ın mahdut oluşunu iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisi haddi gündelik kullanımımızdaki tanım olarak ele alıp yorumlayabiliriz. Epistemolojik çerçevesini çizdiğimiz üzere suretler duyuya veri oldukları için kavranabilir ve tanımlanabilir. Dolayısıyla suretler duyu verisi oldukları kadarıyla Hak bilinebilir. İkinci anlamda ise her ne kadar tanım bir sınır çizme olsa da tanımlanamayan şeyler için de sınır (had) terimini kullanabiliriz. Her suret bir had ise Hak suretlerden münezzehtir değilse ve suretler de sonsuz ise Hakk'ın sonsuz sayıda suretler ile sınırlı oluşunu ifade etmek için dilimizde *sınırlı olmak (mahdut)* teriminden başka bir terim yoktur. Kaçınılmaz olarak Hakk'ın her daim suretlerle birlikte oluşunu ve ayrılmazlığını "Hak suretlerle mahduttur." biçiminde ifade etmek durumunda kalmaktayız.

Hakk'ın meçhul oluşunu veya tanımlanamazlığını ise şöyle anlamak mümkündür: Niceliksel olarak sonsuz olmaları itibarıyla Hakk'ın suretlerinin tek bir surete indirgenerek duyu verisi yapılması mümkün olmadığından Hak kavranamaz ve tanımlanamaz. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bütünü göndergesi kuşatılamaz. O halde Hakk'ın tanımlanabilmesi veya tanımlanamazlığı Hakk'ın görünüşü ve mutlaklığı ile ilgili olmaktadır. Görünüşler dikkate alındığında hem tanımlanabilir hem de tanımlanamaz; mutlaklığı bakımından ise hiçbir biçimde tanımlanamaz olmaktadır. Bu itibarla "Hakk

⁵ Mefhum, edilgen bir form olup nesnenin bilinç karşısındaki edilgenliğini ve kuşatılmışlığını ifade eder. Fehm ise master olup genel bir kavrayışı ifade eder. Dolayısıyla zahir kuşatılabildiği için mefhum, batın ise kuşatılamadığı için fehm terimi ile birlikte kullanılmıştır.



bütün hadlerle mahduttur.” yargısı ile “Hakkın haddi muhaldır.” yargısı epistemolojik ve ontolojik göndermeleri itibarıyla paradoksal görünse de bize göre İbnü'l-Arabi'nin düşünce sistematığı açısından son derece tutarlıdır.

İbnü'l-Arabi'nin ontolojisinin önemli kavramlarından olan *zahir* ve *batın* terimleri de arz ettiğimiz çerçevede uygun bir anlam zeminine oturmaktadır. Hak olmaklık bakımından *zahir* ve *batın* boyutlardan her birini bağımsız bir biçimde ontolojik bir statü olarak değerlendirmek doğru görünmemektedir. Çünkü *zahir* olan bir şey var ve bu *zahir* olan ruhtan bağımsız değildir. *Zahir* olanın salt Hak olması da doğru değildir. Zuhura nispetle *zahir* denmektedir. *Zahir* olan Hak ile özdeşleştirilmediği gibi *Batın* olan da saltık olarak Hak ile özdeşleştirilemez. Kısacası *batın* *zahir*e, *zahir* *batın*a muhtaç ve birbirini bütünler vaziyette olup Hakk'ın birer boyutu olarak tanımlanabilir.

Zahir-*batın* düalitesinin başka bir yansıması ise ruh-beden düalizmidir. Kuşkusuz insan Hakk'ın bir yansıması olarak bu öğretilerde çok önemli bir konumda yer almaktadır. İnsanı küçük bir evren olarak gören İbnü'l-Arabi büyük evren hakkında yaptığı çıkarsamaların aynısını insan için de yapmaktadır. İnsan çok daha kıymetlidir, çünkü bütün bunları idrak ve takdir edecek olan varlıktır. İnsan, hem kendini hem Hakk'ı bilen, kendini bilmesi ile Hakk'ı bilmesi aynı düzleme ait olan bir özne-varlıktır:

Bunun için Hz. Peygamber (s.a.v.) Hakk'ı bilmek (marifeti) ile nefsi bilmeyi birbirine bağladı ve şöyle dedi: Kim nefsini bilirse Rabbini bilir. Allah'ı Tela şöyle dedi: Onlara ayetlerimizi ufuklarda ve nefislerinde göstereceğiz. (Ufuk, senin dışında kalan, nefis ise seninle özdeş olan şeydir.) Ta ki onlara O'nun Hak olduğu apaçık görünsün. Sen O'nun suretisın, O da senin ruhudur. Senin onunla olan ilgin, bedensel suretinin seninle olan ilgisi gibidir. O'nun da seninle olan ilgisi, idare eden ruhun, bedeninin sureti ile olan ilgisi gibidir... Tanım, insanın *zahir* ve *batın*ını birlikte kapsar. İdare eden ruh, suretten ayrıldığı zaman geride kalan suret artık insan değildir. Ancak ona “Bu, insan suretidir” denebilir. Onunla bir taş veya tahta sureti arasında bir fark yoktur. Ona ‘insan’ ismi hakiki anlamda değil ancak mecazi olarak verilir. Gerçekte alemin suretlerinden Hakkın ayrılması mümkün değildir. Hak için uluhiyet tanımı mecazi değil hakiki anlamıyladır. Tıpkı insan tanımının insan canlı iken geçerli olması gibi. Nasıl ki insan suretinin *zahiri*, lisanı ile ruhunu, nefsinin ve onu idare edeni sena ederse aynı şekilde Allah da alemin suretini onu hamd ederek tesbih edici kıldı. Fakat biz onların tesbihini anlamayız. Çünkü biz alemdeki suretleri kuşatamayız. Bunların hepsi, Hakk'ın Hakk'ı öven dilleridir. Bunun için şöyle dedi: “Hamd Alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.” Yani övgünün neticeleri O'na döner. O hem öven hem de övülendir.⁶

İbnü'l-Arabi'nin insana sair varlıklardan farklı bir hüviyet atfettiği açıktır. Bu durum, insanın bir ruha sahip olmasından ileri gelir. Örneğin insanın kendi nefsinin mücmel bilmesinden hareketle Peygamberin “Nefsini bilen Rabbini bilir.” dediğini ifade eder. Dolayısıyla kendini mücmel olarak bilen bir varlığın Hakk'ı tafsili olarak bilmesi mümkün değildir ve ona göre Hak da ancak

⁶ İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 68.



mücmel olarak bilinebilir. Dolayısıyla Hakk'ı bilmek ile insanın kendisini bilmesi aynı epistemolojik düzleme ait olmaktadır. Bütün bunlar insanın bir ruhsal varlık olması ile doğrudan ilişkilidir.

Hakk'ın zahir varlık ile olan ilişkisini, ruhun bedenle olan ilişkisi gibi gören İbnü'l-Arabi'ye göre insan, ruh ve beden olarak O'nun sureti olmaktadır ve bu, bütün varlık için geçerlidir. Ancak insanın ruhu bedenden ayrılabilir iken bu durum Hak için söz konusu değildir. Yani Hakk'ın suretlerden ayrılması mümkün değildir. Hakk'ın hem insan için hem de alem için ruh mesabesinde olması bir nebze anlaşılabilir. Ancak şu sorun açıktadır: Ruh insandan ayrıldığında geri kalan bedene insan denilemeyeceği gibi ruh suretten ayrıldığında ona insan denir mi? Şayet ona insan denecekse Allah'ın insan ile olan ilişkisi ruhun ruhu mu olacaktır? Başka bir deyişle insan da alemdeki suretlerden bir surettir. Öte yandan özel bir varlık olarak alemin cilasıdır. Hakk'ın suretlerinin aynada görünmesini tedarik eden veya anlamlandıran varlıktır. Bu özel konumunu taşıdığı ruha borçludur. Çünkü o ilahi bir nefestir. Bu ilahi nefesin ilah ile olan ilişkisi bir suret-ruh ilişkisi midir? Eğer böyle ise ruh suret olmaz, şayet böyle değilse ruhun ruhu ne anlama gelir? Bütün bu soruları yanıtlamak bu bildirinin çerçevesini aşacağından sadece problematik kısmına işaret etmekle yetinmek durumundayız.

İbnü'l-Arabi'nin Hak teorisini kısaca özetledikten sonra tenzih ve teşbih meselesine geçebiliriz.

“İlahi boyutta tenzih, hakikat ehli indinde takyit ile aynıdır.” Tenzih eden kimse ya cahil veya edep dışı da davranan kimsedir. Bunun gibi her kim Hakkı tenzih etmeyip teşbih ederse o da Hakkı takyit ve tahdit etmiş ve Onu bilmemiştir. Her kim Hak ile ilgili marifetinde tenzih ve teşbihi iki vasfı biçiminde icmal olarak birleştirirse- ki alemdeki suretleri ihata etmekten yoksun olduğundan bunu tafsili olarak yapmak imkânsızdır- o kimse, kendi nefisini tafsili olarak değil de mücmel olarak bildiği gibi (arefe) Hakkı da tafsili olarak değil mücmelen bilmiştir (arefe).⁷

Normal şartlarda ve bilindik anlamıyla tenzih etmek, Allah'ı herhangi bir var olandan ve dolayısıyla bütün var olanlardan beri kılmak, başka bir deyişle hiçbir biçimde teşbih yapmamaktır. Buna göre tenzih teşbihin zıddı olup bir soyutlamayı ifade eder. Tenzih ve teşbih epistemolojik çerçeveye ait kavramlardır. Çünkü tenzih özel olarak aklın Tanrı'nın yüceltilmesi hakkındaki genel yargısı, teşbih ise vehim veya hayal gücünün Tanrı'yı yaratıklarına benzer bir şekilde ele alan yargısıdır.⁸ Tenzih, Hakk'a ilişkin bir hüküm ifade ettiği için İbnü'l-Arabi'ye göre uygun olmamaktadır. Yukarıda da değinildiği üzere Hak hükme konu olabilecek bir mahiyette değildir. Ayrıca saf ve mutlak olarak yargıda bulunulamaz. Akıl bir biçimde vehim ile karışık olduğundan veya vehmin tesirinden bütünüyle kurtulamadığından tenzihini de tahdit sınırları içerisinde yapmaktadır. Bu itibarla Hakk'ı aklın yaptığı tenzihten de tenzih etmek

⁷ İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 68-9.

⁸ Demirli, Ekrem, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, Kabalcı yay., İstanbul, 2008, s. 305.; Ayrıca bkz., İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 181.



gerekir.⁹ Başka bir deyişle akli yargılar, olabildiğince soyutlama içeren yargılar olup gerçekte bu soyutlama işleminin 'bir şey' den yapılmasını gerektirir. Halbuki bir şeyden veya şeylerden Hakk'ın soyutlanması mahiyeti itibarıyla mümkün değildir. Teşbih ise tamamen vehim ürünü olduğu için olgusal evrenin dışına taşarak soyutlama yapılabilmesi mümkün değildir. Salt suretlere indirgenmiş bir varlık ise Hak olamaz. Vehim gerçekte bir kuruntudur ve bu kuruntu somut bir düzlemde benzerlik tesis etmek temelinde gerçekleşir. Bunun da İbnü'l-Arabi'nin varlık öğretisiyle uyuşmadığı açıktır.

Afifi'ye göre İbnü'l-Arabi'de tenzih ıtlak, teşbih ise takyit anlamındadır. Dolayısıyla hiçbir varlığın veya ilmin Allah'ı kuşatamaması Allah'ın mutlaklığıdır ve bu tenzihtir. Teşbih ise Allah'ın zatının varlığın suretlerinde taayyünleri açısından kendisine baktığımızdadır. *Allah işiten ve işitilen, gören ve görülen her şeyin suretinde tecelli eder, demektir.*¹⁰

Afifi'nin bu tespitini olduğu gibi kabul etmek kimi yanlış anlamalara sevk edebilir. Tenzih ve teşbih ile ilgili olarak yukarıda değindiğimiz tanımlamaları dikkate aldığımızda Afifi'nin bu söylediklerinin izaha muhtaç olduğunu ifade etmek isteriz. Çünkü teşbih de tenzih de takyit ve tahdit içermektedir. Tenzihin mutlaklığı tenzihin yapılmaması demektir. Yani her türlü tenzihten kaçınılmasını ifade eder. Allah'ın mutlaklığı ve kuşatılamazlığı kesindir. Ancak tenzih bu mutlaklığı ikrar anlamında kullanılırsa ki yukarıdaki "tenzihin tenzihi" ifadesi bu anlamdadır, Afifi'nin söylediği doğru olur. Fakat bunu İbnü'l-Arabi'nin tenzihe yüklediği anlam veya İbnü'l-Arabi'nin tenzih teorisi olarak yorumlamak doğru değildir. Tenzihin tenzihi, aslında hiçbir tanımlama yapılmaması ve teşbih ile tenzihin arasını birleştirme sonucu ortaya çıkan Hakk'ın mutlaklığını ifade etmek için kullanılmış bir ifadedir. Yoksa tenzih, İbnü'l-Arabi'nin teşbihe karşıt bir anlam yükleyerek veya teşbihi dışlayarak tanımladığı bir kavram değildir.

İbnü'l-Arabi'nin tenzih ve teşbih etme tavrını saygısızlık ve cehalet olarak değerlendirmesindeki ölçüt hakikat ehlidir. Çünkü hakikat ehli, Hakk'ı bütün var olanların ruhu, var olanları ise Hakk'ın suretleri olarak görür, bunları birbirinden ayırmaz ve tanımlamaz. Hak, her türlü kayıttan ve huduttan beridir. Tenzih yapıldığında hem ontolojik anlamda imkânsız olana teşebbüs edilmekle cehalet sergilenmekte hem de bir tanım yapılmış olmakla saygısızlık gösterilmektedir. Hakeza teşbihte ise bütün suretleri göz ardı ederek parçalı veya kısmi varlık ile Hak irtibatlandırılarak tahdit edilmekte ve Hakk'ın mutlaklığına ve tanımlanamazlığına aykırı davranılmaktadır.

O halde doğru olan ve yapılması gereken nedir? Bu öğretilerde bir yandan Hakk'ın suretleri ve bu suretlerden Hakk'ın ayrılmazlığı bir yandan da Hakk'ın sonsuz suretlerdeki tezahürü ve bunun kuşatılamaması ve kavranamaması durumu Hakk'ın tanımında birleşmiş olduğuna göre tenzih ve teşbihi de bu doğrultuda birleştirmek gerekir. Doğru olan yol budur. Nitekim

⁹ İbnü'l-Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 182.

¹⁰ Afifi, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 106-107.



İbnü'l-Arabî'ye göre Allah da bu ikisinin arasını şu ayet ile birleştirmiştir. "Hiçbir şey onun benzeri (misli) değildir." "O işiten ve görendir." Ona göre birinci cümle içinde hem teşbih (misl) hem de tenzih (değildir) vardır. Başka bir açıdan bakıldığında ayetin birinci cümlesi tenzih, ikinci cümlesi ise teşbih ifade etmektedir: Cenabı Hak "Hiçbir şey O'nun benzeri (misli) değildir." diyerek teşbih etti ve ikilik atfetti. "O işiten ve görendir." diyerek de tenzih etti ve teklik atfetti.¹¹

Gerçekte buradaki teşbih ve tenzih yorumu, İbnü'l-Arabî'nin hedeflediği birlik öğretisinin bir gereğidir. İbnü'l-Arabî'nin başarısını, bu sistemin epistemolojisi, ontolojisi ve değer anlayışını aynı düzlemde ve birlik formunda yorumlamasında görmek gerekir. Tenzih ve teşbih terimleri ise her daim bir ikiliği bünyelerinde taşırlar ve bu ikiliği bertaraf etmek bu sistemin bir gereği olmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bütün kaygısı bu birliği muhafaza etmek ve bunu yaparken dilin bütün imkânlarını kullanmaktır.

İbnü'l-Arabî bu monist ve birlikten taviz vermeyen anlayışını ibadet ve ilah ilişkisi bakımından da sürdürür. Bunu yaparken ayet ve hadisleri her zaman yaptığı gibi öğretilerine uygun bir biçimde yorumlama çabasına girer hatta ayet ve hadislerin bu öğretiyi ortaya koyduğunu ileri sürer ki buna katılmadığımızı yukarıda ifade etmiştik.

İbnü'l-Arabî, külli anlamda bir ilahlık tasavvuruna sahip olduğu için daha doğrusu bütün varlık aleminin suretlerinin Hak ile olan ilişkisinden ötürü uluhiyet vasfı taşıdığı için her ne şekilde olursa olsun bütün ibadetlerin bir ilaha yapıldığını ifade eder ve uluhiyet dışı bir alan kabul etmez. Ancak bir uluhiyet derecelendirmesi de yapar. Buna göre, en düşüğü kendisinde uluhiyet tahayyül edilendir. Şayet bu tahayyül olmasaydı ağaca veya taşta ibadet edilmezdi. Örneğin taşta, ağaca tapanlara sorulduğuna "Allah" veya "el-İlahı değil, bir ilaha taptıklarını söylerler. En yücesi ise tahayyül etmez, bilakis şöyle der: Bu tazim gerektiren ilahi bir tecelligâhtır ve tahsis (iktisar) yapmaz. En düşük tahayyül sahibi şöyle der: "Biz onlara ancak bizi Allah'a yaklaştırsın diye ibadet ediyoruz." En yüce alim ise şöyle der: "İlahınız tek bir ilahdır, teslim olunuz."¹² Görüldüğü üzere "ilah" dediler, asla "tabiat" demediler. Bütün öğretisinin özeti olabilecek İbnü'l-Arabî'nin bu çerçevedeki akıl yürütmesini şöylece ifade etmek mümkündür: Varlık tektir. Tek olan Hak'tır. Allah kedisinden başkasına ibadet edilmemesine hükmetti. Gerçekte O'ndan başkası yoktur, ancak alim kimse, kime ibadet edildiğini ve ibadet edilebilir olması için hangi surette Hakk'ın ortaya çıkacağını bilir. Problem bunu bilmemekte yatmaktadır. Dolayısıyla ibadet edilen her şeyde (gerçekte) Allah'tan başkasına ibadet edilmemiştir.¹³

İbnü'l Arabî'nin çokça tartışılan bu sözlerini teşbihî olarak anlamamak gerekir. Bu sözlerin anlamı, Varlık (Hakk)'ın kuşatılamaması ve Varlık'ın dışına çıkılamamasından dolayı herhangi bir var olana yönelimin Varlık'tan ayrık ve

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 70.

¹² Ayet, 16:22.

¹³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 71-72.



başka olmasının imkânsızlığıdır. Bir yandan kendimiz de dahil olmak üzere var olan olarak Varlık'tan sıyrılama veya Varlık'tan hariç olamamanın zorunluluğu var bir taraftan da Varlık ile özdeş olmama gerçekliği vardır. Hem tekilliklerin var olduğu hem de müstakıl tekilliklerin olamayacağı gibi bir ontolojik varsayım paradoksal bir dil kullanmak zorundadır. İşte bu anlayışta tenzih Varlık'tan beri kılınmayı, teşbih ise Varlık ile özdeş kılınmayı reddeden bir anlam içeriği ile karşımıza çıkmaktadır. Kavranamayan ve kuşatılamayan Varlık'ın içinde olup Varlık'ın kendisinden farklı olmayı tanımlamanın en doğru ifadesi ise kuşkusuz teşbih ile tenzihi birleştirmektir. Böyle bir tasavvurda ilahlık nasıl anlaşılacaksa İbnü'l-Arabi de öyle anlamış ve bu aşına olmadığı-mız dili kullanmıştır.

İbnü'l-Arabi'nin aşağıdaki beyitleri bütün mevzuyu özetler mahiyettedir.

Tenzihi kabul edersen mukayyid (bağlayıcı) olursun,

Teşbihi kabul edersen muhaddid (sınırlayıcı) olursun

İkisini birlikte kabul edersen müseddid (dosdoğru) olursun

Ve marifetlerde önder olursun.

Her kim iki ile nitelerse olur müşrik

Her kim teklikle nitelerse olur muvahhid.

Eğer ikilik ile niteleyici isen sakın teşbihten

Eğer teklik ile niteleyici isen sakın tenzihten

Sen O değilsin, Belki Sen O'sun,

Ve O'nu işlerin özünde (aynu'l-umur) mutlak ve mukayyed görürsün.¹⁴

❧ Sonuç ve Değerlendirme

İnsanoğlu, bir yönüyle bedensel bir yönüyle bedensel olanı aşmaya çalışan bir varlıktır. Bedensel terimini, somut, sınırlı, olgusal, evrene ait olmaklık anlamında kullanıyorum. İnsanoğlunun aşmaya çalıştığı çerçeve, ait olduğu çerçevedir. Bu durum ister istemez sonu gözükmeyen diyalektik bir süreci ve paradoksallığı kaçınılmaz kılmaktadır. Aynı zamanda gerilim doğuran bu diyalektiği bir zorunluluk olarak da görmek mümkündür. Bu durumda gerçekte çözmeye ve kavramaya çalıştığımız şey, doğası gereği hep ele avuca gelmeyen, sürekli kaçan bir şey olmaktadır. Peki hâl böyleyse bu çabalar niçin? Bu soru da mevzubahis gerçeklik içinde sorulmaması gereken bir soru olarak bizatihi çelişkiyi kendi içinde barındırmaktadır. Başka bir deyişle hem çelişkiyi ızhâr etmekte hem de çelişkiyi dile getirmektedir. Bütün bunların somutlaştığı yer ise kuşkusuz dil ve/veya düşüncedir.

Düşünce-dil diyalektiğinin sırrı henüz çözülememiştir. Düşünce mi dili doğurur yoksa dil mi düşünceyi doğurur? Düşüncenin veya dilin "varlık" ile olan ilişkisi nedir? Hatta iki farklı şey midir ki aralarındaki bir ilişkiden bahsediyoruz? Farklı olup olmadıklarının kaynağı nedir? Nasıl bilinebilir? vb.

¹⁴ İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 70.



sorular henüz nesnel bir biçimde cevaplanabilmiş değildir. Ancak şu kadarını biliyoruz ki söz konusu iki alanı ister aynı ister farklı kabul edelim her hâlükârda birbirinden ayrılamaz bir münasebet içinde oldukları açıktır. Öte yandan bütün bu karmaşıklık içinde karmaşıklığın kimi tonlarını ve standartlarını gözlemleyebiliyoruz. Farklı varlık tabakaları olduğu gibi farklı idrak seviyelerinin de olduğunu bir postüla olarak kabul etmeden bir şey söyleyebilme imkânına sahip değiliz. Bu farklılıkları bir yandan çelişkilerin kaynağı bir yandan bütünlüklü yapının ortaya çıkması için olması gerekenler olarak görebiliriz. Kanımca İbnü'l-Arabi'nin öğretisindeki giriftliğin kaynağı hem böyle bir gerçeklik hem de arz ettiğimiz çerçevedeki bir kabulden hareketle yola çıkmış olmaktır.

Genel olarak ifade etmek gerekirse İbnü'l-Arabi'nin öğretisini izah ederken üç tabakaya göre konuştuğu söylenebilir. Birincisi dini bilmeyen, dinin zahirine aykırı davranan kimseler. İkincisi dini bilen, şeriatlerin dili ile konuşan zahir ehli kimseler. Üçüncüsü ise ehl-i hakikat veya batın ehli olan kimseler. Bize göre İbnü'l-Arabi, ilk iki grup arasında hakikati kavrama noktasında çok ciddi fark görmemektedir. Çünkü her iki grup gerçekte Hakk'ın ne olduğunu idrak edememişlerdir. İdrak edenler ise 'hakikat ehli' diye tabir ettiği kimselerdir. Ancak din dili her idrak seviyesinde karşılığını bulan bir dildir. Bir yanıla her idrak seviyesi kendi konumuna göre anlaşılması gerekeni anlayacaktır ve anladığı şey yanlış olmayacaktır. Yanlış olması hakikat ehlinin baktığı yere göredir. Hakikat ehlinin baktığı yer ise tabir caizse Hakk'ın baktığı yerdir. O halde mutlak doğru olan bu bakıştır. İşte İbnü'l-Arabi'nin diğerlerini yanlışladığı yer burasıdır.

Din dilinin farklı idrak seviyelerine uygun bir biçimde gelmesi Hakk'ın da farklı idrak seviyelerinde farklı tezahür ettiği anlamına gelir. İbnü'l-Arabi'nin bütün sistematığında ortaya çıkan gerilim bu farklılıkları ortaya koyma çabasıdır. Ancak nihayetinde 'birlik' esasına dayanan bu öğretilerde her şey birliğin bir esası olarak kabul edilmek durumundadır. Bu öğretilerde bütün var olanlar Hakk'ın bir göstergesidir ancak Hak değildir. Hak'tan başka ve bağımsız varlıklar da değildir. O halde teşbih etmek en aşağı idrak seviyesi olup şirk ile ifade olunur. Çünkü ikilik kabul edilmiştir. Tenzih etmek, akıl seviyesidir. Akıl sınır çizer ve tanım yapar. Hak ise herhangi bir sınır, takyit ve mukayese kabul etmez. Dolayısıyla tenzih ehli, tevhid ehli olmalarına rağmen aldanmışlardır ve yanlış davranmışlardır. Geriye Hakk'ın mutlaklığına uygun olan yaklaşım kalmaktadır ki bu da hakikat ehlinin keşfidir. Buna göre Hakk'a herhangi bir sınır çizilemez. Çünkü tenzih de teşbih de tahdit ve takyit etmektir. O halde doğru olan, bu ikisinin arasını birleştirmektir. Ancak her ne kadar İbnü'l-Arabi birliki yaklaşımı hakikat veya keşf ehline özgü kalsa da öğretisini önemli ölçüde mantıksal bir başlangıç noktasından hareketle temellendirmektedir. Varlık'ın sonsuz ve kavranamaz oluşu biçimindeki kabul, mantıksal bir kabuldür. Var olan tekilliklerin Varlık'tan ayırık olamaması da hakeza bu mantıksal kabulün devamıdır. Bu başlangıç noktasını kabul etmek İbnü'l-Arabi'nin vardığı sonuçlara zorunlu olarak bizi götürür. Bize göre İbnü'l-Arabi'nin başarısı,



teolojik, ahlaki ve dilsel açıdan bu ontolojiyi zaafa uğratmayacak bir biçimde yorumlaması veya izah etmesidir.

❧ KAYNAKÇA

- Abdü'r-Rezzak el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, Tahran, 1383.
- Afifi, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Marmara Üniv. İlah. Fakültesi Yay. İstanbul, 1999.
- Ekrem Demirli, İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2013.
- Ekrem Demirli, İbnü'l- Arabi Metafiziziği, Sufi Kitap, İstanbul, 2017.
- İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut.
- İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul Kitabevi, İstanbul, 1971.
- İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*, Çev. Abdülhalim Şener, Sufi Kitap, İstanbul, 2017.
- İbnü'l-Arabi, *Fusûsü'l-Hikem*, Çev. ve Şerh, Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul, 2013. Sadreddin Konevi, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.



İBNİ ARABİ'DE TAHAYYÜL KAVRAMI

Mehmet Kasım ÖZGEN¹

Özet: Tahayyül insan düşüncesinin en önemli yansımalarından bir tanesidir. Düşünme genel olarak dış dünyadan gelen bir etki ile başlar. Modern felsefe de insan düşüncesinin kaynağı olarak tecrübenin ortaya çıktığı fiziksel dünyayı gösterir. Bu yaklaşım tahayyülle dayalı düşünme tecrübesini yok sayar. Bu nedenle de düşünce ve düşünme arasındaki ayırım da yok olur. Bu durum kasıtlı olarak bireyin tahayyülle dayalı tecrübesini yok saymak anlamına gelir. Burada yok sayılan aslında bireyin kendine ait bir dünya tahayyül etme gücü ve anlayışıdır. Tahayyül etme ve bilgelik ilişkisinin de bugünkü İslam dünyası aydınları tarafından görmezden gelinmesi son derece üzücüdür.

Bundan daha fazla üzücü olan durum ise tahayyül kavramının İslam'ın erken dönemlerinde bilgi felsefesi açısından kullanılması ve sonradan bu kavramın unutulmasıdır. Avrupalılar tahayyülün önemini Doğu'dan öğrenmiştir. Ulusal akımların güçlenmesi ve seküler düzenin kurulması Avrupa'nın sömürge düzenin kurmasının hemen arifesinde gerçekleşmiştir. Sömürgeci Avrupalılar Doğuyu bir hayal dünyası olarak yeniden kurgulamış ve doğunun hayalin peşinde koşan insan olarak algılanmasını ve bu sayede akli-dışı olarak görülmesini empoze etmişlerdir. Bu yaklaşım doğudaki tahayyülün gücünü de yok etmiştir. Bu aslında metafizik bir Haçlı projesidir.

Sömürgeciler doğu tahayyül gücünü bütün yönleri ile yozlaştırmak ve yok etmek için seferber olmuştur. Yeni strateji doğuda tahayyül ile uğraşan her bir aydını itibarsızlaştırmak ve doğunun geleneksel metafizik altyapısını yok etmektir. Bu saldırıyı anlamak mümkündür. Tahayyülüm olmadığı bir yerde yenilik, bilgi ve teknoloji de olmaz. Ancak bu tutumun doğuda benimsenmesi ve aydınların İbn-i Arabi, İbn-i Sina, Farabi ve Sührreverdi gibi kadim değerleri görmezden gelmesi anlaşılması zor bir durumdur. Bu çalışmamda bu ilgisizliğe bir cevap verebilmek adına İbn-i Arabi'nin tahayyül kavramını nasıl kullandığını tartışacağım.

Anahtar Kelimeler: Tahayyül, Sömürgecilik, İbn-i Arabi, Şarkiyatçılık

Imagination in Ibn-i Arabi

Abstract: Imagination is the basic faculty of mind and it is central to human thought. Thinking process is initiated by stimulant from the external world. Modern wisdom claims that human mind creates idea of any physical object based on physical experience. Thus, metaphysical aspect of human experience is de-popularized. The difference between thinking and thought is ignored. Such ignorance is an intentional attitude to render the imaginative experience helpless. The helpless individual can no longer make up his own world of idea[l]s and cannot compensate the lack of metaphysical vision.

¹ Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat fakültesi, mehmetkozgen@hotmail.com



The question of imagination and wisdom in the works of the early Muslim scholars has not been studied seriously.

It is much disappointing that the idea of imagination had first appeared in the Eastern metaphysics before it became popular in European philosophy. Enlightenment is the first phase of popularity when the Europeans learnt basic ideas about the power of imagination from the Orientals. Aftermath the nationalism and the secular institutionalization, colonialism foregrounded the modern European world. The colonial attitude rejects the oriental world for being too fantastic. The new discourse has been a powerful device for the orientalist European who are eager to eliminate any form of Eastern imagination. This is new form of crusade to compete political, social, and metaphysical power of the Orient. The end of the crusade would eliminate the power of imagination in the East. The modern crusaders welcome this operation.

Any form of oriental imagination has been traced and corrupted by modern scholars of colonial power. The new strategy is to identify and fight against those scholars of the East who somehow do not reject the traditional metaphysics of imagination. It is not a challenge to comprehend the attack. Lack of imagination is lack of creativity thus innovation and compensation. However, it is much disappointing to observe the similar attitude is the oriental world. Lack of interest in Ibn-i Arabi, Farabi, Ibn-i Sina and Suhreverdi in the Muslim world is more than ignorance. Thus, the present study attempts to illuminate Ibn-i Arabi's idea of imagination.

Keyword: Imagination, Colonialism, Ibn-i Arabi, Orientalism

Hayal ile ilgili bilginin doğunun düşünce tarihinde yer alması ve sonrasında da bizim bu geçmişe yabancı olmamız bugün için üzücü bir durumdur. Aydınlanma döneminden sonra Avrupalı aydınlar hayal gücünün önemini *Binbir Gece Masalları*, *Kelile Ve Dimne*, *Hayy bin Yekzan*, *Güvercinin Gerdanlığı* gibi doğu klasiklerini okuyarak keşfettiler. Aydınlanmanın temelini attığı bugünkü Avrupa medeniyetinin modern dünya sistemi içinde seküler değerler ve ulus-devlet anlayışı yeni bir durumu ortaya çıkardı. Bu yeni durum Avrupa-merkezli sömürgecilik sistemini oluşturarak Avrupa dışındaki dünya üzerinde kurulan hegemonyanın meşru gerekçesini ve zeminini de hazırladı. On altıncı yüzyılda keşifler ve yeni pazarların bulunması ile atılan adımlar sömürgecilik ile zirveye ulaştı. On sekizinci yüzyılda sömürgecilik kendine ait yeni bir söylem geliştirerek şarkiyatçılık (orientalizm) geleneğini oluşturmuştur. Orientalizm bir anlamda Avrupalı aydınların “doğunun hayal gücüne” meydan okuması ve “muhayyele-merkezli” doğu düşünce dünyasına karşı “düşünce-merkezli” yeni bir bilgi savaşını başlatmasıdır. Bu savaş doğu-batı karşıtlığı üzerinden kurgulanarak doğunun coğrafyası ve dinleri arasında bağ kurmuş; Rönesans ve Aydınlanmanın sosyal, siyasi ve entellektüel birkimleri kullanılarak modern-düşüncenin öncülüğünde, bu bağ üzerinden ötekileştirilen doğunun “muhayyele geleneğine” karşı yeni bir haclı seferi başlatılmıştır. Bu savaşın nasıl başladığını ve nasıl kazanılacağını bilen Avrupalı aydınlar doğunun *Binbir Gece Masallarında*, *Mesnevisinde* ve *Fusuhul Hikem’inde* anlatılan dünyaya meydan okuyarak, doğu muhayyilesini yok edecek başarılı stratejiler geliştirdiler.



Avrupa-merkezli düşünce sistemini benimseyen sözümona [devşirilmiş] doğulu aydınlar da bugün artık Avrupanın modern dünya düzenini kuran “kutsal geleneğinin” birer neferidir. Bu neferler bugünkü haçlı ordusunun doğu muhayyilesine karşı verdiği entellektüel mücadelede “doğunun muhayyile” geleneğini yozlaştırmak ve mümkünse yok etmek için savaşılmaktadır. Bu mücadelede doğu halklarına hayal kurmanın karşı konulmaz gücünü öğretebilen siyasi, entellektüel ve dini liderler kurnazca, gizli bir el tarafından yok edilmiştir. Avrupalı aydınların ve sömürgecilerin doğunun “hayal gücüne” karşı neden bu kadar stratejik ve kapsamlı bir savaş başlattığını anlamak o kadar da zor değildir. Ancak Avrupalı aydınların güneşin doğduğu coğrafyada yetişen ve muhayyilenin zirvesini temsil eden Farabi, İbni Sina, Sühreverdi ve İbni Arabi gibi aydınları görmezden gelmeleri, belki de bunların ulaştığı zirveye yabancı olmalarından kaynaklanmaktadır. Bugün Avrupalıların yabancı olduğu bu zirveyi bize görünür yapan Muhiddin-i Arabi’nin hayal gücüne verdiği önemi tartışmak ve açıklamak için buradayız.

Tahayyüle dayalı düşünme insanın varoluşsal bir merkezi konumundadır. Tahayyül etmek, varlığımızın dışında yer alan fiziksel dünyayı yeniden içimizde tasarlamak insan düşüncesinin ve tecrübesinin merkezidir. Tahayyül etmeden düşünmek içimizdeki cevheri görmezden gelmektir. İnsanın içsel varoluşunu yok sayan bu düşünce pratiği modern dünyanın bedelini acımasızca ödediği durumdur. İşte tam burada *düşünme ile düşünce* arasında çok büyük bir fark olduğunu vurgulamamız gerekir. İnsanın elindeki düşünce gücünü alsanız bile o insanın elinden tahayyül gücünü alamadığınız sürece o insan, tahayyül gücüne dayalı düşünme ile kendi dünyasını yeniden inşa edebilir. İşte tahayyül etmenin bu karşı konulmaz gücü düşünen aydınların dikkatlerini her zaman insan ve hayal gücü arasındaki bağı anlamaya yönlendirmiştir.

Deneyim kavramının tahayyül kavramını gereksiz yaptığı tezi pozitivistin inandırıcı olmayan tezlerinden biridir. Kaldı ki tahayyüle dayalı düşünceye önem veren P.Ricoer’in eserlerinde üzerinde durduğu gibi eğer deneyim tahayyül gücünü gereksiz yapmış olsaydı, bugün en azından pratik hayatta tahayyül gücünün sonucu olan kuantum fiziği, sanal-dijital dünya, medya, tv, reklam, sinema ve fütürist endüstriler gibi hayal gücünün ortaya çıkardığı modern durumlar hiç bir zaman olmazdı. Çünkü bu alanların hepsinde var olan durum “*kurgu*” olarak kabul edilmiştir ancak bugünün dünyasını şekillendiren ve bu dünyaya anlam veren işte bu düşünceye [hayal gücü] dayalı düşünme yöntemidir. Oysaki tahayyüle dayalı düşünme ise *anormal* olarak kabul edilmektedir.²

Bugün Batı tarafından teröre ve iç savaşlara mahkum edilen toplumların üzerinde yapılan zihinsel operasyonlarının en dikkat çekici olanları söz konusu bu toplumların tahayyül etmelerini, hayal kurmalarını bile onlara çok görmek ve onların yaşamlarını hayata tutunmalarını sağlayan yegâne şeyden onları mahrum etmektir. Muhayyile insani varoluşun en temel ve merkezi bir yerini işgal ettiğini bilenler, tahayyül gücünün “insani olmayı” ve insan gibi

² Edward L. Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, (Çev: Yusuf KAPLAN), Açılım kitap, İstanbul, 2008, S.15



davranmayı yeniden anlamlandıracağından korktukları için kendi hayalleri dışındaki hayallere asla izin vermek istememektedirler.

Her şeyden önce İslam geleneğinin oluşturduğu muhayyilenin kaynağı ruh ile akıl arasındaki bütünlüktür. İşte bu bütünlük bir birliğin, İslam literatüründeki adı ile bir tevhidin yansımasıdır. Bireyin kişilik/benlik bütünlüğünü sağlamak (tevhid), kendi hayatını bütünden yani tevhitten sapıp “şirk” ile dağıtmamak sömürgecilerin amaçladığı sosyal birlik ve bütünlüğü yok etmenin önündeki en büyük engellerden bir tanesidir. Örneğin acı, mutsuzluk ve bela gibi olumsuzluklar insanın arzusunu, iradesini, azmini, himmetini, zihinsel birliğini, dikkatini ve en önemlisi de birliğe doğru yönelen iradesini bozguna uğratan en önemli problemidir. Tevrat ve Kuran’da Hz. Eyyüp örneği tam da bu nedenden dolayı büyük bir anlam kazanmaktadır. Eyyüp benliğini/zihnini dağıtan Şeytana tek başına direnen ve bu uğurda hertürlü acıya katlanan ama kendi içindeki duygusal, zihinsel, akli ve ruhi birlikten asla vazgeçmeyen bir varoluşu simgeler. Bu varoluş bilinci Eyyüb’e yönelmeye değer tek gerçeğin Tanrı olduğu bilincini verir. O bu varoluştan asla vazgeçmeyen bir birliğin, bir tevhidin simgesi olmuştur. Eyyüp acının Tanrı’dan koparılacak için gelen bir bela, sınanma ya da bir imtihan olduğu bilincindedir ve acının kendi işlevini yapması için isteyerek boyun eğmiş ve “acıya” karşı “sabır” ile benliğini, zihnini, himmetini koruyarak, pratik hayatının dağılmasına asla izin vermemiştir. Tam tersi düşüncelerini, niyetini *irade ettiği noktada* bütünleştirmiş ve böylece sındığı acı/belaya rağmen başarılı bir şekilde iç dünyasını bütünleştirerek, Nitché’nin tabiri ile bir Eco Humo olmuştur. Eyyüb’un bu gücünün kaynağı onun muhayyilesidir. Eyyüb acının düşünce dünyasına, Tanrı ile bütünleştirdiği hayal alemine girmesine ve ruhuna zarar vermesine müsaade etmemiştir. Eyyüb’un ruhunda ve düşüncesinde sağladığı birlik Tanrı’nın ona olan övgüsünün ve onu model yapmasının nedenidir. Eyüp acının geçici olduğuna inanmış, tahayyül gücünü geçici olan yerine, kalıcı olana yönelterek; yaşamın sonunda zamanın sahibinin huzurunda olacağını tahayyül ederek içsel bütünlüğünü korumuştur. Burada Eyüp’ün yaptığı şey tahayyül gücünü kendi bütünlüğünü korumak ve varoluşunu gerçekleştirmek için kullanmak olmuştur.

Hayal gücüne dayanarak kendi bütünlüğünü korumak ilkesi önemlidir ve aynı ilke Cibril hadisinde işaret edilen “ihşan” kavramının anlamını da kendi içinde taşımaktadır. İhsan kişinin kendi hayatını yeniden inşa ederken muhayyilesinin merkezine tevhidi yerleştirerek yozlaşmaya direnmesini tavsiye eder. İşte bu yüzden inanan insan “Tanrı’yı görüyormuşçasına” yaşayarak, dikkatini dağıtmadan içsel birliğini ve entellektüel dirliğini korumalıdır. Eyüp acı onu dağıttığı her anında, o sabır ile kendi düşüncelerini, niyetini, zihnini kısacası bütün benliğini yeniden toplayarak, kendini yeniden bütünleştirmiş ve fiziksel acının yozlaştıran etkisine karşı ruhu ile direnmiştir. Aslında “Eyüp bilinci” acının tevhidi yok etmesine karşı geliştirilen bir direncin adıdır. Bu direnç ile Eyyüb birlikten koparan her türlü vesvese, düşünce ve arzuya



karşı kendini koruyabilmiş ve acının onu Tanrı ile bütünleşme (ittisal) yurdundan, şirk yurduna atmaya çalışan bir sınama olduğunun farkına varmıştır.

Hayal gücü ile tevhid arasındaki ilişkiye İbn-i Arabi açısından bakacak olursak insanın tevhide dayalı bir yaşam sürmesinin varoluşsal bir öneme sahip olduğunu görürüz. Tevhide dayalı bir yaşam ile kast edilen şey ise insanın bütünlüğüdür. İnanan insan bir eylem birliği içerisinde olmalı, bütün dikkatini toplayarak, hiçbir cazibeye kapılmadan tam bir teslimiyet ile Tanrı'ya yönelebilmelidir. İbni Arabi'nin tevhid felsefesinde bireyin kemal yolundaki gelişmesinde tahayyüle dayalı düşünme gücünü kullanarak seyr-ü sulukunu tamamlaması oldukça dikkat çekici bir konudur. Tahayyül etmek insanın zihinsel faaliyeti için öylesine elzem bir şeydir ki tahayyül etmeyi ortadan kaldırmak insan zihninin karakterlerini kökten değiştirmek demektir.

Tahayyül etmeden yaşamak aslında imkânsız bir şeydir. Ancak düşünme, düşünce ve tahayyül arasındaki ilişkiler önemlidir. Şimdi de bu noktada hayal, düşünme ve düşünce arasındaki ilişkiyi kısaca tahlil etmeliyiz. Öncelikle düşünme ve düşünce arasındaki ayrımı yapabilmeliyiz. Düşünceler bize çoğunlukla dış dünyadan gelir. Düşünme eylemi ise bizatihi insanın içinde tecrübe edilen özsel bir eylemdir. Biz şayet dışarıdan bize hücum eden düşüncelerin çağrışımsal olarak zihnimizde kendini göstermesini düşünme diye adlandırıyorsak, bu isimlendirmede yanılıyorz demektir. Çünkü düşüncelerin zihnimizi kuşatıp çağrışım yoluyla zihnimizi meşgul etmesi ve onu esir alması düşünme değil, düşünce tarafından düşünülmedir. Düşünmede özne vardır, düşünülmede ise özne yoktur. Tam tersi düşünülmede pasiflik veya nesnellik söz konusudur.

Hayal gücü beden, duygu ve kalp üzerinde düşünceden çok daha fazla etkilidir. Hayal ve düşünme arasındaki önemli bir fark vardır. Hayal insanın iç dünyasını doğrudan etkiler, düşünce ise dolaylı yoldan etkiler. Hayal beden, hisler ve zihni doğrudan ayağa kaldırır ancak düşünce ise irade ve seçmeyi kullanarak onları etkisi altına alır. İradesi zayıf bir insanın düşüncelerinin kendisine bir faydası olmaz. Ancak hayal gücü doğrudan olduğu için hayal gücünün insana/insanlığa faydası pek çok olur.

Antik Yunan düşüncesinden sonra insan kişiliği logos, söz söyleme, konuşma, dili kullanma, mantık, akıl yürütme olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlama zamanla felsefe geleneğinde "rasyonel düşünme" ve "rasyonel insan" ibaresi manasında kullanılmıştır. Bu anlamda insan kişiliği rasyonel düşünme ile akıl yürütme yeteneği ile özdeşleştirilmiştir. İnsan kişiliğinin bu şekilde oluştuğu kabul edilir. Ancak insanın sadece dil ve akıl yürütmeden ibaret olmadığı da apaçık ortadadır. Bu noktada olması gereken logosun salt düşünce merkezinden çıkartılıp, sezgi ve hayal gücünü de içine alacak şekilde yeniden yorumlanmasıdır.

Logosun sadece dil ve mantık olarak anlaşılmasının eksik olduğuna işaret eden ve logosun hayal gücünü de kapsayacak şekilde anlaşılması gerektiğini savunan ilk Avrupalı aydın Heidegger olmuştur. Heidegger'e göre "insan kendisini bizzat konuşan bir mevcudiyet olarak gösterir. Bu sesli telaffüz imkânı



yalnızca insana özgüdür anlamına gelmez. Tam tersi insan dünyayı ve bizzat Varlığı (Dasein) keşfedebilecek bir mevcudiyettir.³

Logosu, söylemi akıl etme/akıl/düşünce ile özdeşleştirmekle aslında düşünce tarihinin yetkinsizlik veya liyakatsizlik açmazına sürüklendiğini söylemekte fayda vardır. İnsan akıl ve diğer kabiliyetleri ile bir anlam kazanır. İnsana ait önemli yetilerden bir tanesi de tahayyül ve tefekkür etme gücüdür. Ne yazık ki düşünce tarihinde rasyonel düşünme kavramı zamanla fizik üzerinde düşünce üretme şeklinde gelişmiştir. Oysa İbni Arabi'de rasyonel düşünme tam da "Alem-i Misal" üzerinde düşünmedir. Bir başka deyişle tahayyüle dayalı bir düşünmedir. İbni Arabi felsefesinde düşünce ile düşünme görünen alem "Alem-i Şühud" da meydana gelmektedir. Ancak bu alemin ötesinde bulunan alem-i misal üzerinde düşünme duyusal olmayan, tam tersi kalbi olan bir bilgi ile "görmek" [keşif] olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu bu basiret ancak tahayyüle dayalı bir düşünme ile gerçekleşir. İbni Arabi'ye göre tahayyül dünyasının kapısı ancak basiret ile açılır. Ona göre kişi bu dünyayı tahayyül gücü ile merkezi beyin olan bilişten, merkezi kalp olan tahayyüle dayalı bir dünyaya dönüşür. Bir başka deyişle düşünme merkezi fizikten metafiziksel düşünmeye dönüşür.

Tahayyülü devre dışı bırakan bir düşünme tarzı insan şahsiyetini bir bütün olarak, yani "alem-i sağır" olarak idrak etmekte yetersiz kalmıştır. İnsan düşüncesinde sadece rasyonel düşünmeye önem verilmesi hususu, tahayyüle dayalı düşünceyi önemsememek hatta bu düşünce şeklini itibarsızlaştırmak, düşünce tarihinde uç bir takım sonuçlara yol açmıştır. İnsani düşünme yetilerine yapılan bu haksızlık halen devam etmektedir. Düşünce tarihinde hala biricik düşünmenin logos, söylem geliştirme, adlandırma ve düşünme gücü olarak kabul edilmesi bu duruma bir örnektir. İbni Arabi tahayyüle dayalı düşünmeyi göz ardı eden düşünce sistemlerini insan denilen küçük evreni ve içindeki ayetleri/simgeleri doğru tevil etmemek ve insan yetilerine haksızlık yapmak olarak değerlendirir. İbni Arabi'ye göre insanın eşyayı semboller olarak algılaması/görmesi gerekir. Ancak bunun için de yetenek kazanması gerekir. Bir başka deyişle eşyanın üzerindeki mevcut örtüyü kaldırıp gerçeklerin ortaya çıkması için insanın ne yapması gerektiği sorusu önemlidir. İbni Arabi felsefesinde hep bu soruyu sorar. İbni Arabi'nin buna cevabı "basiret gözünü" ya da keşf gücünü kazanması ve bunun için de öncelikle talibin dinlemeyi-görmeyi öğrenmesi gerekir. İbni Arabi bu konuyu *tuhfetü-s sefere*'de uzun uzun açıklar.⁴

Sağduyuya dayalı düşünme ve tahayyüle dayalı düşünme göz ardı edilmemesi gereken yetiler olduğunu tekrar vurgulamak yerinde olur. Şimdilik sağduyulu düşünmeyi bir kenara bırakalım. Avrupa Ortaçağında tahayyüle dayalı düşünme sisteminin hangi bilimlerden engellendiğine işaret etmek konumuzu açıklığa kavuşturmak açısından önemlidir. Ortaçağlarda okutulan yedi liberal sanatın temeli, dil ve matematiğe dayanmaktadır. Mantık, Retorik

³ Heidegger, M., *Being and Time*, New York; Harper, 1927, s.208

⁴ İbni Arabi, *Hakikat Yolcularına Rehber*, (Çev: Şemsi ERGÜNEŞ), İz Yay., İstanbul, 2011



ve Gramer dil bilimine aittir. Astronomi, Geometri, Aritmetik ve Müzik ise matematığe ait bilimler olarak ön plana çıkmaktadır.

Batı düşüncesinde tahayyüle dayalı düşüncenin önünü kesen dil felsefesidir. Dil felsefesinin temelde mantık üzerinde temellendirilmesine batıda ilk eleştiriler İtalyan Gambattista Vico (1744) tarafından yapılmıştır. Vico özetle: Greklerdeki “kendini tanı” özdeyişini insanın kendine ait bilgiyi Sokrates ve Platon’un yapmaya çalıştıkları gibi eleştirel düşünme ve kendi bireysel fikirlerinin analizi yoluyla değil; bilakis toplumda insanın zihni ve kültürel gelişimine ilişkin mitsel-simgesel veya tarihi deliller üzerinden tahayyül ve sezgi dahil tüm yetilerle tefekkür etme (reflection) aracılığıyla kazanıldığını düşünüyordu.⁵ Böylece Vico’ya göre mitlerin incelenmesi tarih biliminin ve tarih felsefesinin ayrılmaz parçasını teşkil ediyordu. Vico’nun bu tezi E.B. Tylor, Max Muller ve Ernst Cassier (Sembolik Formlar Felsefesi) karşılık buldu. Vico’dan önce İbni Arabi’de düşünme sisteminde genel anlamda tahayyüle dayalı düşünme olarak isimlendirdiğimiz düşünme sistemini o kendi felsefesinde hayal kavramı üzerinde değerlendiriyordu. Yine o evreni hayal olarak isimlendiriyor ve onu anlamak için ondaki sembolleri anlamayı insanın temel sorumluluğu olarak değerlendiriyordu.

Hayal Kavramı

Hayal kavramı bazen imgeler veya boş hayaller olarak anlaşılır. Bazen duyusal yansımalar olarak kabul edilir. Bazen kişinin gözlerinin önündeki sevdiğinin resmini canlandırılması olarak kullanılır. Bazen de imkânsız düşünmek, bazen gelecekte olmayacak bir şey yani ütopayı göz önünde canlandırmak ve ona inanmak olarak görülebilir. İbni Arabi’de ise tahayyüle dayalı düşünme, insanın kişiliğini oluşturan ve bu sayede hem görünen (şühud) hem de görünmeyen (gayp) alemindeki sembol ve simgelere yönelmesinin önünü açan bir tecrübedir. Bu anlamda hayal hatırlama/hafıza ile ilişkilidir. Ancak hafızanın kendisi değildir. İbni Arabi’de hayal bir hülya veya fantasiya/fantazi de değildir. İbni Arabi’de hayal aklını kullanan kişiyi hedefe doğru götürmeyi tasarlayan, tasavvur eden, yeniden canlandıran, onun huzur içinde, elini hedefe uzatan ve hedefi kendine yakınlaştıran akli/entelleküel ve aynı zamanda ruhani bir güçtür. İnsan için akla dayalı düşünme nasıl bir entelleküel görevse aynı şekilde tahayyüle dayalı bir düşünce de akli ve ruhani bir görevdir.

Hayal gücü bireyde istek, inanç ve olumlu beklentileri canlandırır. Bireyin hedefini görmek, hissetmek, iştirmek, tatmak, zevklenmek ve dokunmak üzere zihinde görselleştirmektir. Hayal gücü zihinde bir fikir ya da bir resim yaratma özelliğidir. Hissetmek, içten, samimi olmak, hayal ettiğin şeyin şimdiden olmuş gibi düşünmek ve bunu canlıymış gibi yaşamak iyi bir hayalin temel özelliklerindendir. Öyle ki yoğun bir himmetten sonra tahayyül nesnesini sanki gerçekmiş hissini kazandırır. Zihin birçok görevlerini hayal gücünü kullanarak yapar. İbni Arabi özellikle söz konusu bu görev ve görev bilinci üzerinde

⁵ Edward L. Murray, Muhayyileye Dayalı Düşünmek, (Çev: Yusuf KAPLAN), Açılım kitap, İstanbul, 2008, S.29 Ayrıca bkz: Doğan ÖZLEM, Tarih Felsefesi, Notos Kitap, İstanbul, 2012 Ekler Böl, Vico



duran metinleri ile ünlüdür. Hz. Yusuf sembolü tahayyüle dayalı düşünme bilinci için en uygun örnektir. Bununla birlikte İbni Arabi metinlerinde Hz. İbrahim'i tahayyül gücünün eksikliğini yaşamış bir kişiye örnek olarak gösterir. *İshak Kelimesindeki Doğruluk Hikmeti* bölümünde açıkladığı üzere, Hz. İbrahim rüyasından ve hayal dünyasından kendisine gelen simgeleri yorumlamamış bir kişi olarak değerlendirilir ve bu durumu bir eksiklik olarak görür.⁶

İbni Arabi'ye göre bizi çevreleyen gerçek hayalden başka bir şey değildir. "Alem bir vehimden ibarettir, onun gerçek varlığı yoktur" bu ise hayal ile kasdedilen şeydir. İbni Arabi'ye göre *rüya*, *vehim* ve *hayal* değersiz ya da yanlış şeyler değil, fakat birer remiz (sembol) oluşlarına delalettir ve tevil yoluyla sembol aslına rucu ettirilmektedir.⁷ İbni Arabi'ye göre varlığın beş mertebesi (hazarat-i hamse) vardır. 1-Zat mertebesi veya *gayb-i mutlak* ya da *sırû-s sır* da denir. 2- İsimler ve sıfatlar mertebesi ki buna *uluhiyyet makamı* da denir. 3- Ef'al mertebesi ki buna *rububiyet makamı* da denir. 4- Emsal ve hayal mertebesi ki buna *alem-i misal* da denir. 5- Hisler ve müşahede mertebesi ki buna *alem-i şühud* da denir.⁸ Buradaki misal alemleri ezeli olarak mevcuttur. Duyusal düşüncelerle dolu insan bu alemleri zor görür veya silik deforme olmuş görüntülerle de görebilir. Arifler ise bu alemleri gerçek gibi görürler.

Evren mütecellî bir hayalden ibaret olduğu için yorumlanması ve imtihan olarak aşılması gereken (misaller) den oluşur. İşte bu sebeple evrenin (misal) /hayal olan gerçek doğasına uyanmış bir bilinç yalnızca Faal Mühayyile aracılığı ile varoluşun ötesine geçip, kendini yeni tecellilere ve miraci yükselişlere kabiliyetli bir hale getirebilir. Özellikle hayal veya mühayyile olduğu için tevil vardır, tevil olduğu için de simgecilik vardır. Simgecilik olduğu için de varlıkların iki boyutu vardır: Hakk ve Halk, Lahut ve Nasut, Rabb ve Merbut gibi.⁹

Bu durumda İbni Arabi'ye göre hayal dünyasını doğru yorumlamakla ilgili tevil ilimleri vardır. İbni Arabi'ye göre uyku hayal mertebelerinden sadece bir mertebedir. Bu mertebede olan kişi ancak bu dünyadan gelen simgeleri tabir edebilir.¹⁰ Tabir görülen şeyin suretinden başka bir şeye "geçmek" demektir.¹¹ Tıbbi fiziksel dünyada başa gelen belalarla ilgili nasıl bir imtihan varsa aynı şekilde misal/hayal aleminde gelen simgelerle ilgili de bir imtihan vardır. Söz konusu bu imtihanı tevil ilmini bilenler en başarılı şekilde en üst makamlara doğru geçişler yapacaklardır.

Hayalin Gücü ve Himmet

İbni Arabi göre insan yalnızca hayal gücüyle varolabilecek şeyleri yaratabilir. Bu herkes için yaygın bir durumdur. Oysa arif (himmet gücü yüksek kişi) himmet gücüyle dışta varlığı olan şeyi yaratır. Fakat asıl himmet yarattığı şeyi

⁶ İbni Arabi, *Fususul Hikem*, (Çev: Ekrem DEMİRLİ), Kabalca, İstanbul, 2008; S.85

⁷ Toshihiko İzutsu, *İbni Arabi'nin Fusus'taki Anahtar Kavramları*, (Çev: A. YÜKSEL ÖZEMRE), Kaknus, İstanbul, 1998; S.28

⁸ A.g.e, S.29

⁹ Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, (Çev: Zeynep OKTAY), Pinhan, İstanbul, 2013; S.224

¹⁰ İbni Arabi, *Fususul Hikem*, (Çev: Ekrem DEMİRLİ), Kabalca, İstanbul, 2008; S.86

¹¹ A.g.y



korumayı sürdürmektir.¹² Afifi'ye göre tahayyül gücünün görevlerinden birisi yaratmak ve üretmektir. Bu bağlamda tahayyül sadece kendisinde varlığı bulunan şeyleri yaratabilir. Bu her insanın kendisine tecrübe ettiği bir olgudur. Ancak ariflerde bulunan himmet yeteneği ile yaratıcı bir güç ortaya çıkar. Himmet Kelamcılarda *ihlas*, Sufilerde *huzur*, Ariflerde ise *himm*et adı ile bilinir. Himmet *ilahi inayet* diye de isimlendirilir. Nasıl isimlendirilirse isimlendirilsin bu gücü anlamak ve işlevini idrak etmek, sadece bu gücün kendisine bahşedildiği ve bunu tecrübe eden kimseler için mümkündür.¹³

İbni Arabi'ye göre tahayyüle dayalı düşünme, gerçekte himmete dayalı bir düşünmedir. Başboş çağrışımsal bir düşünsel düşünce yaygın olan bir düşünce biçimidir ve ariflere göre makbul değildir. Asıl makbul olanı yüksek bir odaklanma/himmet gücüyle yapılan tahayyüllü düşünmedir. Tahayyüle dayalı düşünmede mantıksal zinciri geçici bir süreliğine kırılır. Heidegger'in deyimi ile konunun dışındaki her şey paranteze alınır ve böylece özgür bir alanda düşünmeye yol açılır. Hoşlandığı, hoşlanmadığı, sevdiği ve sevmediği her şeyi askıya almak düşünsel ön yargıları kırmak açısından çok önemlidir. Çünkü ön yargıları kırmak tahayyülü düşüncenin en önemli özelliklerinden biridir. Tahayyüle dayalı düşünme açık bir zihin yaratıp, kapalı bir zihne de engel olur. Tahayyüle dayalı düşünme sınırlı olan insanı sosuzluğa doğru daha çok motive edici kutsal bir tecrübe olarak görülür.

İbni Arabi'nin hayal kavramını anlamak için onun *zıtların birliği* teorisini iyi anlamak gerekir. Allah hem zahir hem de batındır. Bunun anlamı hem "*nerede*" sorusunu sorabilirsin hem de ona "*nerede*" sorusunu sormazsın. Çünkü batında "*nerede*" yoktur. Çünkü bu soru zahire aittir. Şimdi böyle bir durumu aklın kabul etmeyeceği apaçık ortadadır. Zira akıl zıtları bir araya getirmekten zorlanır. Ancak hayal gücüyle "*zıtların birliği*" kabul edilebilir ve zihinde tecessüm eder. Böylece mühayyilenin bilişsel özelliği ortaya çıkmış olmaktadır.

Mantığın gücü Tanrı'nın evrene nasıl tecelli edebileceğini kavrayamaz. Çünkü zıtların bir araya gelmesinde akıl ancak tahayyül gücüne kapı açan hayrete yol açabilir. Hayal ise eşyayı mantıktan farklı bir biçimde kavrar. Ruhla beden arasında bir ara gerçeklik (*berzah*) olarak yer alan hayal, soyut düşünceleri ve manevi varlıkları bir bütün içinde kavrar.¹⁴ İbni Arabi'nin tüm hikmetlerinin öncülü yaratılışın bir tecelli oluşudur. O halde yaratma ilahi yaratıcı gücün bir fiilidir. Bu ilahi Yaratıcı Muhayyile, esasen mütecelli bir muhayyiledir. Arifteki faal muhayyile de aynı şekilde mütecelli bir muhayyiledir. Dua da bir tecelli olduğu için tıpkı himmet gibi yaratıcıdır. İnsanda bu mütecelli muhayyilenin organı olan kalp ve kalbin tahayyülün merkezi olması İbni Arabi felsefesinin en fazla dikkat çeken yönlerindendir.¹⁵

¹² İbni Arabi, *Fususul Hikem*, (Çev: Ekrem DEMİRLİ), Kabalca, İstanbul, 2008; S.88

¹³ Ebül-Ala Afifi, *Fususul Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (Çev: Ekrem DEMİRLİ), İz Yay., İstanbul, 2006; S.167

¹⁴ William C.Chittick, *İbni Arabi'nin Metafiziğinde Hayal*, (Çev: Ömer SARUHANLIOĞLU), Okyanus Yay., İstanbul, 2016; S.65

¹⁵ Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, (Çev: Zeynep OKTAY), Pinhan, İstanbul, 2013; S.200



Sadreddin Konevi, Kırk Hadis Şerhinde şöyle der: “bilinmelidir ki insan rabbine dua ederken, zahiren ve batinen ona yönelmektedir. Bunun için duada huzur-i kalp şart kılınmıştır. Nitekim Hz. Peygamber “ Allah gafil kişinin duasını kabul etmez” buyurmuştur. Hz. Peygamber dua esnasında istenilen şeyi zihinde canlandırmayı/istihdar’ı (tahayyül etmeyi) şart koşturmuştur. Bunun için Hz. Ali’ye “Allah’ım beni hidayete ulaştır ve doğrulukta muvaffak kıl!” duasını öğrettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Hidayet kavramı ile yol hidayetini, doğruluk kavramı ile musamahayı hayal et!”¹⁶

☞ Hayale Dayalı Görme: Müşahede

İbni Arabi’ye göre, evren baştan sona eşsiz güzelliklere sahip ayetlerle/işaretlerle doludur. Bu ayetlerin/güzelliklerin müşahade edilmesi Kurani bir görevdir. Cibril hadisinde dinin, iman, islam ve ihsan şeklinde üç boyutundan söz edilir. İhsan, salih amel yapma ya da yaptığı işi en güzel şekilde yapmak ile müşahade (Allah’ı görmek) arasında bir ilişki kurulmuştur.

İhsan “Allah’a sanki onu görüyormuş gibi ibadet/hizmet etmedir. Her ne kadar sen onu görmeden de hiç kuşkusuz o seni görür”. İbni Arabi bu hadisten hareket ederek öğretisini bu tanımda saklı duran “hayal” gücüne dayanır. Bu metinde “görmeden bile”nin buradaki anlamı duyular dünyasının etkisinden kurtulamazsan bile, duyusal düşüncelerden kurtul, tahayyül gücüyle görür gibi yap, gözünün önünde canlandır ve böylece sonuçta yine görmeyi elde edebilirsin çıkarımını yapmaktadır.

İbni Arabi “biz şayet cehennem ne olduğunu gerçekten bilseydik/görseydik, “berzah”ın ne olduğunu, yani iki alemleri bir birine bağlayan köprünün hayal gücü olduğunun farkında olsaydık, bir başka bilince sahip olurduk” der. Ancak bunun için öncelikle düşüncelere dayalı düşünmeden kurtulup, tefekkürü öğrenmemiz gerekir. Tefekkür hayali dışlayan bir şey değildir. Nitekim “şayet hayal olmasaydı bugün biz yok olurduk” ve bu ilahi hayal ihsan hadisinin ve yüce Allah’ın vechine ilişkin müşahadenin gerçekleştiği kapının sırtından başka bir şey değildir.¹⁷ İbni Arabi’ye göre “hayalin otoritesi sanki (sen onu görüyormuşsun gibi) gerçekliğinin ta kendisidir. Peygamberin dediği gibi “sanki onu görüyormuşsun gibi ibadet/hizmet et” sözünün gerçek anlamıdır.¹⁸

☞ Sonuç

Tahayyül kavramına Doğu düşüncesinde ilk dikkat çeken İslam düşünürü Farabi olmuştur. Düşünce kavramının felsefedeki yeri ne ise tahayyül kavramı da Farabi düşünce sisteminde aynı öneme sahiptir. Ancak Farabi konusunda çalışanlar tahayyül konusuna çok az önem vermiş ve düşünce kavramını daha fazla ön plana çıkarmışlardır. Öte yandan tahayyül konusu sufilerin dikkatini hep çekmiş ve kendi tasavvuf sistemlerinde teknik olarak kullanmıştı.

¹⁶ Sadreddin Konevi, Kırk Hadis Şerhi, (Çev: Ekrem DEMİRLİ), İz Yay., İstanbul, 2007; S.46

¹⁷ J.Winston Morris, Kalp Aynası: İbni Arabi’nin Fütuhâtü’l-Mekkiyye’sinde Manevi Aklın Keşfi, (Çev: Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU), İnsan Yay., İstanbul, 2015; S.159

¹⁸ İbni Arabi, Fütuhâtü’l-Mekkiyye, IV, Osman YAHYA, 1972; S.406



Tasavvuf felsefesi açısından ilk dikkati çeken İslam düşünürü de İbni Arabi olmuştur. İbni Arabi kendi tasavvuf felsefesinde tahayyül kavramını önemli bir şekilde ele almıştır. Ancak bu kavramının onun felsefesinde ne anlama geldiği konusu onun yorumcuları tarafından da yeterince işlenmemiştir. İbni Arabi tahayyül kavramını düşünceden tamamen ayrı tutar ve tahayyüli düşünce ile varlık arasında bir bağ kurar. Tahayyül gücü kadar insan vardır. Yaratıcı eylem için tahayyül gücünün önemi sanat açısından ele alınmıştır ancak İbni Arabi tahayyül gücünün varlığın tecellisi ve vücut bulması konusunda ne kadar büyük bir öneme sahip olduğuna dikkat çekmiştir.

Bu anlamda tahayyül düşünürümüzün bilgi felsefesinde hak ettiği yeri bulmaktadır. Onun felsefesinde yaratılış tamamen bir tecellidir. Alem de hâyalden ibaret bir tecellidir. Ancak bu tecelli, yani yaratma yine de ilahi yaratıcının bir eylemdir ve eylem ilahi tahayyüle dayanmaktadır. Bu ilahi muhayyile mütecelli bir muhayyiledir. İnsanın tahayyül gücü de bu ilahi muhayyile gücünün sadece bir organıdır. Tahayyülün organı da beyin değil kalptir. Bu nedenle ibadetler ve duanın hikmeti ve etkisi ancak tahayyül gücünün en yetkin bir biçimde kullanılması ile ortaya çıkabilir. Bu nedenle İbni Arabi tasavvuf felsefesinde ibadet ve duanın etkili olması için düşünme ne kadar etkili ise tahayyül yeteneğinin geliştirilmesi ve kullanılması da bir o kadar önemlidir. Bu nedenle onun felsefesinde tahayyül gücüne ilgisiz kalmak ve düşünmeyi öğrendiğimiz gibi tahayyül sanatını öğrenmemek büyük bir yanılgıdır. Burada işin sırrı inananın kendi tahayyül gücünün öznesi olmasıdır. Aksi takdirde sadece duyular dünyasında gelen nesneleri kullanan bir tahayyül gücü inananı kendi nesnesine dönüştürür. Bu nedenle İbni Arabi'nin tasavvuf felsefesinde tahayyül gücünü kullanmak için onu nefsi terbiye eder gibi terbiye etmek gerekir. İnsan-ı kâmile talip olan kişi tahayyül gücünü doğru kullanan kişidir.

Sadreddin Konevi'ye göre "insanın idrak gücü ve doğru kullanılmayan düşünme gücü eşyanın hakikatlerini idrak edemez".¹⁹ Ona göre idrak gücünün yanında tahayyül gücünün de mutlak olması gerekir. Nitekim Konevi "İnsan başkasını idrak eder fakat kendisine en yakın olanı, yani nefsinin ve hakikatini idrak edemez"²⁰ derken insan kendi hakikatini tahayyül etmekte zorlanır demektir. İnsanın kendini tanımasıyla ilgili doğru bilgi kesp ve çaba ile değil, hakkın gaybına mahsus *feyz-i akdes* tecellisi ve yardımıyla gelir. Fakat tecellinin tecrübe eden için anlamı ancak tecelli edilen ile arasındaki ilişkiyi doğru şekilde sağlayacak bir istidada sahip olması ile mümkün olabilir. İbni Arabi'nin öğrencisi olan Konevinin söz konusu bu istidatla kastettiği şey tefekkür ve tahayyül gücüdür.

Doğru bir keşif açısından zevke dayanan sahih bilginin gerçekleşmesi, yetilerin farklı ve çeşitli amaçlardan ve düşüncelerden kurtulmasına bağlıdır. Bunun yanı sıra idrak mahalinin her türlü bilgi ve itikattan temizlenmesi gerekir. Ardından insan hayal gücünü de kullanarak Hakka tam bir yönelişle yönelmelidir. Söz konusu bu yönelme (teveccüh) her türlü düşüncelerden

¹⁹ Sadreddin Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, Çev: Ekrem DEMİRLİ, İz Yay., İstanbul, 2009; S.58

²⁰ a.g.e, S.63



soyutlanmış olmalıdır. Bunun yanı sıra insan niyetini ve himmetini birleştirmeli, ihlas sahibi olmalı ve hiç bir kesinti veya düşünce bölünmesi olmaksızın himmetini toplayarak tahayyül hali içinde olmya özen göstermelidir.²¹ Tüm bunları yaparken tahayyül gücünü sonuna kadar kullanmayı öğrenmelidir.

Sonuç olarak kaybettiğimiz milli manevi mirasımızı yeniden kazanmak istiyorsak, tahayyül gücünün önemini tekrar keşfetmemiz gerekmektedir. Ras-yonalizme, araçsal akla mutlak anlamda iman eden düşüncelere karşı akıl-la birlikte muhayyilenin gücünü yeniden hatırlatmak gerekir. Muhayyilenin gücünü de felsefi bir sistem içerisinde anlatan düşünür hiç kuşkusuz ki İbni Arabi'dir. Onu her zaman minnetle anmak gerekir. Ona sonsuz selam ve rahmet diliyorum.

❧ KAYNAKÇA

- Afi, Ebül-Ala, Fususu'l Hikem Okumaları İçin Anahtar, Çev: Ekrem DEMİRLİ, İz Yay., İstanbul, 2006
- C.Chittick, William, İbni Arabi'nin Metafiziğinde Hayal, Çev: Ömer SARUHANLIOĞLU, Okyanus Yay., İstanbul, 2016
- Corbin, Henry, Bir'le Bir Olmak, Çev: Zeynep OKTAY, Pinhan, İstanbul, 2013
- Heidegger, M., Being and Time, New York; Harper, 1927
- İbni Arabi, Fususu'l Hikem, Çev: Ekrem DEMİRLİ, Kabalca, İstanbul, 2008
- İbni Arabi, Fütühatü'l-Mekkiyye, IV, Osman YAHYA, 1972; S.406
- İbni Arabi, Hakikat Yolcularına Rehber, Çev: Şemsi ERGÜNEŞ, İz Yay., İstanbul, 2011
- İzutsu, Toshihiko, İbni Arabi'nin Fusus'taki Anahtar Kavramları, Çev: A. YÜKSEL ÖZEMRE, Kak-nus, İstanbul, 1998
- Konevi, Sadreddin, Fatiha Suresi Tefsiri, Çev: Ekrem DEMİRLİ, İz Yay., İstanbul, 2009
- Konevi, Sadreddin, Kırk Hadis Şerhi, Çev: Ekrem DEMİRLİ, İz Yay., İstanbul, 2007
- Morris, J.Winston, Kalp Aynası: İbni Arabi'nin Fütühatü'l-Mekkiyye'sinde Manevi Aklın Keşfi, Çev: Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, İnsan Yay., İstanbul, 2015
- Murray, Edward L., Muhayyileye Dayalı Düşünmek, Çev: Yusuf KAPLAN, Açılım kitap, İstanbul, 2008



3. OTURUM MAVİ SALON

Oturum Başkanı:

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

İbnü'l Arabî'nin Düşüncesinde Kelam İlmi;
Havas ve Avam İnancı

Ömer CERAN

İbnü'l-Arabî'nin Hadarât-ı Hams (Beş Âlem)
Görüşünün Özgünlüğü



İBNU'L ARABİ'NİN DÜŞÜNCESİNDE KELAM İLMİ, HAVAS VE AVAM İNANCI

Fikret KARAMAN ¹

Özet: Çalışmamızda İbnü'l Arabi'nin kalam ilmi ve itikada dair görüşleri ele alınmıştır. Müellif eserlerinde Allah'ın varlığı, evrenin yaratılışı ve oluşumu gibi konulara yer vermiştir. İbnü'l Arabi, dil ve üslup yönünden de yettiği muhit itibarıyla derin bir düşünce ve ruh haline sahiptir. Bu nedenle onun eserlerine bakılınca öncelikle bir tasavvuf disiplini göze çarpmaktadır. Oysaki eserlerinin satır aralarında, kelam, fıkıh, tefsir, hadis, felsefe, metafizik ve insan varlığının özellikleri de yer almıştır. İbnü'l Arabi günün zor şartlarına rağmen içinde yaşadığı, Endülüs'ün dışında Avrupa, Afrika ve Asya kıtalarına da giderek birçok bilim merkezlerini ziyaret etmiştir. Bu şehirlerde ilim adamlarıyla görüşmüş ve istişarelerde bulunmuştur. İslam bilim tarihinde tasavvuf ve kalam bilginleri; Allah'ın varlığı, isimleri, sıfatları, nübüvvet, vahiy, mucize, velayet, keramet, ahiret inancı ve ru'yetullah gibi kalam konularını tartışmışlardır. Bu bağlamda İbnü'l Arabi, tasavvuf düşüncesine öncülük yapmakla birlikte, kalam ilmine de katkısı olan bir âlimdir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Felsefe, Tasavvuf, Nübüvvet, vahiy, Ahiret.

Abstract: In this study, the view of İbnü'l Arabi in the science of faith and kalam are discussed. His works include subjects such as the existence of God, the creation and formation of the universe. In terms of environment İbnü'l Arabi's language and style has a deep thought and mood. Therefore, considering his works, first of all, Sufism discipline is observed. On the other hand, among the lines of his works kalam, fiqh, tafsir, hadith, philosophy, metaphysics and features of human exist. İbnü'l Arabi, despite the harsh conditions of his day, visited many science centers in Andalusia, Europe, Africa and Asia. He met with scholars in these cities and made consultations. Sufism and theology scholars in the history of Islamic science; they discussed the existence of Allah, names, epithets, prophethood, revelation, miracle, curatorship, prophecy, belief of the hereafter and God's sight. In this context, Ibn al-Arabi is a scholar who has contributed to kalam while leading the thought of Sufism.

Key Words: Kalam, Philosophy, Sufism, Prophethood, Revelation, Hereafter.

❧ Giriş:

Bu çalışmada İbnü'l Arabi'nin kalam ilmi ve itikada dair görüşleri ele alınacaktır. Aslında müellifin eserleri tasavvuf düşüncesi üzerine inşa edildiği bilinen bir gerçektir. Buna rağmen üzerinde durduğu konular incelendiğinde, kalam ilmini ilgilendiren Allah'ın varlığı, birliği, vahiy, nübüvvet, velayet, ahiret, insan ve hakikat arayışı gibi hususların da tasavvuf ilminin bir gereği

¹ Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi., fkaraman23@yahoo.com



olarak yer aldığı görülmektedir. Fakat İbnü'l Arabi, dil, üslup -az sonra işaret edileceği üzere- yetiştiği muhit itibarıyla derin bir düşünce ve ruh haline sahiptir. Bu nedenle onun eserlerine bakılınca öncelikle bir tasavvuf disiplini göze çarpmaktadır. Oysaki eserlerinin satır aralarında, kelimeler, fıkıh, tefsir, hadis, felsefe, metafizik ve insan varlığının özellikleri de yer almıştır. Bu vesile ile Malatya Valiliği ile İnönü Üniversitesi Rektörlüğünce düzenlenen ve İlahiyat Fakültemizce organize edilen bu program, konunun uzmanlarıyla istişare edilerek huzurunuza getirilmiştir. Çalışma öncesinde yapılan değerlendirmede uluslararası sempozyum başlığının; “İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi” şeklinde olması uygun görülmüştür.

İbnü'l Arabi ilim, kültür ve medeniyetin merkezi olan Endülüs'ün bereketli topraklarında gözlerini dünyaya açmıştır. Hicri takvime göre 17 Ramazan 560, Miladi takvime göre ise, 28 Temmuz 1165 tarihinde İspanya Murcia şehrinde doğmuştur. Babası Ali b. Muhammed olup dönemin devlet büyüklerine yakınlığı ile tanınan itibarlı bir kişiydi. Ayrıca filozof İbn Rüşd'ün yakın arkadaşıydı. Onun İbn Rüşd ile dost ve samimi olması daha sonra İbn Arabi ile İbn Rüşd'ün görüşüp tanışmalarına zemin hazırlayacaktır. Keza babası, Kur'an okuyan, fıkıh ve hadis ilmiyle uğraşan takvâ sahibi bir zattı. Böylece onun ilmiye sınıfına yakın olması, İbn Arabi'nin de küçük yaştan itibaren ilimle tanışmasını sağlamıştır.²

İbn Arabi anne tarafından da şanslıdır. Zira adı Nûr olan annesi, ensar soyuna mensuptur. Böylece İbn Arabî kendisi de bir Arap sülâlesinden geldiğini, Benî Tay kabilesine mensup bulunduğunu ve meşhur sûfi Hâtîm et-Tâî'nin de büyük dedelerinden biri olduğunu söylemiştir. Anne tarafından da bir ilmi silsile ve zenginlik bulunmaktadır. Çevresi İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini takdir etmiş ve onun tasavvufta otorite oluşunu kabul etmişlerdir. İlerleyen zaman diliminde kendisine “Şeyhü'l-Ekber”, dinî ilimlere de yenilikler kattığı için “Muhyiddin” lakapları verilmiştir. Böylece İbnü'l Arabi daha gençliğinden itibaren ailesi ve doğduğu muhitin ilim meclislerindeki havayı teneffüs etmeye başlamıştır.³

Bu üstünlük sadece İbnü'l Arabi için değil Endülüs'te yetişen bütün bilim adamları için geçerlidir. İbn Hafaca Endülüs ile ilgili bu farkı şöyle ifade etmiştir: “Endülüs Allah'a aittir. Ey Endülüs sakinleri! Ne mutlu size ki sulara, nehilere, ağaçlara ve gölgelere sahipsiniz. Cennet bahçesi sizin diyarınızdan başka yerde değil ve şayet seçebilecek olsaydım, bu diyarda kalmayı tercih ederdim. Yarın cehenneme düşmekten korkmayın, çünkü cennet nimetlerini tatmış olan hiç kimse ateşe sokulmamıştır.”⁴

1- İlim Merkezlerini Ziyaret:

İbnü'l Arabi günün zor şartlarına rağmen içinde yaşadığı, Endülüs'ün bilim ve kültürüne ilave olarak Avrupa, Afrika ve Asya kıtalarında birçok bilim

² Claude Addas, İbn Arabi Kibrit-i Ahmer Peşinde, (Çev: Atilla Ataman), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 31.

³ İbnü'l Arabi, *Havas ve Avam İtikadı* (Çeviren Ekrem Demirli), Literal yayıncılık, İstanbul, 2015. s. 11.

⁴ Claude Addas, İbn Arabi Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 31.



merkezlerini ziyaret etmiştir. Gittiği şehirlerde ilim adamlarıyla görüşmüş ve istişarede bulunmuştur. Kanaatimce İbni Arabî'nin ilim ve tasavvuf düşüncesindeki derinliğinin bir nedeni de, söz konusu ilmi seyahatlar ve bilim insanlarıyla olan sohbetleridir. Bu bağlamda ilk defa Fas'ı ziyaret etmiştir. Burayı tanıdıktan sonra ziyaretlerini tekrarlamış ve dört yıl kadar orada ikamet etmiştir. Bu süre zarfında bazı sufilerle tanışmıştır. Özellikle daha sonra kendisine uzun süre arkadaşlık edecek olan Abdullah Bedr el-Habeşî'den ders ve feyiz almıştır.⁵

Fas'tan ayrıldıktan sonra Gırnata ve Kurtuba'ya gitmiştir. Bu dönüş, onun doğup büyüdüğü Avrupa kıtasındaki son ikameti olmuştur. Merakeş'te iken bir manevi işaret aldığını söyleyerek (596/1200) Doğu'ya doğru yola çıkmıştır. Mekke'ye kadar gidip ilk haccını yaptıktan sonra tekrar Kuzey Afrika'ya dönmüştür. Gayesi Sûfî Ebû Medyen'in ikamet ettiği Bicâye (Bougie) şehrine gidip kendisiyle görüşmekti. Ancak Ebû Medyen bir süre önce (594/1198) vefat ettiğinden onunla görüşmek mümkün olmamıştır. Buna rağmen Ebû Medyen'in ruhanîyetinden ve eserlerinden istifade ettiğini belirtmiştir.

İbnü'l-Arabî (597/1201) Tunus'a giderek Abdülazîz el-Mehdevî ile buluştu. Aynı yıl hacca gitmek üzere Tunus'tan ayrıldı. Önce Mısır'a, oradan Kudüs'e geçti. Kudüs'ten yaya olarak Mekke'ye doğru yola çıktı. Halîl kasabasına uğrayarak Hz. İbrâhim'in kabrini ziyaret etmiştir. Oradaki ikameti esnasında İbrâhim Camii'nin imamı Zâhir el-İsfahânî'den Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerini okumuştur. Medine'de Hz. Peygamber(sav)'in kabrini ziyaret ettikten sonra (598 / 1202) Mekke'ye gitmiştir. Mekke'de ders halkalarına devam eden İbnü'l Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'nin burada kendisine ilham edildiğini söylemiştir. Bu kitapta yazdıklarının hepsinin ya Kâbe'yi tavaf ederken veya murakabe için Harem-i şerif'te oturduğu esnada Allah'ın kendisine açtığı bazı şeyler olduğunu ve ilk önce kendisine bunların okutulduğunu ardından "rabbânî ilkâ ve ilâhî imlâ" ile satıra geçirildiğini söylemiştir.

İbnü'l-Arabî, Mekke'de yaklaşık iki buçuk yıl kaldıktan sonra bir hac kafilesine katılarak Bağdat'a gitmiştir. (601/1204). Burada on iki gün kadar ikamet ettikten sonra Musul'a geçmiş ve burada kendisine üstadım dediği Hanefî ulemâsından Ahmed el-Mevsilî el-Mukrî'nin yanı sıra Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Feth ve Ali b. Abdullah b. Câmî gibi âlimlerle sohbetlerde bulunmuştur.

Musul'da bir yıl kadar kalan İbnü'l-Arabî, ibadetlerin sırlarına dair et-Te-nezzülâtü'l-Mevsiliyye adlı eserini burada kaleme aldı. Ertesi yıl (602 / 1202) Urfa, Diyarbekir, Sivas üzerinden Malatya'ya gelmiştir. Bağdat'tan bu yana Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak ve Harranlı Ebü'l-Ganâim'in âzatlı kölesi Abdullah Bedr el-Habeşî de kendisine refakat etmekteydi. Bu sırada ikinci defa Anadolu Selçuklu tahtına çıkan I. Gıyâseddin Keyhusrev eski dostu Mecdüddin İshak'ı Konya'ya çağırınca İbnü'l-Arabî de onunla beraber Konya'ya gitmiştir. Mecdüddin hükümdarın oğlu Keykâvus'a hoca tayin edilerek tekrar Malatya'ya gönderilirken İbnü'l-Arabî bir müddet daha Konya'da kaldı, bu arada Evhadüddîn-i Kirmânî ile görüştü.

⁵ Claude Addas, İbn Arabî Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 314.



Ertesi yıl (602 / 1202) Urfa, Diyarbekir, Sivas üzerinden Malatya'ya gelmiştir.⁶ İbnü'l-Arabî, Sivas'ta iken de Keykâvus'un Antakya'da Franklar'a karşı cihad ilân edeceğini ve şehri kuşatıp muzaffer olacağını rüyasında görmüştür. Bunu bir şiirle sultana Malatya'dan bildirmişti. İbnü'l-Arabî'nin devlet adamlarıyla ilişkileri sadece Selçuklu sultanlarıyla sınırlı kalmamış, Eyyûbîler'in Halep emîri el-Melikü'z-Zâhir ve Dımaşk emîri el-Melikü'l-Âdil ile de münasebetlerini sürdürmüştür. Şam'a yerleştikten sonra kendisine vâki olan bir müjde ile Hz. Peygamber'in elinde bir kitapla zuhur ederek, "Bu elimdeki, hikmetlerin yuvalarını (fusûsü'l-hikem) gösteren bir kitaptır, bunu al ve faydalanacak kimselere açıkla" dediğini nakleden İbnü'l-Arabî, bu işaret üzerine söz konusu eseri (627 /1230) yılında burada telif etmiştir. Daha sonra zamanının büyük bir kısmını el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'yi gözden geçirmeye ayırmıştır. (22 Rebîulâhîr 638 /10 Kasım 1240) Şam'da vefat eden İbnü'l-Arabî, Kâsiyûn dağı eteğindeki Sâlihiye semtinde bulunan Kadı Muhyiddin İbnü'z-Zekî ailesinin kabristanına defnedildi. Daha sonra iki oğlunun da gömüldüğü bu yer sonraki devirlerde Şam bölgesinde yaygınlık kazanmaya başlayan tasavvuf karşıtı akımların oluşturduğu aleyhte propagandalar neticesinde bakımsız kalarak unutulmaya yüz tutmuştur. Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi dönüşünde uğradığı Şam'da ilk iş olarak onun kabrinin yerini tesbit ettirerek üzerine bir türbe, yanına da bir cami ve bir tekke yaptırmıştır. II. Abdülhamid tarafından tamir ettirilen türbe bugün de şeyhi sevenlerce ziyaret edilmektedir. Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî'nin naklettiği meşhur bir rivayete göre İbnü'l-Arabî, kabrinin harap olacağını ve Yavuz Sultan Selim tarafından ihya edileceğini, "Sîn (Selim) Şîn'e (Şam) girince Muhyiddin'in kabri ortaya çıkar" şeklindeki rumuzlu ifadesiyle önceden bildirmişti.⁷

İbnü'l Arabî'nin hayatı hakkında verilen bu özet bilgiden de anlaşıldığı üzere onun birçok yerleşim merkezine uğradığı anlaşılmaktadır. Diğer şehirlerde belki çok kalmamış olabilir. Fakat Endülüs, Fas, Kudüs, El- Halil, Medine, Mekke, Bağdat ve Musul'da ilim tahsil etmek ve buralardaki ilim ehli ile görüşmek üzere ihtiyaç kadar ikamet ettiği anlaşılmaktadır. Anadolu şehirlerinden Urfa, Sivas, Malatya ve Konya'yı da ziyaret eden Şeyhu'l Ekber'in özellikle Malatya'da 10 yıl kadar ikamet etmesi önemsenmesi gerekir. Buradaki hizmetleri ve dönemin sosyo kültürel yapısı bağlamında araştırmaya değer bir konudur. Daha sonra konya ve devamında ise Şam'a giden İbnü'l Arabî hicri 22 Rebîulâhîr 638, Miladi 10 Kasım 1240 yılında vefat etmiştir. Merhumun vefat tarihi olan 10 Kasım 1240 yılından 778 yıl sonra yine ölüm ayı olan kasım ayında onu anmak ve düşüncelerini tartışmak da önemli bir vefa olduğunu düşünüyorum. Bu imkânı bize hazırlayan Malatya valiliği ile İnönü Üniversitesi Rektörlüğü başta olmak üzere emeği geçen herkese teşekkür ediyorum.

❧ 2-İbn Rüşd İle Görüşmesi:

İbnü'l Arabî filozof İbn Rüşd ile görüşmesini eserlerinde sık sık tekrar eder. Daha genç yaşta iken babasının dostu İbn Rüşd'ü tanımaktan hem mutlu olduğunu hem de etkilendiğini ifade ederek şunları söylemiştir: "İçeri

⁶ Mahmut Erol Kılıç, , "İbnü'l Arabî", *DİA*, c.20, Ankara 1999, s. 495.

⁷ Claude Addas, İbn Arabî Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 156.



girdiğimde filozof beni karşılamak üzere, kalktı. Dostluk ve sevgisini gösteren hareketlerle bana sarıldı. Ve sonra da “Evet” dedi. Ben de “Evet” dedim. Cevabını duyunca, ne demek istediğini anlamış olduğum için sevindi. Ama onu sevindirenin ne olduğunu anladım ve ekeldim “Hayır” İbn Rüşd kaskatı kesildi ve benzi attı. Fikirlerinde şüpheyi düşmüş gözüküyordu. Şöyle sordu: “İlahi ilham ve fetihle nasıl bir çözüme ulaştın”? Bizim nazar ve istidlalle ulaştığımızın aynı mı? Şöyle cevap verdim: “Evet ve hayır. Evet, hayır arasında canlar bedenlerini terk eder ve kelleler düşer.” Diyordu. İbn Rüşd sarardı, onun titrediğini gördüm. “La havle vela Kuvvete illa billah” diyordu. Çünkü o dediğimi anlamıştı.⁸

3- İbnu'l Arabi ve Kelam İlmi:

İslam bilim tarihi boyunca tasavvuf ve kelam bilginleri; Allah'ın varlığı, isimleri, sıfatları, nübüvvet, mucize, velayet, keramet, ahiret inancı ve ru'yettullah gib konuları tartışmışlardır. Bu bağlamda İbnu'l Arabi de, tasavvuf düşüncesine öncülük yapmakla birlikte, kelam ilmine de katkısı olan bir âlimdir. Çünkü kelam ve tasavvuf, müşterek konuları olan ve biribini tamamlayan ilmi disiplinlerdir. Zira tasavvuf düşüncesinin ana eksen, Allah'ın varlığıdır. Bu düşünceye göre; hepimiz Allah'tan geldik, O'nun rızasını kazanmaya çalışıyoruz ve tekrar O'na döneceğiz. “*O sabredenlere, kendilerine bir bela, geldiği zaman, biz Allah'ın kullarıyız ve biz O'na döneceğizi derler.*”⁹ Bu itibarla tasavvuf ilimi, insan ve Allah ilişkisini canlı tutan bir manevi bağıdır. En zor ve acılı günlerinde bile sınavı vererek, Allah'tan geldiklerini, O'nun dilediklerini yapacaklarını ve davranışlarıyla birlikte O'na döneceklerini kabul ederler.¹⁰

İslam bilginleri kelamı; “Allah'ın zatından, sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibariyle kâinatın hallerinden bahseden” bir ilim olarak tanımlamışlardır. Kelam ilminin tarifinde yer alan başlangıç ve sonuç itibariyle evrenin hallerinden söz etmek ve buna dair delilleri ortaya koymak, diğer ilimlerden bağımsız olamaz.¹¹

İbnu'l Arabi'nin eserleri incelendiğinde de başta tasavvuf olmak üzere, kelam, felsefe, hadis, fıkıh, tefsir gibi İslam bilim ve sanatlarının verilerinin, bir amaç etrafında harmanlandığı görülmektedir.¹² Bu amaç, bütün bilimlerin doğrudan veya dolaylı hedefleri olan Allah'ı bilmenin (Marifatullah) belirgin bir şekilde ortaya konulup bütün bilgilerin Allah-insan irtibatını açıklamada yorumlanmaktadır. İbnu'l Arabi Fütuhât'ın baş kısmından itibaren itikadi konulara ağırlık vermiştir. Bu bağlamda Prof. Dr Ekrem Demirli'nin bir proje kapsamında Fütuhât-ı Mekkiye'yi müstakil kitaplar halinde yayınlarken ilk kitaba, “İslam'da Havas ve Avam İtikadı” adını vermiştir. Bu eserin giriş

⁸ Claude Addas, İbn Arabi Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 56.

⁹ Bakara, 2/156.

¹⁰ Muhammed Ali Es- Sabûnî, *Safvetü't-Tefasir*, s.195.

¹¹ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul, 2010, s. 181

¹² İbn Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiye Havas ve Avam İtikadı*, s. 14.



kısından itibaren kelim ve itikadi konuların daönemli ölçüde yer aldığıın belirtmek gereki.

Unutulmamalıdır ki İslamiyet Allah'a iman etmek üzere, kurulu bir dindir. Kur'an-ı Kerim ve hadisler, bütün Müslümanların sorumlu olduğu iman ilkelelerini beyan etmiş olsa bile esas mesele Allah'a imandır. Öteki konular doğrudan veya dolaylı bir şekilde Allah'a imanın gereği olarak kabul edilen hususlardır. Bu nedenle İslam, Allah'a iman ve bu imanın gereği olarak O'na kulluk etmektir. Bu kulluğun devamında ise, O'nun tanınması hakkında geniş bir bilgiye sahip olmaktır. Elbette İslam'da iman konusunun yanında ahlak ve amel de önemlidir. Fakat bunlardan hiçbirisi iman kadar merkezi özelliğe sahip değildir. Çünkü insanı dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıracak en büyük değer imandır. Böylece Müslümanların hayatında imanın mutlak üstünlüğünden söz edebiliriz. Amel ve ahlak ancak sağlam bir imanın sosyal hayatımıza yansısıyla ortaya çıkar. Gerçi İslam itikadi mezhepler arasında iman, amel ve ahlak tartışması yapılmıştır. Hariciler, Mutezililer ve Selefiler iman ve amel arasında zorunlu bir bağ kurmuşlardır. Matüridi ve Eş'ariler ise; Amel gereklidir. Fakat imanın olmazsa olmaz şartı değildir, demişlerdir. Çünkü iman amel için yeterlilik şartıdır. İman yoksa amel bir mana ifade etmez. Fakat amel eksik olsa da iman varlığını muhafaza eder."¹³

İbnu'l Arabi yaşadığı çağ itibariyle kelim ilminin, mütekaddimun ve müteahirun dönemlerinin âlimlerini, eserlerini tanımış ve incelemiştir. Bir bakıma "Fütihat-ı" bilimlerin inşası ve ihyası projesi olarak telif etmiştir. Bu yönüyle Fütihat-ı, Gazali'nin "İhyau Ulumud'd-Din" eseri ile karşılaştırmak mümkündür. İbnu'l Arabi, metafizik düşüncenin zayıfladığı ve kelim ilminin ise yetersizliğini ileri sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Gazali'nin ifadesiyle kelim yetersiz, metafizik tutarsız batınlık daha büyük çelişkilerle dolu idi. İbnu'l Arabi Gazali'nin bu değerlendirmesini farklı bir şekilde yorumlamış metafiziğin tutarsız değil yetersiz olduğunu açıklamıştır. Kelamı da felsefe ile olan mücadelesinden dolayı tutarsızlığını gizlemiş olsa bile çelişkilerle malul olduğunu söylemiştir. İbnu'l Arabi yerleşim yerini kast ederek "bir şehre bir kelimci yeter" demiştir.¹⁴

Az önce ifade edildiği üzere, İbnu'l Arabi Fütihat-ı Mekkiyye eserinin baş kısmında İslam'da "Avam ve Havas" itikadına yer vermiştir. Şüphesiz ki İbnu'l Arabi'nin buradaki bakış açısına göre, İslamiyet Allah'a iman üzere kurulu bir dindir. Kur'an-ı Kerim ve hadisler, Müslümanların sorumlu oldukları iman esaslarını açıklamışlardır. Bu prensiplerin temeli ise Allah'a imandır. İnsana dünya ve ahiret mutluluğunu kazandıran tek şey imanın kendisidir. Amel ve iman bir bakıma imanın tasdiki ve tezahürü olarak ortaya çıkar. Bu yüzden kelim ilmine "eşreful ulum" denilmiştir.

İbn Arabi'ye göre tasavvuf ilminin her merhalesinde iman vardır. Zira tasavvuf, bilgi kesinliğine (ilme'l- yakîn) sahip imanın, önce görme kesinliğine (ayne'l- yakîn) sonra da tahkik derecesine erdirilmesinin hakka'l-yakîn

¹³ İbnu'l Arabi, *Fütihat-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, s. 24.

¹⁴ İbnu'l Arabi, *Fütihat-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, s.15.



önündeki engellerin kaldırılmasının mücadelesidir. İmanın bu hale ulaşmasının önündeki en büyük engel nefsin âdet ve alışkanlıklarıdır. İşte tasavvuf nefsin bu âdet ve alışkanlıklarının tadil ve tashih edilmesi için “sulhu olmayan bir savaş” verir ve bu sayede imanın kemale erdirilmesini hedefler. Bu bağlamda kelam ilmi akide ilkelerinin sağlam delillerle tahkimini ve batıl inançların çürütülmesiyle sahih imanın önündeki engelleri aşmada hizmet eder. Tasvvufun amacı sadece, sahih itikadın gerçekleşmesi için gerekenleri ifa etmektir. Kelam delillerden ve akıl yürütmekten söz ederken, nazari bir üsluba yer vermektedir. Tasavvuf ise, ahlaki meselelerden ve hallerden söz ederek pratik-ameli bir içeriğe dönüşmeyi hedef almaktadır.¹⁵

İbnu'l Arabi daha genç yaşta iken (578-580) Endülü'te talebelik yaptığı âlimlerin de, etkisinde kalarak Maliki mezhebini tecih etmiştir. Fakat zamanla herhangi bir mezhebe bağlılığını gündeme getirmemiştir. Bu husus, onun mukallit olmadığını ve sahih kaynaklara bağlı kaldığını göstermektedir. İbnu'l Arabi ictihad kapısının kapanmadığını ve kıyamete kadar açık kalacağını söylemiştir. Bu bağlamda bütün içtihatlar muteberdir ve fıkhi meslelerdeki ihtilaf insanlar için bir rahmet olarak düşünülmelidir. Ne var ki zamanımızın fakihleri şeriatın insanlar lehine genişlettiğini daralttı ve insanları bu genişlikten mahrum bıraktı. Bu tutum, dindeki en vahim cinayetlerden ve ağır zorlamalardan biridir. Hâlbuki Allah şöyle buyuruyor: “*O size dinde hiçbir zorluk yükledi*”¹⁶

İbnu'l Arabi, 12. Asırdaki Endülüs bilim hayatı, dikkate alındığında, nakli ilimlerde önemli bir konuma sahip olduğu bilinmektedir. Ancak aynı başarının, kelam ve felsefe ilmi için geçerli olup olmadığı araştırmaya muhtaçtır. İbnu'l Arabi fütuhâtın mukaddimesinde açıkladığına göre, kelam faydalı bir ilimdir. Kelamcılar bu ilmin mukaddimelerini oluştururken nazari akıl yürütme yoluyla Allah'ın varlığını inkâr eden ya da en azından sıfatlar, nübüvvet, haşir ve emsali konularda nassları tahrif eden düşmanlara karşı dini korumaya çalışmışlardır. Bu nedenle kelamcılar hata ve cehaletle mücadele etmek için, düşmanlarının silahlarını kullanmalıdırlar.

İbnu'l Arabi mütekaddimun ve müteahirun kelamcıları arasında da ayrırım yapmıştır. Buna göre; eş'ari ekolünün meşhur kelamcılarından İmam Gazali, (v. 505/1111) ve Ebu'l İshak İsferraini (v. 418/1028) gibi âlimleri anarak hem onlardan istifade etmiş hem yeri geldiğinde tenkit etmekten çekinmemiştir. Bu cesaretine örnek olmak üzere bir anlamda çağdaşı Faahreddin Razi'ye (v.606/1209) de, bir mektup yazarak nazar ve istidlali bırakmasını, tasavvuf alanına yönelmesini istemiştir. Mektubundaki şu cümleler onun tasavvuf ilmini Resulullah'ın emriyle nasıl bağlantı kurduğunu göstermektedir. “Kardeşim Hz. Peygamber (sav)'in emrettiği zühd, mücadele ve halvet yoluna girmeyip de bu çukurda kalmak neden?” Razi'nin bu mektuba nasıl bir

¹⁵ İbnu'l Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, s.24.

¹⁶ Hac, 22/78.



cevap verdiği bilinmemektedir. Ancak bu iki bilim insanı arasında bir yazışmanın yapıldığı anlaşılmaktadır.¹⁷

İbnu'l Arabi kendi döneminde İslam âleminde, eş'ari kelamının Orta doğuda ve Endülüste yaygın olduğunu bildirmektedir. Buna rağmen Endülüslü sufiler arasında Mutezile taraftarı âlimlerin de olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca tasavvuf yolunun şeyhlerinden olan Ebu Abdullah bin Cüneyd'le görüşüğünü ve bu zatın mutezile mezhebine mensup olduğunu belirtmektedir. Abdulla bin Cüneyd'in mutezili bir âlim olarak kulların kendi fiillerini yaratıcısı olduğuna inandığını ancak kendisiyle görüştüktan sonra ikna edip bu düşüncesinden vaz geçtiğini söylemiştir. Daha sonra bu mutezili âlimle karşılıklı ziyaretlerin yapıldığını ve insanların kendi fiillerinin yaratıcısı oldukları düşüncesini terk ettiğini ifade etmiştir.

Bu açıklamalardan yola çıkarak İbnu'l Arabi'nin kalam ilmiyle ilgili görüşleri hakkında safını belirttiği konusunda ön yargılı olmamak gerekir. Yukarda kısaca açıklandığı gibi İbnu'l Arabi eş'arilerle mutezilileri karşı karşıya getiren ihtilaflar konusunda bir kararsızlık içerisindeydi. Çoğu zaman muhtelif görüşleri zikreder, gerekirse reddeder fakat cedel ve tartışmaya girmez. Öyle görünüyor ki İbnu'l Arabi Mutekellimler karşı karşıya getiren ihtilaflarda, tıpkı fukaha arasındaki ihtilaflarda olduğu gibi, kimse ne tamamen haklı ne de tamamen haksızdır düşüncesinde olduğu gibi fiillerin yaratılış meselesinde de, mutezililerin görüşünü tamamen redd etmediğini, ama hangi vecihden geçerli hangi vecihden geçersiz olduğunu da belirtmediğini göstermektedir. Bu nedenle bir meselede eş'arilerle bir diğerinde mutezililerle aynı görüşü benimsemekte hatta çoğu zaman her iki görüşü de kabul emektedir. Buna rağmen kendisi doğruya ulaşmak için kalamcılardan farklı düşünmüştür. İbni Arabi Eş'arilerle mutezile mensuplarını karşı karşıya getiren ruyetullah konusunda iki tarafa da hak veren bir düşünce ortaya koymuştur.¹⁸

İbnu'l Arabi, Müslüman filozoflara yönelik bu değerlendirmelerden sonra kelâmcıları incelemeye tabi tutmuştur. Bâkılânî, Ebû İshak el-İsferâyînî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi kelâm bilginlerinin oluşturduğu grubun kendisinin de benimsediği bazı görüşleri bulunduğunu, ancak bazı fikirlerine de katılmadığını söylemiştir. Meselâ eserlerinde adını en fazla zikrettiği düşünür olan Gazzâlî'nin, "İmkân âleminde şu var olan âlemden daha mükemmeli yoktur" şeklindeki görüşünü ve Bâtınîleri tenkit etmesini desteklemiştir. Ancak Allah-âlem irtibatı konusundaki görüşünü ise, eleştirmiştir. Başka bir yerde "nübüvvet-i mutlaka" konusunda birçokları gibi Gazzâlî'nin de bilgisi olmadığını, onun sıddıkiyyet ile nübüvvet arasındaki bu makamı inkâr ettiğini söyler. İbnu'l-Arabî'nin vahdet ve kesret görüşünün Eş'arîler'in cevher ve arazlar hakkındaki görüşlerine, kader görüşünün yine onların kader görüşüne, ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerinin de Mu'tezilîler'e benzediği söylenebilir.

¹⁷ Claude Addas, İbn Arabi Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 175.

¹⁸ Claude Addas, İbn Arabi Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 118.



Mu'tezile'nin, Allah'ın sıfatları ile zâtının bir olduğu görüşünü ifade etmek için kullandıkları "O kendinden iştir, görür, bilir" sözünü aynen tekrarlamakta bir beis görmediğini ifade etmiştir. Onun "a'yân-ı sâbite" görüşü Mu'tezilîler'in "ma'dûmât"ı ile benzerlikler gösterir. Aynı şekilde küllîler görüşü İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşüne benzer. Bazen kendi görüşüyle kelâmcıların görüşlerinin örtüşebileceğini söyleyerek telifçi bir tutum izlediği de görülür. Bütün bunlara rağmen onun ilke olarak kelâm ilminin öncüllerini ve metodunu pek benimsemediği anlaşılmaktadır. Ona göre kelâmcılar cevher ve arazdan başka bir şeyden bahsetmezler. İnsanların çoğunun ise bu tür bir ilme zaten ihtiyaçları olmadığını, kelâmcıların insanlara verebilecekleri bir şeyleri bulunmadığını belirterek onlardan halkı halleri üzere bırakmalarını, onları tekfir etmemelerini ister. Kelâmcıların, "Ancak kelâm kitaplarını okumak suretiyle doğru itikada sahip olunabilir, yoksa imandan çıkma tehlikesi vardır" şeklindeki sözlerine de, "Ben böyle bir görüşten Allah'a sığınırım" cümlesiyle karşılık verir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî, kelâmcıların başvurduğu cedel (diyalektik) yöntemini de başarılı bir şekilde kullanmıştır. Onun varlığa ilişkin temel tezlerinden biri olan tecellî nazariyesi gereğince âlem her an yeniden var olmaktadır (teceddüd-i emsâl). Buna Kur'an-ı kerimden şu ayeti örnek göstermek mümkündür: *"Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an yaratma halindedir."*¹⁹ Bu ayetten de anlaşıldığı üzere Yüce Allah varlıklar âleminde dilleri ve halleriyle, ibadet, rızık, affedilme ve benzeri konularda Allah'tan yardım isterler. Allah diriltmek, öldürmek, değerli veya değersiz kılmak, zengin veya fakir yapmak, isteyene vermek ve benzeri işlerde her an kâinata tasarruf etmektedir.²⁰ Bu görüşün, Eş'arî kelâmcılarının "arazların iki zaman biriminde aynı kalmayarak sürekli yenilendiği" (halk-ı cedîd) fikrinden mülhem olduğunu söylemek gerekir. İlâhî sıfatlar hakkındaki görüşü ile yokluğu (adem) bir gerçeklik (şey) olarak kabul etme düşüncesi de Mu'tezile kaynaklıdır. İbnü'l-Arabî'nin üslûbunun zor ve kapalı oluşu da başlıca tartışma konusudur. Bu durumun, sûfilerin yaşadığı iç tecrübeyi ve son derece değişken olan duygu dünyalarını günlük dille ifade etmiştir. Ehlullahın yani resuller ve velîlerin gerçek hakîmler olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî metafizik ilimlerde keşif ehli muhakkik sûfilerin otoritesinin ve üstünlüğünün güneş gibi apaçık bulunduğunu, ancak bunu herkesin anlamasının mümkün olamayacağını söyler. Zira ona göre kalbin biri zâhir, diğeri bâtın iki yüzü vardır. Kalbin bâtın vechesi değişiklik (mahv) kabul etmez; çünkü o mücerret ve muhakkak bir ispattır, sübûttur. Zâhir vechesi ise değişiklik kabul eder. Bu durumda kalp hem değişme hem de sebat levhasıdır. Ondaki ispat (sabitlik) bir müddet deva eder sonra, *"Allah dilediğini siler (mahv), dilediğini de sabitleştirir (ispat) ve kitapların anası (ümme'l-kitâb) O'nun indindedir"*²¹ Eğer kitap sahibi kitabın tamamına iman ederse asla dalâlete düşmez. Fakat bir kısmına inanır da bir kısmını inkâr ederse kâfir olur. Ona göre, *"Onlar*

¹⁹ Rahman, 55/29.

²⁰ Ali Özek vd. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 531.

²¹ Ra'd 13/39.



kitabın bir kısmına inanıyoruz, bir kısmına ise inanmıyoruz derler de bu ikisi arasında kendilerine bir yer ararlar. İşte bunlar kâfirlerin ta kendileridir”²² âyetinin, ehl-i rûsûm ile ve salt fikrî görüşle yetinen filozofların ve kelâmcıların büyük bir kısmıyla münasebeti vardır. Zira onlar Allah'ın velîlerinin bizzat müşâhede ettikleri mânevî sıklardan akıl ve bilgi seviyelerine uygun düşenlerini alır, düşmeyenlerini reddeder, kendi delillerine ters olduğu için “bunlar yanlış” derler.

3- Allah'ın Varlığı ve Birliği:

İbnü'l Arabi Allah'ın varlığına dair kendi nefsinin şahit tuttuğunu belirterek bir nevi İhlas suresinin hükümleri çerçevesinde Allah'ın varlığını anlatmıştır. Buna göre; Allah tek ilahdır. Ulûhiyetinde ikincisi yoktur. O eşten ve çocuktan münezzehtir. Her şeyin sahibidir. Ortağı yoktur. Hükümdardır. Veziri yoktur. Özü gereği vardır. Kendisini var edecek bir yaratan'a muhtaç değildir. Aksine her şey O'na muhtaçtır. Bütün âlem O'nun vasıtasıyla mevcut olmuştur. Kendi kendine vardır. O yönlerden ve boyutlardan münezzehtir. “O ilk, son, zahir ve bâtındır”²³ O her şeye güç yetirendir.²⁴ Herşeyi bilgi olarak kuşatmıştır.²⁵ O gizliyi ve açığı bilendir.²⁶ Gözlerin hain bakışını ve gönüllerin sakladığı her şeyi bilir.”²⁷

İbnü'l Arabi Fas ziyaretinde kelim ilminin seçkin temsilcilerinden İbnü'l Kettani (597/1200) ile tanışmış ve ona Allah'ın isim ve sıfatları meselesini sormuştur. Kelam âlimlerinin en çok tartıştıkları bu ince meselede bir taraf zat-ı ilahi üzerine zaid sıfatların varlığını reddediyor, bir taraf teşbih yoluna sapıyor ve nihayet Eş'ariler, Zat üzerine zaid sıfatları kabul ediyor, ama onlara zat'tan müstakil bir hakikat tanımıyordu. Şeyhi Ekber Allah'ın sıfatları hakkında şu açıklamayı yapmıştır: “Sıfat ismin menşeidir. Zira bir şeyde sıfat olmazsa, bir isim ile tevsim olunmaz. Mesela kendisinde sıfta-ı hayat olmayan bir şeye “hayy” ismi ve sıfat-ı ilim bulunmayan kimseye de “âlim” ismi verilmez.”²⁸

İbn Arabi zat sıfat ilişkisini irdelemeye şöyle devam etmiştir: “Esmanın kâffesinde iki i'tibar vardır. Birisi zata delaleti, diğeri kendinin ma'nayı has-sına delaltidir. Mesela Âlim, Semi, Basir isimleri Zât'a delalet ettiği gibi, kendilerinin mâ'nâyı hususilerine de delâlet ederler. Dolayısıyla Âlim, Semi, Basir kimdir denildiğinde, ahadiyyet-i esmaiyyesi hasebiyle zat-ı ilahidir, denir. Bu surette hepsi zât'a delâlet etmiş olur. Fakat bunların hususi anlamları başka başkadır. Yani bilicilik, işiticilik ve görücülük başka başka manalardır.”²⁹

²² Nisâ 4/150-151.

²³ Hadid, 57/3.

²⁴ Hud, 11/4.

²⁵ Talak, 65/12.

²⁶ Ta-Ha, 20/7.

²⁷ Mümin, 40/19.

²⁸ İbn Arabi, *Fusûsu' Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Çev: A. Avni Konuk), Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, (Yayına hazırlayan; Mustafa Tahralı vd.), İstanbul, 2017, s.18.

²⁹ Muhyiddin İbn Arabi, *Fusûsu' Hikem Tercüme ve Şerhi*, s.18.



“Allah’ın Âlim, Hayy, Kadir gibi isimleri, O’nun için nisbet ve izafetlerdir. Bunlar Zat’tan ayrı aynlar (ayan zaide) değildir. Zira böyle olsaydı Zat-ı ilahi kemal üzere olmaktan çıkardı. Herhangi bir şeyin ilavesiyle amil olan, kemalini bu ilaveye borçlu olması itibariyle özünde nakıs olacaktır. Hâlbuki Allah, Zat-ı itibariyle noksandan münezzehtir ve öyleyse bir şeyin O’nun Zat-ı üzerine zaid olması mümkün görülemez. Fakat onu nisbet ve izafetleri söz konusu edilebilir. Sıfatların ne aynı ne gayri olduğunu söyleyen, tamamen hatalı bir hükme varmış olacaktır. İbnü'l Kettani ise tam olarak bu son görüşü savunmaktadır.³⁰

6-Ahiret İnancı:

İbnu'l Arabi ölümün Allah katında belirlenmiş bir vakitle gerçekleştiğini ifade ettikten sonra taklitçi ve akılcı (ehl-i nazar) avam müminlerin inancını şöyle açıklamıştır: “ Ölüm geldiğinde artık ertelenmez. Kabirdeki iki meleğin sorgusunun gerçek olduğuna inanıyorum. Kabir azabı ve bedenlerinin kabirlerden diriltilmesi haktır. Allah’a amel defterlerinin arz edileceği haktır. Havuz, terazi ve defterlerin açılması haktır. Sırat, cennet ve cehennem haktır. Meleklerin, peygamberlerin, müminlerin şefaet etmesi ve merhametlilerin merhametlisinin şefaatten sonra dilediklerini ateşten çıkarması haktır. Müminlerden büyük günah işleyen bir grubun cehenneme gireceği ve ardından şefaet ve ihsan sayesinde oradan çıkacağı haktır. Müminlerin ve birleyenlerin cennetlerde ebedi nimette kalacakları haktır. Cehennemdekilerin de ateşte ebedi kalacakları haktır. Peygamberlerin ve kitapların Allah katında getirdikleri herşey anlamı bilinse de bilinmese de haktır. İşte bu kendi nefsim hakkındaki tanıklığımdır.

Bu şahitlik her nerede bulunursa bulunsun, kime ulaşırsa ulaşılsın sorulduğunda yerine getirmesi gereken bir emanettir. Allah bizlere ve sizlere bu imanla fayda versin.³¹ Allah bizi kitaplarını sağ el ile alan ve içeceği Reyyan olan Havuz’a gidenlerden ve terazisi ağır gelen ve sırat köprüsünde ayakları kaymayan kimselerden eylesin. O nimet veren ve ihsan edendir. *“Ve onlar derler ki: Hidayetle bizi bu nimete kavuşturan Allah’a hamd olsun. Allah bizi doğru yola iletmeseydi, kendiliğimizden doğru yolu bulacak değildik. Hakikaten Rabbimizin elçileri gerçeği getirmişler.”*³² Bu ayetin mealinden anlaşıldığı gibi peygamberlerin kendi kavimlerine vaad ettikleri haktır. Çünkü onlar kıyamet gününde kurtuluşa erip mükâfatlarını göreceklidir. Allah’ın va’di haktır. Mutezile mezhebi mensupları bu konudaki başarının ve kurtuluşun mümin kullara ait olduğunu söylemişlerdir. Çünkü onlar fiillerini ve tercihlerini bu istikamette yapmışlardır. Böylece onlar sa’yü gayretleri sonucunda doğru yola yönelmişler ve ahiret gününde de hak ettikleri mükâfata ulaşmışlardır.³³ İbnu'l Arabi seçkinlerin inancını içerdiği kapalılık nedeniyle bağımsız bir bölüm ayırmadığını ancak eserlerinin muhtelif yerlerine serpiştirdiğini

³⁰ Claude Addas, İbn Arabi Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 150.

³¹ İbn Arabi, *Fütuhat-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, s. 152 vd.

³² A'raf, 7/43.

³³ Fahrüddin Razi *Tefsiru'l Kebir, Mefatihul-Gayb*, (Çeviren; Sadık Kılıç vd.) Akçağ, Ankara 1991, s10/374.



ifade ettikten sonra şunları söylemiştir. “Allah kimi o inançları anlamakla rızıklandırır, seçkinlerin halini anlar ve başkalarından ayırır. Çünkü ardında varılacak bir hedef bulunmayan gerçek bilgidir ve doğru sözdür. Gören ve kör onda eşittir. O inanç, uzakları yakına katar, düşükleri yükseklerle çıkarır. Allah başarıya erdirenidir. Ondan başka Rab Yoktur.”³⁴

4-Nübüvvet ve Vahiy:

İbnü'l-Arabî'nin teolojisinde insan çok önemli bir konumdadır. Çünkü rabbi bilmenin, tanımanın yolu insanı tanımaktan geçer. Ona göre bizim kendimiz hakkındaki ilmimiz O'nu bilmemizin aslıdır. Bu sebeple kendini tanıyan rabbini de tanıy prensibinden hareketle peygamber, insan-ı kâmil mertebesine yerleştirilmiştir. Bu durumda Allah'ın her bir peygamberi, avamın baktığı beşerî yönlerinin ötesinde bâtinî özellikleri açısından kâinatın metafizik ilkelerini, kozmik prensiplerini de meydana getiren ve ulûhiyyetle nâsûtiyet arasında âdeta birer berzah olan hakikatlerdir. Her bir peygamber, vücûdun en üst düzeyde tezahürünü veren bir hakikate tekabül eder. Bu diğer bir ifadeyle “insân-ı hakîkî,” hakikat-i Muhammediyye'dir. Bir bakıma insanın varlığa gelişi de âlemin var oluşunun sebebi ve teminatıdır. Mahlûkat içerisinde asıl olarak insân-ı kâmil rütbesi, Hz. Muhammed'e aittir. Diğer kâmiller ona vekâleten insân-ı kâmilidir.

İbnu'l Arabî' nübüvveti, Allah'ın kelamına muhatap olmak şeklinde ifade etmiştir. Ancak Allah'ın bu kelama dönüşen vahiy farklı usullerle ortaya çıkmaktadır. Buna göre, “Allah bir insanla, ya vahiyyle yahut perde arkasından veya bir elçi göndererek konuşur: *“Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir. Hüküm ve hikmet sahibidir.”*³⁵ Daha sonra İbnu'l Arabî şu açıklamayı yapmıştır: “Allah'ın kullarının kalbine aracısız olarak ilham etmek yoluyla kendilerinde işittirdiği de, konuşmasına vasıta kıldığı herhangi bir suretin perdesi arkasından kuluna söylediği de, bir elçi aracılığıyla bildirdiği de vahiydir.” Peygamberlerin ortak oldukları sıfat ve kemalin yanında, bir de farklı oldukları sıfat ve lütuflar, derece ve özellikler vardır. Peygamberliğin asgari şartı olan ruh ve beden sağlığı doğruluk, güvenilirlik ve günahsızlık gibi vasıfları bütün peygamberlerde vardır. Bu vasıfları sebebiyle onlar peygamber olmayan insanlardan üstündürler. Ayrıca Yüce Allah'ın bazı nimetler daha vermiştir ki diğer insanlar bunu idrak edemezler. Bunlar vahiy, ruhun ve meleklerin gelmesi Allah'ın büyük ayetlerinin müşahade edilmesi bunlardandır.³⁶

Başka bir yerde peygamber ve veli arasındaki farkı belirtmekte ve birincisinin muhatap olduğu vahyin bir teşri içerdiği, hâlbuki ikincisi için vahyin sadece peygamberin getirmiş olduğu şeriatın kesin olarak teyidi manasına geldiğini söylemektedir. Bu teyit sayesinde ki veli, şeriata tam bir yakın içinde

³⁴ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadı*, s. 153 vd.

³⁵ Şûra, 42/51.

³⁶ Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, 1/272.



ve basiret üzere (ala basiretin) uyar, yani o taklit değil tahkik ehli olmuştur. İbnu' Arabi'ye göre; “ *De ki: işte bu benim yolumdur, ben ve bana uyanlar Allah'a bir basiret üzere, çağırıyoruz.*”³⁷ Ayetinde geçen “bana uyanlar” ifadesi, hakikat peygamberlerin varisleri olan evliya ile zuhur etmekte, Allah onlara Hz. Peygamberin suretini, Cebrail'in suretinden kelimullah ve ihtiva ettiği şer'i ahkâmı alırken göstermektedir. Bu, tıpkı ahashın Cebrail'i Hz. Peygamber'le “İslam, iman ve ihsan” üzerine konuşurken görmesi gibidir.³⁸

İbnu'l Arabi, peygamberlerin velayet sıfatlarından da sıkça söz etmektedir. Buna göre velayet, nübüvvet ve risaleti içine almaktadır. Zira her nebi aynı zamanda velidir ve nebinin şahsındaki velayet sıfatı, nübüvvet sıfatından üstündür. Nitekim Hz. Peygamber (sav)'in vefatıyla nübüvvet ve risalet sona ermiş fakat velayeti devam eder.³⁹

İbnu'l Arabi peygamberlerle ilgili şöyle bir ifade de kullanmaktadır: “Hz. Âdem (as)'den Hz. Muhammed (sav)'e kadar bütün enbiyayı gördüm. Allah bana, onlara iman etmiş olan, iman eden ve kıyamete kadar iman edecek olanların hepsini en büyüğünden en küçüğüne kadar gösterdi. Bütün resul ve nebilere kendi gözümle gördüm. Aralarından Ad'ın kardeşi Hud ile konuştum. Ayrıca gelmiş ve kıyamete kadar gelecek olan bütün müminleri de gördüm. Allah onları bana aynı mekânda, ama iki farklı şekilde gösterdi.”⁴⁰

Ayrıca İbnu'l Arabi Beytullahın rükünlerinden her birini bir peygamber ile ilişkilendirmiştir. Buna göre; Hz. Âdem (as)'ın kalbi üzere olana Şam rüknü, Hz. İbrahim (as)'ın kalbi üzerine olana Irak rüknü, Hz. İsa (as)'ın kalbi üzere olana, Yemen rüknü ve Hz. Muhammed (sav)'ın kalbi üzere olana da Hacer-i Esved rüknü olarak tanımlamış ve Elhamdülillah, bu benimkidir.” Demiştir.⁴¹ Yine İbnu'l Arabi kendi ruh âleminde, Hz. İsa'nın kendisini zühde yönlendirdiğini, Hz. Musa'nın kendisine ledünni ilmi müjdelediğini Hz. Muhammed (sav) ise kendisini, adım adım izlemesini istediğini söylemektedir.

5-Âlemin Yaratılması

Allah bütün âlemi daha önceden bir örnek olmaksızın yaratmıştır. Çünkü O her şeyin yaratıcısıdır. Göklerde ve yeryüzünde bulunan her şeyi, kendisinden bize amade kılmıştır. Dolayısıyla her zerre O'ndan ve O'na doğru hareket eder. O, her şeyi kendilerine ihtiyaç duymadan ve onu yaratması için zorlayıcı bir neden olmaksızın yaratmıştır. Çünkü O'nun ilmi ve iradesi yarattığı şeyleri yaratacağını önceden belirlemiştir.⁴²

Âlem kendi hakikatında sabit olsa bile başlangıçta o yoktu. Diğer bir ifade ile mevcut değildi. Allah onu sonradan yaratmıştır. Onun yaratılmasında

³⁷ Yusuf,12/108.

³⁸ Buhari, *Sahih-i Buhari ve Tercemesi*, Çev: Mehmed Sofuoğlu, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1987, 1/202.Claude Addas, İbn Arabi Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 114.

³⁹ Claude Addas, İbn Arabi, Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 94.

⁴⁰ Claude Addas, İbn Arabi Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 91.

⁴¹ Claude Addas, İbn Arabi Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 77.

⁴² İbn Arabi, *Fütihat-ı Mekkiyye Havas ve Avam İtikadi*, s.146.



bir bilgisizlik de söz konusu değildir. Zira O yaratmaya en ehil olandır. “*Yapıp-yaratanların en güzel olan Allah’ın şanı pek yücedir.*”⁴³ Allah ezeli bir ilimle ve âlem hakkında hüküm sahibi münezzeh ezeli bir iradenin belirlemesiyle âlemi zaman, mekân olgular ve renkelere sahip bir şey olarak var etmiştir.⁴⁴ Çünkü Allah’tan başka gerçek anlamda irade sahibi yoktur. Nitekim bir ayette de şöyle buyurulmuştur: “*Siz Allah dilerse ancak dileyebilirsiniz.*”⁴⁵ Çünkü yoktan var etme yalnız Allah’a mahsusudur. Nitekim O’nun yoktan ve orijinal yaratma vasfı Kur’an’da şöyle açıklanmıştır: “*O göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. O’nun eşi olmadığı nasıl çocuğu olabilir! Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen o’dur.*”⁴⁶

Âlemi örneksiz yaratıp var ettiğinde onu en güzel ve mükemmel şekilde gerçekleştirdi. Mülkünde ortağı yoktur ve yönetiminde başka bir idareci de yoktur. Bir nimet verir de nimetlendirirse bu onun ihsanıdır. Şayet sıkıntı verir ve azap ederse bu da O’nun iradesi ve fiilidir. Varlığın gerçek sahibi O’dur: “*Allah mülkü dilediğine verir ve dilediğinden çeker alır. Dilediğini aziz eder, dilediğini zelil eder.*”⁴⁷

Müşrikler Hz. Peygamber (sav)’in nübüvvetini kabul etmemişlerdir. Özellikle bir yetimi peygamberlik makamına uygun görmüyorlardı. İsrailoğulları da başka bir kavimden peygamber gönderilmesini yadırgamışlardı. Fakat Allah mülkü, makamı, şan ve şerefi dilediğine verip almakta muktedir olduğunu haber vermiştir. Dilediğini aziz, dilediğini zelil kılacağını O’nun herşeye kadir olduğunu bir kez daha hatırlatmıştır. Nitekim yetim ve yoksul olarak büyüyen Hz. Muhammed (sav)’i hem peygamber hem devlet başkanı yapan O’dur. Mekke’nin fethinde Hz. Peygamber (sav)’in çadırına doğru gelen Ebu Süfyan, bu müthiş manzarayı görünce Abbas’a şöyle dedi: “*Cidden kardeşin oğlunun mülkü (hükümrânlığı) büyü müş!*”⁴⁸ Demıştır.

7- Filozoflar ve Tartışmalar:

İbnu'l Arabi filozofları inanan ve inkâr eden olmak üzere iki kısma ayırmıştır. İnkâr eden filozofların akıbetini cehenneme girmek olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan ibni Rüşd gibi Müslüman filozofların olduğunu ve bunların derecelerinin münkir filozoflardan daha yüksek olduğunu ancak bunların da bir velinin derecesine asla ulaşamayacaklarını söylemektedir. İbnu'l Arabi (586/1190) yılında Endülüs’te mucizeyi kabul etmeyen bir filozofla karşılaştığını söylemiştir. Filozof bir kış mevsiminde içinde ateş bulunan bir mangalın etrafında toplanan cemaatin içinde nübüvveti ve mucizeleri reddeden bir konuşma yapmıştır. Hz. İbrahim’in içine atıldığı ateşin hayali ve teşbihten ibaret olduğunu bununla Nemrud’un öfke ve gazabının ifadesinden, yani gazap

⁴³ Müminun, 23/14.

⁴⁴ Süleyman Ateş, *Kur’an Ansiklopedisi*, KUBA; İstanbul, 22/395.

⁴⁵ Dehr, 76/ 30.

⁴⁶ En’am, 6/101.

⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/26.

⁴⁸ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’anı Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2/32.



ateşinden başka bir şey sayılamayacağını anlatmıştır. Buna karşılık huzurda bulunan bir zat şöyle dedi: “Bu mangaldaki ateş, o yakıcı ateşten midir?” Filozof, evet diye cevap verdi. Bunun üzerine o zat “öyleyse kendi gözünle gör” dedi ve mangaldaki korlardan bazılarını tutup filozofun göğsünün üzerine koydu. Elbisesinin, üzerinde asılı kalan korların yakmadığını gören filozof onları tuttu ve mangala geri bıraktı. Filozof hayrete düşmüştür. Korları atan zat bu kez şöyle dedi, “şimdi elini ateşe yaklaştır. “Filozof elini ateşe uzattığında bu kez eli hemen yandı. Filozof mucizeleri tasdik etti ve tövbe-kâr oldu.”⁴⁹

Oysaki ateşe, Hz. İbrahim (as)’ı yakmama emrini bizzat Cenab-ı Hak vermiştir: “*Ey ateş İbrahim için serinlik ve esenlik ol!*” dedi.”⁵⁰ Çünkü Nemrut ve kavmi günlerce odun topladılar. Bir yığın oluşturdular. Hz. İbrahim (as)’ı da ancak mancınık ile alevlerin yükseleceği yığının ortasına attılar. Fakat tam o esnada Yüce Allah ateşe, Hz. İbrahim (as)’e karşı serin ve esenlik içinde olmasını murad ediyor. Onda var olan hararet ve yakıcılık özelliğini çekip alıyor. Allah herşeye kadirdir.⁵¹

İbnu'l Arabi ve eserleri hakkında genel bir değerlendirme yapıldığında felsefeye çok rağbet etmediği söylenebilir. Farabi(v.339/950)'nin eserlerinde hoşuna gitmeyen ifadeler gördüğünü, Endülüslü ama kendisinden önceki nesillerden olan İbni Sina'ya, Kind'ye ve İbni Tufeyle çok ilgi duymadığı anlaşılmaktadır. Ancak buna karşılık İmam Gazali'nin ihyasını okuduğunu, onun Mekasidu'l Felasife ve Tehafütü'nü okumadığı anlaşılmaktadır. Ancak buna karşılık İbn Rüşd ile daha genç yaşta iken görüştüğünü bir daha hatırlatmak gerekir.

İbnu'l Arabi'nin İslam medeniyetinde önemli bir yeri olan felsefe hareketleri karşısındaki ilgisizliği Yunan felesefsi karşısında da görülmektedir. Öyle ki Sokrat ve Aristo gibi felsefecilere ve esrelerine bile çok az atıfta bulunmuştur. Ancak kullandığı felsefe dili bakımından İbn Meserre'nin eserleri ile İhvan-ı Safa Risalelerine borçlu olduğunu söylemek mümkündür.⁵²

İbn Arabiye göre hükemâ aslında “ulemâyı billâh” (Allah'ı bilenler) demektir. Şeyleri ve onların ait olduğu yeri ancak ulemâyı billâh bilebilir. Hikmet de ilm-i nübüvvettir. Zira Allah Dâvûd'a hükümdarlık ve hikmet vermiş ve ona dilediği bazı şeyleri öğretmişti.⁵³ Nitekim filozof kelimesinin asıl anlamı de, “hikmeti seven” demektir. İbnü'l-Arabî, bu anlamından dolayı esas itibariyle felsefe kelimesini kötölemenin bir faydasının olmayacağını belirtir. Filozoflar, insanın nihaî gayesinin Allah'a benzemek (teşebbüh-billâh) olduğunu söylerler. Sûfîlerin anlayışında bu gaye “Allah'ın isimleriyle ahlâklanmak” (tahalluk bi'l-esmâ) diye ifade edilmiştir. Böylece tabirlerde ihtilâf olsa da mâna aynıdır.

İbnü'l-Arabî filozofların da isabetli görüşleri olabileceğini söyleyerek, “Hikmet müminin malıdır, onu gördüğü yerde alır” hükmünce bunları kabul

⁴⁹ Claude Addas, İbn Arabi Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 120.

⁵⁰ Enbiya, 21/ 69.

⁵¹ Vehbe Zuheyli, *Tefsiru'l Münir*, (Çeviren; Hamdi Arslan vd) Risale, İstanbul, 2017, 17/79.

⁵² Claude Addas, İbn Arabi Kibrit-i Ahmer Peşinde, s. 120.

⁵³ Bakara, 2/251.



etmenin gerekli olduğuna inanır. Özellikle filozofların hikmetli ve nefsi dizginlemeye dair beyanları faydalı sözlerdir. Hatta İbnü'l-Arabî, bazı filozofların dinsiz olduğu yolundaki iddialara karşı, “Bir kimsenin dininin olmaması onun her söylediğinin yanlış olmasını gerektirmez” cevabını verir. Bununla beraber sırf fikir yolundan gidenlerin -bunlar ister filozof ister kelâmcı isterse diğer ehl-i nazar gruplarından olsun- ilâhiyyât meselelerinde yanlışlarının doğrularından fazla olduğunu da söylemeyi ihmal etmez. Bu durumda esas olarak onların ilâhiyyât ilmindeki yanlışlarını, peygamberlere gelen bilgilere aykırı fikirlerini ve bunların sebeplerini tenkit etmek gerektiğini belirtir. İbnü'l-Arabî'ye göre onlar, hikmetin fikir yolundan değil Allah'tan geldiğini anlayıp buna rızâ gösterelemezlerdi o zaman hataya düşmezlerdi. Çünkü ona göre Allah hakîmdir ve hikmet O'nun bir sıfatıdır.⁵⁴

İbnü'l-Arabî diğer dinlere mensup bazı filozof ve düşünörlere yaptığı tenkitleri Müslüman düşünörlerin fikirlerine karşı da benzer eleştirilerde bulunmuştur. İbnü'l-Arabî, kendisine Kur'an verilen kimseye ilm-i kâmil verilmiş olduğunu ve mahlûkat içerisinde Muhammed ümmetinden daha mükemmel bir ümmet olmadığı görüşünü ortaya koyarak bu ümmeti tahlile başlamış, müslümanları kendi içinde havas ve havassın havassı şeklinde bir derecelendirmeye tâbi tutmuştur. Ona göre ümmetin genelini (avam) halk, özelini (havas) fakihler, kelâmcılar ve filozoflar, seçkinlerini (havassü'l-havas) ise muhakkik sûfiler oluşturur. Muhakkik sûfiler nebevî yolu takip eder, filozoflar ise sadece kendi nazarlarına dayanırlar. Muhakkik sûfilerle felsefecilerin fikirlerinin bir takım farklılıklar göstermesi onların metotlarına da yansımıştır. Meselâ muhakkik sûfiler görüşlerini ifade ederken münakaşa ve cedel yolunu hiç kullanmamışlardır, felsefe ve kelâm ise neredeyse münakaşa ve cedelden ibarettir.⁵⁵

8- Vahdet-i Vücûd ve Panteizm.

“Vahdet-i Vücud” tasavvuf ilminin temel konularından biridir. Bu kavram Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile birlikte daha derin, kapsamlı ve tartışmaya açık bir hal almıştır. Vahdet-i Vücud anlayışına göre; “Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır.” Bu cümle vahdet-i vücûdun özünü oluşturmaktadır. İbnü'l-Arabî bu düşünceyi, “Vücud Hakk'ın vücududur.” “Vücud birdir ve Hakk'ın vücududur” şeklinde açıklamışken, Konevî aynı fikri, “Kendisinde hiçbir ihtilâf bulunmayan varlık Hak'tır” gibi ifade etmiştir. Sözlükte de “birlik” anlamına gelen “vahdet” her şeyi bir olarak ve bir içinde görmek anlamına gelmektedir. Korumuz gereği açıklamaya çalıştığımız vahdet-i vücud, varlığın birliği demektir. Şüphesiz ki bununla Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmak kastedilmektedir.

Tasavvufta “Vahdet-i vücud” düşüncesi ilk kez, Bayezid-i Bestami, Cüneyd-i Bağdadi ve Hallac-ı Mansur ile gündeme gelmiştir. Fakat bu anlayışı ilk defa sistemleşiren İbnü'l Arabi olmuştur. İbnü'l Arabi'ye göre varlık bir tek hakikatten ibarettir. Çeşitlenme ve çoğalma dış duyuların oluşturduğu zihni

⁵⁴ İbnü'l Arabi, *Fütûat-ı Mekkiyye, Havas ve Avam İtikadı*, s.134.

⁵⁵ İbnü'l Arabi, *Fütûat-ı Mekkiyye, Havas ve Avam İtikadı*, s.147.



bir şeydir. Allah mutlak varlıktır. Varlığının sebebi yoktur. O kendi zatiyle vardır. O'nu bilmek varlığını bilmektir. Zâtının hakikatını bilmek mümkün değildir. Allah ezelde vardı ve kendisiyle birlikte hiçbir şey yoktu.⁵⁶

Çağımızda üzerinde durulan hususlardan biri de vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki ilişkidir. İsmail Fenni Ertuğrul ve Ömer Ferit Kam, panteizm ile vahdet-i vücûd arasındaki farkları tesbite çalışırken panteizmi, dinî ve felsefî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Panteizm, Allah ile âlemi bir ve aynı, hatta Allah'ı âlemin yegâne cevheri sayan düşünce akımına verilen bir isimdir. Panteizm düşüncesinde madde ve ruh bağımsız düşünceye sahip değildir. Ancak bütün varlıkların tek sebebi olan üstün bir cevherin sıfatları ve görünüşleridir. Genel olarak panteist düşünce tanrı anlayışının aşkınlık fikrini inkâr ederek ateizme yardımcı olduğu "Tanrı, herşeydedir" demek suretiyle, varlık derceleri arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığı, örneğin taşla insanı bir tuttuğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Daha açık bir ifade ile panteizm, vahdeti vücud prensibinden yola çıkarak "ittihadiye" Allah ile âlemin karışması gibi bir çıkmazın içine düşmüştür. Dolayısıyla varlıklar arasındaki bütün dengeler yerinden oynamıştır.⁵⁷

Özetlemek gerekirse vahdet-i vücûd mektebi mâsivallahı Hakk'a tâbi kılmaya çalışırken panteizm Hakk'ı mâsivallaha tâbi kılmaktadır. Diğer bir anlatımla panteizm, şehâdet âlemini tanrılaştırarak mâverâyı inkâra ve ilhâda kadar götürmüş bir felsefedir. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ise Hakk'ı her mertebeye tanıyıp tasdik edebilme yoludur. İbnü'l-Arabî'yi panteist olarak tanıtmak haksızlık olur. Aksine o, nerede cem ve nerede fark olduğunun bilincindedir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkileri üzerinde durulmuş, konu ile ilgili âyet ve hadislerden deliller, tesbit edilerek yorumlanmıştır. Bu hususta en önemli katkı yine İbnü'l-Arabî'ye aittir. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına dayanan nas yorumculuğu te'vilciliğe karşı nassın müteşâbih alanını esas alır. Onun bu tavrı takipçilerinde devam etmiş, onlar da naslardan delil getirerek vahdet-i vücûd anlayışını savunmaya ve açıklamaya çalışmışlardır. "Allah göklerin ve yerin nurudur"⁵⁸ âyeti bu kapsamda yorumlanmıştır. Öte yandan hadisler üzerinde de durulmuş, "kurb-ı nevâfil" diye bilinen hadis⁵⁹ çokça yorumlanmıştır. Bunun yanı sıra, "Allah vardı ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu"⁶⁰ hadisi de sıkça yorumlanan hadislerden biridir.

❧ Sonuç:

Bu çalışma esnasında yaptığımız araştırmalardan da görüldüğü üzere İbnü'l Arabî'nin büyük bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır. Endülüs bilim, kültür ve medeniyet ikliminde yetişen bu âlim çocukluğundan itibaren kendisini zengin bir ilim halkasının içinde bulmuştur. Anne ve babasının da ilim

⁵⁶ Fikret Karaman vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2009. s.588.

⁵⁷ Karaman vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s.588.

⁵⁸ Nur, 24/35.

⁵⁹ Müsned, VI, 256; Buhârî, "Rikâk", 38.

⁶⁰ Müsned, II, 431; Buhârî, "Tevhîd", 22.



meclisleriyle iç içe olmaları, onun eğitim ve öğretimini olumlu etkilemiştir. Bu öz güven içinde yetişen İbnü'l Arabi kısa bir sürede içinde bulunduğu atmosferi tanımış ve değerlendirmeye çalışmıştır. Böylece daha genç yaştan itibaren ilmi araştırmalar için çeşitli ilim merkezlerini ziyaret ederek ilmi istişarelerde bulunmuştur.

İbnü'l Arabi İlk ilmi heyecanını Endülüs'ün çeşitli yerleşim yerlerinde yaşadıkdan sonra sırasıyla Fas, Mısır, Kudüs, el- Halil, Medine ve Mekke gibi ilim merkezlerini ziyaret etmiştir. Daha sonra Bağdat, musul, Harran, Sivas, Malatya, Konya ve Şamı'da belli aralıklarla ikamet ederek bir taraftan eserler yazmış diğer taraftan da insanlarla yüzyüze sohbetlerde bulunmuştur. Bu süre içerisinde gittiği her yerde devleti idare eden yöneticilerle de görüşmüş ve onlarla olan ilişkilerini canlı tutmuştur.

Şüphesiz ki İbnü'l Arabi tasavvuf düşüncesini sistematk hale getiren bir bilim insanıdır. Tasavvufu incelerken Kelam, Fıkıh, Hadis, Tefsir, Felsefe başta olmak üzere benzer ilimi disiplinlerle de ilgilenmiştir. Bu bağlamda her bilim alanının yetkileriyle görüşmüş ve onlarla bilgi alış verişi yapmıştır. Bu hususta İbnü'l Arabi aynı zamanda entelektüel bir simadır. Her bilim dalıyla ilgili tezlerinin olduğu görülmüştür.

Takdir edileceği üzere İbnü'l Arabi'nin asıl yoğunlaştığı veya tanındığı alan "vahdeti vücud" meselesidir. Bu düşünce daha önce bazı mutasavvıflar tarafından gündeme getirilmekle beraber asıl İbnü'l arabî ile dünya gündemine girmiştir. Bu düşünce tarzı daha o dönemden itibaren bazı tenkitlere uğramıştır. Ancak asıl tenkitler, 18. Yüzyıldan sonra gündeme gelen panteizm anlayışıdır. Kimi filozoflar vahdeti vücud düşüncesini panteizm ile ilişkili göstermeye çalışmıştır. Hal böyle olunca vahdeti vücud düşüncesi üzerinden İbnü'l arabî tenkit edilmiştir. Oysaki olay bilimsel olarak değerlendirildiğinde İbnü'l Arabî'nin tevhid inancına aykırı bir tezi savunmadığı aşikârdır.

İbnü'l Arabi gerçekten dünyaca tanınan bir düşünürdür. Bu yıl vefatının 778. Yıl dönümüdür. Bu büyük âlim sadece İslam dünyasında değil batıda da tanınan ve okunan bir kişidir. Onun eserlerini okuyarak nice insanlar İslâm'ın tevhid inancıyla tanıştılar. Bugün onun adına birçok vakıf, dernek ve topluluklar kurulmuştur. Bütün bu etkinlikler İbnü'l Arabî'nin bıraktığı manevi mirası paylaşmak ve canlı tutmak üzere yapılmaktadır.



☞ Kaynakça:

- Ateş Süleyman, Yüce Kur'anı Çadaş Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- Ateş Süleyman, Kur'an Ansiklopedisi, KUBA; İstanbul.
- Buhari, Sahih-i Buhârî ve Tercemesi, Çev: Mehmed Sofuoğlu, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1987.
- Claude Addas, İbn Arabi Kibrit-i Ahmer Peşinde, (Çev: Atila Ataman), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Fahrüddin Razi Tefsiri'ul Kebir, Mefatihul-Gayb, (Çeviren; Sadık Kılıç vd.) Akçağ, Ankara 1991.
- İbnu'l Arabi Havas ve Avam İtikadı(Çeviren Ekrem Demirli), Literal yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Kılıç Mahmut Erol, DİA, "İbnu'l Arabi," Maddesi, Ankara 1999.
- Muhammed Ali Es- Sabûnî, Safvetü't-Tefasir, Çeviren: Sadrettin Gümüş) Ensar Neşriyat, İstanbul, 1990.
- Topaloğlu Bekir, İlyas Çelebi, Kelam Terimleri Sözlüğü, İSAM, İstanbul, 2010.
- Karaman Fikret vd. Dini Kavramlar Sözlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, İstanbul, 2009.
- Karaman Hayrettin vd. Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.
- Muhyiddin İbn Arabi, Fusûsu' Hikem Tercüme ve Şerhi, (Çev: A. Avni Konuk), Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, (Yayına hazırlayan; Mustafa Tahralı vd.), İstanbul, 2017.
- Özek Ali vd. Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Vehbe Zuheyli, Tefsiri'ul Münir, (Çeviren; Hamdi Arslan vd) Risale, İstanbul, 2017.



İBNÜ'L-^cARABÎ'NİN HÂDARÂT-I HAMS (BEŞ ÂLEM) GÖRÜŞÜNÜN ÖZGÜNLÜĞÜ

Ömer CERAN¹

Özet: Velûd bir yazar olan İbnü'l-^cArabî (m. 1165- v. 1240) düşünce tarihinde derin bir etki bırakmış, lehinde ve aleyhinde en çok yazı yazılmış, düşünceleri her dönemde tartışılmış önemli düşünürlerden biridir. Onun en çok tartışılan görüşlerinin başında vahdet-i vücud nazariyesi gelmektedir. 'Varlığın birliği' anlamına gelen vahdet-i vücud, bütün varlığı, Allah'ın bir tecellisi olarak görüp ondan başka bir varlık kabul etmemektir. Vahdet-i vücudu tevhid düşüncesinin en yetkin şekli olarak değerlendirenler olduğu gibi başka kültürlerde de mevcut olan bir düşünüş şekli olarak görenler de olmuştur. Biz İslam kültürü içinde bu düşüncenin İbnü'l-^cArabî ile özdeşleştiğini söyleyebiliriz.

Bu düşüncenin önemli terimlerinden biri ise varlık mertebelerini açıklayan 'hâdarât-ı hams'dır. 'Beş âlem' anlamına gelen bu terim farklı isimlendirmeler olmakla beraber sırasıyla âlem-i lâhût, âlem-i ceberut, âlem-i melekût, âlemi-i şehadet ve âlem-i insanı (kâmil insanı) ifade etmektedir. İbnü'l-^cArabî'ye göre âlemler Allah'ın isimlerinin tecellisi ve mazharıdır. Bunlar beşe indirgenebilmekle beraber esasında sonsuzdur. Zira tecelli sonsuzdur.

Biz bu makalede İbnü'l-^cArabî'nin, beş âlem görüşünü şekillendirirken İbn Meserre kanalıyla etkilendiği öne sürülen özellikle Yeni Eflatuncu-Empedoklesçi âlem görüşlerini değerlendireceğiz. Bunların âlem görüşlerine değindikten sonra İbnü'l-^cArabî'nin hâdarât-ı hams görüşünün bunlarla ne kadar örtüştüğünü tartışacak ve onun görüşünün özgün yönlerini tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kavramlar: İbnü'l-^cArabî, Vahdet-i Vücud, Hâdarât-ı Hams, Yeni Eflatunculuk, Empedokles.

Abstract

☞ The Originality of İbnü'l-^cArabî on His Opinion About Five Worlds

İbnü'l-^cArabî, who was a productive writer and one of the most important thinkers, had profound influence in history of thought. His ideas were always controversial and many articles were written both in favor of and against him. Of all his views, the theory of vahdet-i vücud is the most controversial one. Some think that vahdet-i vücud is the best theory of unity while the others say it is only a way of thinking. We can say that the name of İbnü'l-^cArabî was identified with vahdet-i vücud.

One of the Fundamentals of this theory is hâdarât-ı hams (five worlds): The world of lâhut, the world of ceberut, the world of melekut, the world of şehadet and the world of

¹ Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı doktora öğrencisi.



human (sublime human). According to İbnü'l-‘Arabî the worlds are transfigurations of Allah’s names and there is no existence except him. Actually his names are endless but they can be reduced to five.

This study will deal with İbnü'l-‘Arabî’s five worlds and Neo Platonist-Empedoklesist thoughts which are claimed to have been influenced by İbn Meserre school. What we will try to identify in this article is how much the idea of ḥaḍarât-ı ḥams of İbnü'l-‘Arabî overlaps with these ideas and how original he is.

Key words: İbnü'l-‘Arabî, Vahdet-i Vücut, Ḥaḍarât-ı Ḥams, Neo Platonism, Empedokles.

1. Giriş

İbnü'l-‘Arabî 1165 yılında Endülüs’ün Tüdmir (Teodomiro) bölgesinde bulunan Mürsiye şehrinde doğmuştur.² Meşhur Arap kabilesi Tayy³ oğullarındandır. Bu şehir onun doğduğu dönemde Muvahhitlerin kuşatması altındaydı. Vali İbn Merdeniş’in itibar ettiği kişilerden biri olan babası daha sonra Ebu Yakub’un maiyetine girmiş ve aile İbnü'l-‘Arabî 8 yaşında iken İşbiliye’ye (Sevilla) taşınmıştır. İbnü'l-‘Arabî ‘cahiliye devri’ diye adlandırdığı gençlik döneminden sonra ilme ve tasavvufa yönelmiştir. Ailesinin konumundan dolayı onun çok iyi bir eğitim almış olduğunu tahmin edebiliriz. Zira babasının makamı itibariyle dönemin ileri gelen birçok ilim adamıyla yakın ilişkileri bulunmaktaydı. Kısa sürede manevi bir keşfle yüksek makamlara ulaşmış olduğunu -bizzat kendisinin naklettiği- İbn Rüşt’le görüşmesinde aralarında geçen diyalogdan anlıyoruz.

Birçok hocadan ders alan İbnü'l-‘Arabî 26 yaşında iken Fas ve Tilimsan üzerinden Tunus’a gitti. O, burada daha sonra Fütüḥat’ı kendisine ithaf edeceği Abdulaziz el-Mehdevî ve 23 yıl boyunca beraber olacakları ve Malatya’ya da beraber gelecekleri ‘evladımız’ dediği Abdullah Bedr el-Habeşî ile tanışmıştır. Daha sonra Kurtuba’ya dönen İbnü'l-‘Arabî 1200 yılında Endülüs’ten bir daha dönmek üzere ayrılacaktır. Önce Hac için Mekke’ye daha sonra Ebu Medyen’le tanışacağı Kuzey Afrika’da bulunan Becaye’ye (Bougie) geçti. Bir süre sonra buradan ayrıldı ve önce Kudüs’e sonra da ikinci defa hac için Mekke’ye gitti. Yaklaşık 2 buçuk yıl kaldığı Mekke’de tamamlanması 23 yıl sürecek olan Fütüḥat’ı yazmaya başladı. Buradan bir kabileyle Bağdat’a gitti. 12 gün sonra Musul’a geçti ve 1 yıl burada ikamet etti. Daha sonra yanında Sadeddin Konevi’nin babası Mecdüddin İshak ve Abdullah Bedr el-Habeşi ile beraber Urfa, Diyarbakır ve Sivas üzerinden Malatya’ya geldi. Burada 7 ay ikamet ettikten sonra Mecdüddin İshak’la beraber Konya’ya geldi. Daha sonra Halep, Kudüs ve Mısır üzerinden tekrar Mekke’ye gitti. Hac yaptıktan sonra Bağdat yoluyla tekrar Konya’ya gelip akabinde Halep ve Sivas’a uğrayıp Malatya’ya gelmiş ve buraya yerleşmiştir. Malatya’da evlendi ve Sadeddin Muhammed adlı bir oğlu

² Claude Addas, “İbn Arabî”, çev. Atilla Ataman, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), s. 36

³ Tayy kabilesi aslen Yemenli olup m. 3 asırda kuzey Arabistan’a göç etmiş ve Hz. Muhammed hayatta iken Müslüman olmuşlardır. İspanya’nın Müslümanlar tarafından fethi ile buraya göç etmişler ve önemli görevler üstlenmişlerdir. Nitekim İbnü'l-‘Arabî’nin yakın akrabaları arasında da dönemin yüksek bürokrasisinden kişiler bulunmaktadır.



dünyaya geldi. Bir süre sonra buradan da ayrıldı ve ömrünün son 12 yılını geçireceği Şam'a yerleşti. 1240 yılında da burada 75 yaşında iken vefat etmiştir.

İbnü'l-^cArabî'nin kısaca aktardığımız bu seyahat tablosunda bazı hususların aydınlatılması gerekmektedir. Şöyle ki hayatı boyunca toplamda yaklaşık 40 bin km yol yapmış olan İbnü'l-^cArabî'nin yolculukla geçen süreler boyunca geçimini neyle sağlamış olduğunu bilmiyoruz. Sadaka veya devlet ricalinin yardımlarıyla bunun açıklanmasını da makul bulmadığımızı belirtmeliyiz. Onun seyahatleri boyunca hükümdar ve emirler gibi önemli devlet adamlarıyla sürekli irtibat halinde olduğu ise bir gerçektir. Bu seyahatleri esnasında biz, onun sadece Mısır'da, bir kere kabul görmeyerek oradan kaçmak zorunda kaldığını görüyoruz. Onun dışında gittiği her yerde hürmetle karşılanmıştır. Yazdığı birçok kitabı (bizzat kendi hazırladığı listede 248 kitabın ismini zikretmiştir⁴) veya eğer varsa şahsi kütüphanesini bu yolculuklarda nasıl taşıdığını ya da hepsini taşıyıp taşımadığı gibi hususları da bilmiyoruz.

İbnü'l-^cArabî'nin yaşadığı dönemde Endülüs ve kuzey-batı Afrika'da Muvaahhidler Devleti hüküm sürmüştür. Doğuda ise Irak ve çevresinde artık son zamanlarını yaşayan Abbasiler, Anadolu'da Selçuklular, Mısır ve Suriye'de Eyubî Devleti hüküm sürmektedir.

İbnü'l-^cArabî İslam düşünce tarihinde fikirleriyle en çok tartışılan kişilerden biri olmuştur. Taraftarları onun düşüncelerinden Ekberîlik adlı bir tarikat ortaya çıkarmıştır. Ona muhalif olanlar ise onun bazı fikirlerinin İslam akaidiyle bağdaştırılamayacağını ileri sürerek onu tekfir etmişlerdir. Şüphesiz onun en çok tartışılan fikirlerinin başında varlığın birliği anlamına gelen vahdet-i vücud bulunmaktadır. Onu savunanlar onun bu düşüncesinin yanlış anlaşıldığını ve hakkıyla idrak edilemediğini ileri sürerek eleştirilerin yanlış ve yersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Vahdet-i vücud düşüncesinin önemli yönlerinden biri de beş âlem görüşü diye bilinen *haðarât-ı hams*⁵dir.

Düşünce tarihinde görüşlerin birbirine benzemesi, birbirinden etkilenmesi son derece doğal ve gerekli bir durumdur. Zira düşünsel ve bilimsel alandaki bilgiler kümülatiftir. İbnü'l-^cArabî'nin beş âlem düşüncesinin de kaynakları araştırılmış ve onun bu düşüncede kimden ya da kimlerden etkilenmiş olduğu hususu tartışılmıştır. İleri sürülen tezlerden biri onun beş âlem görüşünün kadim Yunan filozoflarından Empedokles'in âlem görüşünün yeni eflatuncu yorumu ile benzerliği, dolayısıyla *haðarât-ı hams* görüşü üzerindeki Empedokles etkisi olmuştur. Bu etkinin de Endülüslü filozof İbn Meserre kanalıyla olduğu iddia edilmiştir.

⁴ Muhyiddin İbnü'l-^cArabî, "*Fusûsu'l-Hikem*", haz. Mahmud Erol Kılıç, Abdurrahim Alkış, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), s. 17

⁵ 'Haðarât' kelimesi haðret kelimesinin çoğulu olup bu kelime Arapçada dad harfi ile yazılmaktadır. Türkçede ise bu (benzer bazı kelimelerde olduğu gibi) çoğunlukla z harfi ile hazret/hazarat şeklinde söylenmektedir. Biz bu makalede İbnü'l-^cArabî'nin beş âlem görüşünü ifade ederken orijinal ifadeyi transkripte uygun olarak 'haðarât-ı hams' şeklinde ifade edeceğiz. Diğer kullanımlarda ise yaygın kullanımı (hazret/hazarat) tercih edeceğiz.



2. Empedokles'in âlem görüşü

M.Ö. 4. asırda yaşamış olan Yunan filozofu Empedokles nesneleri 'kökler (ya da kökenler)' dediği dört elementin/unsurun meydana getirdiğini söyler.⁶ Bu elementler ezelidir ve yok olmayacaklardır. Doğal yaratıklar da yalnızca bu elementlerin rastlantısal bir şekilde birleşiminden ibarettirler. Ona göre bu dört element ve dolayısıyla evren için bir yaratıcı tanrı bulunmamaktadır. Bu açıdan onu Aristo'ya benzetebiliriz. Dolayısıyla onun dualist sisteminde organizmaları bir amaca göre tasarlamış bir tanrı da söz konusu değildir.⁷ Ne var ki bu onun tanrılara inanmadığı anlamına gelmez. Bu dört element nesnelere farklı oranlarda karışarak değişik tözleri meydana getirir. Tözler geçici, elementler kalıcıdır.⁸

Bu dört element kendiliklerinden birleşip ayrılmazlar. Onların hareketinin nedeni sevgi ve nefret kuvvetleridir. Dolayısıyla biz ilk defa madde ve kuvvet şeklinde bir ayrımı Empedokles'te görmekteyiz.⁹ Evrende bu sevgi ile nefretin bir mücadelesi söz konusudur. Bazı dönemlerde sevgi tamamen galip gelmişken bazı dönemlerde nefret üstündür. O, sevgi gücünün tamamen galip geldiği çağa 'altın çağ' adını verir.

Onun düşüncesinde evrenin bölümleri ve elementler sevgi içinde beraber uzun bir zaman diliminde gelişir ve mükemmel, yüce bir mevkiye ulaşana kadar ahenkli bir birlikte tamamlanırlar. Empedokles buna 'küre' (Sphairos) demektedir.¹⁰ Küre, başka bir ifadeyle üstün dünyadır. Bu küre kelimesini Affi 'felek' diye çevirir.¹¹

Empedokles'in elementleri tanrısal unsurlar olarak gördüğü yorumlarına dayanarak onun evreninin çok uzuvlu yapısının tanrı ile büsbütün dolu olduğunu ileri sürenler olmuştur.¹²

3. Yeni eflatuncu-empedoklesçi âlem görüşü

Özellikle Eflatun ve Aristo'nun felsefelerinin m. 3. asırda Plotinus ve öğrencisi Porfiryus tarafından mistik ve dini bir yorum katılarak ele alınması şeklinde ifade edilebilecek yeni eflatunculuğun en önemli özelliği ve özgünlüğü sudur nazariyesinden kaynaklanmaktadır. Bu görüş İslam felsefesinin ilk teşekkül ettiği dönemde özellikle Plotinus'a ait '*Enneadlar*'ın IV-VI. bölümlerinin Aristo'ya ait olduğu zannedilerek 'İsalucya' adıyla Arapçaya çevrilmesiyle İslam dünyasına girmiştir. Farabi ve İbn Sina tarafından İslamî bir şekil kazandırılan sudur nazariyesinin daha sonra Sühreverdi'nin nur metafiziği ile İbnü'l-'Arabi'nin tasavvuf metafiziğine ilham kaynağı olduğu ileri sürülmüştür.

⁶ Macit Gökberk, "*Felsefe Tarihi*", (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), s. 32

⁷ W. K. C. Guthrie, "İlkçağ Felsefesi Tarihi", çev. Ahmet Cevizci, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1988), s. 66-67

⁸ Bertrand Russell, "*Batı Felsefesi Tarihi*", çev. Muammer Sencer, (İstanbul: Say Yayınları, 1996), s. 168

⁹ Macit Gökberk, age, s. 32

¹⁰ Werner Jaeger, "*The Theology of The Early Greek Philosophers*", (London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1967), s. 140

¹¹ Ebu'l-Alâ Affi, "İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler", çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yay, 2011), s. 224

¹² Walther Kranz, "*Antik Felsefe*", çev. Suad Y. Baydur, (İstanbul: İÜEFY, 1948), s. 129



Yeni Eflatunculuğun İslam dünyasına girdiği dönemde mistik ve gizemli bir kişiliğe sahip olan Empedokles'in görüşlerinin de sudur nazariyesini desteklediği yorumlarıyla beraber '*Cevâhirü'l-Ḥamse*' adlı bir kitabın da ona izafe edilmesinin Empedoklesçilik denilebilecek bir düşünce sistemini ortaya çıkardığını ileri sürenler olmuştur. Burada asıl sorun Empedokles yorumlarının onun gerçek fikirleri ile ne kadar örtüştüğüdür.

İbn Gabirol tarafından bazı bölümleri muhafaza edilerek İbranice'den Arapça'ya çevrilen bu kitaptan hareketle beş cevher şu şekilde sıralanmaktadır: İlk heyula, akıl, nefis, tabiat ve ikinci heyuladır. Bunlar öncelikle Şii-İsmailî gelenekte yeniden yorumlanmış ve bunların, canlı olan ruh ile nefis, edilgin heyula ve ne etkin ne edilgin boşluk ile doluluk olduğu söylenmiştir. Kindi ise bunları heyula, sûret, hareket, mekan ve zamanla açıklamıştır. Harran Sabii'lerine atfedilen yorumda ise bu beş cevher Allah, nefis, heyula, zaman ve feza/ boşluk tur.¹³

Esasında Empedokles'e nispet edilen kitap sadece '*Cevâhirü'l-Ḥamse*' değildir. Bundan başka ona nispet edilmiş kitaplar da vardır. Görülüyor ki İslam Dünyasında gerçekte Empedokles'te mevcut olmayan bazı mistik ve felsefî görüşler ona atfedilmiş ve ortaya farklı bir Empedokles çıkarılmıştır.

Diğer bir husus ise ona atfedilen bazı fikirlerin başka filozoflarla da karıştırılmış olabileceğidir. Bir örnek olmak üzere Şehristani gibi bazı yazarların Empedokles'e atfettiği özellikle beşeri nefis ile görüşlerin İhvan-ı Safa'nın Risalelerindeki görüşlerle uygunluğu bunların İhvan-ı Safa'nın görüşleriyle karıştırılmış olabileceği şüphesini doğurmaktadır. İhvan-ı Safa'nın Yeni Eflatuncu görüşleri benimsemiş olduğu göz önünde bulundurulursa Yeni Eflatunculukla Empedokles arasında bağlantı kısmen aydınlatılmış olabilir.

Affî'nin verdiği bilgilere göre İbn Meserre'ye, "*Empedokles'in görüşlerini yaymıştı*" diyenlerin anladığı Empedokles felsefesinin genel özellikleri şunlardır:

- Sevgi ve nefret görüşü.
- Dört unsur ve küre görüşü.
- Allah'ın sıfatlarını birleştirme görüşünü ilk benimseyenin Empedokles oluşu.
- Allah'ın önce unsuru sonra da unsurdan diğer bütün şeyleri yaratması.
- Beşeri nefsin iki âlem arasında köprü olması ve nefsinin bilenin rabbini bilmesi görüşü.

Affî'ye göre son üç görüşün Empedokles'in felsefesiyle bir alakası yoktur. Bunlar Yeni Eflatunculuğun İslami bir görünüm kazanmış yorumlarından ibarettir.¹⁴

¹³ Ahmet Bozyiğit, "*Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*", (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), s. 150

¹⁴ Ebu'l-Alâ Affî, age, s. 226



4. İbn Meserre'nin âlem görüşü

İbn Meserre m. 883 yılında Kurtuba'da doğmuş m. 931 yılında Sierre'da vefat etmiştir. Onun, âlem görüşünde bazı kavramların önemli bir yeri vardır. Bunlardan biri Kur'anî bir ifade olan 'kün'/ol kelimesidir.

Yaratıcının zâtı/özü basit, eşsiz, hareketsiz, sonsuz ve tarifsizdir. Âlem Allah'tan sudur etmiştir. Eşyanın ondan çıkması 'kün' ile olmaktadır. 'Kün' varlığı ortaya çıkaran ilk kuvvettir. Bununla 'heba' 'ayan'a intikal eder. İlk kün eşyanın sûreti ve misali, ikinci kün ise eşyanın bizzat kendisidir. 'Kün' olmadan varlık sır âleminden ortaya çıkmaz. Bütün eşya gayb âleminde mertebe olarak yazılmış ve muhkem kılınmıştır.

a. İbn Meserre'de Varlık mertebeleri

İbn Meserre varlıkları derecelendirirken '*Risâletü'l-İttibar*'da aşağıdan yukarı doğru; '*Risâletü'l-Hurûf*'ta ise yukarıdan aşağı doğru bir yol izlemiştir. Birinde değinmediği, mertebeler arasındaki ilişki ve ayrıntılara diğerinde değinerek açıklamıştır. O, öncelikle varlığı dört mertebeye ayırır:

1. Tanrı'nın özü/zâtıdır: ona göre esas olan budur. Diğer varlıklar onu gösteren işaretlerdir.
2. Küllî akıl: bu, doğası gereği ruhsal ve ebedidir.
3. Tabiat: maddi cisimlerin olduğu mertebedir.
4. Nefs: bu da nâtık, hayvani ve nebati olmak üzere üçe ayrılır.

İbn Meserre yaptığı diğer derecelendirmede varlıkları ilahî sıfatlarla eşleştirir ve varlık mertebelerin başında ilahî arşı zikreder. Allah'ın âlemi bununla yönetir. İbn Meserre burada Allah'ın noksan sıfatlardan münezzeh olmasını ve dolayısıyla onun bizzat âlemleri yönetmesini onun yüceliği ile bağdaştırmaya çalışır. Arş Allah'ın yarattığı ilk varlıktır.

Filozofların iddia ettikleri ay üstü ve ay altı âleminden de bahseden İbn Meserre bunlarla ilgili de açıklamalar yapmıştır. Ona göre ay altı âlem ruh, cisim ve nefsten oluşur. Burada o, ruhu havayla, cismi yer ve suyla, nefsi de felekten yere akan kuvveyle yorumlamıştır. Nefis ruhla ayakta durmaktadır.

İbnü'l-^cArabî üzerinde İbn Meserre'nin etkisinden söz eden araştırmacı-lardan biri olan M. Asin Palacios, İbn Meserre'nin de Empedokles çizgisinde olduğunu iddia etmiştir. Samuel M. Stern ise bu iddiaları kesin olarak reddetmiş ve durumun bir yanlış anlaşılma olduğunu belirtmiştir.

İbn Meserre ve onun felsefesi ile ilgili doktora çalışması yapmış olan Ahmet Bozyiğit, Palacios'un İbn Meserre hakkındaki kanaatlerinin ondan bahsedene tabakât kitaplarına dayandığını söylemektedir. Ona göre Palacios, İbn Meserre'nin kitaplarını okumuş değildir.¹⁵ Ahmet Bozyiğit bunu muhtemelen İbn Meserre'nin iki önemli kitabının İrlanda'da Palacios'tan sonra tesadüfen bulunmasından dolayı iddia etmektedir.



Palacios'a göre Empedokles'e atfesilen görüşlerin Yeni Eflatuncu versiyonu içinde kayda değer en önemli unsur, beş cevher hiyerarşisinde Bir'in yerini tutan ve en üst dereceyi oluşturan İlk maddedir. A. Bozyiğit İbn Meserre'nin elimizdeki eserlerinde onun kozmolojisinde çok önemli bir yer tutan 'hebâ' (yani ilk ezeli madde/ilk toz) kavramı olduğu halde bundan ayrı bir ilk madde veya ruhani madde gibi kavramların olmadığını söyler.¹⁶

Asin Palacios, İbn Meserre'nin görüşleriyle ilgili yorumlarını ikinci derecedeki kaynaklardan hareketle yapmıştır. Bunların başında da İbnü'l- Faradî, İbn Hızam, Şehrezûrî ve İbnü'l-^cArabî gelmektedir. Bunlardan İbn Hızam'ın ona atfedilen bazı görüşlerin doğru olmadığını belirtmesi önemlidir. Zira bazı kesimler tarafından ona karşı duyulan nefret ona asılsız isnatlar yapılmasına sebep olmuş olabilir.

Özellikle Asin Palacios tarafından dile getirilen İbn Meserre'nin Empedokles felsefesini yaydığı yönündeki görüşlerin kaynağı Said b. Ahmed El-Endülüsî'nin Tabakâtü'l-Ümem adlı eseridir. Affî, daha sonra Kiftî ile İbn Ebi Usaybia'nın bu konudaki iddialarının da bu esere dayandığını söyler.

Affî değerlendirmesinde yukarda temel özelliklerini verdiğimiz dönemin Empedokles algısıyla İbn Meserre'nin felsefesinin birbirinden farklı olduğunu iddia etmiştir. O, özellikle sevgi ve nefret görüşünün İbn Meserre'de bulunmadığını söyler. Ne var ki bunları söylerken Affî, İbn Meserre'nin -kendisinin yaşadığı dönem için bunu söylediğini belirtelim- elimizde kitabı olmadığı için kesin bir şey söylenemeyeceğini belirterek temkini de elden bırakmamıştır.¹⁷

5. Vahdet-i vücud

Vahdet-i vücud, sadece Allah'ın var olduğu onun dışında başka bir varlığın olmadığı esasına dayanan bir tevhid anlayışıdır. Gerçekte varlık tektir. Manevî bir tecrübe/müşahade yoluyla ulaşılan bilgiye göre mevcut olarak görünen her şey onun tecellilerinden ibarettir.

İbnü'l-^cArabî'ye göre Allah, varlık mertebelerinde çeşitli suretlerde taayyun eder/ortaya çıkar. Âlem, Hak'ın zahiri; Hak da âlemin bâtınıdır. Çoğalma Hakk'ın taayyununda olur. Onun zatı bu tür artma ve çoğalmalardan münezzehtir.¹⁸

İbnü'l-^cArabî'ye göre varlık sadece Hakk'ın varlığıdır. Bu cümle vahdet-i vücudun en önemli dayanağını teşkil etmektedir. Bu düşüncede Tanrı-âlem irtibatını açıklamak üzere a'yân-ı sâbite diye adlandırılan ve eşyanın ilahi ilimdeki hakikatlerini ifade eden bir fikir kabul edilerek birlik ve çokluk sorunu çözülmeye çalışılmıştır.¹⁹

¹⁶ Ahmet Bozyiğit, age, s. 110

¹⁷ Ebu'l-Alâ Affî, age, s. 229

¹⁸ Ahmet Ögde, "Tasavvuf El Kitabı", ed. Kadir Erköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), s. 473

¹⁹ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.42, s. 432



İslam kültürü içerisinde vahdet-i vücud düşüncesini özgün bir fikir olarak değerlendirenler olduğu gibi T. İzutsu gibi birçok farklı kültürde mevcut olan bir düşünüş şekli olarak görenler de olmuştur. İzutsu şöyle der:

“Benim bu tavrım, doğal olarak, varlığın birliği anlayışını sadece İslam’a veya İran’a ait bir şey olarak düşünmediğime işaret edecektir. Bunun yerine ben burada bu kavram ve onun içerdiği felsefi imkânları, Veda düşüncesi, Budizm, Taoizm ve Konfüçyüsçülük gibi farklı tarihsel köklere giden pek çok doğu felsefesinde ortak olan temel bir yapının temsilcisi olarak görmekteyim. Vahdet-i vücud felsefesinin yapısı farklı şekillerde geliştirilmiş olan -buna bir arketip diyebiliriz- tipik bir felsefi düşünce tarzını temsil eder.”²⁰

İbnü'l-‘Arabî âlemin var olmasını bir çocuğun doğumuna benzetir:

“Allah’ın âlemi var etmesi doğan çocuğun var olmasına benzer. Çocuk annesinin karnından çıktığı gün darlıktan genişliğe, karanlıktan ışığa çıkmıştır. Âlemin Hak’tan meydana gelmesi sevinçten tasaya doğru çıkan birinin durumuna benzer.”²¹

a. Beş âlem olarak varlık mertebeleri

Vahdet-i vücud düşüncesinde varlığın mertebeleri önemli bir yer tutmaktadır. İbnü'l-‘Arabî bu mertebeleri, esasında sonsuz olduklarını belirtip beş âleme indirgeyerek açıklamaktadır.

İbnü'l-‘Arabî düşüncesinde âlemlerin Allah’ın isimlerinin zuhur yeri olmaları itibarıyla sonu yoktur. İbnü'l-‘Arabî bunu *“O her gün bir iş üzeredir.”*²² ayetiyle desteklemektedir. Zira bu ayete göre Hakk’ın tecellisine son yoktur. Hakk’ın kudreti tam kemal halinde olduğu için bir kula aynı tecelliyi iki defa vermez. Tecellide tekrar yoktur. Bu âlemler beş bölüme ayrılır:

- 1- Gayb-ı Mutlak: Bu, lâhût âlemdir. Hiçbir ölçü ve şekle sığmaz. Buna lâ taayyun âlemi, mutlak beyan, ümmü'l-kitap gibi isimler de verilmiştir.
- 2- Âlem-i Ceberût: Bu âleme, birinci taayyun, birinci tecelli, ilk cevher, külli ruh, kitabü'l-mübîn, gibi isimler de verilmektedir.

Ümmü'l-kitap’ta her şey toplu görüldüğü halde kitâbü'l-mübîn’de tafsilata geçilir.

- 3- Âlem-i Melekût: Burası meleklerin derecesidir. Buna emir âlemi, misal âlemi, ikinci taayyun, sidre-i münteha gibi isimler de verilmiştir.

İbnü'l-‘Arabî bu âlemle ilgili verdiği bilgilerden bazıları şöyledir:

“Gayb âlemi yasaksız emirdir. Bu nedenle emir âlemi diye de isimlendirilmiştir.”²³

“Melekût âlemi manalar ve gayb âlemdir. Ona mülk âleminde yükselir.”²⁴

²⁰ Toshihiko İzutsu, “İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler”, çev. Dr. Ramazan Ertürk, (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), s. 84

²¹ İbn Arabî, “Fütuhât-ı Mekkiyye”, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), c.6, ss. 18-19

²² Rahman Suresi 29. ayet

²³ İbn Arabî, “Fütuhât-ı Mekkiyye”, c.6, s. 178

²⁴ İbn Arabî, “Fütuhât-ı Mekkiyye”, c.7, s. 61



*"Nefsin gaybın bilgisine ulaşmasının sebebi kendisinin gayb âleminden olmasıdır. Cisimsel yapı nefsin annesi, ilâhî ruh ise onun babasıdır. Bu nedenle nefis ince bir perdenin ardından gabya ulaşma imkânına sahiptir."*²⁵

- 4- Âlem-i Şehâdet: Buna şuhûd-u mutlak, nâsut âlemi, mülk âlemi, mevâlid âlemi gibi isimler de verilmiştir.

Âlem-i şehâdetle ilgili İbnü'l-^cArabî şöyle demektedir:

*"(Oruç anlamında) Nefs ve organları tutma şehadet âleminde dir."*²⁶

- 5- İnsan-ı Kâmil: Bu, birleştirici bir mertebe olup ism-i azam makamıdır. İnsan-ı kâmil diğer makamları câmidir.²⁷ Nitekim o şöyle der:

*"Bu varlığa insan ve halife denmesinin sebebi Hakk'ın varlığa onunla nazar ve rahmet etmesidir. O, kuşatıcı ve toplayıcıdır. Âlem onun vücuduyla tamamlanmıştır."*²⁸

İbnü'l-^cArabî her şeyin canlı olduğunu iddia eder. O bu fikrini de Kur'an'da her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini söylemesinden çıkarmaktadır. Ona göre insan en kâmil anlamda tespih eden varlıktır. İnsan hazret-i ilahiyye sûretinin bütünüyle yansıdığı değerli ve özet varlıktır.²⁹

İbnü'l-^cArabî bütün varlıkların aynı gaye için var olduğunu da 'sirayet' kelimesiyle açıklamaktadır. Sirayet her şeyin her şeye yayılmasıdır. Bir ismin hükmü ortaya çıktığında bu hüküm her şeye yayılır. Sirayet başka kelimelerle de ifade edilebilir. Bunlardan bazıları üst âlemler-alt âlemler, sebepler-sonuçlar gibi kavramlardır. Bütün bu terimler Tanrı'dan belirli bir silsile ile (daha doğru bir ifadeyle vesile ile) meydana gelmiş varlıklar arası ilişkileri açıkladığı gibi sonuçta bütün varlıkların aynı gaye için var olduğunu gösterir.³⁰

Hilmi Ziya'ya göre haðarât-ı hams İbnü'l-^cArabî'nin çok karmaşık olan mertebeler kuramını açıklamak ve onu basitleştirmek için başvurduğu bir yoldur. Burada hazret kavramına Hilmi Ziya 'hazır bulunuş' anlamı vermektedir. O bunu şöyle açıklar:

*"Varlık, gizli bir hazinenin (kanz-i mahfi) evre evre açılışı, sonsuz, gizli varlıktan sonsuz imkânların birer birer gerçekleşmesi yani âlemlerin meydana çıkması ise de esasında bunda sonradan olmuş bir şey yoktur. Değişmeyen ezeli varlıkta yaratılış, doğuş, değişme değil gizliden açığa çıkan ezeli bir hazır oluş vardır."*³¹

Ona göre İbnü'l-^cArabî değişmeler ve meydana gelmeler âlemini anlamak için 'beş temel hazır oluş' kavramına başvurmaktadır.

²⁵ İbn Arabî, "Fütuhât-ı Mekkiyye", c.5, s.101

²⁶ İbn Arabî, "Fütuhât-ı Mekkiyye", c.6, s. 178

²⁷ Muhyiddin-i Arabî, "Özün Özü", çev. İsmail Hakkı Bursevî, sad. Abdulkadir Akçiçek, (Ankara: Rahmet Yayınları; 1963), ss.17-23

²⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "Fusûsu'l-Hikem", s. 28

²⁹ Ekrem Demirli, "İbnü'l Arabî Metafizigi", (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), s. 145

³⁰ Ekrem Demirli, age. s. 144

³¹ Hilmi Ziya Ülken, "İslam Felsefesi", (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015), s. 251



b. Yedi tenezzül/iniş Mertebesi

Varlık mertebelerinde tecelli ile beraber yedi tane de tenezzül (iniş) mertebesi vardır. Bunlar sırasıyla lâ taayyun mertebesi, ilk taayyun mertebesi, ikinci taayyun mertebesi, ruhlar âlemi mertebesi, misâl âlemi, şehadet âlemi ve câmia mertebesidir.³²

İbnü'l-^cArabî bu çıkışla ve inişle ilgili olarak şöyle der:

“Gerek Ebrarın ve gerek fücraın kâtiplerinin maddesi İlliyyin’denidir. Çünkü cümlesinin nefis-i nâtıkası âlem-i emirden ibaret olan İlliyyin’den nüzul etmiştir. İmdi nüzulda müsâvât mevcut ise de urûcda müsâvât yoktur.”

“Âlem-i kebirin diviti mebde-i nüzuldür. Âlem-i sağırin diviti olan nutfе mebde-i urûcdur. Zira Âlem-i kebirde evvel olan akıl, ahir olan tabiattır. Âlem-i sağır olan insanda, evvel olan tabiat, ahir olan akıldır.”³³

8. İbnü'l-^cArabî'nin varlık mertebelerini açıklarken kullandığı bazı metaforlar

İbnü'l-^cArabî varlık mertebelerini açıklarken bunu değişik misallerle desteklemeye çalışır. Bunlardan biri ayna metaforudur. Buna göre Hak, ayna, onun sıfatları ve isimleri ise aynadaki görüntülerdir. Sıfat ve isimler ayna olarak alınırsa bu sefer de Hakk'ın tecellileri aynadaki görüntüler olmaktadır. O, Fusûs'da şöyle demektedir:

“Hak, bütün âlemleri aynadaki gibi ruhu olmayan bir görüntü şeklinde varlığa çıkardı.”

*“Onun bütün emir ve isteği aynanın sırlanmasıydı. Böyle olunca Âdem, aynanın sırrı/cilasası gibi oldu.”*³⁴

İbnü'l-^cArabî'nin ayna metaforuyla ilgili olarak âlemi açıklarken kullandığı önemli kavramlardan biri de rüyadır. Esasından varlığın bir hayal olup olmadığı ve duyularımızın bizi yanıltıyor olabileceği şüphesi felsefe tarihinde birçok filozof tarafından ve İslam dünyasında da özellikle Gazali tarafından ele alınmış ve üzerinde durulmuş bir konudur. İbnü'l-^cArabî'nin âlemle ilgili rüya açıklaması ise dikkate değerdir. Özetle O, Yusuf peygamberin rüyasını değerlendirirken onun, rüyasını yorumlamasını,³⁵ rüyasından uyanmadan yapılan bir yoruma benzetmiş ve hakikati daha geniş açıdan göremediğini söylemiştir. Ona göre hakikati en geniş açıdan gören Hz. Muhammed'dir. O, “İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar.” diyerek rüyanın gerçek yorumunu yapmıştır.

İbnü'l-^cArabî'nin bu durumdan çıkardığı sonuç şudur: Tabircinin işlevi hakikate dair ortaya çıkan farklı yönleri yeniden bire irca etmektir. Bu, Hz. Peygamberin bütün peygamberler içindeki konumunu ortaya çıkarmaktadır. Bütün peygamberler Hz. Peygamberin kemallerinin yansıdığı birer ayna iken

³² Doç. Dr. Cevdet Kılıç, “İslam Felsefesi Tarihi”, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), s. 324

³³ İbn Arabi-Ahmed Avni Konuk, “*Tedbîrât-ı İlâhiye*”, haz. Mustafa Tahralı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1992), s. 416

³⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, “*Fusûsu'l-Hikem*”, ss. 27-28

³⁵ Hz. Yusuf rüyasından on bir yıldız, ay ve güneşi kendine secde ederken görmüş, bu rüyasını daha sonra “Rabbim rüyamı gerçek yaptı.” diyerek değerlendirmişti.



Hz. Peygamber Tanrı'nın aynası haline gelmiştir. Dolayısıyla biz ona göre önceki peygamberleri, Hz. Peygamberi anlamak için birer ayna gibi yorumlamalı ve tabir etmeliyiz.³⁶

Bir diğeri ise gölge misalidir. Gölge misalinde varlıklar âlemi, misal âleminin; misal âlemi, ruhlar âleminin; ruhlar âlemi, âyân-ı sabitenin; o da ilk taayyun mertebesinin gölgesidir. İbnü'l-‘Arabî'nin verdiği diğer misallerden bazıları ise buhar-buz misali ve çekirdek-ağaç misalleridir.

9. İbnü'l-‘Arabî'nin âlem görüşünde diğer düşünürlerden etkilendiği bazı noktalar ve özgünlüğü

a. İbnü'l-‘Arabî'nin kaynakları

Ebu'l-Alâ Affî'ye göre İbnü'l-‘Arabî Plotinus'un sudur teorisini baştan ona taramış bu akışları/tecillileri kendi diliyle ehadiyye, rubûbiyye, ilk akıl, hakikatü'l-hakâik, ilk madde ve görülen âlem gibi isimlerle ifade ederek bunlara Empedokles'in dört unsurunu ilave etmiş ve İslam kaynaklarından aldığı tasvirlerle bunlara başka bir çok tecelliler eklemiştir. Bütün bunlara rağmen ona göre İbnü'l-‘Arabî'nin sisteminin ana hatları açıktır.³⁷

İbnü'l-‘Arabî'nin İbn Meserre'nin kitaplarını okuduğunu ona yaptığı atıflardan anlıyoruz. O, İbn Meserre'den övgüyle bahsetmiş ve bazı konular hakkında onun fikirlerini nakletmiştir. Tasavvuf tarihinde Ekberî tasavvuf geleneğini İbn Meserre ekolünün bir devamı gibi görenler de olmuştur.

İbn Meserre varlık nazariyesinde varlıkları bir derecelendirmeye tabi tutarken birinde aşağıdan yukarıya doğru, diğerinde harflerin temsil ettiği batınî anlamların yardımıyla yukardan aşağıya doğru bir derecelendirme yapmaktadır. İbnü'l-‘Arabî'nin de varlığı sınıflandırırken bazı derecelendirmeler yaptığını ve bunların birinde beş âlemden diğerinde de yedi âlemden bahsettiğini görmekteyiz.

Mustafa Çağrırcı'ya göre, İbn Meserre'nin, melekler tarafından taşınan arş ile mülkü (âlemi) kastettiği ve bunun da cisim, ruh, besin ve mertebe ile kuşatıldığı şeklindeki görüşünü değerlendiren İbnü'l-‘Arabî genelde ona katılmış fakat arşı taşıyanlarla ilgili açıklamalarında ondan ayrılmış ve buna kendi sistemine uygun bir izah getirmiştir.

İbnü'l-‘Arabî hakikatler dünyasını insanın keşfine kapalı bir binaya benzetmiş, bu binanın dört duvarı, bir tavanı ve beş direği olduğunu söyleyerek bunun mahiyetinin bilinmediğini belirtmiştir. Ancak dışarıda duvarların bitişiğinde mevcut bir direk daha olduğunu ve bunu inceleyerek içerisi hakkında çok eksik bir kanaat oluşabileceğini söylemiştir. Bu benzetmede M. Asin Palacios, Empedoklesçi bir İbn Meserre etkisi arayarak beş direği, beş aslî

³⁶ Ekrem Demirli, "İbnü'l Arabî Metafizigi". S. 335

³⁷ Ebu'l-Alâ Affî, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi", çev. Mehmet Dağ, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), s. 79



cevherle yorumlamıştır ki buradaki sembolleri İbn Meserre'ye nispet etmek mümkün değildir.³⁸

Affî, İbn Meserre'nin İbnü'l-^cArabî üzerindeki etkisini sadece onun arşla ilgili görüşüne indirger ve onu da İbnü'l-^cArabî'nin kendi sistemine uygun bir şekilde yorumladığını söyler. Ona göre böyle bir etkiden söz edenlerin –burada özellikle A. Palacios'u kastetmektedir- delilleri zayıf ve yetersizdir.³⁹

A. Bozyiğit, gerek İbnü'l-^cArabî'nin gerekse birçok sûfî ve filozofun kullandığı '*insan küçük âlemdir*' önermesinin de ilk defa İbn Meserre tarafından kullanıldığını söylemektedir.⁴⁰

Bazı konularda İbnü'l-^cArabî ile Empedokles'in görüşlerinin uzlaştığı görülmektedir ki esasında bu konularda sadece bu ikisi arasında değil başka birçok düşünür arasında da doğal olarak bir görüş benzerliği veya birliğinden söz edilebilir. İkiisi arasındaki bazı düşünsel benzerliklere şu şekilde örnekler verebiliriz:

İbnü'l-^cArabî Fütuhât'ta dört unsurdan bahsetmiş ve buna 5. bir element ilave edenler olduğunu söylemiştir:

*"Bu bağlamda söz konusu unsurların aslı olan beşinci bir varlık daha vardır. Bu konuda akılcı-doğa bilimcileri arasında görüş ayrılığı vardır. Hakîm (Öklid) bu meseleyi (unsurlar meselesi) Elementler kitabında yazmış, araştırmacının öğrenebileceği kayda değer bir şey zikretmemiştir."*⁴¹

Başka bir yerde ise kendisinin de doğru bulduğu görüş olarak doğayı dört unsurdan ayrı, beşinci bir asıl olarak zikretmiştir:

*"Beşinci aslı kabul eden görüş bizce en doğru olandır ve o, doğa diye isimlendirilir. Çünkü doğa tek bir manadır. Ateş unsuru da ve diğer bütün unsurlar da ondan meydana gelmişlerdir. Bu bağlamda şöyle denilir: ateş unsuru doğadandır ve onunla aynı değildir."*⁴²

İbnü'l-^cArabî'nin doğayı beşinci bir unsur olarak kabul etmesi onun yukarıda zikredilen '*Cevâhirü'l-Ĥamse*' adlı kitaptan dolayı Empedokles'ten etkilendiği şeklinde yorumlanmaya müsait bir durumdur.

İbnü'l-^cArabî kendi sistemiyle son derece tutarlı olarak dört unsurdan meydana gelen insanı, ayrı ve câmi bir hazret olarak zikretmiştir. Bu görüş '*insan küçük âlemdir*' görüşüyle de uygunluk arz eder.

İbnü'l-^cArabî kendi eserlerinin değişik yerlerinde kendi görüşleriyle önekilerin görüşleri arasında benzerliğe dikkat çekmiştir. Fakat o, bu bilgilerle keşifle ulaştığını ısrarla belirtir.⁴³

³⁸ Mustafa Çağrıncı, "İbn Meserre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.20, s. 191

³⁹ Ebu'l-Alâ Affî, age, s. 229

⁴⁰ Ahmet Bozyiğit, age, s. 184

⁴¹ İbn Arabî, "*Fütuhât-ı Mekkiyye*", c.1, s. 150

⁴² İbn Arabî, "*Fütuhât-ı Mekkiyye*", c.1, s. 401

⁴³ İbn Arabî, "*Fütuhât-ı Mekkiyye*", c.1, s. 150



Empedokles'in dünyadaki değişmelerin herhangi bir amacı olmadığı, bunların birer şans olduğu şeklindeki görüşünün ise İbnü'l-^cArabî'nin düşünceleriyle bağdaşmayacağı açıktır.

Empedokles yukarıda değindiğimiz üzere evrende boşluk olduğunu kabul etmemektedir. İbnü'l-^cArabî de buna katılır ve kendi düşüncesini şöyle ifade eder:

*"Allah, hebâ cevherinin içinde başka bir cisim yarattı. O, boşluğu dolduran cisimdir."*⁴⁴

Ahmet Bozyiğit'e göre İbnü'l-^cArabî 'hebâ' kavramını İbn Meserre'den almıştır.⁴⁵

Empedokles elementlerin tanrısal bir küre içinde birleştiğini iddia etmiştir. İbnü'l-^cArabî'nin ise buna benzer olarak kendi düşüncesi şöyledir:

*"Buna göre onda kesifleşen şey toprak iken ısınan kısım havadır. Sonra ondan ısınan kısım ateş olur ki bu esir küresidir. Bize göre unsurların aslı sudur. Bu konuda konunun uzmanı olan bazı kimselerle aynı görüşteyiz. Fakat bizim dayanağımız keşftir."*⁴⁶

Empedokles felsefesinde yoktan varlığa çıkma, varlığın da yok olması sözü konusu değildir. İbnü'l-^cArabî şu sözleri ise bu düşünceleri çağrıştırmaktadır:

*"Müddet dolduğunda iş kendiliğinden kendi hali olan sürekliliğe döner. Cevheri bakımından kendisine ilişeceği bir yokluk olmadığı gibi herhangi bir sûret de iki anda baki kalmaz. Öyleyse yaratılış süreklidir ve varlıklar, giyme (yeni bir sûrete geçme) ve (eski sûretten) soyutlanma imkânına sahiptir."*⁴⁷

Empedokles elementler gibi bunlara etki eden iki gücü de (sevgi ve kin/ nefret) ezeli kabul etmektedir. İbnü'l-^cArabî insana ait sevgiyi, tabii ve ruhani sevgi diye ikiye ayırır. İnsanı hayvandan ayıran sevginin de ruhani sevgi olduğunu söyler. Ona göre de sevginin yok olması muhaldir:

*"Sevgi, sevenin var oluşudur. Sevendeki ilgi, sevgilinin var olmasını, onun vücut ya da vuku bulmasını kabul eder. Sevgi, sevenin özüdür. Bu yüzden yok olması muhaldir."*⁴⁸

*"İlahi sevgi, Allah'ın bize duyduğu sevgidir."*⁴⁹

Burada Affî'nin şu görüşüne katıldığımızı belirtmeliyiz: Varlığın hareketi için (sevgi ve nefret gibi) iki farklı kaynak olarak yorumlanabilecek bir düşüncenin İbnü'l-^cArabî'nin kusursuz monist sisteminde yeri yoktur.

Bunlarla beraber şunu da belirtmemiz gerekir ki İbnü'l-^cArabî öncelikle kullandığı birçok kelime/kavram, bunlara yüklediği anlamlar bakımından orijinaldir. Onun kullandığı kelime ve kavramlardan çoğu kendinden sonraki

⁴⁴ İbn Arabî, "Fütuhât-ı Mekkiyye", c.10, s. 289

⁴⁵ Ahmet Bozyiğit, age, s. 207

⁴⁶ İbn Arabî, "Fütuhât-ı Mekkiyye", c.10, s. 293

⁴⁷ İbn Arabî, "Fütuhât-ı Mekkiyye", c.10, s. 293

⁴⁸ İbn Arabî, "İlâhi Aşk", çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), s. 56

⁴⁹ İbn Arabî, "İlâhi Aşk", s. 38



birçok sûfî ve düşünür tarafından kullanılmış ve denilebilir ki tasavvuf literatürünün de temel kavramları olmuştur.

Vücut kelimesi ilk dönem tasavvuf ıstılahında 'vecd halinden yükselenlerin ulaştığı bir mertebe'⁵⁰ olarak ele alınmıştır. Nitekim Hucvirî vücudu açıklarken '*Vücut, müşahadedeki bir zevk ve neşedir.*' demektedir.⁵¹ İbnü'l-^cArabî kullandığı bir çok kavramı çok değişik anlamlarda kullandığı gibi vücut kavramını da '*Kitabu Istılahı*'s-Sûfiyye'de tasavvuf geleneğine uygun olarak kullanmış, vahdet-i vücut görüşünde ise bu kavrama felsefî bir anlam yüklemiştir.

İbnü'l-^cArabî, beşinci hazret olan insan-ı kâmilî nitelerken berzah (perde) kelimesini kullanmıştır. Affî, İbnü'l-^cArabî'nin bu kavramı İskenderiyeli Yahudi filozof Philon'dan aldığını, Philon'un, insanı berzah yani perde olarak niteliğini iddia etmektedir.⁵² İbnü'l-^cArabî'ye göre tek bir vücut vardır. Onun zahiri âlem, batını ilahi isimler, ikisini ayıran da berzah yani insan-ı kâmilîdir/hakikat-ı muhammediyedir.

b. Âlemlerin isimlendirilmesi

İbnü'l-^cArabî'den önce biz birçok eserde melekût ve ceberût gibi onun âlemler için kullandığı bir çok isme rastlamaktayız. Bir örnek olmak üzere Gazalî âlem-i melekût, âlem-i ceberût ve âlem-i mülk ve şehadet şeklinde üçlü bir kozmolojik sistem üzerinde durmuştur ki bunda Plotinus'un küllî akıl, küllî nefis ve madde şeklindeki kozmolojik üçlemesinin etkisi olduğunu ileri sürenler olmuştur.

İbnü'l-^cArabî bir âlemi açıklamaya çalıştığında onun görünümelerini de açıklamış ve onlara birer isim vermiştir. Bu isimlendirme harflerin de birer ruhu olduğunu düşünen ve onları bir ümmet olarak gören İbnü'l-^cArabî düşüncesinde oldukça önemli bir yer tutar. Eşyaya egemen olmak uğruna yapılan isimlendirme İbnü'l-^cArabî'nin bir başka özgün yönüdür. Suad El-Hakîm'in ifadesiyle sûfî metinlerinde karşılaştığımız her terim ya İbnü'l-^cArabî'de yetkinliğe ulaşmış ya da gerçek anlamını kazanmıştır.⁵³

İbnü'l-^cArabî'nin âlem görüşü gerek dini gerekse felsefî anlamda kendinden önceki asırlar boyunca yetkinleşerek gelmiş ve onda müstesna bir yöntem dayanan orijinal bir anlayışa dönüşmüştür.

c. Âlemlerin sayıları

Âlemlerin sayıları ve mertebeleri ile ilgili İbnü'l-^cArabî'den önce farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hucvirî bu konuda şu bilgileri verir:

"Âlem, Allah'ın mahlûkatından ibarettir. Sûfîler içinde 18 bin âlem olduğunu iddia edenler olduğu gibi 50 bin âlem olduğunu söyleyenler de vardır. Filozoflar ise bir ulvî diğeri süflî iki âlemden bahsederler. Usulcüler arştan

⁵⁰ Ebu'l-Kasım El-Kuşeyrî, "*Er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*", (Beyrut: Daru'l-Hayr, 2003), s. 140

⁵¹ Hucvirî, "*Keşfü'l-Mahcub*", İngilizce'den Arapça'ya çev. Mahmud Ahmed Mâdî Ebu'l-Arâim, (Kahire: Mektebetü's-Sakafetü'd-Diniyye, 2007), s. 460

⁵² Ebu'l-Alâ Affî, "*Fusûs'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*", çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yay, 2000), s. 89

⁵³ Suad El-Hakîm, "*İbnü'l-^cArabî Sözlüğü*", çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), s. 11



arza ne varsa o kadar âlem var demişlerdir. Tasavvuf yolunu tutanlar ruhlar/ nefslar âleminde bahsetmektedirler.”⁵⁴

İbnü'l-^cArabî'nin, âlemleri önce aşağıdan yukarıya doğru beş mertebede sonra da yukardan aşağıya doğru yedi mertebede ele alışı İbn Meserre'yi hatırlatsa da İbnü'l-^cArabî önce bunların mahiyetinde sonra da sayılarında İbn Meserre'den ayrılır. İbn Meserre yaptığı derecelendirmede düalisttir. Yani Allah, ilk yaratmış olduğu mahlûk olan ilahi arş ile âlemleri idare etmektedir.⁵⁵ İbnü'l-^cArabî'nin sisteminde ise düalizm yoktur. Onda bütün bu farklı âlemler aslında bir tek varlığın tecellilerinden ibarettir. Affî, İbnü'l-^cArabî'nin sisteminde yaratma fiilinin yeri olmadığını söyler.⁵⁶ Diğer bir fark ise bunların sayılarıdır. Âlemlerin önce beşli sonra da yedili tasnifi İbnü'l-^cArabî'nin kendine özgüdür.

Burada sorulması gereken bir soru İbnü'l-^cArabî'nin âlemleri bu şekilde bir tasnife neden ihtiyaç duyduğu ve bunların sayılarının neden bu şekilde tespit edildiğidir. Yedi inış mertebesini kısmen anlayabiliriz. Zira Allah Kur'an'da yedi gökten⁵⁷, yedi yoldan⁵⁸, yedi kapıdan⁵⁹, yedi denizden⁶⁰ vs. bahsetmiştir. Yedi sayısına atfedilen önem bunu anlamamızı biraz kolaylaştırıyor. Nitekim İbnü'l-^cArabî'nin çağdaşı olan El-Bûnî, 'Şemsü'l-Maârifî'l-Kübra' adlı eserinde yedi feleği şu şekilde açıklar:

*“Yedi felek, sayısı tek olan haftanın yedi günü ile yedi kat gök ve yeri temsil etmektedir.”*⁶¹

Beşli âlem tasnifinin de esasında diğeri gibi keşfen yapıldığı şeklinde bir yorum burada makul görünüyor. Burada beşli tasnifin onun yorumlarından çıkarılan bir netice olduğunu belirtelim. Bu, esasında mertebelerin beşe indirgenmesidir. Onun en önemli öğrencisi ve şârihi olan Konevî şöyle demektedir:

*“Akılların kendi başlarına idrak etmelerinin mümkün olmadığı şeylerden biri de âlemin tabakalarının tertibinin sırrının bilgisi, bunların küllî hükümleri ve özellikleridir.”*⁶²

Fakat her durumda böyle bir tasnif her âlemin kendi ayrı kanunları olması dolayısıyla varlıktaki olayları ve durumları açıklamada bir kolaylık sağlamaktadır.

d. 'Hazret' kelimesi

Hazret kelimesi 'yakında ve yanında olmak' gibi anlamlara gelmekle beraber tasavvufta manevi bir makamın ismi olarak İbnü'l-^cArabî'den önce

⁵⁴ Hucvî, age, s. 429

⁵⁵ Ahmet Bozyiğit, age, s. 213

⁵⁶ Affî, age, s. 75

⁵⁷ Bakara Suresi 29. ayet

⁵⁸ Müminun Suresi 17. ayet

⁵⁹ Hicr Suresi 44. ayet

⁶⁰ Lokman Suresi 27. ayet

⁶¹ Ahmet b. Ali El-Bûnî, “Şemsü'l-Maârifî'l-Kübra”, (Mısır: Matbaatü Şirketi't-Temeddüni's-Sinaat, 1291), s. 9

⁶² Sadreddin Konevî, “Yazışmalar”, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 17



kullanılan bir ifadedir. Nitekim İbnü'l-^cArabî'den yaklaşık 30 sene önce vefat eden Rûzbihân El-Baklî şöyle demektedir:

*“Ruh, en büyük örtünün arkasında varıp gayb çöllerinde oturunca kendi-
siyle özel hazret arasında bir örtü olmayan hazrete ulaşmış olur. Bu makama
hayret makamı da denir ki Arif şöyle demiştir: hazret yücelikle doludur.”*⁶³

Araştırmalarımıza göre İbnü'l-^cArabî'den önce hazret kelimesinin 'âlem' anlamında kullanımına rastlamadık. O, birçok kavramda olduğu gibi bu kavramı da kendi sistemi içinde yeniden anlamlandırmış ve sisteminin bir parçası haline getirmiştir.

İbn Haldun bazı mutasavvıfları eleştirirken İbnü'l-^cArabî ile beraber İbn Berrecan'ı da 'hazarat ehli' diye nitelemiştir. O, şöyle demektedir:

*“Bu görüşlerden birincisi hazarat, esma, mezhahir ve tecelli ehlinin görüşü-
dür. Bu, felsefi işaret mahiyetinde garip bir görüştür. Bu yolu geniş bir şekilde
ele alanların meşhurları: İbn Berrecan, İbn Fâriz, İbn Kasiyy, El-Bûnî, El-Hatemi
(İbnü'l-^cArabî) ve İbn Sudkîn'dir.”*⁶⁴

İbnü'l-^cArabî'den 25 sene önce vefat eden ve İbnü'l-^cArabî'nin etkilendiği kişilerden biri olan İbn Berrecan'ın kitaplarının tamamını tetkik etme imkânımız olmadı fakat İbn Berrecan ile ilgili doktora çalışması yapmış olan Mehmet Yıldız onda 'hazret' kavramının olmadığını belirtmiştir. Biz İbn Fâriz ve El-Bûnî'nin elimizde bulunan kitaplarını incelediğimizde (bunlar El-Bûnî'nin 'Şemsü'l-Maârifî'l-Kübrâ' ve 'Menbâ' Uşûlî'l-Hikmet' ile İbn Fâriz'in 'Nazmu's-Sülûk' adlı eserleridir) âlem anlamında kullanılan bir hazret kavramına rastlamadık.

İbn Kasiyy'in İbnü'l-^cArabî tarafından da şerh edilmiş olan tek eseri 'Hal'un-Na'leyn' dir. Bu eserin mevcut nüshalarından birinin tam adı 'Hal'u'n-na'leyn fi'l-vuşul ilâ haqreti'l-cem'ayn' dir. İbn Kasiyy bu eserde iç içe geçmiş altı varlık dairesinden bahseder. Fakat bunlara 'felekler' der.⁶⁵ Mesela en geniş halka felekü'l-hayat'tır. Sonra felekü'r-rahmet gelir. En içte ise felekü's-sema ve'l-arz vardır. Kitabın ismindeki hazret kelimesini durum şeklinde çevirmek (Kavuşmada İki Birleşme Durumuna Geçme/Çıkma şeklinde) daha uygun görünüyor. Bununla beraber kitaba bu ismin sonradan ilave edilmiş olma ihtimali de yüksektir. Nitekim İbnü'l-^cArabî de kitaba yazdığı şerhte kitabın bir nüshasındaki bazı bölümleri orijinal metinde görmediğini söyler. Kitabın elimizde bulunan başka bir nüshasının adı ise 'Hal'u'n-na'leyn ve İktibâsü'l-Envar min Mevdi'l-^cQademeyn' şeklindedir. İbnü'l-^cArabî'nin şerhi de bu nüsha ile tutarlılık arz etmektedir.⁶⁶

⁶³ Rûzbihân El-Baklî, “Kitabü Meşrebü'l-Ervah”, neş. Nazif M. Hoca, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974), s. 253

⁶⁴ İbn Haldun, “Tasavvufun Mahiyeti”, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1977), s. 159

⁶⁵ http://www.aljabriabed.net/n17_09adluni.htm

⁶⁶ İlyas Çelebi, “İbn Kasî ve Hal'un-Na'leyn Adlı Eseri”, İlam Araştırma Dergisi, c.2, sy. 2, (1997) ss. 153-155 Ayrıca bkz: <https://slidex.tips/download/i-hayat-bn-kasi-ve-halun-na'leyn-adli-eser>



İbn Haldun'un ismini verdiği kişileri hepsinin de hazret kavramını kullan-
dıklarından dolayı değil, muhtemelen tecelliye dayanan varlık görüşlerinden
dolayı bu şekilde tanımladığı anlaşıyor.

İbnü'l-^cArabî'den sonra hazret kavramı 'varlığın genel mertebeleri ve
âlemdeki bütün tecellilerle birlikte ilahî bir hakikat' anlamında kullanılmıştır.
Mehmet Demirci hazret kelimesinin İbnü'l-^cArabî'den sonra gerek sûfi gerek-
se sûfi olmayan din ve devlet adamları için de bir saygı ifadesi olarak kullanıl-
maya başlandığını söylemektedir.⁶⁷ Nazif Hoca, Ruzbihan El-Baklî'nin '*Kitâbü
Meşrebü'l-Ervaḥ*' adlı kitabında tasavvuf ıstılahında daha önce kullanılmı-
yan birçok kavramı kullanarak bunları tasavvuf literatürüne kazandırdığını
söyler ki kanaatimizce daha önce herhangi bir kaynakta makam anlamında
bir kullanımına rastlamadığımız hazret kelimesi de bunlardan biridir. Ethem
Cebecioğlu, Kuzey Afrika'da Şazili Tarikatının bir geleneği olarak kendi zikir
toplantılarına da hazra/hadra adını verdiklerini söyler.⁶⁸ Bunu da Kuzey Afri-
ka'da tasavvuf geleneği üzerinde muhtemel bir İbnü'l-^cArabî etkisiyle açıkla-
mak mümkündür.

e. İbnü'l-^cArabî'nin âlemleri açıklarken kullandığı bazı metaforlar

Onun, varlık mertebelerini açıklarken kullandığı misaller ve bunlara yük-
lediği anlamlar onun bir başka özgün yönüdür. Ayna metaforu bunlardan bi-
ridir. Ayna metaforunu İbnü'l-^cArabî'den önce faklı amaçlar için kullananlar
olmuştur. Örneğin Yahya b. ^cAdi bunu teslisi inancını için kullanmıştır.⁶⁹ Yahya
b. ^cAdi'ye göre karşı karşıya duran iki aynadan herhangi birinin görüntüsü di-
ğerinde görünecek, böylece ikinci aynadaki görüntü bir görüntü daha ortaya
çıkarak o da birinci aynaya yansımaya ve üçüncü bir görüntü oluşacaktır.
Sonuçta hepsi de bir görüntünün yansımaları olacaktır.

İbnü'l-^cArabî'nin, kendinden sonraki birçok sûfi tarafından da kullanılmış
olan ayna metaforunda âlemi aynadaki görüntüyle açıkladıktan sonra genel
olarak insanın özel olarak da insan-ı kâmilin bu aynanın sırrı/cilası olduğunu,
o olmadığı takdirde bu aynadaki görüntülerin ortaya çıkmayacağını belirtmiş-
tir.

İbnü'l-^cArabî'nin âlemin rüya ile açıklanması konusundaki görüşlerini de-
ğerlendiren Ekrem Demirli'nin şu açıklamaları da İbnü'l-^cArabî'nin bu konu-
da orijinalliğini göstermesi bakımından önemlidir:

*"Biz burada marifet kavramının, ölmeden önce uykudan uyanmakla iliş-
kisinin olduğuna tanık oluyoruz. Bilgi süreciyle insan ya uyuduğunun farkına
varır –ki bu bir ayıklık halidir- veya uykusundan uyanır ve rüyasını tabir eder.
Öyleyse bilgi ve marifet bir teyakkuz halidir. İbnü'l-^cArabî âlem kelimesinin an-
lamından hareket ederek görüşünü teyit eder. Âlem işaret demektir ve işaretin
yorumlanması gerekir. Burada İbnü'l-^cArabî tabir ile itibar arasındaki anlam*

⁶⁷ Mehmet Demirci, "Hazret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 17, s. 147

⁶⁸ Ethem Cebecioğlu, *"Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü"*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2004), s. 261

⁶⁹ Mehmet Nesim Doru, *"Yahya b. ^cAdi'nin Metafizik Görüşleri"*, (Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), s. 103



ilişkisine dikkat çeker: her insan bilme eylemiyle tabir yapmakta ve bir rüya yorumlamaktadır.”⁷⁰

❧ Sonuç

İbnü'l-‘Arabî düşünce tarihinin en çok tartışılan düşünürlerinden biridir. Yazdığı çok sayıda kitap ve risale ile kendinden sonrakilere zengin bir düşünsel miras bırakmıştır. Kendisine muhabbet besleyen ve taraftar olanlar olduğu gibi onu son derece sert ve hatta bazen edep sınırlarını aşacak bir derecede eleştirenler de olmuştur.

Bir düşünürün kendinden önceki düşünürlerden etkilenmesi kadar doğal bir durum olamaz. Zira düşünsel etkinlikler karakteri önceki düşüncelerin doğrulanması veya yanlışlanması sûretiyle ortaya bu doğrultuda yeni fikirler sunmak şeklindedir. İbnü'l-‘Arabî'nin bazı düşünceleri de kendinden önceki bazı sûfî ve filozoflarla örtüşmektedir. O, katıldığını söylediği bazı filozoflara ait bilgilere keşfle ulaştığını söylemektedir. Onun üzerinde çalışan fikir işçileri buna itibar etmek zorundadır. Zira biz bunu sorgulayacak durumda olmadığımız gibi kişisel bir bilgi türü olarak bunun keyfiyetine de vâkıf değiliz.

İbnü'l-‘Arabî'nin âlem görüşünde kendisinden etkilendiği söylenen Empedokles'in görüşlerinin esasında Empedokles'in İslam dünyasındaki yeni eflatuncu bir yorumu olduğu ne var ki İbnü'l-‘Arabî'nin beş âlem görüşünün, aralarında ciddi fark olan her iki düşünceden de ayrı ve özgün bir yapıda olduğu bir gerçektir.

İbnü'l-‘Arabî'nin beş âlem görüşü her ne kadar bazı yönleri itibarıyla kendinden önceki bazı âlem teorileriyle benzerlik gösterse de öncelikle kullandığı terminoloji ve meseleye bakış açısı kendine özgüdür. Şöyle ki o, önce maddî âlemden lâhutî âleme bir yükseliş olarak ele aldığı âlemleri beş mertebede, daha sonra da lâhutî âlemden maddî âleme iniş olarak değerlendirmesinde, yedi mertebede âlemleri tasnif ederek açıklamıştır. Onun varlık mertebeleriyle ilgili verdiği misaller ise kendinden sonra birçok sûfî tarafından kullanılmış olup bunlarda da kavram ve bunlara yüklediği anlamlar kendine özgüdür.

❧ Kaynakça

- Addas, Claude. “İbn Arabî”, çev. Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Ahmet b. Ali El-Bûnî. “Şemsü'l-Maarifü'l-Kübra”, Mısır: Matbaatü Şirketi't-Temeddüni's-Sinaat, 1291.
- Ahmet, Bozyiğit. “Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre”, Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Cebecioğlu, Ethem. “Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü”, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2004.
- Corbin, Henry. “İslâm Felsefesi Tarihi”, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Çağrı, Mustafa. “İbn Meserre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.20, ss. 188-193
- Çelebi, İlyas. “İbn Kâsî ve Hal'un'-Na'leyn Adlı Eseri”, *İlam Araştırma Dergisi*, c.2, sy. 2, (1997) ss. 151-158

⁷⁰ Ekrem Demirli, “İbnü'l Arabi Metafizikçi”, s. 340



- Daniel W. Graham. Edited and Translated by, "The Texts of Early Greek Philosophy", New York: Cambridge University Press, 2010.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l Arabî Metafizîği", İstanbul: Sufî Kitap, 2016.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.42, ss. 431-435
- Demirci, Mehmet. "Hazret", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 17, ss. 146-147
- Doru, Mehmet Nesim. "Yahya b. 'Adî'nin Metafizik Görüşleri", Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007.
- Dumont, Jean-Paul. "Antik Felsefe", çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.
- Ebu'l-Alâ Affî. "Fûsûs'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar", çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay, 2000.
- Ebu'l-Alâ Affî. "İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler", çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay, 2011.
- Ebu'l-Alâ Affî. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi", çev. Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Ebu'l-Kasım El-Kuşeyrî. "Er-Risaletü'l-Kuşeyriye", Beyrut: Daru'l-Hayr, 2003.
- Gökberk, Macit. "Felsefe Tarihi", İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Guthrie, W. K. C. "İlkçağ Felsefesi Tarihi", çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1988.
- Hucvîrî. "Keşfü'l-Mahcub", İngilizce'den Arapça'ya çev. Mahmud Ahmed Mâdî Ebu'l-Arâim, Kahire: Mektebetü's-Sakafetü'd-Diniyye, 2007.
- Izutsu, Toshihiko. "İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler", çev. Dr. Ramazan Ertürk, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- İbn Arabî. "Fütuhât-ı Mekkiyye", çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Arabî. "İlâhî Aşk", çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- İbn Arabî-Ahmed Avni Konuk. "Tedbîrât-ı İlâhiye", haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.
- İbn Haldun. "Tasavvufun Mahiyeti", haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1977.
- Jaeger, Werner. "The Theology of The Early Greek Philosophers", London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1967.
- Kılıç, Cevdet. "İslam Felsefesi Tarihi", Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Kranz, Walther. "Antik Felsefe", çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: İÜEFY, 1948.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî. "Fûsûs'l-Hikem", haz. Mahmud Erol Kılıç, Abdurrahim Alkış, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Muhyiddin-i Arabî. "Özün Özü", çev. İsmail Hakkı Bursevî, sad. Abdulkadir Akçiçek, Ankara: Rahmet Yayınları; 1963.
- Ögde, Ahmet. "Tasavvuf El Kitabı", ed. Kadir Erköse, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Russell, Bertrand. "Batı Felsefesi Tarihi", çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Rûzbihân El-Baklî. "Kitabü Meşrebü'l-Ervah", neş. Nazif M. Hoca, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Sadreddin Konevî. "Yazışmalar", çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Suad El-Hakîm. "İbnü'l-'Arabî Sözlüğü", çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Ülken, Hilmi Ziya. "İslam Felsefesi", İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Web Sayfası

http://www.aljabriabed.net/n17_09adluni.htm

<https://slidex.tips/download/i-hayat-bn-kasi-ve-halun-naleyn-adli-eser>



3. OTURUM

PEMBE SALON

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Süleyman DERİN

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN
İslam Düşüncesinde Önemli Bir Nazariye
Olarak Nur-ı Muhammedi ve İbnü'l Arabî

Doç. Dr. Eldar HASANOĞLU
Endülüs'te Tasavvuf ve Kabala'nın Buluşması:
İbnü'l Arabî ve Ebu'l-Afiye

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYHAN
Özel Rivayet Yöntemleri Ve İbnü'l Arabî



İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÖNEMLİ BİR NAZARİYE OLARAK NÛR-I MUHAMMEDÎ VE İBN ARABÎ

Mustafa ARSLAN¹

Özet: Tebliğin konusunu İslam düşüncesinde önemli bir nazariye olan Nûr-ı Muhammedî düşüncesi ve İbn Arabî'nin bu nazariyeyi nasıl yorumladığı ve geliştirdiği oluşturmaktadır. Bu anlamda tebliğ iki temel konuya odaklanmaktadır. Tebliğde önce Nûr-ı Muhammedî anlayışı İslam düşüncesindeki önemi çerçevesinde kısaca ele alınmış sonra da İbn Arabî'nin belli başlı çalışmalarından yola çıkılarak Onun bu düşüncüyü nasıl yorumladığı üzerinde durulmuştur. Nûr-ı Muhammedî nazariyesi, İslam düşüncesindeki önemi ve işlevselliği yanında İbn Arabî'nin düşünce sistematığında de önemli ve merkezi bir yere sahiptir. İbn Arabî şüphesiz kendinden önce de var olan bu nazariyeyi geliştirmiş, sistemleştirmiş ve düşüncesinin merkezi kavramlarından birisi haline getirmiştir. Başka bir deyişle İbn Arabî, kendisinden önce ahlaki bir ilke olarak ele alınan Hz. Peygamber'e "metafizik bir içerik" kazandırmıştır. İbn Arabî'nin bu düşüncesi o kadar etkili olmuştur ki, kendisinden sonraki tasavvufî düşüncenin hakeza buna bağlı edebiyat eserlerinin ve popüler dini kültürün de önemli bir konusu olmuştur.

Anahtar kavramlar: Nûr-ı Muhammedî, Hakikat-ı Muhammediye, İbn Arabî, Logos, Hz. Muhammed

Abstract

☞ Nûr-ı Muhammedî as an Important Theory in Islamic Thought and Ibn Arabî

The subject of the paper is the idea of Nûr-ı Muhammedî which is an important argument in Islamic thought and how Ibn Arabî interpreted this theory. In this sense, the paper focuses on two main issues. In the presentation, first the concept of Nûr-ı Muhammedî was briefly discussed in the context of Islamic thought, and then it was emphasized how Ibn Arabî interpreted his ideas based on his major works. In addition to the importance and functionality of Islamic thought, the Nûr-ı Muhammedî theory has an important and central place in the thought systematics of Ibn Arabî too. Ibn Arabî developed this system before him, systematized and made one of the central concepts of his thought. In other words, Ibn al-Arabî has given metaphysical content to the concept of the Prophet, which is considered as a moral principle. Ibn Arabî's theory was so effective that it became an important subject of later sufistic thought and religious literary works as well as popular religious culture.

Key words: Nûr-ı Muhammedî, Hakikat-ı Muhammediye, Ibn A'rabi, Logos, Prophet Muhammed.

¹ Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü. mustafa.arslan@inonu.edu.tr



Tebliğin konusunu İslam düşüncesinde önemli bir nazariye olan Nûr-ı Muhammedî düşüncesi ve İbn Arabî'nin bu nazariyeyi nasıl yorumladığı ve geliştirdiği oluşturmaktadır. Bu anlamda tebliğ iki temel konuya odaklanmaktadır. Bu nedenle çalışmada önce Nûr-ı Muhammedî anlayışı İslam düşüncesindeki önemi çerçevesinde kısaca ele alınacak sonra da İbn Arabî'nin belli başlı çalışmalarından yola çıkarak Onun bu düşüncüyü nasıl yorumladığı üzerinde durulacaktır. Çünkü Nûr-ı Muhammedî nazariyesi, "İslam düşüncesindeki önemi ve işlevselliği" yanında "İbn Arabî'nin düşünce sistematğinde de önemli ve merkezi bir yere sahiptir." Bu anlamda İbn Arabî'nin düşüncesini anlarken onda merkezi bir kavram olan Nûr-ı Muhammedî nazariyesini nasıl değerlendirildiğini ve düşüncesindeki yerini bilmemek büyük eksiklik olacaktır.

1. Nûr-ı Muhammedî Nazariyesinin İslam Düşüncesindeki Yeri ve Önemi

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Nûr-ı Muhammedî anlayışı bir nazariye yani teorik bir kavramsallaştırmadır. Bu nedenle de başlıkta nazariye, teori kelimesi bilinçli olarak kullanılmıştır. Abdülkerim el-Cili başta olmak üzere İbn Arabî ve diğer düşünürler onu İslam'ın varlık, değer ve bilgi konularında merkezi bir kavram olarak kullanmışlar, birçok meseleyi yorumlarken bu kavramı kök model olarak merkezi konumda ele almışlardır. Özellikle ontolojik konularda Nûr-ı Muhammedî nazariyesinin işlevselliği çok belirgindir. İslam öncesi uygarlıkların düşünce tarihinde görülen "oluş" ve "logos" gibi kök kavramlar kimi düşünürler tarafından İslam ve özellikle de sufi düşüncede Nûr-ı Muhammedî veya bazen de onun yerine kullanılan "Hakikat-ı Muhammediye" kavramı ile karşılanmaya çalışılmıştır. İbn Arabî aynı bağlamda olmakla birlikte Hakikat-ı Muhammediye terimini daha sıklıkla kullanır. Ancak sonuçta aynı şema ve anlam içerisinde kullanılmaktadır ve farklı kültürlerde de ele alınan konular yoğun bir din dili çerçevesinde işlenmektedir.

Nûr-ı Muhammedî anlayışının ilk olarak Sehl bn. Abdullah et Tüsterî'de (ö. 238) ortaya çıktığında kaynaklarda ittifak vardır (Demirci, 1997: 179). Tüsterî, Allah'ın Hz. Muhammed'i kendi nûrundan yarattığını ileri sürmüş, ancak Nûr-ı Muhammedî kavramından bahsetmemiştir. Hallâc-ı Mansur'un eseri Tavasın'da "Nur-ı Muhammedî" teorisini biraz daha geliştirip bundan ileri götürdüğü söylenebilir. Kavram en mükemmel halini Abdülkerim el-Cili ve İbn Arabî'nin eserlerinde kendisini göstermiştir. İbn Arabî, Fusûs-ul Hikem'ini tamamen bu konuyu merkeze alarak işlemektedir ancak kavramdan doğrudan bahsetmez sadece son bölümde biraz bahseder. Yine ünlü Fütuhât-ı Mekkiyye adlı eserinin hemen başında İbn Arabî bu konuyu genişçe ele almıştır.

Nûr-ı Muhammedî nazariyesine göre, her şeyden önce Hz. Muhammed'in nûru, bu nûrdan da diğer varlıklar yaratılmıştır. Hz. Âdem'den başlayıp bütün peygamberlerde tecelli eden bu nûrun en son Hz. Muhammed'de yani gerçek sahibiyle buluştuğu kabul edilir. Bütün yaratıklar ondan sonra yaratılmıştır. Hz. Peygamber'in "Nûr" olarak algılanışı ve ilk yaratılan nûr olduğu konusunda bazı ayet ve hadislerle dayanılmıştır. Örneğin Tüsterî, "Allah tarafından bir



nur ve apaçık bir kitap gelmiştir.” (Maide, 15) ayetinden hareketle Hz. Peygamber'i bir nur olarak algılamış, “Allah'ın, Hz. Muhammed'i kendi nurundan yarattığını, bu nurun yaratma sebebi olduğunu,” ileri sürmüştür. Yine “Âdem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim (İbn-i Hanbel, IV, 127)”, “Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım (Hakim, Müstedrek, II, 615)” hadisleri de bu bağlamda kullanılmaktadır (bk. Goldziher, 1997). Ancak bunlara şüphesiz zahir ulemasının eleştirileri olmuştur. Bu eleştiriler, “rivayetlerin zayıf oluşu, selefın bu tarz yorumlara sahip olmayışı, bu fikrin eski kültürlerin felsefi ve mitik öğelerine dayandığı, bunun önce Şii muhitlere, oradan da tasavvufa geçtiği,” gibi noktalarda toplanmaktadır (Demirci, 1997: 180; Cabiri, 1999, 422).

Nûr-ı Muhammedî kavramı, diğer kültürlerde ilk yaratılış konusunda geliştirilen kavramlarla etkileşim halindedir. Bu anlamda kavram antik dünyanın yaratılış, varoluşla ilgili “Mitik ve felsefi içeriklerini” İslami motiflerle zenginleştirilmiş halde taşımaktadır. Kadim uzak ve Yakındoğu mitoslarından Hermetik düşünceye, oradan antik (özellikle Yeni Eflatuncu) felsefeye kadar birçok gelenek son halde İslami-Tasavvufi dille yoğrulan bu nazariyede kendisine yer bulmaktadır (bk. Massignon, 1964; Goldziher, 1997). Eski çağlardan günümüze insanoğlunun yaratılış konusunda ortaya koyduğu “mitik, felsefi ve dinî açıklama tarzlarını” örneğin “İlk yaratılanın ne olduğu, ilk neden, ilk model, ilk oluş, evrenin nasıl yaratıldığı, Yüce Varlık'ın maddi evren ile ilk teması gibi” kadim konu ve kavramların bu nazariyede içkin olduğunu görmekteyiz. Ancak Nûr-ı Muhammedî kavramının bu anlayışlardan farkı, “Evrenin oluşumu ve sürekliliği” meselesini “Peygamber merkezli” olarak çözümlemeye çalışmasıdır.

Nûr-ı Muhammedî kavramı felsefi özellikle ontolojik konuları içermektedir. Nûr-ı Muhammedî varlıktan önce var olan, etkin ve işlevsel bir “ilk” şeyi ifade eder. Bu anlamda O antik felsefedeki *Logos* kavramı ile çok yakın benzerliğe sahiptir. Kadim Yunan'da “*Logos*”, varlıktan önce gelen, varlığı en eski olan anlamlarına gelen bir kök kavram idi. Daha sonraları bu kavram ünlü Helenistik Yahudi filozof Philo Judaeus tarafından “Yaratıcı prensip” olarak yaratılışta aracı bir kavram biçiminde ele alındı. Philo kavramı, “Başlangıçta Tanrı ile var olan”, “Tanrının sözü/ kelimesi”, “Düzenin oluşması için ilahi irade tarafından kullanılan araç” anlamlarında ve Gnostik “*Demiurge*” kavramına benzer şekilde “Yaratıcı ilke” şeklinde kullanılmıştı. Gnostik kozmolojide fiziksel kozmosun yaratılış nedeni “*Demiurge*” idi. Aynı şekilde eski Mısır'da da Logos'a benzer şekilde “*Işık*” kavramı kullanılmakta idi. *Işık* ilk yaratılan şeyin adı idi ve kaosun sonunda *Işık* ile düzen başlamıştır anlayışı hâkimdi. Logos'un *Demiurge* olarak Yunanda, “*Thoth*'un sözü” olarak eski Mısır'da kullanılışının yanı sıra Sümer başta olmak üzere Mezopotamya geleneğinde de bu temanın kullanıldığını biliyoruz. Kavram “Yaratıcı olmayan ama yaratılışı düzenleyici yaratılandan yeni şeyler oluşturan” bir ilkeyi, kozmik düzeni işler kılan ilahi bir yazgıyı da ifade etmekte idi. Ayrıca Logos'un tarihsel süreç içinde arketipik bir kişiyi, Tanrının imajını, Tanrıdan ilk olanı (oğul) ifade edecek şekilde kullanıldığını ve buna dinler tarihi yazını içinde çokça atıf yapıldığını



biliyoruz. Bütün bu kültürler açısından önemli olan nokta, “Evrenin nasıl oluştuğu sorusuna cevap vermenin yanında ondan da önemlisi ‘aşkın, yüce ve tarih üstü bir varlığın’ evreni, maddi olanı yaratırken ki iletişimin mahiyetinin nasıl açıklanacağına,” düğümleniyordu.

Nûr-ı Muhammedî anlayışına göre, “Vücut-Mutlak”ın belirginleştiği ilk mertebeye (taayyün-i evvel) Hakikat-ı Muhammedî adı verilir ve varoluşun başlangıcıdır. “Vücut-Mutlak” Hakikat-ı Muhammedî mertebesine tenezzül etmiş, her şey ondan sonra halk olmuştur. Burada eşyanın hakikati henüz “bilkuvve” mevcuttur. Yâni “âlim” (bilen), “malûm” (bilinen) ve “ilim” (bilgi) birdir. Bu makam “ilk akıl”, “ilk nur”, “ilk gölge” olarak da isimlendirilir. Nûr-ı Muhammedî evrenin ve bütün mahlûkatın ilk varoluşu konusunu açıklamada kullanılan işlevsel bir kavram / teoridir. Nur ya da Hakikat, bütün yaratılmış varlıklar ile Bir arasında vasıtaadır. Bir’den çıkan varlık tecellisi onun vasıtasıyla diğer varlıklar üzerine yayılır onları var eder. Bu varlıklar, hakikatler varoluşları ve hakikatleri yanında bütün bilgilerini de bu ilk varlıktan alırlar. Bu nedenle kavram, diğer kültürlerde ilk yaratılışın mahiyeti konusunda geliştirilen kavramlarla da etkileşim halindedir. Bu bağlama Logos Nûr-ı Muhammedî olarak ele alınıyor demek yanlış olmaz. O ilk yaratılan, varlıktan önce gelen ilk enkarnasyondur.

Nûr-ı Muhammedî nazariyesi, İslam kültüründe sadece felsefi-tasavvufi eserlerle sınırlı kalmamış, halka yönelik yazılan dini-edebi metinlerde de yansımaları bulmuştur. Evren ve yaratılış ile diğer dini konuların Hz. Muhammed (sav) merkezli ve efsanevi, coşkusal, sınırsız sevgi seli içinde ele alınışı halk kitlesinin bu tarz eserlere olan ilgisini artırmıştır. Bu, Türk edebiyatında özellikle Yunus Emre, Mevlana, Süleyman Çelebi, Hacı Bektaş-ı Velî, Niyazi Mısri, Gülşehrî, Yazıcıoğlu Mehmed, Abdurrahman el-Askerî, Kaygusuz Abdal, Aziz Mahmud Hüdayî, İbrahim Hakki gibi pek çok yazar-şaire ilham kaynağı olmuştur. Buradan hareketle Ahmediye, Muhammediye, Vesiletün Necat, Yunus Emre, Mevlana, Niyazi Mısri’nin şiirleri vb. bir dizi eserde dini konular bu bağlamda ele alınmıştır (Bkz. Arslan, 2009).

2. İbn Arabî’nin Düşüncesinde Nûr-ı/ Hakikat-ı Muhammedî Anlayışı

İbn Arabî düşüncesinde Nûr-ı Muhammedî veya Hakikat-ı Muhammedî kavramının önemli bir yer tuttuğunu ilk başta söylemek gerekir. Kendinden önce işlenen ve önce “Nur” sonra da Nûr-ı Muhammedî vb. şekillerde ele alınan kavramı İbn Arabî daha sistemli hale getirmiştir. İbn Arabî bu kavramı hem açık bir şekilde eserlerinde işleyip ismini zikretmiş (Örneğin Tusteri bu kavramı “*El-Hak mahlukun bih / yaratma aracı olan hak*”, Fergani “*Ruh’ul A’zam*” şeklinde isimlendirerek kullanmaktadır) hem de “*Nûr-ı Muhammedî ve Hakikat-ı Muhammedî*” şeklinde iki farklı isimlendirme ile kullanmıştır.

İbn Arabî’de Nûr-ı Muhammedî anlayışını onun dört eserine kuşba-kışı bakarak tebliğ sınırları çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Bunlar, “*Fusûs’ul-Hikem, Fütuhât-ı Mekkiyye, Tedbirat-ı İlahiyye*” adlı eserleridir. Biz



aslında Şeceretü'l Kevn/ Varlık Ağacı eserini de incelemiştik. Her ne kadar bu eser içte ve dışta hatta oryantalistlerin yayınlarında bile İbn Arabî'ye nisbet edilerek yayımlanmış olsa da, son zamanlarda yapılan araştırmalarda bu eserin İbn Arabî'ye ait olduğu konusunda tespitler bulunmaktadır. Bu nedenle bu çalışmadaki verileri tebliğimizde paylaşmayacağız (Bu konuda tarafımızdan yapılan bir değerlendirme için bkz. Arslan, 2013).

İlk olarak *Fusûs'ul Hikem* kitabını ele alacağız. *Fusûs*'da İbn Arabî Nûr-ı Muhammedî kavramını açıkça zikretmez ama bu nazariyeyi konu edinir ve hatta kitabın tümü bu kavramsal espri üzerinde oluşturulmuştur. İbn Arabî'de Nûr-ı Muhammedî kavramı onun "varoluş teorisi", bilgi teorisi, "İnsan-ı kâmil" anlayışı ve "Nübüvvet teorisi" ile yakından alakalıdır:

Varoluş açısından Nûr-ı Muhammedî varlıkların varoluşlarının ilk nedevidir. Tüm varlıklar ondan halk olmuştur. Nûr-ı Muhammedî ya da Hz. Muhammed'in hakikati, bütün (varlıkların) hakikatler(i) ile ilahi zat arasında bir "vasıta"dır. Hz. Peygamberin bu konumu onun ontolojik olarak ilk varlık olmasıdır. Nûr-ı Muhammedî Hz. Peygamberin tarihsel varlığından önce vardır ve "ilk" olması hasebiyle kendisinden sonraki tüm varlıkların da varlık nedeni ve "ilke"sidir. (Birden bir çıkar)

İnsan-ı kâmil açısından Nûr-ı Muhammedî merkezi kavramdır. İbn Arabî'ye göre bütün dönemlerde ve mekânlarda İnsan-ı kâmil tek kişidir o da Hz. Muhammed'dir. İnsan onu varoluş şemasında son oluşan varlıktır ancak Nûr-ı Muhammedî ile aslında ilk oluşan varlıktır. Hz. Muhammed'de son peygamberdir ancak hakikatte ilk var olan peygamberdir.

Bu durum nübüvvet açısından da böyledir. Bütün peygamberler gerçekte Hz. Peygamberin vekilleridir. Hz. Muhammed, bütün peygamberlerin Tanrı hakkındaki bilgilerini aldıkları kandil olduğu gibi kendisinden sonra gelenler de bilgisini ondan alır (Demirli, 2008: 43). Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre Hz. Peygamber kendisinden önce gelen ve sonra geleceklerin (Nebi ya da veli) bilgi kaynağıdır. Burada Nûr-ı Muhammedî anlayışının İbn Arabî düşüncesindeki başka bir yönüne şahit olmaktayız. O da bu kavramın epistemolojik değeridir. Nûr-ı Muhammedî sadece tüm varlıkların hakikatini veren bir şey değil aynı zamanda diğer tüm veliler ve nebilerin bilgi kaynağı durumunda olmaktadır.

İbn Arabî, *Fusûs*'un son bölümünde Nûr-ı Muhammedî konusuna detaylı biçimde değinir. Aslında *Fusûs*'un tüm konusu da manen budur. *Fusûs*'un son bölümünde (s. 235) İbn Arabî "Hz. Muhammed'in insanlık türünün en yetki-kâmil varlığı" olduğunu belirtir. "Bu nedenle yaratma onunla başladı onunla bitti. Hz. Muhammed, Âdem henüz toprak ile su arasında iken peygamberdi. Ardından unsurlardan oluşan yaratılışı ile peygamberlerin sonuncusu oldu" (*Fusûs*, 2008, 235). Diğer peygamberlerden alınan ilahi isim, Hz. Muhammed'de toplu olarak zuhur etmiştir. Hz. Muhammed'e has kılınan ilahi hikmet "Ferdiyet"tir. Ona göre Hz. Muhammed mülkün tacı ve insan-ı kâmil unvanının asıl sahibidir.



İbn Arabî'nin Nûr-ı Muhammedî anlayışı konusunda en geniş ve tafsilatlı bilgi verdiği eseri *Fütuhât-ı Mekkiyye*'dir. İbn Arabî Fütuhât'ın altıncı, onuncu, on ikinci, otuz sekizinci, iki yüz yetmiş-üç yüzüncü, üç yüz yetmişinci, dört yüz altmış ikinci bölümleri başta olmak üzere kitabın birçok bölümünde bu konuyu ele alır.

İbn Arabî, Fütuhât'ın hemen ilk başında yaratılış konusunu ele almaktadır. Varlığın oluşumu konusunda örtülü ve özet biçimde "Heba, gelek, nur" kavramlarından bahseder. Burada İbn Arabî'nin döneminin bilgileri ile dini kavramları birlikte kullanarak ilk yaratılışı açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Akabinde (s. 23) O, bir "Kuşatıcı felek"ten, bu felekte oluşan "*Heba*" denilen yalın âlemden ve onda oluşan ve Allah'a en yakın *Nur*'dan yani *Nur-ı Muhammedî*'den bahsetmektedir. Varoluş ise bu süreçte "Hz. Peygamberin suretinin bu felekteki nurun ilk feyzini kabul ederek onun benzeri bir surette ortaya çıkması ile ilk başlangıcına kavuşmuştur (s. 23)". Sonra İbn Arabî "Sen Ey Muhammed, ruhlarımız yönünden babamızsın, O (Âdem) ise cisimlikte babamızdır," demektedir.

Altıncı bölümünde bu bahis, "Âlemin başlangıcı: *Heba* ve Hakikat-ı Muhammediye" başlığı altında konuyu ayrıntılı biçimde ve kavramdan açıkça bahsederek ele alır (2007, 345 vd). Ona göre, "Önce Allah var idi ve O'nunla beraber başka bir şey yoktu". Sonra Allah âlemi var etmek isteyince, tenzih tecellilerinin bir tarzıyla bu yüce iradedden tümel hakikate yönelik Allah'tan bir tecelli gerçekleşir ve "*Heba*" diye bir hakikat meydana gelir. *Heba*, O'na göre ilk varlıktır ve istenilen suretlerin meydana getirilmesi için binanın harcı ve toprağı gibidir dolayısıyla ilk harçtır. *Heba*, Allah'ın, içine âlemin suretlerini döktüğü şekilsiz şey, tözdür. İbn Arabî filozofların buna *Heyula* dediklerini zikreder. Ona göre; "Bu, *Heba* içinde akıl diye isimlendirilen *Muhammedî Hakikatinden* başka Allah'a daha yakın bir şey bulunmamıştır. Böylelikle o bütün âlemin efendisi ve varlıkta ilk ortaya çıkan şey olmuştur. Dolayısıyla onun varlığı, bu ilahi nurdan, Hebadan ve Tümel hakikatlerden meydana gelmiştir. *Heba'da onun hakikati, ardından âlemin hakikati Hz. Muhammed'in tecellisinden meydana gelmiştir*" (s. 345).

Görüldüğü gibi İbn Arabî, Nûr-ı Hakikatî Muhammedî'nin varlığın ve âlemin ilk kaynağı, ilk ilke olmaktadır. Bu tespitlerden sonra İbn Arabî, âlemin varlık gayesine geçmekte, âlemin varoluşunu iki amaç, gaye ile açıklamaktadır.

İbn Arabî buradan sonra ise âlemlerin mertebe ve çeşitlerine geçmektedir. Ona göre âlemler mertebelidir ve 4 çeşittir (s. 348 vd.). Bunlar içinde en yüce âlem "*Tümel Hakikat-i Muhammedîyedir*". Bu ilk ve en yüce âlemin insandaki benzeri ise "İnsan ruhu ve kutsal ruh"tur. Bu ilk yüce âlemdeki diğer unsurlar ise Arş, Kürsi, Beyt-i Mamur, melekler, Zuhâl (Satürn) feleği, Müşteri (Jüpiter) feleği, Merih (Mars) feleği, Güneş ve feleği, Zühre (Venüs) feleği, Utarit feleği, Ay feleğidir. Bunlar İbn Arabî'ye göre, en yüce âlemin tabakalarıdır ve 12 tanedir. Bu ise antik toplumların bilgisi olan Zodyak bilgisidir. Ayrıca bu sıralama yani en üstteki sıralamanın en altında ayın konması Yunan düşüncesindeki Ay üstü evreni andırmaktadır. Buna göre bundan aşağıdaki üç âlem de



“Ay altı evreni”ni oluşturacaktır. Bu üç âlemden ikincisi dönüşme âlemi (Esir feleği olup tüm canlıları kapsayan esiri ifade eder), üçüncüsü imar etme âlemi (Tüm canlılar âlemi), sonuncusu ise nispetler (Bağıntılar, nicelik, nitelik vb.) âlemidir. Bu âlemler hakkındaki bilgiler kısa ve kapalı olmakla birlikte verilen bilgilere bakıldığında bunların zamanının bilgileri olduğu kolaylıkla görülür. Ancak en üst âlemi İbn Arabi Hakikat-ı Muhammediye âlemi olarak kavram-sallaştırmaktadır.

İbn Arabi Fusûs'un onuncu bölümünde Hakikat-ı Muhammediye kavramına “Nübüvvet anlayışı” ve Hz. Peygamberin diğer peygamberler karşısındaki konumu bağlamında değinir. Öncelikle İbn Arabi “Ben kıyamet günü insanla-rın efendisiyim” hadisini aktarır. Buna göre İbn Arabi, Hz. Peygamberin diğer peygamberlere üstün olduğunu vurgular. Diğer peygamberler İbn Arabi'ye göre Hz. Peygamberin vekilidir. Her dönem onun mülküdür ve o dönemlerde peygamberler Hz. Peygamberin vekili olarak görev yaparlar. Hz. Muhammed İbn Arabi'ye göre bütün âdemoğullarının hükümdarı ve efendisi, diğer pey-gamberler de onun vekili ve naibidir. Bunu bu bölümde sıkça vurgulamakta-dır.

Yine İbn Arabi; “Âdem su ve toprak arasında iken ben peygamberdim.” ha-disini aktararak ruh halinde iken Hz. Peygamberin ilksel mertebesine vurgu yapmaktadır (s. 389-90). Buna göre Hz. *Peygamber hem ilk hem de son varlık olmaktadır. İlk zamanda yaratılış öncesinde de o vardı, ahir zamanda da o var-dır.* Bu bağlamda İbn Arabi “Ey Muhammed! Sen olmasaydın göğü yeri cen-neti ve cehennemi yaratmazdım.” Hadisini zikrederek Allah dışında her şeyin efendisinin O olduğunu vurgular. O'nun yani “*Nur, Ruh, Hakikat-i Muhammedi-ye*”nin “ilk akıl” olduğunu, ondan ilk ayrılanın tümel nefis olduğunu, son varlık olan Âdem'den ayrılanın ise Havva olduğunu vurgular (s. 396). İnsan aslında Hz. Peygamberin hakikati, ruhu var olduğunda yüce, sultan ve örnek varlık olmuştur. Allah bu ruhun gerçek bedenine varmasına kadar arada onun adı-na vekiller yaratmıştır. Her devirde halifeler yani peygamberler yaratmıştır. İlk halife de Hz. Âdemdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, “İlk, son, zahir, batın ve her şeyi bilendir”. Bu bilgi ile diğer varlıklar ve özellikle nebi ve veliler için bir kaynaktır. Tüm nebi ve veliler ve dolayısıyla da tüm insanlar bilgilerini bu kaynaktan alırlar. Buna göre *Hakikat-i Muhammediye* İbn Arabi düşünce siste-minde sadece ontolojik değil epistemolojik bir ilke de olmaktadır.

İbn Arabi ilk ruhtan, nurdan günümüze kadar gelen peygamberleri hali-fe olarak nitelerken on dördüncü bölümde velileri de aynı peygamberler gibi değerlendirir ve onların da peygamberlerin hükümlerini ümmet adına koru-duklarından ve ledünni bilgiyi koruduklarından bahsederek Hz. Âdemden Hz. Peygambere kadar aynı peygamberler gibi veli, kutup şahsiyetlerin de varlı-ğından bu bağlamda bahseder. Buna göre Hz. Peygamber, hem peygamberler hem de kutuplara nazaran ilkseldir. *Tek kutup Hz. Peygamberdir tüm peygam-berlere, resullere ve kıyamete kadar ki kutuplara yardım edendir* (s. 438). *Mu-hammedi ruh, Nur peygamberlere, velilere zaman ve mekân üstü devirler boyu yardımcı olmaktadır.*



İbn Arabi'nin konuyu ele aldığı diğer eseri *Tedbirat-ı İlahiye*'dir. İbn Arabi Hilafet-imamet bahsini işlediği Dördüncü bab'da ilkin bu konuya değinmektedir. İmametın şartları konusunda beşinci şart olan nesep şartından hareketle *hilafet-i batıniyye* ve "*ruha nesep*" kavramlarından bahsetmektedir. Burada İbn Arabi "Âdem su ile toprak arasında iken nebi idim." hadisinden hareketle nesebi "*makamat-ı muhammediyye*" dahil eder. "*Evveliyet* ve *Ahiriyet*" kavramını kullanır yani Hz. Peygamber nurunun varlıklardan önce ilk varlığı ile *evveliyet*, son peygamber oluşu ile de *ahiriyet-sonluk makamlarına* sahiptir. *Ruh-u külli* mertebesi aynı zamanda mertebe-i vahdetten ibaret olan "Hakikat-ı Muhammediye'nin zuhurundan" ibarettir (s. 139). Hz. Peygamber en son nebi olarak nübüvveti hatmetmiş, sonlandırmıştır.

Görüldüğü gibi İbn Arabi burada "Makamât-ı Muhammediye", "Mertebe-i vahdet", "Ruh-ı külli" mertebesi gibi kavramları kullanmaktadır. Futuhat'ta kullandığı evvel ve ahir/ilk ve son çiftlemesini burada da kullanarak Hz. Muhammed için "İlk varolan varlık ile son gönderilen nebi" nitelendirmesinde bulunmaktadır.

İbn Arabi, Ruh-ı Külli kavramı bağlamında Tedbirat'ın Şerhinin ileriki sayfalarında "Hakikat-ı Muhammediye'den ilim hâsıl olur (s. 208)" demektedir. Bu Futuhat'taki Hz. Peygamberin diğer nebi ve velilere epistemik ilk ilke olması konusu ile alakalıdır. Yine ileride "Hakikat-ı insaniye mertebesi, vahdetten ibaret olan Hakikat-ı Muhammediye'nin tafsilidir" (s. 253). diyerek insanlığın kaynağının ilk varlık olan Hakikat-ı Muhammediye olduğunu, yine "Vucûd-u mutlak-ı Hak, Hakikat-ı Muhammediye'den ibaret olan Mertebe-i vahdetten Mertebe-i vahdaniyyete tenezzül ettikde, bilcümle eşyanın suver-i ilmiyeleri yekdiğerinden temeyyüz eyler" (s. 245), diyerek varlığın Hakikat-ı Muhammediye'den kaynaklanarak varlık bulduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde şerhin ileriki sayfalarında (s. 263) "Bütün cümle esmaiyeın yekdiğerinden temeyyüzü olmaksızın müctemi' oldukları Hakikat-ı Muhammediye ve vahdet mertebesi vardır." denilerek bütün varlıkların tümel olarak Hakikat-ı Muhammediye'de mündemiç oldukları yorumlanmaktadır. Aynı ifade 260. sahifede de geçmektedir.

Sonuç olarak, İbn Arabi belli başlı eserlerinde İslam düşüncesinde özellikle sufilerin kullandığı Nûr-ı Muhammedi anlayışını, "Ruh-ı külli, Makamat-ı Muhammediye, Hakikat-ı Muhammediye, Mertebe-i vahdet gibi kavramlarla birlikte kullanmaktadır. İbn Arabi düşüncesinin sistematüğını oluşturmada bu kavrama veya kavram dizinine merkezi bir yer vermekte, düşüncesinde varlık, bilgi ve değer konularının her birisini işlerken bu kavramı merkezi değerde kullanmaktadır. Özellikle kadim varlık ile sonraki hadis varlık arasında ara durum, ilk ilke olarak işlevsel biçimde kullanıldığı görülmektedir. Nûr-ı Hakikat-i Muhammediye, insanlığı tümel insanlık hakikatidir. İnsan-ı kâmil prototipidir. İbn Arabi düşüncesinde İnsan-ı kâminden söz etmek aynı zamanda Hz. Muhammed'den söz etmek demektir. Nûr-ı Hakikat-i Muhammediye bütün insanlığı temsil eder. Nebiler, veliler ve diğer insanlar bütün bilgilerini Hakikat-i Muhammediye'den alırlar.



İbn Arabi, şüphesiz kendinden önce de var olan bu nazariyeyi geliştirmiş, sistemleştirmiş ve düşüncesinin merkezi kavramlarından birisi haline getirmiştir. Başka bir deyişle İbn Arabi, bu nazariye ile, kendisinden önce ahlaki bir ilke olarak ele alınan Hz. Peygamber'e "Metafizik bir içerik" kazandırmış, ayrıca önceki medeniyetlerde kullanılan ontolojik ve epistemolojik ilk ilke, logos anlayışını Hz. Muhammed merkezli oluşturduğu bir din dili çerçevesinde yeniden tanımlamış ve İslami paradigma içerisinde yeniden ve orijinal şekilde işlemiştir.

İbn Arabi'nin bu sistematigi o kadar etkili olmuştur ki, kendisinden sonraki tasavvufi düşüncenin hakeza buna bağlı edebiyat eserlerinin önemli bir konusu olagelmış ve bu tema sürekli eserlerde işlenmiştir. Sınırları sufi düşüncüyü de aşmış edebiyatın ve musikini alanında da işlenip yaygınlaşmış, bu bağlamda sadece yüksek dini kültürel eserlerde değil aynı zamanda daha da fazla popüler dini kültürün önemli bir figürü haline de gelmiştir.

☞ Kaynakça

- Arslan, M. (2013) İnsanlık Tarihindeki Ontolojik Hakikat Arayışının İslam Dünyasındaki İzdeşimler: İbn Arabi, Varlık Ağacı / Şeceretü'l-Kevn. *Birey ve Toplum Dergisi*, 2 (1), 171-178.
- Arslan, M. (2009) Söylem Mitoz ve Tarih: Popüler Dini Literatürde Hz. Muhammed Tasavvuru: Muhammediye Örneği, *Milel ve Nihal*, 6 (1), 195-219.
- Câbirî, M. Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (Çev. B. Köroğlu vd.), İstanbul 1999.
- Demirci, Mehmet, (1997) "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, İstanbul, c. 15, ss. 179-180.
- Goldziher, Ignaz, (1997) "Hadis'te Yeni-Eflatunculuk ve Gnostik Unsurlar", (Çev. Ömer Özsoy), A.Ü.İ.F.D., C. 36: 405-421.
- İbn Arabî - Konuk, A. Avni, (1992) *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık İstanbul.
- İbn Arabi, (2010) *Varlık Ağacı / Şeceretü'l-Kevn*, Çev. H. Şemsi Ergüneş, Yayına Hazırlayan: E. Alkan, N. Taner, O. S. Arı, İz Yayıncılık, İstanbul.
- İbn Arabi, (2008) *Fusûs'ul-Hikem*, Çev. E. Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- İbn Arabi, (2008) *Fütuhât-ı Mekkiyye*, Çev. E. Demirli, 1. Cilt, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Massignon, Louis (1964). "Nûr-ı Muhammedî", *İslâm Ansiklopedisi* C. 9, İstanbul: MEB. Yayınları.





ORTAÇAĞDA TASAVVUF VE KABALA'NIN BULUŞMASI¹

Eldar HASANOĞLU²

Ortaçağda Müslümanlar ve Yahudiler arasında çeşitli alanlarda etkileşme yaşanmıştır. Doğuda Bağdat ve Mısır, batıda Endülüs Yahudilerin temayüz ettikleri merkezler olmuştur. Erken dönemlerde İsrailiyat türü bilgilerle Yahudilerden istifade eden Müslümanlar çok zaman geçmeden entelektüel olarak müstağni noktaya ulaşmakla kalmamış, Yahudiliğe pek çok alanda etkilemişlerdir. Yahudi mistik düşüncesi de İslamiyet'ten etkilenmiştir. Doğudaki Yahudiler Tasavvuf'tan faydalanırken batıdakiler mesafeli durmuşlardır. Yahudi ulema içerisinde özellikle İbrahim b. Musa b. Meymun ve Bahya b. Pakuda Yahudilerin Tasavvuf'tan beslenmeleri bağlamında öne çıkmaktadırlar.

There was interaction between Muslims and Jews in various fields during the Middle Ages. While Baghdad and Egypt were the centers of prominence in the East, Andalus was the same in the West for the Jews. In the early period, the Muslims benefited from the Jewish literature which named in Islam as Israiliyat. But the Muslims advanced intellectually in a short while and influenced Judaism on behalf. Meanwhile, Jewish mysticism was also influenced from Islam. While the Jews in the East benefited from Sufism, those in the west tried to keep distance. Among the Jewish hakhams, Abraham b. Moses Maimonides and Bahya b. Pakuda are prominent in benefit from Sufism.

❧ Giriş

Tarihin eski çağlarında insan kendini idrak edince daha üstün bir güç olduğu bilincine varmıştır. Tanrıyı keşfetmesinden itibaren insanoğlu bir şekilde Onunla bağ içerisinde olmaya, Ona doğru bir seyir içerisinde olmaya gayret etmiştir. Bu ilişki ilmi literatürde İmitatio Dei ve İmago Dei şeklinde kavramsallaştırılır. İmitatio Dei'nin varlığı fiiliyat alanında olup insanoğlunun pratikten hareketle maneviyatı hayatına katması şeklinde tezahür eder. Hayatında Tanrıyı yok saymayan, eylemlerinde Tanrının yaklaşımını gözetken, Tanrının bir fiil hakkındaki gerekli/olumsuz/ibaha türünden hükmünü esas alan İmitatio Dei, şeriat olarak varlık bulmuştur. Buna karşın, İmago Dei'nin varlık alanı Tanrının suretinde olma idesindedir. Bu süluk ile insanoğlu hayatına katmak istediği maneviyatı fikri boyuta taşır ve nefis terbiyesi ile hedefine varmaya odaklanır. Bu sülukun varış noktası, dini metinlerde kâmil insan

¹ Bu çalışma 2009'da Toronto Üniversitesi'nde "Medieval encounter between Judaism and Islam" adlı ders-te aldığı notların geliştirilmesiyle hazırlanmıştır. Tasavvuf alanındaki yardımlarından dolayı Dr. Öğretim Üyesi Özkan Öztürk Beyefendiye teşekkür ederim.

² Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniv. İslami İlimler Fakültesi, eldar.hasanoglu@ikc.edu.tr



idesi şeklinde tezahür etmiştir. İmago Dei sülukunun uygulanmasında esas alınan olgular tefekkür, tezekkür gibi fiili olmayan hususlardır. Bu hususlar mistisizmi, varoluştan maneviyat boyutunu meydana getirmiştir. Mistisizm -bazı farklarının olduğu akılda tutulmakla birlikte- İslam'da Tasavvuf, Yahudilikte de Kabala olarak vücut bulmuştur.

Ortaçağlarda İslamiyet ile Yahudilik aynı ortamı paylaşmış ve aralarında çeşitli alanlarda pek çok alış veriş yaşanmıştır. Yahudiler doğuda Bağdat ve Mısır'da ilim ve kültürde ileri konumlara gelmiş, batıda Müslümanların egemenliğindeki Endülü's'te Altın Çağ'larını yaşamışlardır. Pek çok ilim sahasında öne çıkan Yahudilerin bu ilmi başarısının arkasında, tercüme ile aktarılan veya telif yoluyla ortaya konulan Müslüman ulemanın birikimi dayanmıştır. Bu birikim Yahudi din âlimlerine çeşitli alanlarda ufuk açmıştır. Bu açılımlardan biri de, mistisizm sahasında olmuştur. Her ne kadar daha eski tarihe atfedilen metinlerin olduğu ifade edilse de, sistematik Yahudi mistisizmi XIII. yüzyıldan itibaren önemli bir evreye erişmiştir. Yahudi mistisizminin şaheseri sayılan ve miladın II. yüzyılında yaşamış Şimon bar Yohay'a atfedilen *Sefer ha-Zohar*, XIII. yüzyılda İspanyol Yahudi din adamı Moşe de-Leon (1240-1305) tarafından gün yüzüne çıkarılmıştır. Uzmanlar, bu dönemi Tasavvuf'la Kabala'nın buluşmasında zirve noktayı temsil ettiğini ve buluşmanın ana noktası olarak Barselona'yı işaret ederler.

Benzerlikler üzerine

Tasavvuf ve Kabala arasında pek çok açıdan benzerlikler mevcuttur ve hatta bazı uzmanlar aradaki etkileşimi bu benzerlikler üzerinden yorumlamışlardır. Etkileşim konusu bir yana, her ikisi kendi dininin manevi yolu olduğu için arada benzerliklerin olması doğaldır. Fakat bu, onlar arasında farklılıkların olmadığı anlamına da gelmemelidir. Bilakis bu farklılıklar bu iki manevi yolun birbirinden beslenme imkânını sunmuştur.

Kronolojik olarak bakılınca, Yahudilik İslam'dan öncedir ve ilmi birikimi daha kadimdir. Hilafetin başkenti ve ilim merkezi Bağdat ve çevresinde Yahudi medreselerinin/yeşiva'ların olması ve Yahudilerin ilmi birikimini değerlendirmede Müslümanların objektifliği bilinmektedir. Bunu dikkate alan bazı uzmanlar, Müslüman ilmi birikiminin Yahudi ilmi birikiminden etkilenmemiş olduğunu kabul etmezler. Nitekim Yahudiliği vahiy kaynaklı kabul eden Müslüman ulema elbette bu dinin birikimini yok saymamıştır. Örneğin bazı sufi menkıbe kitaplarında geçen "İsrailoğulları'ndan bir (veli) kişi" şeklinde konuya başlayan ve onlardan çeşitli nasihat ve ibret türünden anlatılar, İsrailiyat adlanan bu bilgilerin Müslümanlar tarafından değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Ancak İslam'ın ilmi birikiminin olduğu erken asırlarda Yahudilik henüz kurumsallaşmamıştı ve bu yüzden de İslamiyeti etkileme imkânının pek yoktu. Bu bağlamda ilmi çalışmalarda yoğunluklu olarak görülen, Tasavvuf'un Kabala'yı besleyici olduğu yönündedir.

İslam'ın, özellikle de Tasavvuf'un ortaçağda doğu Yahudiliği dini söylemleri ve ritüel biçimleri üzerinde etkisi bağlamında pek çok bilgi mevcuttur.



Detaylara bakıldığında Tasavvuf'un etkisinin en bariz şekilde müşahade edildiği alan, Kabala'ya en yakın alan olan Yahudi kelamı ve felsefesidir. Hatta rasyonalist olarak bilinen bazı Yahudi filozoflar İslam'ın mistik yönüne atıf yapmaktan müstağni olamamışlardır. Derinliklerine indikçe bu iki manevi yol arasında yapısal ve fenomenolojik benzerliğin olduğu ve bunun kavram ve uygulama yakınlığı sağladığı ortaya çıkmaktadır. Bazıları bunu her iki yolun ortak ana damardan beslenmesi ile ilişkilendirmiştir. Bu iddiadan sarfı nazar etmekle, her iki yolun gelişim süreci ve temsilcilerinin bazı söylemleri benzeştiği ifade edilmelidir. Yahudiliğe göre hikmetin başka kültürlerde de olabileceği kabulünden dolayı pek çok Yahudi alim genelde İslamiyetten, özelde ise Tasavvuf'tan beslenmiş ve eserlerinde atıflarda bulunmuşlardır. Tasavvufi doktrinlerin Kabala'ya girmesinde rol oynayanlar arasında listenin başında İbrahim el-Meymuni ve Bahya b. Pakuda'nın olduğu ifade edilir. Ancak bir bütün olarak ele alındığında, söz konusu iki manevi yolun birbirinden taban tabana zıt özellikleri olduğu da unutulmamalıdır. Örneğin, Kabala Yaratıcı ile yaratılan arasındaki farkı bulanıklaştırmaya asla rıza göstermemiştir. Allah sevgisi, Allah'a benzeme gibi doktrinlerde Tasavvuf'tan farklı olmayan Kabala, Allah'a kavuşma/Fena Fillah ve Allah'ta kalma/Beka Billah, O'nunla vahdet ve özdeşleşme fikri Yahudiler, en azından İslam medeniyetine mensup Yahudiler için hiçbir anlam ifade etmiyor, aksine küfür ve kendini tanrılaştırma anlamına geliyordu. "*Müjdeler olsun bana! Ne büyüğüm!*" şeklindeki söylemler, Rabbani Yahudiler ve Kabalistlerin kesinlikle hiç kabul etmeyecekleri söylemlerdi. Yine, Müslümanlar arasındaki Yahudilerin vecd mistisizmi geliştirmemeleri de aradaki önemli farklılıklardanır.

Çevredeki diğer din ve inançlardan farklı olarak bu iki din, Sami kültürünü paylaşmalarından olsa gerek, birbirleriyle pek çok ortak noktayı paylaşmışlardır. Lakin söz konusu iki dinin manevi yolcuları arasında karşı tarafa meyilli olanların sayısı sınırlıdır. Her iki dinin ulemasının eserlerinde belli ölçüde diğerinin etkisi görülse bile, taraflar birbirini tanıma ve onaylama hususunda temkinli olmuşlardır. Uzmanlar etkilenmenin Müslüman doğuda yaşayanlarda olduğunu, batıdaki Kabalistlerin Sufilere atıf yapmayı hoş karşılamadıklarını, yapılan atıfların da bilinçsizce olduğunu ifade etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre sözlü kültür ortamında Kabalistler edindikleri doktrinlerin Tasavvuf'a ait olduğunu bilmiyorlardı. İslami metinler dillerine çevrildikten sonra onlarla tanışan ve Müslümanlara aidiyetini bilen Kabalistler araya mesafe koymuşlardır. Örneğin, mistik söylemleriyle bilinen kendi döneminin kültürel açıdan en önemli temsilcisi İberyahı Abraham b. David İslami doktrinlere karşı mesafeli ve hassas duruşuyla bilinmektedir. Yahudi mistiklerin İslamiyetten etkilenmediğini benimseyen bu yaklaşım, işaret edildiği üzere, Kabala'nın Hristiyan topraklarında ortaya çıkıp geliştiğini ifade ederek bunu kendine dayanak olarak kabul eder. İslam ve Yahudi mistisizminin birbirinden farklı manevi yollar ve müstakil mistik tecrübeler olduğu şüphesidir. Mistisizm tarihi açısından bu iki manevi yol; kaynakları ve yöntemleri, istikametleri ve ilgi alanları itibarıyla birbirine bağımlı değildirler. Nitekim ortaya çıktığı zaman ve coğrafya açısından da birbirinden ayrılırlar. En azından, her iki manevi yolun



esas aldığı kutsal metnin ve geliştiği kültürel ortamın farklılığı, kullandığı dil ve sembollerinin de birbirinden farklılık arz etmesine, farklı ifade biçimleri geliştirmesine götürmüştür. Ancak, ileride örnekleriyle verileceği üzere, en azından doğuda Müslüman topraklarda yaşayan Kabalistlerin, Tasavvuf'un etkisinde kaldığı kesindir. Ancak batıdaki Kabalistler doğudaki Yahudi ulemanın eserleri vasıtasıyla da olsa İslamiyetten etkilenmekteydiler. Mısır'da saray doktoru olan Ortaçağın en önemli Yahudi alimlerinden olan Musa ibn Meymun'un Delaletü'l-Hâirîn eseri tasavvufi öğeler taşımaktadır. Yahudi mistik düşüncesinin şaheseri olan Zohar'ı yazan/keşfeden Moşe de-Leon'un (1305) İbn Meymun'un Delalet'inin kendine özel bir İbranice nüshasını yaptırdığı, yine Abraham Abulafia'nın da bu eser vasıtasıyla pek çok Sufi sembol ve düşünceleri aldığı olguları göz önünde bulundurulduğunda, Hristiyan dünyasındaki Kabalistlerin de bir şekilde İslami öğelerle tanıştığı söylenebilir. 13. yüzyılda Zohar ile birlikte Yahudi mistisizmi yeni bir aşamaya evrilmiştir ve özelde Tasavvuf genelde İslamiyet Yahudi mistisizmi üzerinde belirgin etkiler bırakmıştır. Özetle, Tasavvuf'un Kabala üzerindeki etkisi doğuda dolaysız ve açıktan olduğu halde batıda çoğunlukla dolaylı ve üstü kapalı biçimde olmuştur.

Tasavvuf'un Yahudileri etkilemeye sonra da devam etmesi, misyoner Joseph Wolff'un 1831'de İran/Meşhed Yahudilerinin *"bir nevi Yahudileşmiş Sufilik"* tarzı uygulamalarından bahsetmesinden anlaşılmaktadır.

Yahudilerin Tasavvuf merakı

Zohar'ın ortaya çıkmasından önce yani Yahudilikte mistisizmin henüz belirgin olmadığı dönemlerde, Yahudi kaynaklar Müslüman doğuda yaşayan Yahudilerin Tasavvuf'a bir merakının olduğunu söylemektedir. Mutasavvıfların sergilediği kucaklayıcılık ve sahiplenme, Yahudiler için bir cazibe odağına dönüşmüştü. Her ne kadar tam zamanı bilinmese de ve bu eğilimin ortaya çıkışıyla ilgili şahsiyetler tam olarak belli olmasa da, İbn Meymun'un (1135-1204) zamanında, birkaç Yahudinin sufi yaşam tarzını benimsemeye başladığı görülmektedir. Ortaçağ'da Yahudilerin Tasavvuf merakına ilişkin bilgileri, ulemanın eserlerinde ve insanların mutasavvıflara yönelmesinde görülmektedir.

Ortaçağ Yahudiliğinin en önemli alimlerinden olan İbn Meymun'un sufi terminolojisini kullanma alışkanlığı bilinmektedir. Yahudi ve Müslüman uzmanlar, onun yazılarında Tasavvuf'a başvurduğunu belirtirler. İbn Meymun'un eserlerinde Tasavvuf'un izleri bulunabilir. Örneğin İbn Meymun Delaletü'l-Hairin III:54'te kemal derecesinden bahsederken şöyle der: *"Dördüncü tür ise gerçek insani kemaldır. O, akli faziletlerin (el-fezailü'n-nutkiye) edinilmesindedir... İşte bu nihai gayedir ve insanı gerçek kemal derecesine (kemalen hakikiyyen) eriştirir. Bu kemal derecesi sadece onundur ve ona sürekli kalıcılığı sağlar (el-bekaü'd-daim). İşte insan, bununla insandır (ve-biha'l-insan insan)."* Bu eserin pek çok yerinde ve başka bir eseri olan Mişna Şerhi'nde kamil insan ifadesi de geçmektedir. İbn Meymun kemal derecesini beka ve nübüvvet temalarıyla ilintilendirmiştir.



İnziva ve dünyanın değersizliği ile ilgili Sufi inançların izlerini Saadia Gaon (942) gibi 10. yüzyılda Bağdat'ta yaşayan Yahudi yazarların eserlerinde bulmak mümkündür. Fakat daha sonraki yüzyılda sadece İspanya'daki Yahudi-Arap ortak kültürel ürünlerinde bu inançların edebi izlerini görmek mümkündür. Solomon İbn Gabirol (ö. 1050/70) ve Yehuda Halevi (ö. 1141) gibi Endülüslü büyük Yahudi figürler üzerinde İslam tasavvuf edebiyatının birtakım izleri vardır. Endülüslü bazı yazarların eserlerinde yer alan öğeler, onların mutasavvıflardan esinlendiklerini ortaya koyar. Yusuf bin Aknin'in (ö. 1220) Neşideler Neşidesi üzerine yazmış olduğu alegorik Arapça tefsir ilahi sevgi üzerine yazılmış tasavvufi bir risale özelliğindedir. Yazar bu kitapta, Tasavvuf'un temel metinlerinden biri olan Kuşeyri'nin Risale'sinde derlenmiş olan aşk tanımlarına yer vermiştir. İbn Aknin Tibbu'n-Nüfus adlı eserinde Şeyhu't-taife ve er-Ruhaniyyü'l-Ekmele gibi sufi lakaplarıyla göndermede bulunarak Cüneyd Bağdadi (910) ve İbn Edhem gibi mutasavvıflardan alıntı yapmıştır.

Ortaçağ Yahudiliği üzerine faydalı bilgiler içeren Kahire Genizası'nda bulunan elyazma dokümanlar Yahudiler arasında muhafaza edilen Tasavvuf'un yaygınlığıyla ilgili fikir vermektedir. Bu elyazmaları temelde iki kısımdı: Mutasavvıfların yazdığı ve Yahudilerin kolayca okuması için Yahudice-Arapça yazı sistemiyle kopyalanan yazılar ve Yahudiler tarafından Tasavvufi ilham ile yazılmış bu öğeleri barındıran şiirler. İlk kategoride, sufi edebi eserler bulunabilir. Cüneyd Bağdadi'ye ait metinler, Kuşeyri Risalesi, Hallac'ın şiirleri, Endülüslü İbnü'l-Arif'in Mehasinü'l-Mecalis'i, Gazali'nin el-Munkizu mine'd-Dalal eseri, Sühreverdi'nin Kelimatu't-Tasavvuf eseri ve bunlardan başka, kıssa ve menkıbeler ile bazı mutasavvıflara ait ilahi tarzında şiirleri ihtiva eden metinler bulunur. İkinci kısım, Yahudi zahitlerin kendilerinin kaleme aldıkları eserlerdir. Bunlar arasında, ahlaki el kitapları, teolojik risaleler, mistik hallerin tanımları ve tefsir eserleri bulunur. Bu metinler her ne kadar geleneksel temalar üzerine yazılmış olsa da Yahudi kutsal kitaplarında anlatılanları Tasavvuf ile uyum içinde yeniden yorumlar ve çoğu defa Tevrat'ta isimleri geçen şahısları tarikat şeyhleri olarak tasvir eder. Kahire Genizası'nda Yahudilerin sufizme merakını içeren başka metinler de bulunmuştur. Örnek olarak Yahudice-Arapça yazılmış Ebu Muhammed (muhtemelen Gazali) isimli bir Müslümana atfedilen bir şiir gösterilebilir. Nitekim aynı yazı ile Hallac'a ait bazı şiirler de bulunmuştur. Yine burada Suhreverdi'nin İşrak felsefesini yansıtan ve es-Serrac (988) ve Gazali gibi ulemeden bilgiler barındıran *Dereh ha-Hasidut/Dürüstlük (Züht) yolu* adlı anonim bir kitap bulunmuştur. 14-16. yüzyıllar arasında yazıldığı tahmin edilen bu eser, Yahudiler arasında tasavvufi görüşlerin yaygın olduğunu ortaya koymaktadır. Yine Kahire Geniza'sında zahidane bir manevi hayat yaşayan insanlara işaret eden bir niteleme olan *he-Hasid* "zahit" lakabı taşıyan şahıs isimlerini ihtiva eden birkaç belge mevcuttur. Bağdat'ın ve başka ilim merkezlerinde mutasavvıfların çevresinde pek çok ihtida olayı vuku bulmuştu. Bir sufi ile tanışıp onu benimseyince Yahudilerin İslam'a girdiklerine dair bilgi İslam kaynaklarında pek çok yerde bulunabilir. Goitein tarafından yayımlanan 1355-1367'ye ait bir doküman Yahudilerin tasavvuf



merakını ortaya koymaktadır. Bu doküman, zil ustası Basir isimli kocasının el-Kurani ile dağa gitmesinden ve ailesini ihmal etmesinden şikâyet eden Mısırlı Yahudi bir kadının dilekçesidir. Goitein, metindeki el-Kurani'nin Cüneyd Bağdadi'nin tarikini canlandıran Mısırlı mutasavvıf Yusuf el-Acemi el-Kurani (1367) olduğu görüşündedir. 15. yüzyıl Yemen Yahudilerinin eserlerinde de Sufizmin izlerine rastlanmaktadır. Onlar rahatça sufi terimlerini kullanıyor ve Hallac'ın şiirlerinden mısralar aktarıyorlardı. Tarihçi el-Kutubi'nin verdiği bilgiye göre Şam'da yaşayan Yahudiler, İbn Meymun'un Delaletü'l-Hairin eserini okumak üzere sufi el-Hasan ibn Hud'un evinde toplanıyorlardı. Bu, onların bu eseri Sufizmin ışığı altında yorumlamak istedikleri anlamına gelebilir. Nitekim İbn Hud'un da onlara bu dersi vermesi, söz konusu eserde tasavvufi fikirlerin yer aldığı kanaatine de yorumlanabilir. Yine 16. yüzyılın sonlarında Mısırlı el-Şa'rani kendi kaleme aldığı biyografisinde, kendi derslerine devam ederek çocuklarını koruyacak muskalar yazmasını isteyen Yahudi hayranları arasında hoşuna giden ününden söz eder. İspanya'da tercüme hareketi esnasında, birçok tasavvufi kavram İbranice tercümeler aracılığıyla Yahudi literatürüne geçmiştir. Yine, Celaledin Rumi ve Sadi gibi şairlerin Farsça tasavvufi şiirlerinin İbranice yazı karakterlerine aktarılması, İran Yahudileri arasında tasavvufi düşüncelerin yayılmasına katkıda bulundu. Bu bağlamda sonradan Hindistan'da gezici bir derviş olan İran Yahudi'si Sermed (ö. 1661) zikredilebilir.

❧ Tasavvuf'tan etkilenen Yahudi din âlimleri

Tasavvuf doktrinlerine yönelik büyük beğeniyle yazılan ve İslami kaynaklardan faydalanmaktan çekinmeyen Ortaçağ'da yazılmış ilk çalışma *Hovot ha-Levavot* eseridir. İnziva teolojisi üzerine Yahudice-Arapça kaleme alınan bu eser Feraizu'l-Kulub/Kalplerin Vazifeleri adlanır. Eserin müellifi Endülüslü Bahya b. Pakuda'dır (1120). Bahya, bu eserini Yahudi dindarlarının dini ritüellerdeki şekilciliklerine çare bulmak için bireysel ve manevi bir rehber kitap olarak hazırlamıştır. Ona göre bu eser, mutasavvıfların rehber el kitaplarında ortaya konulduğu gibi, tarikatta/yolda ilerleyen kişinin manevi derecelerine dayalı olarak, "Semavi Nur" ile birleşmesi için bireyin ruhuna düşünme (teemmül) ve sevgi yönünde rehberlik edecektir. İslam züht teolojisinin Yahudilik tarafından tam olarak ilk kez kabul edildiğini gösteren bu kitap, çağının en popüler Yahudi ibadet kitabı olmuş ve çeşitli lehçelere de aktarılmış, yine önemine binaen Yahudice-Arapça kaleme alınmış literatür içerisinde İbraniceye çevrilenler arasında ilk sıralarda yer almıştır. Uzmanlar İbn Pakuda'nın Haris el-Muhasibi'den etkilendiğini ve hatta beslendiğini ifade ederler. Eserde mutasavvıfların iç dünyasını yansıtan tevekkül konusu, nitekim eserin tamamında görülen mistik psikolojik yaklaşım Tasavvuf'un etkisini ortaya koymaktadır. İbn Pakuda'nın, insan hayatının hedefi ve merkezine Allah sevgisini koyması ve terki dünya uygulamasını gerçek sayan öğretileri, mutasavvıfları anımsatmaktadır. Uzmanlara göre, İbn Pakuda mutasavvıflardan öylesine etkilenmiştir ki aynı amaçla Talmud'dan bir pasajı kolaylıkla bulabileceği bir meselede bile doğrudan tasavvufi eserlerden alıntı yapmıştır. Bu nedenle eser



“Tasavvuf’un bir evladı” olarak nitelenmiştir. Fakat İbn Pakuda’nın İslami kaynakları gelişigüzel ve serbestçe kullandığını düşünmek doğru değildir. O, çağdaşları tarafından dışlanmamak için İslami kaynaklardan yaptığı alıntılarda hassas davranmıştır.

Tasavvuf’un Yahudi mistisizmine etkisini en belirgin şekilde temsil eden, Musa ibn Meymun’un oğlu İbrahim el-Meymuni’dir. O teorik ve pratik olarak atıflar ve alıntılarla Tasavvuf’tan beslenmiştir. El-Meymuni, kişinin Tanrıya yönelişini ifade eden terim olarak, Tasavvuf’ta önemli bir konuma sahip olan seyri süluk üzerine yazıları yazmıştır. Bazıları onu Gazali’ye benzetirler; onlara göre Gazali gibi İbrahim el-Meymuni de rasyonalizmle mistisizmi telif etmeye çalışmıştır. Onun bu eğilimi ne zaman edindiği kesin olarak belli olmamakla birlikte, 1205’te babasının makamına geçmesiyle birlikte kendisini zahidane bir hayata verdiği düşünülmektedir. El-Meymuni, kendini sadece yazmaya ve ibadete vakfetmemiş, diğer “Hasidlerle/zahitlerle” birlikte Müslümanlara ait bazı dini uygulamaları Yahudi ayinlerine sokmaya çalışmıştır. O, bu tasavvufi adab ve erkânın aslında Yahudi kökenli olduğuna inanmış, bunların nebevi disiplinin bir parçası olduğunu düşünmüştür. Ona göre bu uygulamaların Yahudiler tarafından da kabullenilmesi, Yahudi halkını ıslah etme çabaları olup peygamberlik sürecini hızlandırma anlamına geliyordu.

El-Meymuni Tevrat üzerine yazdığı şerhte Tevrat’ta adları geçen şahsiyetleri veli kimseler olarak tasvir etmiştir. Ancak onun Tasavvuf’la ilgili yaklaşımı tam olarak Kifayetü’l-Abidin adlı eserinden izlenebilir. Yedi yıl içerisinde tamamladığı, Tasavvufi bir eser mahiyetinde olan *Kifayetü’l-Abidin* eserinde o, Tasavvuf’taki uygulamaların Yahudiliğe geçişini aklamaya odaklanmıştır. O, mutasavvıfların “*Yahudi peygamberlerin izinde olduklarını, yaptıkları uygulamaları Yahudi peygamberlerden aldıklarını, kendi peygamberlerinin değil Yahudi geleneğin mirasçıları olduklarını*” ileri sürerek Yahudilerin Tasavvuf’a bakışını olumlu yöne çevirmeye çalışmıştır. O, bahis konusu uygulamaların dindışı olmadığını, yabancı bir kaynaktan beslenme anlamına gelmediğini, “*bu uygulamalardaki esrarın Yahudice olduğunu*” düşünmüştür. Mutasavvıfların yırtık cüppelerinin eski Yahudi peygamberlerinin cüppelerinin taklidi olduğunu belirtmiştir. El-Meymuni tarikata kabul töreninde müride cüppe giydirilmesini de eski bir İbrani inisiyasyon geleneği olduğunu, peygamber İliya’nın sahip olduğu kemal mertebesinin Elişa’ya/Elyese’ye intikalini sembolize etmek için cüppesini onun üzerine attığını hatırlatır. “*Bu gelenek bizim günahlarımız yüzünden şimdi Müslümanlar tarafından uygulanır. İşte bizim kolsuz tunik vs. şeyleri giyme âdetini onlardan almamızın ve onları taklit etmemizin sebebi budur*” diye açıklar. Uzlet hayatı ve inzivanın da Yahudilikten Tasavvuf’a geçtiğini söyleyen el-Meymuni bu yüzden تنها ve karanlık bir mekânda teemmül ve tefekkürün de Yahudi kökenli olduğunu düşünür. O nitelikte bariz İslami uygulamalar olan nafilâ namaz ve oruçları, abdest, ibadette saf tutma, rüku ve kunut, zikir ve seyri süluk gibi uygulamaları da Yahudi geleneğinden kaynaklandığını iddia eder. el-Meymuni’nin Tasavvuf’a bu sempatisi dindaşları tarafından tepkisiz karşılanmamıştır. Çevresinde ona karşı



şiddetli muhalefet oluşmuş ve sinagoga “yanlış fikirler, meşru olmayan şeyler, kafir (tasavvufi) âdetler” sokmakla itham edilmiştir. muhalefetin şiddetinden el-Meymuni'nin sinagogu kapatılmış ve kendisi Mısır'dan Akka'ya göç etmek zorunda kalmıştır.

❧ Muhyiddin İbn Arabi ve İbrahim Ebu'l-Afiye

Tasavvuf'un Kabalaya etkisi bağlamında kilit noktalardan biri, İbrahim Ebu'l-Afiye'dir. Ebu'l-Afiye ortaçağ Yahudi mistisizminde en önemli simalar-dandır. İbn Arabi'nin vefat yılı olan 1240'da Endülü's'te Aragon/Saragossa'da doğmuştur. (Bu yıl İbrani takviminde milenyumun yenilendiği 5000. yıla denk gelmektedir.) Mitolojik Sambatyon Nehri'ni aramak için 1258'de seyahate başlamış, Eretz-Yisrail'i ziyaret etmiş, Balkan yarımadasına geçmiş ve daha sonra Aragon'a dönmüştür. Burada mistisizme yönelmiş, özellikle *Sefer ha-Yetzira/ Yaratma Kitabı* üzerine odaklanmıştır. Ebu'l-Afiye 1291'de Malta'da vefat etmiştir.

Ebu'l-Afiye geleneksel Yahudi mistik düşüncesinin sınırlarının dışına taşmış bir figürdür. O, geleneksel Talmud eğitimini esas alan rabbileri ve nitekim kendinden önceki Kabalistleri eleştirmiş ve bu da Yahudi geleneğinde ona mesafeli yaklaşımın doğmasına götürmüştür. Dönemin öncü din âlimi Barselonalı Şlomo ben Adret Ebu'l-Afiye'nin koyu muhalifi olmuş ve diğer din bilginlerini de etkisi altına almıştır. Onlar Ebu'l-Afiye'nin “*karanlıkta yürüdüğü*” söylemiş, eserlerini okumayı yasaklamışlardır ve bu yasak asırlarca etkili olmuş, Ebu'l-Afiye'nin risaleleri ve eserleri bu yüzden basılmamıştır. İspanya ve İtalya'da baskılara dayanamayan Ebu'l-Afiye buraları terk etmek zorunda kalmıştır. Fakat bu yasaklar onun görüşlerinin kaybolmasına yetmemiştir. Onun yolunda giden ekol, çok zaman geçmeden Filistin topraklarında Safed'de ortaya çıkmıştır. Kayıtlara göre onun başına toplanan Yahudi mistikler icra ettikleri zikir ayinlerinde Ebu'l-Afiye de bulunmuştur. Ebu'l-Afiye'nin görüşlerinin Filistin'de taraftar toplayıp kabul edilmesi, bazı uzmanlar tarafından Tasavvuf'la ilişkilendirilmiştir. Bu görüşe göre Ebu'l-Afiye'nin sunduğu tasavvufi teknikleri de barındıran bu yöntemin Safed'liler tarafından kabul görmesinin esas sebebi, Filistin'de Tasavvuf'un yaygın olduğu için oradaki Kabalistlerin daha önceden de benzeri tekniklerle karşılaşmış olabileceğidir.

Ebu'l-Afiye üzerine hazırladığı kapsamlı çalışmasıyla meşhur olan Moşe İdel, onun İbn Arabi'den etkilendiğini ifade etmiş, Harvey Hames de bu etkilenenin detaylarını açıklamıştır. Ebu'l-Afiye mistisizme yöneldiğinde Endülü's'te İbn Arabi'nin görüşleri artık bilinmekteydi. İbn Arabi'nin bir haham ile ebce/gematria teolojisi üzerine tartıştığı bilgisi, onunla Yahudiler arasında belli bir diyalogun olduğuna işaret eder. Daha önce de işaret edildiği üzere, İbn Meymun'un *Delaletü'l-Hairin* eserinde tasavvufi öğeler mevcuttu ve Ebu'l-Afiye de bu kitabı okumak için kendisine ondan bir tercüme nüsha edinmişti. Dolayısıyla onun Tasavvuf'tan etkilenmesi sadece İbn Arabi kanalıyla değil böyle dolaylı bir yolla da mümkündür. Ebu'l-Afiye'nin İbn Arabi'den nerede, ne zaman ve hangi ortamda etkilenmesine ilişkin elde bir veri bulunmamaktadır.



İster direkt ister dolaylı yolla olsun, onun çalışmalarında İbn Arabi'nin görüşlerinin etkilerinin izleri, bir şekilde görülmektedir. İbn Arabi'nin eserlerinde önemli yer tutan kamil insan, keşif ve ilham, vahdet-i vücud, mühür/hâtem gibi temaların Ebu'l-Afiye'de de merkezi yer tuttuğu ifade edilir. Ebu'l-Afiye kendisini kamil insan olarak gördüğü için kendisinin peygamber ve Mesih olduğunu düşünmüş, görüşler gördüğünü iddia ederek bunları yazmış, teknikler açısından Yahudi mistisizmine yeni bir yöntem sunmuştur. Harfi anlamı "Nebevi Kabala/Kabala Nevuit" olan bu yöntem vecdi esas alır (*ecstatic Kabalah*). O, bu yönteminin kişiyi kamilleştirdiğini, onu doğrudan keşif ve ilham yoluyla Tanrı'yı bilmeye götürdüğünü ve Tanrı ile vahdet şuuruna ulaştırdığını iddia etmiştir.

Yahudi mistik düşünce tarihinde Ebu'l-Afiye ve ekolünün diğerlerinden ayırt edici özelliği, vecd hali üzerine odaklanmasıdır. Bu halin husulü için Ebu'l-Afiye'nin önerdiği yol, *hidbodedut* ve *hazkara* teknikleridir. *Hitbodedut* İslamiyetteki inzivanın karşılığıdır. Tenha kalma, yalnız kalma anlamlarına gelen bu tekniğe göre, yola giren karanlık bir mekanda yalnız şekilde odaklanarak teemmül ve tefekküre koyulur. *Hazkara* ise İslamiyetteki zikrin Yahudilikteki karşılığı olup burada Tanrının Yahve isminin ve diğer isimlerinin tekrarlanması, zikredilmesidir. *Hazkara*'da, başlangıç hazırlıklarından sonra beyaz giyinmiş olan salık, Tanrı'nın adını zikretmek için kendisini özel bir şekilde sokar ve buna paralel olarak nefesini kontrol ederek başını sallar. Yahve ismi aynı şekilde veya "Y-H-V-H" harflerinin düzenini değiştirmekle yeni kelimeler üretilir ve bu kelimeler tekrarlanır. (İbn Arabi Allah kelimesini, Ebu'l-Afiye de Yahve kelimesini "tam ad" olarak niteler.) Tanrının adının bu şekilde değiştirilerek zikredilmesi yolu, Yahudi mistik düşüncesi tarihinde "Adlar Kabalası/*Kabbalat ha-Şemot*" olarak ünlenmiştir. Ebu'l-Afiye'ye göre, ilahi isimlerin bizzat kendileri bile oldukça önemlidir; bu isimleri tekrarlamak nebevi tecrübeye ulaşmak için bir yöntemdir. Tanrının adlarıyla ilgili Ebu'l-Afiye'de dikkat çeken bir başka nokta, Tanrının isminin harflerine dahi önem atfedilmesidir. Zikirler sırasında Tanrıyı zikretmekle O'na erişmeyi esas kabul eden Ebu'l-Afiye, Tanrının adının harflerini tasavvur etmenin de insanı vecde getireceğini düşünür. İşaret edilmelidir ki harflerin tasavvur etme yöntemi İbn Arabi'de de bulunur. *Hazkara* sırasında yapılan; *mitva*/telaffuz, *mihtav*/yazı ve *maşşav*/düşünme yoluyla ilahi adın tefekkürü ve tahayyülüdür. Kişi isimleri zikrederken nefesini kontrol etmeli ve başını sallamalıdır; böylece vecde gelerek ruhunun derinliklerini aydınlatacaktır. Ebu'l-Afiye'ye göre vecd, salike deruni bir aydınlanma sunar; bu onun Faal Akıl ile mistik birleşmesidir. Vecd halinde, kişi Tanrıdan ayıran kendilik/benlik sınırlarını aşarak "Ben O'yum, O bendir" söyleyecek kadar birlik/vahdet haline erişir. İşaret edilmelidir ki bu hususta Ebu'l-Afiye Tanrıyı bilme ve kendini bilme ile ermişlik arasında bağ kurar. Ebu'l-Afiye şöyle demektedir: "Yaptıklarınla tüm darlıklardan kurtulacaksın ve Kabalanın uzun ve ince yolunu bulacaksın. Ve o yol ile harflerin tamamının senin kalbine nakşedildiğini, Kutsal Ruh'tan senin ruhuna yontulduğunu göreceksin. ... Senin içine nakşedilen kutsal ruh kendiliğinde Kutsal Ruhtur. Kendi payına sen de Kutsal Ruh'un senin içinde olduğunu ve senin dışından değil



içinden konuştuğunu anlayıncaya kadar. Kendini anlamakla içine nakşedilen tüm gerçekliği anlayacaksın (Otzar Eden Ganuz, 34). Dolayısıyla salık erince kemal noktasına ulaşmış oluyor ve ilahi ismi tamamen kavrayıp manevi katmanlara nüfuz ederek nebevi bilinçte olur. Belli tekniklerle salık nebevi bilinçte olma halini daimi hale getirir (*deveikut*/Tanrıya yapışıp kalma); bu Ebu'l-Afiye ile rasyonalistlerin peygamber anlayışı arasındaki en temel farktır. Vecd hali mikrokozmoz ile makrokozmoz, yani insan ile Tanrıyı birlik tesis eder ve böylece kişi kemal mertebesine erişip kâmil insan (*adam şalem*) olabilir. İbn Arabi gibi Ebu'l-Afiye kendisinin kâmil insan olduğunu düşünmüş ve kâmil insan olması hasebiyle nübüvvet ve Mesihlik derecesinde olduğuna inanmıştır. Onun bu düşüncesinin sebebi, sadece akli melekelerinin gelişmişliği değil aynı zamanda doğumunun zamanlamasıdır. Doğduğu 1240 senesine İbrani takviminde denk gelen 5000. yılın; dönemin değişeceği ve her şeyin yenileneceği kabulü, onu önemli bir zaman diliminde doğduğu ve bunun ona belli sorumluluklar yüklediği kanaatini vermiştir. Kemal bağlamında İbn Arabi'nin kendisi için kullandığı mühür/*hatm* metaforunu, Ebu'l-Afiye de kendisi için kullanır.

❧ Kaynakça

- Fehmi, A.R. – Nazari, A., “Mukayese-i du mekteb-i irfan-i İslami-i İbn Arabi ve irfan-i Kabala-i nebevi Ebu'l-Afiye ez tarik-i tehlil-i nizam-i erzeş-i ededi-i huruf-i tehecci”, *Pojuheşha-yi Edyani*, IV:7 (2016), 29-54.
- Fenton, Paul B., “Judaism and Sufism”, *A Cambridge companion to medieval Jewish Philosophy*, [ed. D. Frank-O. Leaman], Cambridge UP, 2003, 201-217.
- Fenton, Yosef Y., “Şney kitvey yad Akbariyim be-gilgulam be-Aravit Yehudit”, *Beyn Arav la-ever*, [ed. Yosef Tobij], Tel Aviv: Afikim, III, 82-94.
- Goitein, S.D., “Jewish addict to Sufism”, *Jewish Quarterly Review*, 44 (1953), 37-49.
- Goitein, S.D., *Yahudiler ve Araplar: çağlar boyunca ilişkileri*, [trc. N. Arslantaş-E.B. Sağlam], İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Hames, Harvey J., *Like angels on Jacob's ladder: Abraham Abulafia, the Franciscans and Joachimsism*, Albany: State University of New York Press, 2007.
- Hames, Harvey J., “A seal within a seal: the imprint of Sufism in Abraham Abulafia's teachings”, *Medieval Encounters*, XII:2 (2006), 153-172.
- Hirschfeld, H., “A Hebraeo-Sufic poem”, *JAOS*, 49 (1929), 68-73.
- Hirschfeld, H., “The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge”, (bu çalışma 1902'de *Jewish Quarterly Review* dergisinde parça parça yayınlanmıştır.)
- Hudgson, Marshal, *The Venture of Islam II: the expansion of Islam in the middle periods*, The University of Chicago Press, 1961.
- Idel, Moshe, *Mystical experience in Abraham Abulafia*, Albany: State University of New York Press, 1988.
- Idel, Moshe, “Higher than time: observations on some concepts of time in Kabbalah And Hasidism”, *Time and eternity in Jewish mysticism* [ed. Brian Ogren], Leiden: Brill, 2015, 179-209.
- Kiener, Ronald, “Ibn Arabi and the Qabbalah: a study of thirteenth century Iberian mysticism”, *Studies in Mystical Literature*, II: 2 (1982), 26-52.
- Mir, Mustansir, “Kabbalah and Sufism: a comparative look at Jewish and Islamic mysticism”, *Jewish-Muslim encounters: history, philosophy and culture*, [ed. S. Charles], St. Paul: Paragon House, 2001, 165-179.



Öztürk, Özkan, *Çağdaş Türk düşüncesinde İbn Arabi felsefesinin ele alınışı*, Marmara Üniversitesi SBE, yayımlanmamış YL tezi, 2007.

Rosenthal, F., "A Judeo-Arabic work under Sufi influence", *Hebrew Union College Annual*, 15 (1940), 433-484.

Scholem, Gershom, *Major trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1995.

Wolfson, Elliot, *Abraham Abulafia Kabbalist and prophet: hermeneutics, theosophy and theurgy*, Los Angeles: Cherub Press, 2000.





ÖZEL RİVAYET YÖNTEMLERİ VE İBN ARABÎ

Mehmet AYHAN¹

Özet: Tarih boyunca muhaddislerin hocadan hadisi alma ve nakletme ameliyeleri -tahammül ve eda- belirli prensiplere göre yapılmıştır. Söz konusu hadis rivayet yöntemleri muhaddislerin belirledikleri usule göre sema', kırâat, arz ve munâvele başta olmak üzere sekiz tanedir. Bunların haricindeki yöntemler hadisçiler açısından bir değer ifade etmez. Hadis usûlü âlimlerinin bu metotlarına genel olarak uyulmakla beraber az sayıda olsa farklı yöntemler kullanıldığı da görülmüştür.

Ehl-i tasavvuftan bazılarının hadis rivayetinde bunlara ilaveten keşf ve rüya gibi yöntemleri kullandıkları bilinmektedir. Özel rivayet yöntemleri olarak adlandırdığımız bu usulü kullananların en meşhurlarından birisi hiç şüphesiz Muhyiddin İbn Arabî'dir (ö. 638/1240). İbn Arabî, özel rivayet yöntemlerinden sadece keşf ve rüyayı kullanmakla kalmamış aynı zamanda bunlara yeni yöntemler de ilave etmiştir. İbn Arabî'nin ilave ettiği yöntemler cümlesinden olarak vâkı'a, müşâhede, tecrübe ve cinden rivayeti sayabiliriz.

Çalışmamızda İbn Arabî'nin meşhur eseri Fütûhât-ı Mekkiyye'de kullandığı keşf ve rüya dışındaki bu ilave yöntemleri ana hatlarıyla tanıtabak ve bu yollarla rivayet ettiği hadislere yer verilecektir. Böylelikle İbn Arabî'nin Fütûhât-ı Mekkiyye'sinde özel rivayet yöntemleriyle naklettiği hadislerin sayısı ve mahiyeti hakkında bir fikir sahibi olunacaktır.

❧ SPECIAL NARRATIVE METHODS and İBN ARABÎ

Abstract: Throughout history, hadith narrators' hadith taking from hodjas and narrating methods are fulfilled based on specific principals. Based on designated principals, number of those hadith narrative methods is eight, and reciting, presenting and stretching out the hand keeps the first places. The methods other than those ones are worthless for hadith narrators. Those methods of hadith methodology scholars are generally followed, while it is also observed that few other methods are employed, too.

It is well known that some of practicing tasawwuf used additional methods such as kashf (unveiling) and dream. One of the most prominent scholars using these special methods is Muhyiddin İbn Arabî (d. 638/1240). İbn Arabî did not only use these two special narrative methods, but also added some new other methods to them. We can state İbn Arabî's added methods as the event (vâkı'a), observation, experience and narrating from jinns.

In this study, these added methods, other than dreaming and unveiling, that İbn Arabî used in his well-known book *Fütûhât-ı Mekkiyye*, are outlined and the hadiths that he narrated by these special methods are presented. Hence, the number and the essence

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, muhayhan02@gmail.com



of the hadiths, narrated by using these special methods in *Fütûhât-ı Mekkiyye* of İbn Arabî, are presented.

❧ GİRİŞ

Erken dönemlerden itibaren hadis öğrenim ve öğretim yolları muhaddislerin belirledikleri metotlara göre yapılmıştır. Söz konusu rivâyet yöntemleri muhaddislerin belirledikleri usule göre sema', kırâat, icazet, munâvele, kitâbet, i'lâm, vasiyyet ve vicâdedir.² Bunların haricindeki yöntemler hadisçiler açısından bir değer ifade etmez.

Hadisçilerin belirledikleri usûlün yanında özel rivâyet yöntemleri olarak bilinen yollarla hadis nakleden müelliflerden birisi de Muhyiddin İbn Arabî'dir. Araştırmamızda³, İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ta muhaddislerin usûlu dışında kullandığı özel rivâyet yöntemlerini keşf, rüya, vâkı'a, müşâhede, cinden rivâyet ve tecrübe olarak tespit ettik.

Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu vesilesiyle sunduğumuz bu tebliğ-de İbn Arabî'nin meşhur eseri *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de⁴ kullandığı keşf ve rüya dışındaki⁵ özel yöntemler ana hatlarıyla tanıtacak ve bu yollarla rivâyet ettiği hadislerle misaller verilecektir.

❧ VÂKİ'A

Vâkı'a şiddetli hadise, musibet, olay gibi anlamlara gelir. Bu hal uyku ile uyanıklık arası (yakaza) bir haldir; salikin huzur ve uyanıklık halinde gördüğü şeye, mükâsefe denilir. Vâkı'a bir çeşit rüyaya benzemekle birlikte rüyadan ayrı bir olgudur. Mutasavvıflar manevî müşkillerini vâkı'a diye adlandırırlar.⁶

İbn Arabî'ye göre vâkı'a, ulvî alemden -ne şekilde olursa olsun- ister hitap, ister misal veya benzeri bir şekilde kalbe gelen her türlü şeydir.⁷ Abdurrezzâk el-Kâşânî'ye (730/1330) göre ise vâkı'a, gayb âleminden kalbe -hangi yolla olursa olsun- gelen her türlü şeydir.⁸ Görüldüğü gibi Kâşânî'nin tarifi de İbn Arabî'nin tarifiyle paralellik arz etmektedir.

Vâkı'a, *Fütûhât*'ta zaman zaman rüya ile birlikte zikredilir.⁹ İbn Arabî, vâkı'a da gördüklerinin sabah aydınlığı¹⁰ gibi doğru çıktığını anlatmaktadır.

² İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nureddin İtr, Dimaşk: 1404/1984, s. 132-178.

³ Bu tebliğin hazırlanmasında *İbn Arabî ve Hadîs* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2016) adlı çalışmamızdan istifade edilmiştir.

⁴ Bkz. İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-'Arabî el-Hâtemî et-Tâî el-Endelüsî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

⁵ Daha önce bu yöntemlerle ilgili müstakil çalışmalarımız bulunduğu için bu iki yöntemi çalışma kapsamı dışında tuttuk. İlgili çalışmalar için bkz. Ayhan, Mehmet, "*Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Keşif Yoluyla Hadis Rivâyeti", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31. Sayısı, 2011, s. 85-108; "Özel Bir Rivâyet Yöntemi Olarak *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Rüya İle Hadis Rivâyeti", *Marife Dergisi* XI. Yıl, Sayı 2, (2011), s. 49-76.

⁶ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rehber Yay. 1997, s. 745.

⁷ *Fütûhât*, II, 130

⁸ Bkz. Kâşânî, Abdurrezzâk Kâşânî, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, thk. Muhammed Kemâl İbrahim Cafer, Mısır: el-Hey'e-tü'l-Misriyye, 1981, s. 47.

⁹ Örnekler için bkz. *Fütûhât*, I, 608, I, 714, II, 61 (80. bab).

¹⁰ İbn Arabî, '*Felaki's-subhi*/sabâh aydınlığı ifadesiyle Hz. Peygamber'in nübüvvetin ilk yıllarında görmüş olduğu rüyaların aynen çıkmasına bir telmihte bulunmaktadır. Bkz. *Fütûhât*, I, 722-723 (68. bab).



Bütün bunları anlatmasının sebebi olarak da Cenab-ı Hakk'ın emrine uyup tahdîs-i nimette bulunmak olduğunu haber vermektedir.¹¹

İbn Arabî'ye göre, vâkı'a yoluyla Hz. Peygamber'le irtibat kurup hadisleri ona arz etmek mümkündür: *"Ehlullah'tan birisi 'vâkı'a'mda Resûlullah'la (s.a.) buluştum. Kendisinden rivâyet edilen bu hadisin sıhhatini bana bildirdi ve bu konudaki hükmünü bana söyledi' diyebilir..."*¹²

Rüya ile anlam yakınlığı bulunan vâkı'a metoduyla da İbn Arabî'nin hadis rivâyet ettiği bilinmekle beraber bu metodu rüya kadar yoğun kullanmadığı görülmektedir. Vâkı'a yoluyla alınan hadislerin sayısı da bunu doğrulamaktadır.

❧ Vâkı'a Yoluyla Tespit Edilen Hadisler

Bu başlık altında İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ta vâkı'a yoluyla nakletmiş olduğu rivâyetler incelenecektir.

(1) Meleklerin Üstünlüğü

İbn Arabî, içinden çıkamadığı hususlarda gerek rüya, gerekse vâkı'a yoluyla müşkilini Hz. Peygamber'e arz ederek giderme yoluna gitmiştir. İbn Arabî meleklerin mi, yoksa insanların mı üstün olduğuna dair müşkilini, Hz. Peygamber'e manevî alemde sorarak gidermiştir. İbn Arabî'nin vâkı'a, metoduyla Resûl-i Ekrem'den aktardığı rivâyet şudur:

فاني سألت عن ذلك رسول الله صل الله عليه وسلم في الواقعة فقال لي ان الملائكة
”أفضل فقلت له

يا رسول الله فان سئلت ما الدليل على ذلك فما اقول فأشار الى ان قد علمتم اني
افضل الناس وقد صح عندكم وثبت

*"Bu konuyu (meleklerin insanlardan üstün olup-olmadığı konusunu) Hz. Peygamber'e vâkı'a'da sordum. Hz. Peygamber bana şöyle cevap verdi: Şüphesiz ki melekler daha üstündür. Ben de: Ey Allah'ın elçisi! Eğer bana bunun delilini sorarlarsa ne demeliyim? diye sordum. Bana işaret ederek buyurdular ki: Benim insanların en üstünü olduğumu biliyorsunuz. Bu sizin yanınızda sahih ve sabittir."*¹³

Buhârî şarihlerinden İbn Battal (449/1057), *"kim beni bir topluluk "ملا" içinde zikrederse ben de onu, daha hayırlı bir topluluk içinde anarım"* hadisini delil göstererek, meleklerin Âdemoğlundan üstün olduğuna kanıt olarak sunmuş ve bunu destekleyen âyetlerin de bulunduğunu belirtmiştir. Hatta bu görüşünü cumhurun görüşü olarak aktarmıştır.

Ancak İbn Hacer (852/1448), onun bu görüşünün tenkit edildiğini ve yaygın olan kanaatin bunun tersi istikamette olduğunu ifade etmiştir. İbn Hacer, Ehl-i sünnetin çoğunluğuna göre, salih insanların diğer mahlukâtтан üstün

¹¹ Bkz. *Fütûhât*, I, 722-723 (68. bab). İbn Arabî'nin *tahdîs-i nimet* ile ilgili benzer ifadeleri için bkz. I *Fütûhât*, II, 323, IV, 77.

¹² *Fütûhât*, thk. bsk. IV, 272.

¹³ *Fütûhât*, II, 61 (80. bab).



olduğu görüşünü delilleriyle sıraladıktan sonra; aksi görüşü ise filozofların, Mutezilenin, sünnî mutasavvıflardan bazılarının ve bir kısım Zâhirîlerin savunduğunu dile getirmiştir.¹⁴ Tasavvuf tarihinde bu konu nebî, velî ve melekler arasında efdaliyet meselesi içerisinde daha geniş bir çerçevede ele alınmıştır.¹⁵

(2) Allah'ı (c.c.) Zikir

Fütûhât'ta vâkı'a yoluyla nakledilen bir başka hadis şu şekildedir:

”من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم وكم ذاك الله تعالى ذكره في ملاء أنا فيهم فذكره الله في ملاء خير من ذلك الملاء الذي أنا فيهم فما سررت بشئ سروري بهذه المسئلة فانه كان على قلبي منها كثير“

“(Hz. Peygamber, Rabbinden naklederek şöyle buyurdu:) ‘Beni içinden zikredeni, ben de katımda zikrederim. Beni bir topluluk içinde zikredeni, ondan daha hayırlı bir topluluk içinde anarım.’ Allah Teâlâyı nice zikreden vardır ki, Allah onu benim (Hz. Peygamber’in) içinde bulunduğum topluluktan daha hayırlı bir toplulukta zikreder. (Bu sorunun cevabını öğrendiğim için) O kadar çok sevindim ki hiçbir şey beni bu kadar mutlu edemezdi. Çünkü uzun zamandan beri bu mesele zihnimi meşgul etmekteydi.”¹⁶

İbn Arabî'nin ‘meleklerin insanlardan üstün olduğuna dair’ vâkı'a'sının devamında yer alan bu rivâyet, hadis kaynaklarında çeşitli lafızlarla yer almaktadır.¹⁷

Ancak, Hz. Peygamberle ilgili olan

”وكم ذاك الله تعالى ذكره في ملاء خير من ذلك الملاء الذي أنا فيهم فذكره الله في ملاء خير من ذلك الملاء الذي أنا فيهم“

kısmı, hadis kaynaklarında bu lafızlarla bulunmamaktadır.¹⁸

İbn Arabî, *Fütûhât*'ında vâkı'a yoluyla naklettiği rivâyeti *Mışkât*'ında isnadını vererek nakletmektedir. İbn Arabî'nin *Mışkât'ul-envâr*'da mûsned olarak naklettiği hadis şu şekildedir:¹⁹

”قال الله عز وجل أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني ان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم وان تقرب الي ذراعا تقربت إليه باعا وإن أتاني يمشي أتيته هرولة“

“Aziz ve Celîl olan Allah şöyle buyurdu: Ben kulumun zannı üzereyim. Kulum beni zikrettiği zaman onunla beraberim. Kulum beni nefsinde (içinden veya yalnız olarak) zikrederse ben onu zâtımda zikrederim; bir topluluk içinde anarsa

¹⁴ Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullaziz b. Abdullah b. Bâz, I-XVI, Beyrut: 1993/1414, XIII 386 (6969).

¹⁵ Sûfilerin konuyla ilgili düşünceleri için bkz. Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, (trc. Ekrem Demirli), Abdullah Kartal, İstanbul :İz Yay., 1996, s. 260-265.

¹⁶ *Fütûhât*, II, 61 (80. bab).

¹⁷ Buhârî, Tevhîd 15; Müslim, Zikir 19, 21; Tirmizî, Deavât 131; İbn Mâce, Edeb 53, 58; Ahmed, II, 251, 354, 405.

¹⁸ Karşılaştırma için bkz. Buhârî, Tevhîd 15; Müslim, Zikir 19, 21; Tirmizî, Deavât 131; İbn Mâce, Edeb 53, 58; Ahmed, II, 251, 354, 405.

¹⁹ İbn Arabî, *Nurlar Hazinesi*, (trc. Mehmet Demirci), İstanbul: İz Yayıncılık, 1990, s. 95.



ben onu daha hayırlı bir topluluk içinde anarım. O, bana bir karış yaklaşırsa, Ben ona bir arşın (zira) yaklaşırım; bir arşın yaklaşırsa, Ben ona bir kulaç yaklaşırım. Kulum bana yürüyerek gelirse, Ben ona koşarak varırım."²⁰

Fütûhât müellifinin *Mişkât*'ta mevsul olarak naklettiği rivâyet hadis kaynaklarında yer aldığı şekliyledir. Vâkı'a yoluyla naklettiği rivâyetle muhteva olarak aynı olmakla beraber hadisler arasında lafız farklılıkları bulunmaktadır. Ancak görüldüğü gibi İbn Arabi kendi özel yöntemlerini değil muhaddislerin metotlarını esas almıştır. Buradan hareketle onun bu yöntemleri muhaddislere bir alternatif olarak görmediği sonucu çıkarılabilir.

(3) Hüsn-i Zan

İbn Arabî'nin vâkı'a yoluyla eserinde zikrettiği bir diğer rivâyet şöyledir:

”وقال لي بلغ عبادي ما عاينته من كرمي بالمؤمن الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف والسيئة بمثلها والسيئة لا يقاوم فعلها الإيمان بها أنها سيئة فما لعبادي يقنطون من رحمتي ورحمتي وسعت كل شيء وأنا عند ظن عبدي بي فليظن بي خيرا“

(*Vâkı'a'da*) *Cenab-ı Hakk bana şöyle buyurdu: "Benim lütuflarımdan gördüklerini kullarıma haber ver: Mümin kul bir iyilik yaptığı zaman on katından yedi yüz katına kadar sevap vardır. Günaha ise ancak misliyle karşılık verilir. Günah işlemek îmanı gidermez. Rahmetim her şeyi kuşattığı hâlde, kullarıma ne oluyor da rahmetimden ümitlerini kesiyorlar. Ben, kulumun zannı üzereyim. O hâlde kullarım bana hüsnü zan beslesinler.*"²¹

İbn Arabî'nin vâkı'a yoluyla naklettiği rivâyet kaynaklarda bu lafızlarla bulunmamakta; ancak şu iki kısım farklı hadislerde yer almaktadır:

”الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف“²²

İbn Arabî'nin naklettiği rivâyetin son bölümünde yer alan

”أنا عند ظن عبدي بي“

kısmı²³ pek çok kaynak tarafından rivâyet edilmektedir.

Vâkı'a yoluyla nakledilen hadislerin keşf ve rüya yöntemine oranla daha az sayıda olduğu görülmektedir. Ayrıca vâkı'a yöntemiyle naklettiği rivâyetlerin itikatla ilgili ve tasavvufi muhtevaya sahip olduğunu görmekteyiz.

❧ MÜŞÂHEDE

İbn Arabî'nin vâkı'a'dan sonra başvurduğu bir diğer usûl ise müşâhededir.

²⁰ Bkz. Buhârî, *Tevhîd* 15; Müslim, *Zikir* 19, 21; Tirmizî, *Deavât* 131; İbn Mâce, *Edeb* 53, 58 ; Ahmed, II, 251, 354, 405.

²¹ *Fütûhât*, I, 608.

²² Buhârî, *İman* 15; Müslim, *Sıyâm* 181; Ebû Dâvud, *Tahâre* 127; Tirmizî, hadisin hasen sahih garîb olduğunu bildirmiştir. Bkz. Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'ân* 16; Nesâî, *Sıyâm* 76; İbn Mâce, *Sıyâm* 1, *Edeb* 58; Ahmed, I, 195, II, 410, III, 81, IV, 346, V, 148.

²³ Buhârî, *Tevhîd* 15, 35; Müslim, *Tevbe* 1, *Zikir* 2, 19; Tirmizî, hadisin hasen sahih olduğunu söylemiştir. Bkz. Tirmizî, *Zühûd* 51, *De'avât* 131; İbn Mâce, *Edeb* 58; Ahmed, II, 251, 315, 413, III, 210, 277, 491. Hadis için Saklan; birinci bölümünün müttetekun aleyh olduğunu belirtmiş, ikinci bölümüyle birlikte İbn Hibbân'ın, Vâsile b. el-Eska'dan rivâyet ettiğini ve Gazâlî'nin *İhyâ'*'da zikrettiğini belirtmiştir. Bkz. Saklan, Bilâl, *Kûtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya: SÜSBE., 1989, s. 207.



Sözlükte “*bir nesnenin hakikatine muttalî olup katıyyetle bilmek*” anlamına gelen *müşâhede* kelimesi, “*yüzyüze görmek*” demektir.²⁴ Ayrıca görme, perde- nin açılması, temâşâ ve seyr etme anlamlarında kullanılmaktadır. *Müşâhede*, hicabın yok olarak ortadan kalkmasıdır. Müşâhede, kalpte Hakk’tan gelen şa- hidin görülmesidir.²⁵ Bazı sûfiler mânâ aleminde gördükleri ulvî ve ruhî hâl- lerle ilgili bilgilere de *müşâhede* adını verirler.²⁶

Bir tasavvuf kavramı olarak “*müşâhede*”, şu anlamlarda kullanılmaktadır:

-Hakk’ın gönüllerde hazır olması. Müşâhedenin doğru ve sağlıklı olması için şâhidin meşhûd (temâşâ edilen) ile kâim ve onda fâni olması şarttır.

-Zâtî tecellî,

-Eşyayı tevhid deliliyle görmek,

-Ayn-i cem makamı,

-Hakka’l-yakîn hâli.²⁷

Müşâhede kavramı, keşf kavramıyla anlam bakımından yakınlığı bulun- duğundan *Fütûhât* ve İbn Arabî’nin diğer eserlerinde birlikte zikredildiği de olmuştur.²⁸

İbn Arabî, müşâhede aleminde bütün peygamberleri ve bütün müminleri gördüğünü, hatta kıyamete kadar gelecek müminleri fert fert gördüğünü be- lirtmektedir.²⁹

İbn Arabî, keşf ve müşâhede’nin kaynağını Allah’a dayandırır ve bu yollar- la hadis rivâyetinde bulunur. Kullandığı bu yöntemleri bizzat Allah’tan öğren- diğini belirtir:

“*Allah Teâlâ, müşâhede ettiğimiz şeyler hakkında doğru konuşma ve haber verme konusunda bizi rızıklandırdı. Keşf, müşâhede ve zevk ilmini Allahtan öğ- rendik.*”³⁰ İbn Arabî’nin müşâhede konusunda yazılmış müstakil bir eseri de bulunmaktadır.³¹

1. Müşâhede Yoluyla Tespit Edilen Hadisler

Cennet ve Cehennem Ehli

Fütûhât’ta müşâhede yoluyla nakledilen bir rivâyet şu şekildedir:

²⁴ Bkz. *Kâmus Tercümesi*, (trc. Mütercim Âsım Efendi), İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1304, I, 1180-1181.

²⁵ Bkz. Heyet, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kalem Yay., 2006, s. 685.

²⁶ Bkz. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991, s. 356.

²⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Uludağ, s. 356; Heyet, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 685.

²⁸ Bu iki kavramın birlikte kullanılmasına *Fusûs*’tan bir örnek verecek olursak: on ikinci fass’ın sonundaki şu cümleleri aktarabiliriz: “*Keşf ehli âriflere gelince: Onlar Allah’ın her nefeste tecellî ettiğini görürler. Halbuki tecellî tekrarlanmaz. Şu hâlde onlar her tecellinin yeni bir yaratışı getirdiğini ve eski varlığı şuhud gözüyle gö- rürler. Tecellinin bir varlığı gidermesi onun gidişi anında varlığın fâni olmasıdır. Yeni bir varlığın yaratılması da başka bir tecellinin onu meydana getirmesidir. Bunu iyi anla.*” Bkz. İbn-Arabî, *Fusûsü’l-hikem*, (trc. M. Nuri Gencosman), Ankara: Maarif Vekaleti, 1956, s. 130.

²⁹ İbn Arabî, yukarıda naklettiğimiz müşâhedesini aktarırken bunun Allah’ın lütfu olduğuna dikkat çeker. Bkz. *Fütûhât*, III, 323, IV, 77.

³⁰ *Fütûhât*, I, 551.

³¹ İbn Arabî, *el-Fenâ fî’l-müşâhede ve’l-yakîn*, haz. Abdurrahman Hasan Mahmûd, Kahire: Dârü’l-Fikr, 1996/1416.



ان النبي صل الله عليه وسلم خرج وفي يده كتابان مطويان قابض بكل يد على كتاب فسأل أصحابه أتدرون ما هذان الكتابان فأخبرهم أن في الكتاب الذي بيده اليمنى أسماء أهل الجنة و أسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرتهم من أول من خلقه الله الى يوم القيامة وفي اليدى الاخرى فى الكتاب الاخر أسماء أهل النار و أسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرتهم الى يوم القيامة“

“Hz. Peygamber her bir elinde bir kitap olduğu hâlde (ashâbının huzuruna) dürülmüş iki kitapla çıktı. Ashâbına, bu kitapların ne olduğunu biliyor musunuz? diye sordu. Sonra onlara sağ elindeki kitapta Yüce Allah'ın yarattığı ilk insan olan (Hz. Âdem)'den kıyamet gününe varıncaya kadar Cennet ehli'nin, onların atalarının, kabîlelerinin ve aşîretlerinin isimleri; diğer elindeki kitapta ise kıyamete kadar Cehennem ehli'nin, onların atalarının, kabîlelerinin ve aşîretlerinin isimlerinin bulunduğunu haber verdi.”³²

İbn Arabî'nin aktardığı hadis, Tirmizî (279/892) ve Ahmed b. Hanbel (241/855) tarafından benzer lafızlarla rivâyet edilmiştir.³³

Zehebî (748/1374), İbn Ömer tarikiyle gelen hadisin münker olduğunu ifade ederek, söz konusu rivâyetin sahih olması için cennet ve cehennem ehli'nin ayrıntılı olarak yazıldığı bu kitapların çok hacimli olması gerektiğini belirterek hadisin metnini tenkit etmiştir.³⁴

Hadisleri Hz. Peygamber'e sorarak sahihliğini tespit ettiği söylenen Abdülazîz ed-Debbâğ bu hadisin sahîh olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca hadiste zikredilen kitaptan maksadın kalemle yazılan kitap olmadığını, bu kitaptan maksadın manevî bir kitap olduğunu ifade etmektedir. Bu hadis ile ilgili olarak İbn Arabî ile ed-Debbâğ'ın kanaati örtüşmektedir.³⁵

❧ CİNDEN RİVÂYET

1. İbn Arabî'ye Göre Cinden Rivâyet Yoluyla Hadis Rivâyeti

Cin kelimesi, Arapça'da gece kararması anlamına gelen c-n-n'den türemiştir. Cân kelimesi bir tür yılan anlamına da gelir. O, gözden gizlenen varlıklar için de kullanılmıştır.³⁶ İslâm inancına göre cinler âleminin varlığı Kur'ân'la sâbittir. Hicr sûresi'nin yirmi yedinci âyetinde cinlerin “nüfûz edici ateşten yaratıldığı” belirtilmiştir.³⁷

İbn Arabî'nin yöntem olarak cinlerden rivâyet metodunu kabul ettiği şeklinde *Fütûhât*'ta ya da diğer eserlerinde herhangi bir ifadeye rastlanamamıştır.

³² *Fütûhât*, III, 59, 103.

³³ Tirmizî, son kısmını vermesizin rivâyet ettiği hadis için, sahih hasen garib değerlendirmesi yapmıştır. Bkz. Tirmizî, Kader 8; Ahmed, II, 167, el-Arnaut, hadisin zayıf olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ahmed, II, 167.

³⁴ Zehebî'nin bu tenkidi onun hadisleri değerlendirirken sadece isnadı değil metni de dikkate aldığını göstermektedir. Zehebî, *Mizân*, II, 684. Zehebî, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.

³⁵ Bkz. Ahmed b. Mübarek, *el-İbrîz min kelâmi seyyidi Abdi'l-azîz*, Beyrut, ts. s. 62.

³⁶ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır, ts, XIII, 92 vd.

³⁷ Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 187; Ayrıca cinlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Kılavuz, Ahmet Saim, “Cin” *DİA*, VIII, 8-10.



Ancak, kaynağı cinlere dayanan bir rivâyeti *Fütûhât*'ta zikretmesi³⁸ sebebiyle bunu, müstakil bir usûl olarak kabul ettik. Hadisçilerin kullandıkları yöntemler arasında bulunmayan bu yolla gelen rivâyeti cinden rivâyet başlığı altında ayrıca vermeyi uygun bulduk.

Öte yandan İbn Arabî'nin *Fütûhât* haricinde *Muhâdaratu'l-ibrâr* adlı eserinde de muhtevası cinlerle ilgili olan rivâyetlere yer vermektedir. Söz konusu rivâyetler incelendiğinde, bunların çoğunlukla Hz. Peygamber'in davetine bizzat katılıp O'ndan Kur'ân dinleyen yedi adet cinden bahsettiği görülmektedir.³⁹

2. Muhaddislere Göre Cinden Rivâyet Yoluyla Hadis Rivâyeti

Muhaddisler içinde cinlerden rivâyetle ilgili bilgilere İbn Hacer el-Heytemî'nin (974/1566) yer verdiği görülmektedir. el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye* adlı eserinde cinlerle ilgili birçok malumat nakletmektedir. Eserde cinlerle ilgili nakledilen bilgileri incelediğimizde bunları dört başlık altında özetlemek mümkündür:

Yılanları öldürmenin cevazı, yılanları öldürmeden önce uyarmanın vâcib olmayıp mendub olduğu, cinlerle ilgili garib bir hikâye ve cinlerden hadis rivâyetinin caiz olup olmadığı.

İlk bakışta, yılanlardan bahseden iki başlığın konumuz olan cinlerle irtibatı olmadığı düşünülebilir. Fakat bu başlıklarla ilgili rivâyetler incelendiğinde, buradaki yılanın maksadın, yılan sûretine girmiş cin olduğu rahatlıkla anlaşılır.⁴⁰

İbn Hacer el-Heytemî'nin kaydettiğine göre, cinlerden bahseden rivâyetler çoğunlukla *kütüb-i sitte*'de⁴¹ geçmektedir. Söz konusu hadisler muhteva olarak, 'evlerde görülen yılan ve benzeri haşeratın hemen öldürülmeyip üç defa uyarıldıktan sonra öldürülmesi gerektiğinden' bahsetmektedir.

el-Heytemî, cinlerle ilgili rivâyetleri tahlil ederken, cinlerden hadis rivâyetinin caiz olup-olmayacağı konusuna da temas etmiştir. el-Heytemî'nin cinlerden hadis rivâyeti ile ilgili olarak söyledikleri özet olarak şu şekildedir:

"Her ne kadar burada naklettiğimiz iki rivâyetle istidlal cinlerden hadis rivâyet etmenin cevazına götürse; Taberânî (360/971), İbn Adî (365/976) ve başkaları bu şekilde hadis rivâyet etseler de bu konuda bazı hadis ulemasının -râvide bulunması gereken şartlardan olan adalet ve zabt sıfatının bulunmamasından dolayı- itirazları bulunmaktadır. Keza sahâbe olduklarını iddia edenler için adalet şartı vardır. Cinlerin adaletlerini tespit etmemiz ise mümkün değildir."⁴²

³⁸ Bkz. *Fütûhât*, II, 470, III, 49 (312. bab).

³⁹ İbn Arabî, *Muhâdaratu'l-ibrâr*, II, 59 vd.

⁴⁰ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, 3. bs. Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire, 1989, s. 20- 24.

⁴¹ Nasîbîn cinlerinin Hz. Peygamber'e gelmesi ile ilgili bir rivâyet için bkz. Buhârî, *Menâkibu'l-ensâr*, 32.

⁴² İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, s. 22.



Görüldüğü gibi İbn Hacer el-Heytemî, cinlerden rivâyet konusunda itirazı bulunan muhaddislere katılmış, ve onların gerekçelerini makul bulmuştur. Keza el-Heytemî, cinlerden sahabî olduklarını iddia edenler için, adalet vasfının tespitinin mümkün olmadığı gerekçesiyle bu ikrarın geçerli olamayacağı kanaatini de onaylamıştır.

a. Cinden Rivâyet Yoluyla Tespit Edilen Hadisler

Diyyet Meselesi

Fütûhât'ın üç yüz on ikinci babında cinlerle ilgili bir rivâyetten bahsedilir. İbn Arabî bu rivâyeti iki yerde tekrar eder. Bir yerde sadece rivâyeti nakletmekle yetinirken diğerinde hadisenin ayrıntılarını da aktarır. Kaynağı cinlere dayanan olay şu şekilde gerçekleşir: İbn Arabî, kendisine cinlerden garîb bir hadis rivâyet edildiğinden bahseder. Bu olayı kendisine, arkadaşı Darîr b. İbrâhim b. Süleyman, Haleb mıntıkasında bulunan evinde güvenilir bir oduncudan nakletmiştir. Bu oduncunun naklettiğine göre; bir gün oduncunun önüne bir yılan çıkıverir. Oduncu da yılanı öldürür. Bunun üzerine cinler adamı yakalayıp apar topar götürürler ve mahkemeye çıkarırlar. Cinlere ait olan bu mahkemede kadının huzuruna çıkar. Cinler, kadiya oduncuyu şikâyet ederler. söz konusu şikâyetlerinde, oduncunun amca çocuklarını öldürdüğünü söylerler. Oduncu da, kendisinin önüne çıkmış olan yılanı öldürdüğünü, o yılanın cin olduğunu bilemediğini ve yılanların insanların düşmanı olduğunu dile getirir. Bunun üzerine kadı hükmünü şu şekilde bildirir: Onu bırakın gitsin, o suçsuzdur. Çünkü yılanlar insan oğlunun düşmanıdır. Zîra ben Hz. Peygamber'den işittim, O şöyle buyurdu:

“من تصورفى غير صورته فقتل فلا عقد فيه ولا قود”

“Kim aslî sûreti dışında başka bir şekle bürünür de öldürülürse ona diyet ve kısas yoktur.”

Bunun üzerine oduncu kadiya, Hz. Peygamber'e yetiştin mi? diye sorar. O da: Evet, ben bu hadisi bizzat Resûlullah'tan işittim. Kendisinin Hz. Peygamber'i gören Nasîbîn (veya Nusaybin)⁴³ cinlerinden olduğunu ve hayatta sadece kendisinin kaldığını bildirir. Daha sonra cinler adamı getirdikleri yere bırakırlar. Darîr b. İbrâhim, İbn Arabî'ye bu cinnin ismini söylemez, İbn Arabî de ona ismini sormaz.⁴⁴

İbn Arabî, aynı rivâyeti *Muhâdaratu'l-ebrâr* adlı kitabına da almıştır. İbn Arabî, mevzubahis olan hadisi burada aynı isnadla nakletmektedir. Rivâyetler arasında mukayese yapıldığı zaman *Muhâdaratu'l-ebrâr*'daki rivâyetin daha ayrıntılı olduğu görülmektedir. İbn Arabî, kaynağını cinlere dayandırdığı hadisi iki yerde nakletmektedir.⁴⁵

⁴³ Cezîre bölgesine dahil olduğu söylenen ve “Nasîbîn” denen mevkînin Türkiye'deki Nusaybin olabileceği de söylenmiştir. Geniş bilgi için bkz. Şeşen, Ramazan, “Cezîre”, *DİA*, VII, 509-511.

⁴⁴ *Fütûhât*, II, 470, III, 49 (312. bab). Ayrıca cinlerle ilgili bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 92 vd.; Kılavuz, Ahmet Saim, “Cin” *DİA*, VIII, 8-10; Avcı, Seyit, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı*, Konya: Ensar Yay., 2005/1426, s. 142-143.

⁴⁵ Bkz. İbn Arabî, *Muhâdaratu'l-ebrâr*, II, 61 vd.



İbn Arabî'nin *Fütûhât* ve *Muhâdaratu'l-ibrâr* adlı eserlerinde naklettiği söz konusu rivâyetin bir benzerini İbn Hacer el-Heytemî (974/1566) *el-Fetâvâ'l-hadisîyye*'de nakletmektedir.⁴⁶

İbn Hacer el-Heytemî, evde görülen yılanların hangi durumlarda öldürülebileceği ile ilgili rivâyetlerin tahlilini yaparken yukarıda zikredilen rivâyete yer vermiştir. el-Heytemî, eserinde mevzubahis olan rivâyeti iki defa zikretmektedir. Muhtevaları aynı olan rivâyetlerin ilki şu şekildedir:

Şahsın birisinin önüne hareket halinde bir yılan çıkarır. O da yılanı öldürür. Bunun üzerine cinler, adamı bulunduğu yerden alarak mahkeme etmek üzere mekanlarına götürürler. Şahıs, hakimın huzuruna çıkarılır ve dava edilir. Maktul cinin velisi adamdan şikâyetçi olur ve hakkının verilmesini ister. Bunun üzerine kadı, maktulün hangi surette öldürüldüğünü sorar. Orada bulunan cinler de yılan suretindeyken öldürüldüğünü söylerler. Bu cevap üzerine hakim, hükmünü şöyle açıklar:

“Ben Hz. Peygamber’den şöyle işittim. Sizden her kim suret (kılık) değiştirirse öldürülebilir.”

Kadı, daha sonra adamın serbest bırakılmasını emreder. Cinler bunun üzerine adamı evinin bulunduğu yere tekrar getirirler.⁴⁷

İbn Hacer el-Heytemî'nin İbn Asâkir'e (571/1176) dayandırarak naklettiği diğer rivâyette farklı olarak şu ayrıntılar dikkat çekmektedir:

Cinler, yılanı öldüren kişiyi güzel görünümlü, ak ve uzun sakalı bir ihtiyarın huzuruna çıkarırlar. Hakim, hükmünün gerekçesini biraz daha ayrıntılı olarak açıklar.

Kadı, cinlerin Hz. Peygamber’den Kur’an dinledikleri gece bu hadisi işittiğini söyler. Bu hadise göre

”من تصور منكم في غير صورته فقتل فلا شيء على قاتله“

“Sizden (cinlerden) her kim kendi sûreti dışına girip de öldürülürse, öldürüne herhangi bir şey (diyet) gerekmez.”⁴⁸

Görüldüğü gibi İbn Hacer el-Heytemî'nin İbn Asâkir'den naklen verdiği ikinci rivâyetin lafızları İbn Arabî'nin rivâyetiyle birebir paralellik arz etmektedir. İki hadisin muhtevaları aynı olmakla birlikte hadisin lafızlarında bir iki kelime de olsa farklılık bulunmaktadır.

İbn Arabî, *Fütûhât*'ın vasiyetler babında, yukarıda nakledilen rivâyetlerin bir anlamda sebab-i vurûdu diyebileceğimiz bir hadis nakletmektedir. Söz konusu rivâyet, Resûl-i Ekrem'in (s.a.) Hz. Ali'ye tavsiyeleri arasında yer almaktadır. Lakin buradaki hadiste, yukarıdaki rivâyetlerde olduğu gibi kaynağı cinlere dayandırılmamakta ve isnadı ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemektedir.

⁴⁶ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadisîyye*, s. 21 vd.

⁴⁷ İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadisîyye*, s. 21.

⁴⁸ İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sîkatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Amrevî, Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1995/1415, XIII, 23 (1289); İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadisîyye*, s. 21.



İbn Arabî'nin kaydettiğine göre Hz. Peygamber'in Ali'ye (r.a.) cinlerle ilgili tavsiyeleri şu şekilde yer almaktadır:

“Ey Ali! Evde yılan görürsen onu hemen öldürme. Onları üç defa uyar. Eğer dördüncü de yine karşına çıkarsa onu öldürebilirsin.

Ya Ali! Şayet yolda karşına yılan karşına çıkarsa onu derhal öldür. Çünkü ben cinlere, yolda yılan sûretine girmemelerini şart koştum. Onlardan kim böyle yaparsa ölümü hak etmiş olur.”⁴⁹

İbn Arabî'nin naklettiği bu son rivâyetin kaynaklarda herhangi bir isnadı-na rastlanamamıştır.

❧ **TECRÜBE**

Arapçası “tecrîbe” olan tecrübe kelimesi Türkçede şu anlamlarda kullanılmaktadır: Deneme, sınama; görgü, deney, denemek, sınamak.⁵⁰

İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ında hadisçilerin metodundan farklı olarak tespit ettiğimiz bir diğer yol da tecrübe yoluyla hadislerin sahih sayılmasıdır. İbn Arabî, hadislerin farklı bir şekilde tashîhinden bahsetmekte, bu yol da hadisi tecrübe ederek tashîh etmektedir. Burada hadisin gereği ile amel edip sonunda hadiste ifade edilen durumu fiilen yaşama/tecrübe etme söz konusudur. Böylece hadisin sahihliği tecrübeyle isbat edilmiş olmaktadır. Âdetâ hadis test edilmiş olur. Tabîî olarak buradaki tecrübe şahsî bir tecrübedir. Bu başlık altında, İbn Arabî'nin ferdî olarak yaşadığı tecrübenin herkese teşmil edilen genel-geçer bir tecrübe olduğundan bahsedilmemektedir.

❧ **1. Tecrübe Yoluyla Tespit Edilen Hadisler**

Zemzem Hadisi

İbn Arabî, *Fütûhât*'ında zemzemle ilgili şöyle bir rivâyet kaydeder.

“ماء زمزم شفاء لما شرب له”

“Zemzem (suyu) ne niyetle içilirse ona şifa olur.”

İbn Arabî, bu rivâyet için şöyle demiştir. *“Bu hadis bana göre zevk yoluyla sahihtir. Bir iş için tecrübe ettim, istediğim şey yerine geldi.”⁵¹*

Fütûhât'ta nakledilen bu hadis, birçok kaynakta yer almaktadır.⁵²

⁴⁹ *Fütûhât*, IV, 509 (560. bab).

⁵⁰ Heyet, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1998 II, 2163; Heyet, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1996, IV, 2801.

⁵¹ *Fütûhât*, I, 758.

⁵² İbn Mâce, Menâsik 79, Suyûtî, hadisle ilgili olarak şu bilgileri verir: “Rivâyet çok meşhur olup insanların dillerinde dolaşmaktadır. Hadis hafızlarından bir kısmı rivâyeti sahih kabul etmiş, diğerleri ise zayıf görmüştür. Fakat, isabetli olan birinci görüştür.” Bkz. İbn Mâce, Menâsik 79; Ahmed, III, 357, 372; Beyhakî, *es-Sünen'ül-kübrâ*, V, 148 (9442); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 63. İbn Arabî, hadisi Dârekutnî'nin Câbir'den (r.a.) rivâyet ettiğini söylemiştir (Bkz. *Fütûhât*, I, 758). Hadis için bkz. Dârekutnî, *es-Sünen*, II, 289 (238).



SONUÇ

İbn Arabî, hadis rivâyetinde esas olarak muhaddislerin metodunu benimsemekte; ancak bu prensiplere ek olarak vâkı'a, müşâhede, cinden rivâyet ve tecrübe gibi yöntemlerle de hadis almaktadır. Hadisçilerin usûlü dışında hadis rivâyetinde en çok kullanılan yollar hiç şüphesiz keşf ve rüyadır. Söz konusu iki metot haricindeki özel rivâyet yöntemleri İbn Arabî ile birlikte şöhret bulmuştur. Bu ikisi haricinde İbn Arabî'nin kullandığı vâkı'a, müşâhede, cinden rivâyet ve tecrübe yöntemleri ya bilinmemesi ya da bir şekilde diğerlerinin içinde mütâlâa edilmesi nedeniyle bu metotlarla ilgili herhangi bir tasnif ve tenkide rastlanamamıştır.

Rüya ile anlam yakınlığı bulunan vâkı'a metoduyla İbn Arabî hadis rivâyet etmekle birlikte bu yöntemi rüya kadar yoğun kullanmamıştır. Ayrıca o, müşâhede, tecrübe ve cinden rivâyet yoluyla hadis nakletmiştir; fakat onun müşâhede, cinden rivâyet ve tecrübe yoluyla daha az sayıda hadis rivâyet ettiği belirtilmelidir.

İbn Arabî'nin sahih olsun zayıf olsun bütün hadisleri Hz. Peygamber'e arz ettiğine dair bir yaklaşım isabetli değildir. İbn Arabî, hadislerin sıhhati konusunda kendine özgü yöntemler kullanmakla birlikte son noktayı bu metotlarla koymamaktadır. Başka bir ifade ile bütün hadisleri özel rivâyet yollarıyla aldığını iddia etmemektedir. Sanılanın aksine bu tür rivâyetler çalışmamızda da görüldüğü gibi az sayıda yer tutmaktadır.

İbn Arabî'nin muhaddislerin usûlü dışında naklettiği hadisler sayıca fazla olmamakla birlikte, bu rivâyetlerin çoğunluğu muteber kaynaklarda yer almaktadır. Kaynaklarda yer almayıp sadece İbn Arabî'nin nakletmiş olduğu rivâyet sayısı ise fazla değildir. Dolayısıyla sadece bu rivâyetlerin sayısı ve özellikleri bile İbn Arabî'nin bu yöntemleri muhaddislerin usûlüne bir alternatif olarak kullanmadığı kanaatini pekiştirmektedir.

İbn Arabî'nin özel yöntemlerle naklettiği hadisler sayı olarak az görülebilir. Ancak bu tür hadislerin İbn Arabî'nin sisteminin esasını oluşturduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Söz konusu hadisleri göz ardı ettiğimiz zaman onu İbn Arabî yapan sistem, savunmasız kalır.

Hadis rivâyetinde özel yöntemlerin kullanılması İbn Arabî'nin bilgi anlayışı ile ilgilidir. Ona göre zahirî yollarla elde edilen bilgi zan ifade eder. Bâtınî bilgi ise zandan uzak olup kesinlik arz eder. O, bir taraftan bu işin pratiğini yaparken diğer taraftan teorisini ortaya koymaya çalışmıştır. Tasavvuf tarihinde, İbn Arabî'nin özel rivâyet yöntemleri için koyduğu sınırların bu gün bile aşılmadığı görülmektedir. Bu durum, kendisinden sonraki sûfilere, özel rivâyet yöntemlerini herkesin rahatlıkla uygulayamacağı neticesini vermiştir. Bu sonuç, bir taraftan İbn Arabî'nin tasavvuftaki otoritesinin, diğer taraftan özel rivâyet yöntemlerinin kayıt altına alındığının göstergesi olarak kabul edilebilir.



Tasavvuf ilminde vâkı'a, müşâhede gibi yöntemler bilgiyi elde etme vasıtaları olarak kabul edilmektedir. Fakat hadis metodolojisi açısından bu yöntemler kullanılarak herhangi bir bilgi elde edilemez.

İbn Arabî, farklı disiplinlere ait yöntemleri birlikte kullanarak disiplinler arası bir usûl takip etmiştir. Aynı şekilde bu durum İbn Arabî'nin ilmi disiplinleri ayırmaksızın bir bütün olarak algıladığı ve gerektiğinde farklı disiplinlere ait metodolojiyi birlikte kullanarak bütüncül bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Muhaddisler açısından böyle bir durum kabul edilebilir bir şey değilse de İbn Arabî'nin farklılığını ve kuşatıcılığını göstermesi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

❧ KAYNAKLAR

- Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yay., 1996.
- Ahmed b. Mübarek (1132/1720), *el-İbrîz min kelâmi seyyidî Abdi'l-azîz*, Beyrut: ts.
- Avcı, Seyit, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı*, Konya: Ensar Yay., 2005/1426.
- Ayhan, Mehmet, "Fütûhât-ı Mekkiyye'de Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31. Sayısı, 2011, s. 85-108.
- Ayhan, Mehmet, "Özel Bir Rivâyet Yöntemi Olarak Fütûhât-ı Mekkiyye'de Rüya İle Hadis Rivâyeti", *Marife Dergisi* XI. Yıl, Sayı 2, (2011), s. 49-76.
- Ayhan, Mehmet, *İbn Arabî ve Hadis*, İstanbul: Nizamiye Akademi Yay., 2016.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rehber Yay., 1997
- Heyet, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kalem Yay., 2006
- Heyet, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1996.
- Heyet, *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1998.
- İbn Arabî, *el-Fenâ fî'l-müşâhede ve'l-yakîn*, haz. Abdurrahman Hasan Mahmûd, Kahire: Dârü'l-Fikr, 1996/1416.
- İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, I-XIV, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Mısır: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1985/1405.
- İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, trc. M. Nuri Gencosman, Ankara: Maarif Vekaleti, 1956.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-'Arabî el-Hâtemî et-Tâî el-Endelüsî (638/1240), *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I-IV, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Arabî, *Nurlar Hazinesi*, trc. Mehmet Demirci, İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Amrevî, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995/1415.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye*, Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (852/1448), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullaziz b. Abdullah b. Bâz, I-XVI, Beyrut: 1993/1414.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, trc. M. Nuri Gencosman, Ankara: Maarif Vekaleti, 1956.
- İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nureddin İtr, Dimaşk: 1404/1984.
- Kâmus Tercümesi*, trc. Mütercim Âsım Efendi, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1304.
- Kâşânî, Abdurrezzak Kâşânî (730/1330), *İstılâhâtü's-sûfiyye*, thk. Muhammed Kemâl İbrahim Cafer, Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1981.



Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu

Kılavuz, Ahmet Saim, "Cin", *DİA*, VIII, 8-10.

Saklan, Bilâl, *Kûtu'l-Kulûb'daki Tasavvufî Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya: SÜSBE., 1989.

Şeşen, Ramazan, "Cezîre", *DİA*, VII, 509-511.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.

Zehebî, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1374), *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ri-câl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.



4. OTURUM BÜYÜK SALON

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN
Fususu'l-Hikem ve Şerhlerinde Beşerî Dinin
Geçerliliği

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR
Alternatif Bir Teolojinin Banisi Olarak Muhyiddin
İbnü'l-Arabî ve Yöntemi

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK
İbnü'l Arabi Düşüncesinde Dinlerin Aşkın Birliği
Sorunu

Arş Gör. Ayşe Mine AKAR
Tümellerin Aynî Mevcûdâtla İlişkisi Nüsha Farkları
Bağlamında Bir Değerlendirme



FUSUS'A GÖRE İBNU'L- ARABİ VE ŞARİHLERİNE GÖRE HALK KATINDAKİ DİN

Ahmet Kamil CİHAN¹

Özet: İbnü'l-Arabi, Fususu'l-Hikem'de dini iki kısımda inceler: Allah katındaki din ve Allah'ın muteber saydığı halk katındaki din. Allah katındaki din, şariat ve namustan ibarettir. Halk katındaki din ise insanların Allah'ın rızasını aramak maksadıyla icat ettikleri hikmetli kurallardır. Bu, Hadid, 57/27'deki ayetten hareketle açıklanır. Mesela ruhbanlık, herhangi bir peygamberin vahiy ile Allah katından getirdiği bir şey değildir. Halk nezdindeki dinde mevcut olan maslahat ve hikmet, ilahi vaz'ı ile meşru olan ilahi hükümlere gayede muvafık olduğu için Allah kendi katından meşru kıldığı şeye itibar ettiği gibi ona da itibar eder. Ruhbanlığı uygulamakla Allahın rızasına ulaşacaklarına inananlara Allah ecirlerini verecektir. Yorumcular da bu fikre katılmakla birlikte bir kısmı halk katındaki dinin fetret dönemine mahsus olduğunu söyledikleri gibi, kimileri de sufilere Allah'a yaklaşma maksadıyla yapmış oldukları riyazet, az konuşma, az uyuma gibi uygulamaları da buna dahil etmişlerdir. Sonunculara göre bu, şariata zait olmakla birlikte ona uygundur. Bu sebeple o bidat olmayıp, bilakis güzel bir yoldur. Halk katındaki din fikrinin önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira günümüzde insanların iyilik ve menfaati için konulan çoğu kurallar, şariatın maksadına büyük ölçüde benzemektedir. Diğer taraftan, insanların Allah rızası veya ona yaklaşma maksadıyla yaptığı ve dinin yasaklamadığı uygulamaların muteber sayılmasıyla dini hayatın zenginleşmesine katkı sağlamaktadır.

Anahtar kelimeler: İbnü'l-Arabi, Fususu'l-hikem, Fusus şarihleri, beşeri din, dini geçerlilik.

❧ İbn al-Arabi and His commentators on the Religion with people in Fusus

Abstract: İbnü'l-Arabi divides the religion into two parts in Fusus al-Hikam: the religion with Allah, and the religion with people, which Allah considers validity. The religion with Allah consists of Sharia and the law (al namus). The religion with people is the wise rules that people invented in order to seek the pleasure of Allah. This is explained by the verse from Hadid, 57/27 in Quran. For example, monasticism is not something which any prophet brought from Allah through the revelation. The public interest and wisdom that existed in the religion with people is appropriate for what is in the divine religion. Allah will give rewards to those who believe that they will achieve the approval of Allah through the monasticism. Commentators also agree with this idea, but some say that the religion with people is only valid for the period between two prophets as well as some include into religion with people sufi's practise such as like little talk, little

¹ Prof. Dr. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri



sleep, etc. According to the next group, this is appropriate to the sharia for purpose. For this reason it is not islamic innovation (bid'ah), but it is a nice way. We believe that the thought of "religion with people" is important. Today, most of the rules set for the good and interest of people are largely similar to the purpose of the sharia. On the other hand, it contributes to the enrichment of religious life.

Key words: İbnü'l-Arabi, Fusus al-hikam, commentators of Fusus, religion, religion with people, validity of religion

❧ Giriş

Dinle ilgili kullanılan sözcükler kaynaklarımızda ed-din, el-mille ve eş-şer'(ia) kelimeleri üzerinden yürütülür. Dinin ıstılah anlamı ise mesela Ragıp İsfhani'de "Allaha yakın olmaları için Yüce Allahın peygamberlerin diliyle meşru kıldığı şey", Cürcani'de "akıl sahiplerini rasulde olanı kabul etmeye çağıran ilahi bir vazı", Tahanevi'de "şariat ve akıl sahiplerini bu dünyada salaha, öbür dünyada felaha götüren ilahi yasa" Akseki de "akıl sahiplerini kendi ihtiyarlarıyla bizatihi hayır olan şeye götüren ilahi yol olup, peygamberlerin vahye dayalı tebligatı" şeklinde geçer. El-mille ise Farabi de "ilk başkanın, toplumu için belirleyip takdir ettiği görüşler ve bir takım şartlarla kayıtlı davranışlar" İsfahani'de ise "dinin bir benzeri olan şey", Cürcani'de "dinle özde bir itibarda farklı bir şey", Tahanevi'de "peygamberlerin yazdırması ve onlar üzerinde ihtilaf etmemeleri itibariyle şariatların asılları" olarak açıklanır. Eş-şer'u kelimesi ise Tahanevi'nin verdiği tariflere göre "Allahın kulları için belirlediği ve bir peygamberin getirdiği hükümlerdir, bu hükümler "amelin niteliği ile ilgili olduğunda fıkhi, inancın niteliği hakkında olduğunda itikadi hükümler" olarak kullanılır. Tahanevi'ye göre bu hükümler itaat edilmeleri açısından "din"; yaz(dır)ılmaları bakımından millet; meşru kılınmaları bakımından şeraittir. Bunlar arasındaki fark özde değil itibar/nispet bakımındandır. Şöyle ki, din Allah'a, şariat ve millet ise peygambere ve ümmete nispet edilir.²

Anlaşılabacağı üzere din ve millet kelimesi ile bütün peygamberlerde değişmeden aktarılan ortak hakikatler, şariat ifadesiyle de değişmeyen hakikatlerin yanı sıra hayata yansıyan iradi hakikatlerin belli bir dönemde bir peygamber aracılığı ile şekli belirlenmiş ve düzenlenmiş olan nizamı kast edilmektedir. Bu sebeple şariatlar arasında nesih mümkün görülmüştür. Yani ilkeler değil, ilkelerin uygulamaları toplumdan topluma değişmektedir.

Bu bildiride ilahi bildirim olmadan insan marifetiyle varolan beşeri din konusu, İbnü'l-Arabi ve şarihleri merkezinde ele alınacaktır. Böyle bir din mümkün mü? Mümkünse Allah katında onun değerlendirilmesi nasıldır? Buna iman eden birisi ecir ve mükafat bakımından nasıl bir akıbeta maruz kalır? Vb sorulara cevap aranacaktır. Beşeri din terkibi, tarafımızdan tercih edilmiş olup, İbnü'l-Arabi ve şarihlerin tercih edip kullandıkları terkip ise "halk katındaki din"dir. Akışa göre iki ifade şekli de kullanılmıştır.

² Daha fazla bilgi için bk. Hasan Şahin, İslam Felsefesi Tarihi Dersleri, İlahiyat Yayınları, Ankara 2000, 16-23.



❧ İbnü'l- Arabi (ö. 638/1240)

İbnül-Arabi beşeri din meselesini *Fususul-hikem*'in sekizinci fassında ele alır ve orada dini iki kısma ayırır: İlki Allah katındaki din, diğeri de Allah'ın muteber addettiği halk katındaki dindir. Burada Allah'ın itibar ettiği kaydı önemlidir. Açıklaması ileride gelecektir. Allah katındaki din, aynı zamanda Hak Tealanın öğrettiği kimse yani peygamber nezdinde mevcut olduğu gibi, bu kimsenin öğrettiği kimsenin yani ümmetinin nezdinde de mevcuttur. Bu dini Allah seçmiş ve halk katındaki dine nazaran daha yüksek bir merteye vermiştir. Nitekim ayette “İbrahim, bunu kendi oğullarına da vasiyet etti, Yakub da öyle: “Oğullarım! Allah, sizin için bu dini (İslâm'ı) seçti. Siz de ancak müslümanlar olarak ölün” dedi.” (Bakara, 2/132) denir. İbnü'l-Arabi için Müslüman olarak ölün ifadesi, ona inkıyat etmiş halde ölünüz, demektir. Şu halde ona göre Allah katındaki din İslam olup, manası inkıyattır. Dolayısıyla din inkıyattan ibarettir. Allah katındaki din, bir başka açıdan insanın inkıyat eylediği şeriattır. Bu durumda da din inkıyattır. Namus ise Allahın meşru kıldığı şeriattır. Allahın meşru kıldığı şeraite inkıyat ile muttasıf olan kimse dini varlıkta tutmuş olur. Kul dini inşa eden, Hak ise hükümleri vazedendir.³

İbnü'l-Arabi burada dini, insanın inkıyat yani boyun eğme ve itaat gösterme eylemi olarak ele almaktadır. Bu sebeple dinin ayakta tutulması, insanın vaz edilen hükümlere itaat göstermektir.

Allahın muteber saydığı halk katındaki din ise Hadid, 57/27'deki ayetten hareketle açıklanır. Ayetin meali şöyledir: “(Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince; biz onu onlara farz kılmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da fasık kimselerdir.”

İbnü'l-Arabi'ye göre icat eyledikleri ruhbanlık ki, bu hikmetli kurallardır ve bilinen herhangi bir peygamber dini örfte bilindiği şekliyle, yani vahiy ile onu Allah katından getirmiş değildir. Halk nezdindeki dine mevcut olan zahir maslahat ve hikmet, ilahi vazı ile meşru olan ilahi hükümlere gayede muvafık olunca Allah kendi katından meşru kıldığı şeye itibar ettiği gibi ona da itibar etmiştir. Oysa Allah onlara ruhbanlığı farz kılmamıştır. Allah, onların kalpleriyle kendisi arasında inayet ve rahmet kapısını bilmedikleri şekilde açınca nebevi tarihin dışında meşru gördükleri dine tazim eylemeyi onların kalplerinde yaratmıştır. Onlar bunu yaparken Allahın rızasını talep etmekte idiler. Bununla birlikte ruhbanlığın meşru kıldığı kimselerin çoğu ona gereği gibi riayet etmediler, onun hakkını da vermediler. Bununla Allahın rızasına ulaşacaklarına inananlara Allah ecirlerini vermiştir. Bu ibadetin kendileri için meşru olunan kimselerin çoğu fasıktır, yani ona inkıyat eylemekten ve onun hakkını vermekten çıktılar. Ona inkıyat eylemeyen, teşri edicisine, razı olacağı şekilde inkıyat etmemiş olur.⁴

³ Geniş bilgi için bk. Ahmet Kamil Cihan, “Fususul-Hikem'de Din Kavramı” Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008], sayı: 21, ss.145-159

⁴ İbnül-Arabi, *Fususul-Hikem*, Neşir: Ebu'l-Ala el-Afi, Darul-Kitabil-Arabi, Beyrut 2002, 94-95.



İbnü'l-Arabi'nin ifadelerinden anlaşılan, insanların kimisi kendiliklerinden Allahın rızasını arama gayesiyle din icat eder. Allah da böyle bir şeye inanan kimselerin kalplerinde ona tazim etmeyi yaratır. Dolayısıyla buna inanan ve onunla amel eden kimseye Allah ecrini verir. Böyle olduğu takdirde beşeri din, Allah'ın da itibar ettiği bir din olur.

❧ Sadreddin Konevi (ö. 673/1274)

Konevi, *Fusus*'u özetlediği eserinde Allah katında dinin İslam olduğunu belirtir. İslamın manası ise inkıyattır. Din iki nevidir. İlki memurun bih olup, rasullerin getirdiği şeyden ibarettir. Diğer de muteber din olup, içinde Hakka tazim bulunan uydurulmuş din/dini ibtida'dan ibarettir. Allahın rızasını gözeterek uydurulmuş dinin hakkını gözetken kimse felaha erer.⁵

Konevi'nin bu meseleyle ilgili yaptığı bir başka şerhe göre din iki çeşittir: Akli din ve şer'i din. Bunların her birisinin iki anlamı vardır. Birisi itaat ve inkıyattır. İnkıyat ve itaat de zahir ve batın diye iki nevidir. Bunlardan her birisi de iki kısımdır: Bittabi ve bizzat olan inkıyat ve itaat, çaba/taammul ile olan inkıyat ve itaat. Dinin diğer manası karşılık vermedir (cezadır). Bu da iki şekilde gerçekleşir: Zati ve iradi. Zati ceza adalet ve müvazene ile olur. Bunun bilgisi, bilgilerin en yüce olanlarındandır. İradi ceza ise durum böyle olmadığı halde kendisinde müvazenenin fazlası olduğu zannedilecek şekilde zuhur eder.⁶

Konevi'ye göre beşeri din, önce uydurulmuş din sonra da akli din olarak ifadesini bulur. Gayesi hakkı ululamak olup, zahirde ve batında inkıyattan ibarettir. Bir diğer yönü de adalete riayetir. Beşeri dine uyan kimse felaha erer.

❧ Abdurrezzak Kaşani (ö. 736/1335)

Dinin iki çeşit olmasını açıklarken o da dinin burada inkıyat anlamına geldiği belirtir. Bunun yanı sıra dinin Allah tarafından vazedilen şeriat ve ceza manaları da vardır. Halk katındaki din ise ehl-i salahdan bir grubun, mead ve meaşın seadetine götürmesinde, istihsanen kendi aralarında böyle terimleştirdiği övülen bir tariktir. Allahın onu muteber görmesi ise bu dinin, vaz edilen şeraitteki Allahın iradesine uygun gelmesi sebebiyledir.⁷

Kaşani'ye göre hangi dine inkıyat olursa olsun her halükarda inkıyat edilen Allahtan başkası değildir. Allahın itibar ettiği halk katındaki dinin örneği hikmetli kurallardan ibaret olan ruhbanlık olup, hususi bir örfte malum olan özel bir tarik ile vaz olunmuştur. Kaşani bunu zamanındaki tasavvuf tarikine benzetir. Hikmetli kurallardan ibaret olan ruhbanlık icat edildiği vakitte malum bir rasul tarafından Allah katından insanların umumuna getirilmemiştir. O hak yoluna giren riyazet ehlinden hususi bir grubun tarikidir. Onlara vacip de değildir. Ne var ki, bu kurallarda zahir olan maslahat ve hikmet, ilahi şeraitte vaz olunan ilahi hükme gayede uygun geldiği için Allah da kendi katındaki

⁵ Sadreddin Konevi, *Nakşul-Fusus*, İSAM: 10248, varak: 4a.

⁶ Sadreddin Konevi, *Fukuk Neşir*: Muhammed Hocey, İntişarat-ı Mevla, Tahran 1413, 186; *Fususul'l-Hikemin Sırları*, çev: Ekrem Demirli, Kapı yayınları, İstanbul 2014, 59.

⁷ Abdurrezzak Kaşani, *Şerhu Fususil-Hikem*, Tashih: Mecid hadizade, Tehran 2004, 234.



dine itibar ettiği gibi onu da muteber görmüştür. Her iki dinin gayesi de Kaşani'ye göre insani kemalden ibarettir. Zira ehlullahın hususi olanlarına has hükümler vardır. Çünkü onlar, Allahın, ilk inayette onlara bağışladığı hususi istidatlara sahiptir. Onlar ziyade inayet ve rahmet sebebiyle farkında olmaksızın irade ettikleri şeyi tasdik etmişler ve ona olan şevkleri de artmıştır. Buna bağlı olarak kalplerinde, hukemanın ve uzemanın nebevi tarike ziyade olarak Allah rızasını talep ederek vaz ettiği kurallara tazim etme hususu da vaki olmuştur. Kaşani burada *Fusus'ul-hikem*'in nüsha farklılığından kaynaklanan bir hususa işaret eder. "Nebevi tarike ziyade" ibaresi bazı nüshalarda nebevi tarikin dışındakine ziyade" şeklinde geçmektedir. Şayet bu doğru ise bu takdirde cümlenin anlamı şöyle olur: "Allahın meşru kıldığı şeraitin dışında vaz eyledikleri şeraite göre meşru kılınan şeye tazim etme" olur. Yoksa nüshalarda görülen farklılık şu anlamda asla makbul değildir: "Allahın meşru kıldığı şeriata aykırı/münafi vaz eyledikleri şeraite göre meşru kılınan şeye tazim etme".⁸

Kaşani, ruhbanlık örneğini Allah'ın bir hatırlatması olarak görür ve ondan hareketle şunların da bilineceğini iddia eder: Mutasavvifinin müstahsen gördüğü başı traş etmek, halk elbisesi giymek, yeme ve uykuyu azaltarak riya-zet yapmak, zikre ve cehri zikre devam etmek ve şeriata aykırı olmayan diğer adab örneklerinde olduğu gibi, meşru olana zait olan ibadet, münker bir bidat değildir. Münker olan, sünnete muhalif olan bidattır.⁹

Onlar, Allah farz kılmadığı halde icat ettikleri ruhbanlıkla Allahın rızasını aramışlar ve bunun hakkını vermeye çalışmışlardır. Şeyhin ibaresini olumsuz almak da Kaşani'ye göre doğrudur. O zaman anlam şöyle olur. Fasıklar ruhbanlığın hakkını gereği gibi gözetmediler. Zira ruhbanlığı icat edenler, Allahın rızasını kazanmak için gereği gibi ona riayet etmişlerdir. Ancak fasıklar bunu yapmamışlardır. Allah ruhbanlığın hakkını gözetenlere ecirlerini vermiştir. Çünkü onların imanları, salih amellerinin mirasıdır. Bununla birlikte bu ibadetin meşru kılındığı kimselerin çoğu ona inkıyat etmekten uzak kalmıştır. Ona inkıyat eylemeyen de onun teşri edicisine yani Allah'a razı olacağı şekilde inkıyat etmemiş olur. Bu ibadetin teşri edicisi asalet yoluyla Cenabı Haktır. Zira onu vaz edenler, Allah için vaz etmişlerdir. Bu itibarla ona inkıyat Hakka inkıyat demektir. O da onun ecrini verir. Ona inkıyat etmeyen Allahın razı olacağı şekilde ona itaat etmemiş olur.¹⁰

Kaşani'nin diğer şarihlere göre farklı olan yorumuna dikkat çekelim: İlki, Nüsha farklılığından kaynaklanan anlamlara dikkat çekmesidir. Bir başkası beşeri dinin vazedendenler ehl-i salah, hukema ve uzema olmasıdır. Bir diğeri dinin gayesinin insani kemal olarak açıklık kazanmasıdır. Bir diğeri tasavvuf erbabinca müstahsen görülen hususların beşeri din kapsamına alınmasıdır. Ancak bu mevcut şeriata aykırı olmaması şartını taşır. Yani onların ortaya koydukları adab, sünnete muhalif değildir. Bunlara riayet edenlere de Allah ecirlerini verecektir.

⁸ Kaşani, şerh, 236.

⁹ Kaşani, şerh, 236.

¹⁰ Kaşani, şerh, 237.

**3 Davud Kayseri: (ö. 751 / 1350)**

Kayseri, İbnül-Arabî'nin metinlerini yani diyerek şerh eder. Bazen hazırlık bilgileri verir. İnkıyat, ceza ve adet manalarına gelen dini, şeriata naklederek der ki:

Din, ya peygamber göndermek suretiyle ilahi cem' hazretinden veya tafsil hazretinden gelir. Bu Allahın seçtiği din olup, onu nebilere vermiş ve onlara öğretmiştir. Diğer müminler de onlar vasıtasıyla onu öğrenmiş olur. Bu tarife göre, risaleti tebliğ ve dini tebyin etmesi, Allah'ın halka karşı bir hüccetidir. Halk nezdindeki din ise hakkın nuruyla hidayeti bulan, emir ve halk alemini tefekkür eden kimselerin, nefislerini mükellef kıldıkları şeydir. Zira onlar, batınlarına düşen ışıklarla ve temiz olan nefislerinin aydınlanmasıyla ubudiyet ve rububiyet makamlarını bilirler. Dolayısıyla onlar, rabbin verdiği nimetlere, onları yaratmış olmasına ve hidayetine şükretmek üzere kendilerini ubudiyetle mükellef kılarlar. Yazılmadığı halde onlar ruhbanlığı icat ettiler denmesi, bu ibadetin onları farz kılınmadığı anlamına gelir. Onlar icat ettikleri ruhbanlığı Allahın rızasının aramak için yapmışlar ve bu ibadetin hakkına riayet etmişlerdir. İşte Allah onlara kutsi nurlar ve nefsi kemaller cinsinden ecirlerini vermiştir. Bu ibadeti yapmayanlar ile peygamberlerin diliyle Allahın meşru kıldığı şeyi yapmayanlar fasıktır, yani o hükümleri yerine getirmekten ve o hükümlere inkıyat etmekten çıkmıştır. İşte bu izah Allah indindeki din ile halk indindeki din sözünün manasıdır.¹¹

Ayette geçen "İcat ettikleri din" ifadesi halk nezdindeki dine dair bir şahit getirme/istişhattır. Rahiplerin halktan uzaklaşıp riyazet etmeleri ve hakka yönelmeleri gibi, yaptıkları şeyler olan ruhbanlık, hikmetli kuralların, yani hikmet ve marifetin iktiza ettiği şeriatlardır. Bunlar bir nebinin zuhuru, nübüvvet iddiası ve mucize izharı gibi örfte bilinen şeylerden hasıl olmamıştır. Onlar özel bir tarihin vaz'ı ile ihtira olunmuştur. Bu kurallarda mevcut olan hikmet ve maslahat, ilahi şer'in vaz'ı ile maksud olan ilahi hükme ki, bu nefisleri ilmen ve amelen tekmil etmedir, muvafık olduğu için Allah onu bütün insanlara farz kılmadığı halde kendi indindeki muteber saydığı gibi bunu da muteber saymıştır. Bu, avamın değil havasın tarikidir. Zira herkes riyazetin meşakkatine katlanamayacağı gibi, özel tarike de giremez. Bu kanunlar onlarda bilmedikleri özel bir vecihten hasıl olmuştur. Onlar, Allahın onlara farz kılmadığı yemeyi ve konuşmayı azaltma insanların arasına karışmama, onlardan halvet ve uzlet, orucu artırma, uykuyu azaltma, devamlı zikretme gibi nebevi tarike zait işler ortaya koymuşlardır. Onlar nebevi tarike aykırı olan haram şeyi içme, putlara tapınma gibi şeyleri getirmemişlerdir. Onlar farz kılınmadığı halde, bunları yaparken, Allahın rızasını aramışlardır. Bunları kendileri için yapmayı vacip görenlere ecirleri verilmiştir. Yani onları yerine getirenlerin inancı o ki, bunu eda edenler için Allah rızası ve ahiret sevabı hasıl olur. Yani nefisleri için vaz olunan bu kanunlara inkıyat etmeyenlere Allah da inkıyat etmez. Zira asalet yoluyla o kanunların teşri kılıcısı odur.¹²

¹¹ Kayseri, *Şerhu Fususil-Hikem*, Neşir: Celaleddin Aştıyani, Tahrir 1375, 667-8.

¹² Kayseri, *Şerh*, 670-2.



Kayserî'nin diğer şarihlerden farkı, beşeri dini vaz eden kimselerin hidayete eren ve iki alemi de tefekkür eden kimseler olmasıdır. Onlar ubudiyet ve rububiyet makamını bildikleri için, Allahın yaratmasına, verdiği nimetine ve hidayetine şükür olarak hikmet ve marifetin iktizası olan bu şeriati kendilerine vaz eylemişlerdir. Beşeri dinin gayesi, nefislerin ilmi ve ameli açıdan yetkinleşmesidir. Bunlar avam için değil havas içindir. Beşeri din, nebevi tarike aykırı şeyler getirmediği gibi, onları eda etmeyen fasık olur.

❧ İbn Türke (1369-1432)

Halkın vazedip de Allahın itibar ettiği dinin açıklaması şöyledir: İcat ettikleri ruhbanlık, hikmetli kurallar, özel ve maznun sırlardır. Bir rasul onları bilinen yollarla getirmiş değildir. İbn Türke'ye göre, bu ifadeyle mutlak olarak rasulun getirmediği şeyler sanılmamalıdır. Bilakis şer'i örfte malum olan özel yolla gelmiştir. Şer'i örf, fukaha imamlarının ve ahkâmın istinbatındaki müçtehitlerin girdiği yoldur/meslektir. Tahkike göre, son peygamberin diğer sırları ve hikmetleri getirmesi gereklidir. Fakat o umumi örfte malum olan tarik üzere getirmez. Zira umumi örf ehlinin idrak düzeyi/medariki henüz bu luğa ermemiştir. Bu sebeple onların makamlarına tenezzül ve akıllarının ve fehimlerinin miktarına göre konuşmak gerekli olmuştur. Onların örfüne göre Şeyh-i Ekber demiştir ki "Bunlardaki zahir maslahat ve hikmet maksatta ilahi vaz'ı ile muvafık olduğu için": Yani bu maksat, kemali gayeye yönelmektir, bu da vücudi nazım ve şühudi süluktur ki, bu da insani kemal hareketinin yönüdür. Allah kendi nezdindekine itibar ettiği gibi onlara farz kılmadığı halde ona da itibar etti. Zira onlarla kendi arasında, bilmeyecekleri şekilde inayet ve rahmet kapısı açılmıştır. Oysa onlar ilim ve marifetin fikir ve nazarla tahsil edildiğini düşünüyorlardı. Onların evliya ve enbiyaya intisapları da yoktur. Allah onların kalplerine teşri kıldıkları şeye tazim etmeyi yarattı. Umum için olan nebevi tarikin dışından bir şeyle onlar, kendilerine dönük inayetin karışığında uygun bir şükür olsun diye Allahın rızasını talep etmektedirler. Zira ruhbanlık, kendileri katından gönüllü olarak kendilerine ilzam ettikleri şeye göre ziyade bir ibadettir. Bu, Müslüman mutasavvıfların ve diğer dinlerdeki sünnetine benzer. Allah onlara ecirlerini, yani rızasını vermiştir.¹³

İbn Türke'nin diğer şarihlerden farkı şöyle ortaya çıkmaktadır: Ruhbanlık hikmetli olmasının yanı sıra özel ve gizli sırları da içerir. Beşeri din, herhangi bir nebi veya veliye intisabı olmayanların gönüllü olarak kendilerine gerekli gördüğü ziyade ibadetler olup, bu aynı zaman da sufilerin âdetlerine benzer. Zira Hz Muhammed'in son peygamber olması, gelecek ümmetin idrak düzeylerine uygun sırları da tazammun yoluyla getirmiş olmasını gerektirir. Sufiler arasındaki usul ve âdab çeşitliliği, bu gerekçeye dayandırılır. Beşeri dinin gayesi ise vücudi nazım ve şühudi olarak seyrü süluk içinde olmaktır. Yani varlık sayfasındaki yazıyı okumak ve her şeyde Hakka şahit olarak Hakka yürümektir.

¹³ Sainuddin Ali b. Muhammed et-Türke, *Şerhu Fususil-Hikem*, Neşir: Muhsin Peydafer, 2. Baskı, I, 404-6.



Abdurrahman Cami (ö. 898/1492)

İlahi olsun beşeri olsun, Cami'ye göre, dinin ikisi de inkiyat olması hasebiyle Allah için olur. Halk nezdindeki din ruhbanlık olup, rahiplerin tarikidir yani İsa ümmetinden olan zahitler ve Allah'a süluk edenlerin icat ettiği yoldur. Hikmetli kuralları içerdiği gibi, ilahi hikmeti ve dini maslahatı içine alır. Bunları bir rasul bilinen bir yolla yani açık bir vahiyle getirmemiştir. Cami için feyzin bütün vasıtaları, Allah'ın rasulleridir. Rasulün getirdiği sadece enbiyaya has olan tarikle değil evliyayı da içine alan bir tarikle olmuştur. İşte bu icat edilen ruhbanlıktır. Halk nezdindeki din özel bir vecih üzere olan hikmetli kurallar olunca Allah katındaki din de başka bir vecihle o kurallardan ibaret olur. Halk nezdindeki din, ilahi vaz'ı ile olan ilahi şeriata gayede, yani ilmi ve ameli olarak nefislerin kemale erdirilmesinde muvafık olunca Allah ona da itibar etmiştir. Onlar ruhbanlıkla nebevi yolun dışında Allahın rızasını aramışlardır. Nebevi yolun dışında demenin manası şudur: Onlar nebevi tarike zait fakat gayede muvafık işler yaptılar. Bu işler ise Allahın onlara farz kılmadığı şeylerdir. Yine bu işler, sufiyyenin Allah vacip kılmadığı halde yemeği azaltma, orucu çoğaltma, günaha bulaşmaktan uzak durma, uykuyu azaltma, devamlı zikir gibi yaptıkları şeylerdir. Onlar ruhbanlıkla Allahın rızasını aradıkları ve onun Allaha giden bir vesile olduğuna inandıkları için ruhbanlığa inandılar ve onu sevdiler; bunun üzerine ecirleri de onlara verildi.¹⁴

Cami'nin buradaki farkı şudur: ilahi feyzin vasıtaları sadece peygamberler değildir, evliyayı da içine alır. Beşeri din böylece feyzin vasıtaları olup, ilim ve amel açısından nefisleri kemale erdirmek için vaz olunmuştur. Bu, nebevi tarik ile açığa çıkan dine ziyade olmakla birlikte gayede muvafıktır. Bir başka açıdan Allah katındaki din de beşeri dinde yer alan kurallardan ibarettir.

Cami bir diğer eserinde şunu kaydeder: Din, iki nevi olup, ilki Allah nezdinden emredilmiş olandır ve onu rasuller getirir. Şeri vaz'ılar, asli ve ferî hükümler halinde nazil olan kitaplardır. İkincisi ise muteber din olup, Allahın kendi katında meşru kıldığına itibar ettiği gibi ona da itibar eder. Çünkü muteber dinin garazı Allahın şeriat olarak vaz eylediği şeydeki irade ettiği şeye muvafıktır. Bu da ilmi ve ameli olarak nefisleri kemale erdirmedir. Muteber din de salah ehlinden bir taifeye göre istihsanen mebd ve meaş saadetine iletir, tıpkı Mesih dininin ulemasının icat ettiği Ruhbanlık gibi. Ecirlerini vermesinden maksat, kudsi nurlar ve şerefli ahlaktan ve fazıl melekelerden ibaret olan nefsanî melekeler gibi şeylerdir. Bu ümmetteki sufilerin tariki de böyledir. Onlar nebevi tariktekine zait şeyler getirirler ve bunlar Allahın farz kıldığı şeyin garazına muvafıktır. Nitekim yemeye azaltma, sözde ziyadeye ve halkın arasına karışmaya engel olma, halvet, uzlet, çokça oruç, az uyku, devamlı zikir gibi şeyler böyledir. Muteber dine dünyevi matlaplardan biri için değil de halisane Allah rızası için hakıyla yani önce iman ederek sonra emredileni yaparak, nehyedilenden kaçınarak inkiyat eden kimse felaha erer ve ebedi saadette ve sermedi kerametle fevz bulur.¹⁵

¹⁴ Abdurrahman Cami, *Şerhul-Cami Ala Fususil-Hikem*, Neşir: Asım İbrahim Kayyali, Beyrut 2009, 2. Baskı, 210-2)

¹⁵ Cami, *Nakdun-Nusus Fi Şerhi Nakşil-Fusus*, Neşir: C. Aştıyani, İran 1381, 174-5.)



Bu eserinde Cami ilaveten şunları belirtmiş oluyor: Artık hakkında konuşulan “beşeri din” değil “muteber din”dir. Şeriatta ortaya çıkan Allahın iradesine uygun olup, ona iman edip de eda edenler mebde ve meadin saadetine erişir. İlaveten şu yorum da vardır Allahın ecir vermesi demek nefiste açığa çıkan ilahi nurlar, yani marifetler ve nefsani melekeler yani güzel ahlakıdır.

❧ **Abdulgani Nablusi (1143/1731)**

Nablusi, halk katındaki dine Allahın da itibar ettiği etmesini Allahın onu getiren kimseden kabul etmesi olarak açıklar. Zira kul, takatı kadar onu yerine getirmiştir. Hangi din olursa olsun Allah kimseyi vüsatının dışında bir şeyle mükellef tutmamıştır.¹⁶

Nablusi, ruhbanlığın korku anlamına gelen rehbetten ileri geldiğini belirterek onun rehbele nispet edilen haller veya ameller olduğunu kaydeder. Zira onların bu hal veya amellerle nitelenmesi ahirette Allah'ın ikabından korkmalarından ileri gelmiştir. Bu kimseler mensuh olmadan önceki İsa'nın milletine mensup olan kimselerdir. Dahası bu, umum hakkında bizim dinimizde/milletimizde gelmiştir. İcat etmelerinin manası ise akıllarının iyi gördüğü nice-lik, nitelik ve bunlarla muttasıf olmak ve gereken şeyleri yapmalarıdır. Onlar bunların tamamını anlama hususunda akıllarıyla mana olarak kitap ve sünnet olarak hayal edilen şeye istinat edip, birbirine kıyas etselerdi hatalı bile olsa bu kabul edilirdi. Zira vüsatlarının sonu budur. Nitekim hadiste “içtihat edip de isabet edene iki ecir, içtihat edip de hata edene bir ecir vardır.” denir.

İbn Arabi'nin hikmetli kurallar olarak belirttiği ruhbanlık, Nablusi tarafından akıl ve dakik anlayış ulemasının hikmetleri olarak açıklanır. Ruhbanlığın vahiy yoluyla gelmediğini belirten Nablusi, İsa peygamber zamanında Calinus, Eflatun-u ilahi ve Aristoteles vb gibi mahir hukema olduğunu belirtir. Fetret zamanında İsa'nın dininden bir şey kalmadığı için bunların icat ettikleri kuralları ve kanunları vardır. İsa'nın ref'inden sonra İsa'nın ümmetinden olan ruhbanlar da yeryüzünde seyahat edip zamanlarındaki meliklerden kaçtıkları için ruhbanlığı icat ettiler. Akıllarıyla Hz. İsa'nın dinini/milletini tazim etmeyi ve onu yerine getirmeyi kanaatlarına göre istihsan eylediler. Ruhbanlık işte bu kurallardır. Bu ümmetin içinde de kullar ve zahitler nezdinde emirlere bağlanma ve nehiylerden kaçınma hususunda buna benzeyen akli kanunlar mevcuttur. Bu kanunlar, Muhammedi şeriatin ahkamı bilinmeden veya onu ortaya koyanlar adı görüşleri ve kesif tabiatlarıyla Allah'ın vasfen değil de aslen teşri eylediği ahkamına ziyade ve noksan şeyler olarak istihsanen icat etmişlerdir.¹⁷

Nablusi'ye göre hukemanın vaz eylediği kurallardaki batın hikmet ve zahir maslahat şâriin maksuduna muvafıktır. Şöyle ki bu ilahi maksut, nefsani cehalet kirini ve zahirindeki ve batınındaki arzi tabiatın pisliklerinden temizlemesi için kadimden hadise ilişen bir şeydir. İlaveten gaybi hazrete inkıyat hususunda feleki mücerretlere ve kuds canibine katılması içindir. Buna bağlı

¹⁶ Abdulgani Nablusi, *Cevahirun-Nusus Fi Halli Kelimatil-Fusus*, Neşir: Dr. Asım İbrahim Kayyalı Darul-kuttubi-ilmiiyye, Beyrut 2008, 339.

¹⁷ Nablusi, *Hallu Kelimat*, 340.



olarak fani aleminden ayrıldıktan ve baki aleme ittisalden sonra daimi lezzetleri ve mülayim haller elde edilir. Bu maksat ve faideler ahkamı tahrir ettikten ve zahirde ve batında muktezası yerine getirdikten sonra eksiksiz ve ilavesiz bize nakledilen sahih şeraite mutabaat ile hasıl olur. Lakin bu miktar kul için nübüvvet zamanında hasıl olur. Bu İsa'nın nuzulü zamanında teceddüt edecektir.¹⁸ Maksuttaki muvafakat sebebiyle Allah, ruhbanlığı ve bu ümmette zikri geçen şeyleri itibara aldı. Bu nedenle Şari, müctehitlerin hatalı hükümleri için de sevap olacağını haber vermiştir. Müctehit olmayana da hatasına rağmen ona tabi olmasını vacip kılmıştır. Muktezasıyla amel ettikleri takdirde Allah onlara bunu meşru kılmıştır. Zira hakikatte Allahın bu ümmet için meşru kıldığı hükmüne ermeleri onlar için zordur. Kendi katından olana itibar ettiği gibi ona da itibar etti. Nefsul-emirde matlup bir şey olmasa da ruhbanlığı onlar kendilerine matlup olarak meşru eylemişler. Nablusi'ye göre bu durum kıblenin tayinine benzer. Soracak kimse olmadığında bir kimse namaz kılcaksa bir yöne doğru içtihat eder ve namazını o yöne doğru kılması vacip olur. Nefsul-emirde o cihet hatalı da olsa böyledir. Vakit çıktıktan sonra hatası açığa çıksa bile o bu namazından dolayı sevaba nail olur.¹⁹

Nablusi'nin söylediğinin özü şudur: Beşeri dini vazeden hukema, akıl ve fehim alimleridir. İsa'nın dinine tazim için ruhbanlar, ya istihsanen yahut Allah'ın ahretteki ikabından korkarak onu icat etmiştir. Allah kullarını gücü kadar mükellef tutar. Diğer taraftan, ruhbanların icat ettiği din de bizdeki kıblenin tayinine benzer. Hatalı da olsa sevaba nail olunur. Muhammedi ümmet için de bu husus söz konusu olup, akli kanunlar icat edilmiştir. Bunun dini bilmemekten veya istihsanen yapıları vardır. İcat edilen bu şeyler, cehalet kirini ve insanı yeryüzüne çeken tabiatın iktizası olan pislikleri temizleme amacına matuftur. Bir başka açıdan gaye, inkıyat hususunda mücerretlere ve kuds canibine yaklaşımdır. Ancak bu sahih şeriata tabi olmakla ile gerçekleşir.

❧ Avni konuk (1868 - 1938)

Allah indindeki din islamdır. İslam inkıyattan ibarettir. İnsanın vücudunun batın ve zahir iki itibarı vardır. Abdin batın ile inkıyadı, Hakkın gönderdiği peygamberleri ve haberlerini asla tevakkuf etmeden tasdik ile iman etmesidir. Zahir ile inkıyadı ise Allahın, rasulun dili ile kitabında ifasını emrettiği şeyleri uzuvları ile işlemesidir.²⁰

Halk indinde olup da Hakkın muteber saydığı din de iki çeşittir. Birisi fetret zamanında akıllarına olan has tecelli sebebiyle Hakk-ı vahidin vücudunu idrak eden ukela ve hükema tarafından vaz'ına lüzum görülen övülür kanunlardır. Eflatun ve Sokrat gibi hükemanın, nefis tezkiyesi için kendi milletlerine gösterdikleri tarik gibi. Diğer de enbiyanın getirdikleri şeriatlara inkıyat etmekle beraber nefis tezkiyesi için bu şeriatlara mugayir olmayarak kamil müminler tarafından vaz edilen mücahede ve riyazet tariki gibi meşakkatli

¹⁸ Nablusi, *Hallu Kelimat*, 341.

¹⁹ Nablusi, *Hallu Kelimat*, 342.

²⁰ Ahmet Avni Konuk, *Fususul-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, Yayına hazırlayan: Mustafa Tahralı ve ark., Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, İstanbul 2017, I, 524-5)



işlerdir. Mutasavvifenin şer'i ahkam üzerine zait fakat şeriatın maksadına muvafık olarak vaz ettikleri âdab ve usul gibi. Muhammedi şeriaten önce İsevi ulema tarafından vaz edilen ruhbanîyet de bu zümredendir. Ukela ve hükema tarafından vazolunan övülür kanunların Hak indinde muteber olması ancak fetret zamanına mahsustur. Yeni bir şeriat ile bir peygamber geldiği vakit hüküm mensuh olup, hak indinde kadru kıymeti kalmaz.²¹

Ayetteki "İcat ettikleri ruhbanîyet" ifadesi hakkında Konuk şunları belirtir: Hükema ve ukalanın ibtida ve ihtira eyledikleri beyan buyurulan ruhbanîyet ve nefis tezkiyesi usulu öyle hikmetli bir kanundur ki, mucize, nübüvvet iddiası ve vahiy tarikiyle zuhur eden ve umumi insanlar indinde malum olan bir rasul, o hikmetli kanunları örfte malum olan özel bir tariki ile yani nübüvvet ve vahiy tarikiyle Allah canibinden getirmemiştir. Belki İsa'nın dinine mensup olan ulemanın ve din-i Muhammediyeye tabi bulunan salihlerin veyahut bir peygamberin dini hükümleri cari olmayan kavimler arasında bu fetret zamanında yaşayan ukela ve hukemanın kalplerinde Allah indinden vaki olan ilham ve ilka ile o hikmetli kanunlar takarrür eylemiştir. Şer-i ilahiden, maksud olan hükmü ilahi, nakıs nefislerin ikmalî olduğu ve bir peygamberin dinine tabi olan ulema ve suleha ile zamanı fetretteki ukela ve hukemanın vazettikleri usul ve kanunlarda zahir olan hikmet ve maslahat dahi, keza nakıs nefislerin ikmalî bulunduğu cihetle bu zevatı kiramın maksudları şeri ilahiden maksud olan hükm-ü ilahiye muvafık gelmiştir. Bunun için Allah bu hikmetli kanunları o zevat üzerine farz kılmadığı halde kendi tarafından inzal buyurduğu şer'e itibar eylediği gibi muteber addetmiştir.

Beşeri dine tabi olma fikrinin doğuşu da Konuk'a göre şöyledir: Allah kendisi ile bu zevatın kalpleri arasındaki engelleri kaldırmış, onların vukufiyetleri olmadan kalplerine bu vazettikleri kanunlara tazim ve riayet hissini vermiştir. Bu zevat-ı kiram ile onlara tabi olanlar bu kanunlara tazim ve hükümlerini de icraya riayet neticesinde taraf-ı ilahi ile bilinen tarik-i nebevinin gayrı tarik üzere Allahın rızasını talep ederler. Nübüvvet ile gelen şeraitte, itaat edenlere ne gibi mükâfat verileceği cenabı Hak'tan sarahaten vaat buyrulmuştur. Fakat bu zevatın vaz ettikleri kanunların tazimi ve hükümlerine riayet neticesinde ne gibi bir mükâfat verileceği meçhuldür. Ancak ehli din olan ukela düşündü ki, insan hayvanın bir nevidir. Fakat onda diğer hayvanlarda olmayan bir hasa vardır. Onlara göre, Cenabı Hak'tan indirilen şeriat, insanda galebe çalan hayvanlığını izalesi ve batını olan nefis-i natıkasını tasfiye içindir. Bu maksada hızla ulaşmak için yemeyi ve uykuyu azaltma ile riyazet ve zikre devam etme gibi nebevi tarik ve şer'i ahkam üzerine zait olarak birtakım usul vaz etmişlerdir. Bu usul şer'i ilahiden maksud olan ilahi hükme muvafık geldiği için, sünneti hasenedir, bidat değildir.

Fetret zamanındaki hükemaya gelince onlar aklen düşündüler ki, kâinatın heyeti mecmuasını yerli yerinde icad ve tedbir eden bir hikmet sahibi Sanat-kâr vardır. Her bir eşya kemale dönüktür. Bunlar içinde en mükemmeli de insandır. Zira o müdrik ve mütefekkindir. Bunun yanı sıra o hayvanın bir nevidir.

²¹ Konuk, *Şerh*, I, 525]



Onun kemali idrak ve tefekküründe olduğu için, bu cihetini ihmal etmesi ve hayvanlık cihetine yönelerek onun gereği olan şeylerde boğulması noksanını doğurur. Bu hal ise yaratılış maksadına mugayirdir. Bu sebeple insanı kendi kemaline yöneltmek için hayvanlığına bir bağ takmak lazım geldiğini düşünmüşlerdir. Bu gayeye ulaşmayı temin etmek için zikri geçen hükema bir takım usul ve kaideler vazetmiştir. Sanatkarın vahdetine ve insanın batınına tenvir etmeye dair eserler yazmışlardır. Bu usul ve kaideler onlara ilham tariki ile varit olmuştur, Yunan hakimlerinin bazılarına vaki olan ilhamlar gibi. Fakat Çin’de tenasüh fikrini neşreden Konfüçyüs ve Hind’de putperestliği vaz eden Buda, Mecusiliği ihdas eden Zerdüşt ve emsali bu zümreden değildir. Onlara vaki olan ilka, İlkayı şeytanidir. Zira alemin heyeti mecmuası, fiilî kurandır. Lafzî Kuran, nasıl bazı kimseleri saptırma/idlal etme, bazı kimselere de hidayet verme (Bakara, 2/26) vasfını haiz ise fiilî Kuran da öylece bu vasfı haizdir. Çünkü ilahi isimler karşılıklıdır, mütekabildir. Alem ise ilahi isimlerin mazharıdır. Daima hak mukabilinde batıl, batıl mukabilinde hak tezahür eder.

İmdi bu kanunları kendi nefislerine meşru kılan ulema ve ukala, onlara uyması teşvik edilen kavminin fertleri ancak Allahın rızasını talep için o kural ve kanunlara hakkıyla riayet ettiler. Bu usul ve kaidelerin hakikatine bu ilahi rıza için itikat eylediler. Allah da onlara “iman edenlere biz ecrini verdik”, buyurdu. Kendileri için ulema ve hükema tarafından bu şer’ ve vaz olunan birçok kimse fasıktır, yani bu kanunlara inkıyattan ve bunları hakkı ile kaim kılmaktan harihtirler. Bu ibadete inkıyat etmeyen kimselere bilasale onun teşri edicisi olan Hak, o kimseleri razı kılacak şey ile onlara inkıyat etmiş olmaz. Yani bu hükümler bir peygamber tarafından tebliğ edilmediğinden bunlar ile amel vacip değil ise de onlar mahza rızayı ilahiye tahsil için bu ahkam ile amel etmeyi kendi nefislerine vacip kıldıklarından ve hakkıyla buna riayet edenlerden Allah’ın razı olacağını itikat eylediklerinden Cenab-ı Hak da bunlara kutsi nurları ve nefsi kemalatı, cennet, hayır ve sevap gibi kendileri razı edecek şeyleri ecir olarak verdi. Bu kanunlar ulema ve hükemaya Allah tarafından ilham tarikiyle varit olduğundan onun teşri edicisi bilasale hak olmuş olur. Bunlara inkıyat etmek Allaha inkıyat etmektir. Allaha inkıyat edenlere Allah da bir şey vermek suretiyle inkıyat etmiş, münkad olur. Bu hükümlere riayet etmeyen fasıklar ise Hakka inkıyat etmediklerinden Hak da onlara bir şey vermemek suretiyle muamele eder, onlara münkad olmaz.²²

Konuk’un farklı tarafları şöyle özetlenebilir: Beşeri dinin iki manası vardır. Biri fetret zamanına mahsus olup, o dönem itibarıyla geçerlidir. Bir peygamber gelince mensuh olur. Nitekim özel bir tecelli ile Hakkı idrak eden Sokrat ve Eflatun gibi hukema, bir takım kanunları gerekli görerek vaz etmişlerdir. İkincisi ise bir peygamberin şeriatına inkıyat ederek ilaveten nefis tezkiyesi için kamil müminlerin vaz eylediği riyazet ve mücadele gibi şeriata mugayir olmayan zor işlerdir. Sufilerin şeriata zait fakat maksatta muvafık usulü böyledir. Beşeri dine ittiba eden insanların alacağı ecir şeriatteki gibi açık olmasa da ukela şöyle düşünmüştür: İnsanda hayvanlık galebe çalmaktadır. Şeriatın



maksadı da bu galebeyi gidermek ve nefsi natıkayı tasfiye etmektir. İnsanı bu hedefe süratle yaklaştıran bazı usuller vardır. Bunlar şeraite ilave fakat muhalif olmayan şeylerdir. Bu sebeple onlar sünneti hasenidir, bidat değildir. Alacakları ecir de kutsi nurlar, nefsani kemaller, cennet, hayır ve sevap gibi insanı razı edecek şeylerdir. Ne var ki, Kuran ayetleri nasıl kiminin hidayetline kiminin de idlaline sebep oluyorsa ilahi isimlerin tecellisi olan alem de böyledir, bu sebeple tenasüh, putperestlik öğütleyen beşeri dinler muteber değildir.

❧ Sonuç ve değerlendirme

Din, inananları doğrudan, inanmayanları da dolaylı olarak etkiler. İnsanın güven ve umut dünyasına seslenmesi, ona bir takım değerler sunarak yaşam tarzı göstermesi, inananlar arasında birlik ve beraberlik oluşturmaya dinin bu dünyadaki pratik karşılıkları olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte farklı dinlere inanan insanlar vardır. Üstelik bu dinlerin bir kısmı beşeri kaynaklı dinlerdir. Onlara inanıp da pratiklerini yerine getirenlerin durumu ne olacaktır? Yine Müslüman olup da dinde olmadığı halde ona ilave edilen şeylerin hükmü nedir? İşte İbnü'l-Arabi ve şarihleri çerçevesinde bu sorunu gündeme alarak önerilen çözüm yolları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Yapılan açıklamalara göre din insanın boyun eğmesinden ibarettir. Bu sebeple ister ilahi ister beşeri olsun insandan beklenen, konulan kurallara boyun eğmesi, itaat etmesi gerekir. Bunu yapan kimse dini ayakta tutmuş olur. Konulan kuralların rast gele değil hikmetli kurallar olması gerekir. Bu da ancak seçkin insanlar aracılığı ile mümkün olur. Nitekim bu kimseler, ehli salah, hukema, evliya, uzema, kümmel-i müminin, fehim uleması vb adlarla anılmıştır. Zira bu kimseler kural koymanın amacını bilip, bu amaca götüren yolları ve teknikleri iyi görürler. Açıklamalarına göre insan, mülk ve melekut, yani fizik ve metafizik alem hakkında tefekküre dalınca rabbi olduğunun idrakine varır. Kendi durumunu da kulluk mertebesinde görür. Bu sebeple yaratıcıya tazim, verdiği nimetlere şükretmek maksadıyla kendisini bir takım işlerle yükümlü tutar. Esasında bu, bazı ahlak kitaplarında yaratıcıya dönük vazifeler başlığı altında ele alınan hususlardır. Bunların, düşünürlerimiz tarafından da gündeme alınmış meselelerdendir. Burada en çok üzerinde durulan husus, beşeri kuralların konuş gayesidir. İbnü'l-Arabi'ye göre bu gaye, Allah rızası iken şarihlere göre, Allah'ın rızası ve onu tazim etme, verdiği nimetlere şükür, mücerret varlıklar alemine yönelme gibi hedeflerdir. Bunlar, aynı zamanda ilahi dindeki hükümlerin vaz'ı gayesidir. İşte bu sebeple İbnü'l-Arabi ve şarihleri bu maksatla vaz olunan beşeri dini Allah'ın da muteber gördüğünü söylemişlerdir. Kimi şarihler beşeri dini, fetret dönemiyle sınırlandırırken İbn Türke, Konuk gibi kimileri de İslam ümmetinden olan bazı salihlerin dinde olmadığı halde ilave ettiği bir takım usul ve erkânı buna dahil etmişlerdir. Ancak bu ilaveler ilahi dine asla muhalif olamaz. Bilakis onda ilahi dine muvafık olma şartı aranır. Nitekim burada bidat kavramını gündeme alınarak bu ilavelerin bidat olmadıkları notu düşülmüştür. Şerhler içinde meseleyle ilgili en geniş açıklamanın Kaşani, Nablusi ve Konuk tarafından yapıldığını belirtmek gerekir.



Bilhassa Konuk beşeri dinleri, vahiyle mukayese ederek onun idlal ve hidayet yönünden farklı olabileceğine dikkat çekmesi diğer şarihlerde görülmeyen bir açıklamadır. Yine şarihlerin Eflatun ve Aristo gibi meşhurları hikmetli kuralların vazıları arasında görmesi de ilginçtir. Beşeri dine boyun eğenlerin alacağı mükâfat açık olarak bilinmese de onların ecre nail olacakları kesin görünmektedir. Şöyle ki, bu ecir ahlaki şerife gibi bu dünyada ulaşacakları övülür bir hal veya cennet ve sevap gibi ilahi vaatlerle aynı olacağı düşünülmüştür.

Dikkat çekilen bir başka husus ise insan tarafından konulan bir takım hikmetli kuralların, şeriatin maksatları ile örtüşüyor olmasıdır. Bu durumda günümüzde insan, toplum, trafik, çevre sağlığı, insan hakları vb şeriatla açıkça zikredilmeyen hükümlere uymak da gerekli olmaktadır. Zira bunlardaki gaye ile ilahi hükümlerdeki gaye birbiriyle uyumlu olmaktadır.

Kısaca İbn Arabi, hukemanın nefis tezkiyesi için vaz eylediği bir takım kuralları şer'i hükümlerle maksatta bir görmüş ve bunun Allah nezdinde de muteber olacağı fikrine kail olmuştur. Şarihler de onun fikrini açıklarken bir kısmı bunu fetretle kısıtlamış bir kısmı da Muhammedi şeriatin maksadına ulaşmada yardımcı olacağı düşünülen kuralları buna da dahil etmiştir. Hepsinin ortak kanaati Muhammedi şeriata hiçbir şekilde muhalif olmaması, maksatta muvafık olmasıdır.

❧ Kaynakça

- Abdulgani Nablusi, *Cevahirun-Nusus Fi Halli Kelimatil-Fusus*, Neşir: Dr. Asım İbrahim kayyali Darul-kuttubi-ilmiyye, Beyrut 2008
- Abdurrahman Cami, *Nakdun-Nusus Fi Şerhi Nakşil-Fusus*, Neşir: C. Aştıyani, İran 1381.
- , *Şerhul-Cami Ala Fususil-Hikem*, Neşir: Asım İbrahim Kayyali, Beyrut 2009, 2. Baskı
- Abdurrezzak Kaşani, *Şerhu Fususil-Hikem*, Tashih: Mecid hadizade, Tehran 2004.
- Ahmet Avni Konuk, *Fususul-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, Yayına hazırlayan: Mustafa Tahrallı ve ark., Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, İstanbul 2017.
- Ahmet Kamil Cihan, "Fususul-Hikem'de Din Kavramı" Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008], sayı: 21, ss.145-159
- Davud El-Kayseri, *Şerhu Fususil-Hikem*, Neşir: Celaleddin Aştıyani, Tahran 1375.
- İbnü'l-Arabi, *Fususul-Hikem*, Neşir: Ebu'l-Ala el-Afifi, Darul-Kitabil-Arabi, Beyrut 2002.
- Müeyyedüddin El-Cendi, *Şerhu Fususil-Hikem*, Neşir: C. Aştıyani, 3. Baskı, İran 2000
- Sadreddin Konevi, *Fususul-Hikemin Sırları*, çeviren: Ekrem Demirli, Kapı yayınları, İstanbul 2014.
- , *Nakşul-Fusus*, İsam: 10248.
- Sainuddin Ali b. Muhammed et-Türke, *Şerhu Fususil-Hikem*, Neşir: Muhsin Peydafer, 2. Baskı.



ALTERNATİF BİR TEOLOJİNİN BANİSİ OLARAK MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ VE EPİSTEMOLOJİSİ

Mahmut ÇINAR¹

Özet: İslâm düşünce tarihinin ilk yıllarından itibaren, İslâm'ın temel ilke ve müesseselerini anlamak için farklı bir takım yöntemler uygulanmıştır. İlerleyen süreç içerisinde bu yöntemler, İslâmî disiplinlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İlk dönemlerde disiplinler arasında herhangi bir çatışma ve ayrışma söz konusu değilken; daha sonraları özellikle tasavvufun felsefî unsurlara ilgi duyması ile ayrışma belirgin bir hale gelmiştir. Zaman zaman kendisini tefsir, hadis, kelâm ve fıkıh gibi ilimlerin yerine koyarak söz konusu alanlara müdahale etmesi, ilgili konularda yepyeni anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Tasavvuf çevreleri kendilerini diğer ilimlerin tenkid yöntemlerine kapatmış ve bu anlamda önemli ölçüde başarılı da olmuştur. Bunun birçok nedeni olmakla beraber, yapılacak eleştirinin derûnî hayata yapılmış gibi yansıtılması korkusu, en önemli etkindir. Buna bağlı olarak kelâm, fıkıh ve hadis gibi alanlarda gördüğümüz sistematik tenkid ve reddiye geleneği, tasavvuf çevrelerinde oldukça sınırlı kalmıştır. Ayrıca fakih ve mütekellimlerin zamanla ihmâl ettiği derûnî hayata sûfiler sahip çıkınca, onların din adına meşrûiyetleri ümmet tarafından daha çok benimsenir hale gelmiştir. Bu avantajdan yararlanan sûfiler ve bunlar arasında da İbnü'l-Arabî, ümmetin tasavvufa verdiği krediyi, felsefî unsurları sistemlerine cömertçe katmak suretiyle kullanmışlardır. Bunu yaparken düşüncelerinin tenkid edilmemesi için gereken en radikal önemi, ilhâm ve keşf kapılarını ardına kadar açarak almışlardır.

Tebliğimizde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin keşif ve ilhama dayandırarak oluşturmaya çalıştığı teoloji ve bu teolojinin avantaj ve dezavantajları irdelenecektir. Tefsir ilmine rağmen tefsir, hadis ilmine rağmen hadis, kelim ilmine rağmen kelim ve fıkıh ilmine rağmen fıkıh yapma şeklinde özetlenecek bu teolojinin dinin temel ilke ve müesseselerini taşıdığı kaygan zemin ve bu zeminin sonuçlarına dikkat çekmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Alternatif teoloji, İbnü'l-Arabî, İslâm düşüncesi, Tasavvuf, Nübüvvet.

❧ MUHYIDDIN IBNU'L-ARABÎ AS A FOUNDER OF A ALTERNATIVE THEOLOGY AND HIS EPISTEMOLOGY

Abstract: Since the early years of Islamic thought history, a number of different methods have been applied to understand the basic principles and institutions of Islam. In the following process, these methods paved the way for the occurrence of Islamic disciplines. While there was no conflict and dissociation between disciplines in the early periods; later dissolution become apparent with Sufism was interested in philosophical elements. From time to time, to put it into the fields of science like tafsir, hadith,

¹ Doç. Dr., Gaziantep Üniv. İlahiyat Fak. Ö. Üyesi, cinarmahmut02@gmail.com.



kalam and jurisprudence by intervening to put into place, has led to the emergence of new insights on relevant issues. Sufi circles have closed themselves to the criticism methods of other sciences and have been successful in this sense. Although there are many reasons for this, the fear of reflecting the criticism as made to the spiritual life is the most important factor. Accordingly, the systematic criticism and refutation tradition we see in areas such as theology, jurisprudence and hadith has remained rather limited in the Sufism circles. In addition, when the Sufis were taken over by the natural and neglected by the people of time, their legitimacy in the name of religion became more accepted by the Ummah. Sufis who benefited from this advantage and among them Ibn al-'Arabi, they have used the credit given to sufism by generously adding philosophical elements to their systems. In doing this, they took the most radical measure to avoid criticizing their ideas by opening the doors of inspiration and exploration.

In our paper the advantages and disadvantages of theology of Muhyiddin İbnü tel-Arabî based on discovery and inspiration will be examined. Despite the tafsir, tafsir, despite the hadith science, the hadith, despite theology of theology, theology and jurisprudence despite the science of jurisprudence will be summarized in this theology of the basic principles and institutions of religion, the basic principles and the results of this ground will be pointed out.

Key words: alternative theology, İbnü'l-Arabî, Islamic thought, Sufism, prophethood.

❧ Giriş

İlahiyat alanı tabiatı gereği, farklı görüş ve düşüncelerin ortaya çıkmasına müsait bir alandır. Bu kapsamda değerlendirilen konuların gaybla ilgili olması ve bunların insanların doğrudan nüfuz etme alanı olmadığı için, çoğu zaman tartışmalara sebep olmuş, farklı inanç, görüş ve anlayışların doğmasına kaynaklık etmiştir. İslam düşünce tarihinin ilk yıllarından itibaren, gaybla ilgili sorunların çözümüne dair farklı yöntemlerin benimsendiği görülmektedir. Hz. Peygamber henüz hayattayken, onun söz konusu alandaki otoritesi, sahabe tarafından mutlak olarak kabul gördüğü için, gaybî ve tabii olarak dinî problemlerin çözümünde tek kaynak o idi. Ayrıca vahyin nazil olmaya devam etmesi de bu alanla ilgili zihinsel sorunların çözümünde önemli bir imkândı. Kur'ân'da zaman zaman bu anlama gelebilecek ayetlerin yer aldığı görülmektedir: “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruhun ne olduğunu ancak rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir.”² yine “Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını. Allah sizin için âyetlerini işte böyle açıklıyor ki düşünesiniz.”³ şeklinde sorulan sorularla başlayan ayetleri bu duruma örnek vermemiz mümkündür. Görüldüğü gibi, kendisine sorulan gaybla ilgili sorular konusunda Allah'ın Resûl'üne yol gösterilmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, zuhûr eden yeni olaylar üzerine, sahabe arasında zaman zaman farklı görüşler ileri sürüldüğü görülmektedir. Her taraf kendi görüşünü iktizau'l-hal veya iktizau'z-zaman gibi gerekçelere dayandırarak desteklediği gibi, görüşlerinin daha çok kabul görmesi için, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerine dayandırma girişiminde de bulunmuşlardır.

² el-İsra 17/85.

³ el-Bakara 2/219.



Çözüm arayışları sürecinde, daha sonraları biri aklı ve insanî olanı, diğeri ise nassı ve dinî olanı ön plana çıkaran iki ana akım ortaya çıkmıştır. Bu akımlar “Ehlü'r-rey” ve “Ehlü'l-eser” olarak meşhur olmuşlardır. Süreç içerisinde söz konusu yöntemleri benimseyen çevreler, kimi zaman siyasetin manipüle etmesiyle birlikte kendilerini birbirine karşı konumlandıran keskin kılıçlar haline gelmiştir. Mu'tezile ile Ashabü'l-hadis arasında cereyan eden ve maalesef düşünce tarihimize birer kara leke olarak geçen mihne ve karşı mihne benzeri tecrübeler yaşanmıştır.

Siyasetin yanı sıra, fütûhat ve ihtidanın geniş kültür ve coğrafyalara yayılmasıyla birlikte, farklı inanç, kültür ve fikir çevrelerinin de etkisiyle, gaybı ve dini anlama ve yorumlama yöntemleri de zenginleşmiştir. Hicri III. Yüzyıldan itibaren söz konusu zenginliğin artarak, kendisini gösterdiği açık bir şekilde görülebilmektedir. Dini anlama ve yorumlama konusunda yöntem arayışı sürecinde ortaya çıkan önerilerden biri de, o dönemde Tüsterî ve Tirmizî gibi şahsiyetlerin öncülüğünü yaptığı tasavvuf yöntemidir. Tüsterî'nin talebesi olan Hallâc bunu biraz daha derinleştirmiştir. Sonraki yüz yıllarda bu süreci farklı ton ve biçimlerde de olsa uygulayan şahsiyetlerin sayısının oldukça arttığı görülmektedir. Bunlar arasında H. VI. Yüzyılın son çeyreği ve VII. Yüzyılın ilk yarısında (565/1165-640/1238) yaşamış olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî son derece önemlidir.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 640/1238) hatasıyla sevabıyla İslâm düşünce tarihinin kendisinden sonraki dönemleri üzerinde önemli ölçüde etkili olan ender şahsiyetlerden biridir. Onun etkilerini bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak görmek mümkündür. Hatta günümüzde batınî ve mistik bir takım yöntemler kullanarak, siyasi faaliyette bulunan çevreler de çoğu zaman onun dilini ve yöntemini kullanmaktadır. Onun zengin kaynaklar manzumesinden beslenmesi ve bunları aşırı bir yöntemle yorumlayarak kullanabilmesi, kendisine önemli imkânlar sunmuştur. Yahudi Kabbalacılığından, Yeni Eflatunculuğa; Hristiyanlıktan Batınîliğe; Mûtezileden Eş'arîliğe kadar ulaşabildiği bütün düşünce sistemlerinin yanı sıra, Müslümanların hem âlî hem de âlî ilimlerinden yararlanabilmektedir. Eserlerinde yaptığı yoğun dil tahlilleri, nahiv ve belagat değerlendirmeleri, fıkıh, hadis, tefsir ve kelam gibi bütün disiplinlere yaptığı doğrudan veya dolaylı atıflar, bu zenginliği hem artırmakta hem de karmaşık hale getirmektedir. Bu tebliğimizde Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin kendisinden sonraki dönemlerde negatif etkilere sebep olan hususlardan en önemlisi olan onun bilgi teorisi, özellikle de dinî bilgi elde etme yöntemine dikkat çekilecektir.

❧ Bilgi Kaynakları ve Dinî Bilgiyi Elde Etme Yöntemleri

İlk dönemlerden itibaren kelâm âlimlerinin tespit ettiği üç temel bilgi kaynağı vardır. Bunlardan birincisi duyulardır. Duyularla elde edilen bilgi keşindir ve bu yöntemle elde edilen bilgi, bilimsel bilgidir. Deney ve tecrübeyle dayalı olduğu için her zaman doğrulanması mümkündür. İkincisi akıldır. Bu yöntemle elde mevcut bulunan unsurlar bir araya getirilerek, analiz ve



sentezler neticesinde sonuçlara varılır. Bu yöntemle teorik bilgi elde edilir ve genel hükümlere ulaşılır. Üçüncüsü ise doğru haberdır. Doğru haberin ölçüsü, mütevâtir olmasıdır. Ancak mütevâtir olmadığı halde, vahiyle elde edilen bilgi de doğru haber kapsamında değerlendirilmiştir. Zira mucize ile peygamberliği ispatlanmış olan zat masûmdur⁴. Onun vahiy olduğunu belirterek naklettiği şeyler de mütevâtir haber kadar kesindir. İslâm düşünce tarihinin önemli şahsiyetlerinden olan İmam Matürîdî (ö. 333/944), muhalled eseri *Kitabü't-tevhid*'in baş taraflarında, bilgi kaynaklarının önemine işaret etmektedir. O, bu alanda dikkat edilmesi gereken hususlara değinerek mealen şu ifadeleri kullanmaktadır: “Yararlı olan şeyler, hakkın ve güzelliklerin zıtlarından ayrılarak bilinmesini sağlayan vasıtalar hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları meşruiyeti zihinde sübut bulan şeyle amel edilmesi gerekir derken, bazıları da şöyle demiştir: İnsan bilginin kaynağını kavramaktan acizdir, o sadece kendisine ilham edilen şeyle amel etmelidir. Çünkü bu, evrenin yönetimine sahip olan Allah'tan gelmektedir. Ancak bu iki husus bilgi vasıtası olmaktan uzaktır”⁵. Bu başlangıç, ilgili alanda İslâm dünyasını da etkileyen bir problemi bertaraf etme kaygısının ifadesidir. Bir taraftan eşya ile ilgili herhangi bir bilgi elde etmenin imkânsız olduğunu ileri süren Sufestaiyye yaklaşımı, diğer taraftan ise bilgiyi (özellikle de dini alanla alakalı olan bilgiyi) elde etmenin bir tek masum imamın talimi ile mümkün olduğunu iddia eden Bâtîni-İsmailî yaklaşım (Ta'limiyye) tenkit edilmektedir.

Üzerinde ittifak edilen bilgi kaynakları ve İmâm Mâtürîdî gibi şahsiyetlerin kaygı duyduğu bilgi kaynaklarına işaret ettikten sonra, kendisine has yöntemlerle batınlılığı bir bilgi kaynağı olarak benimseyen İbnü'l-Arabî'nin bu yöntemle alternatif bir teoloji oluşturmaya kalkışması ve bu bilginin yol açtığı sıkıntılara geçebiliriz. Kuşkusuz bu yöntem, Klasik İslâm Düşünce Tarihi'nde benimsenen, İslâm âlimleri tarafından referans olarak kabul edilen ve çerçevesi belirlenen yöntemlerin dışında bir yöntemdir. Öncelikle onun başta *Füsûs* ve *Fütûhât* olmak üzere temel eserlerine atıflarda bulunularak, bizzat kullandığı ifadeleriyle, bilgi elde etme yöntemini ortaya koyarak bir durum tespiti yapmamız gerekmektedir. Sözgelimi *Füsûsü'l-Hikem*'in mukaddimesinde bu eserin vücûda gelmesi serüvenini zikrederken, çizdiği çerçeve oldukça mânidârdır. Buna göre kendisine gösterilen bir müşahedede (mübeşşire), Hicrî 627 senesinin Zilhicce ayının son günlerinde Şam yakınlarında bulunan Kasiyûn Dağı'nın eteğinde iken ansızın Hz. Peygamber önünde belirir ve *Füsûsü'l-Hikem*'i uzatarak: “Bu, *Füsûsü'l-Hikem*'dir al ve insanlara ilet” der. O da Hz. Peygamber'den aldığı gibi ne eksik ne de fazla olarak insanlara ilettiğini belirtmekte ve devamında kendisinin ne nebi ne de resûl olduğunu, ancak vâris olduğunu kaydetmektedir.⁶ Bu ifadeleriyle *Füsûs*'ta zikrettiği hususların bizzat Hz. Peygamber tarafından kendisine verildiğini ve bu bilgilerin tartışma dışı kabul edilmesi gerektiğini önermektedir.

⁴ el-Hakka 69/44-47: “Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, Elbette onu kısı kıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna mâni olamazdınız.”

⁵ Ebû Mansur el-Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi* (trc. ve nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2002, s. 10.

⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-hikem* (nşr. Ebû'l-Alâ Affî), Beyrut 1400/1980, s. 47-48.



El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'nin 366. Bâbı'nda: "Benim meclislerimde ve kitaplarımda söylediğim her şey, Kur'ân-ı Azîm'in mertebesindedir. Bu konuda bana ilim anahtarları verildi ve benim dayandığım bütün ilimler bundandır. Öyle ki Hak Teâla'ya O'nun kelâmı veya O'nun kelâmının içeriğiyle yakarmalarımda bile, O'nunla aynı mecliste olmaktan çıkmam"⁷. Yine aynı Bâb'ta: "Kitaplarımda yazdığım her şey, ne fikir, ne de rivayettendir; aksine ilhâm meleğinin üflemesinden aldım." demiştir. 367. Bâb'ta ise: "Resûlullah'tan (sav) başka hiç kimseyi taklit etmedim, bütün ilimlerimiz hatadan korunmuştur."⁸ demiştir. *el-Fütûhât*'ın 10. Bâbı'nda: "Allah'a hamdolsun ki biz söylediklerimizin tamamında, lafızların yorumlarına değil, Allah'ın kalplerimize ilka ettiklerine dayanmaktayız."⁹ demiştir. 373. Bâb'ta: "Yazdığım ve yazmakta olduğum her şey ilahî imlâ ve rabbanî ilka ya da rûhani bir üfleme iledir. Bunların tamamı bana bağımsız olarak değil, verâset yoluyla verilmektedir. Söz konusu üfleme sözlü ya da işaret ve ibare ile olan vahiy mertebesinden inmektedir"¹⁰.

Onun bu yaklaşımı *el-Fütûhât*'ın girişinde ilimleri tasnif ederken yaptığı şu değerlendirmenin bir sonucudur ve bununla uyumludur. Burada Ebû Yezid el-Bistâmî'den (ö. 234/848) yaptığı bir nakille, zahir ulemasını küçümseyerek ve onların ilim elde etme yönteminin kendince zayıf olduğunu ima ederek şunları kaydetmektedir: "Siz ilminizi ölüden ölüye aldınız; biz ise hiç ölmeyecek olan diriden aldık." demiştir. İlim Himmet sahibi, Allah ile halvet ettiğinde hâsıl olur ve Allah'ın ona hibesi yüksek ve minneti büyük olur. Hiçbir nazar ve burhan ehli için bu gerçekleşmez ve bu aklî nazarın ötesindedir." Daha sonra ilimleri aklî ilim, ahvâl ilmi ve nebilerle velilere tahsis edilmiş olan esrar ilmi olmak üzere üçe ayırır¹¹.

İbnü'l-Arabî 285. bab'ın sonlarında velilere verilen ilimle ilgili olarak, yeni bir sayfa açar ve ilhâmın bazen yazılı olarak da olabileceğini belirtir. Bu tür ilhâm daha çok evliyâ için olur. Abdullah Kadîb el-Bân (ö. 570/1174) ve İmâm Ahmed'in öğrencisi Bakî b. Mahled (ö. 276/889) gibi bazı zâtlara da bu şekilde vahiy gelmiştir. Ancak o bu konuda veliler topluluğunun en zayıfı olduğundan uykudan kalktığında bunu bir sayfaya yazılı olarak bulurdu.¹² İmâm Şa'rânî, sözü edilen yazılı belgenin vahiy (ilhâm) olmasının delilini sorgulayarak bunun cevabını *el-Fütûhât*'tan yaptığı alıntı ile vermektedir. Buna göre onun ilhâm olmasının delili, bu yazının dört taraftan değişmeden aynı şekilde okunabilmesidir. Varak çevrildikçe yazı da döner. İbnü'l-Arabî, Kâbe'nin yanında, tavâfın yapıldığı yerde (metâf) bir fakire, bu sıfatı üzere cehennemden azâd edildiğinin yazılı olduğu bir varakı gördüğünü de ifade etmektedir. İnsanlar onu (varakı) gördüklerinde bunun beşerî bir yazı olmadığını bilmekte idiler. Ona göre bu alâmet bulunduğu Azîz ve Celîl olan Allah'tandır, ancak

⁷ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (nşr. M. Ali Beydûn), Beyrut (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye) ts., VI, 50-69.

⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, 69-90.

⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 207-212.

¹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, 233.

¹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 54.

¹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), X, 172.



aramızdaki şeriatı muvâfık olmadıkça onunla amel edilmez. Devamla aynı şekilde kız öğrencilerinden bir fakire de uykusunda Allah'ın kendisine bir varak verdiğini gördüğünü ve elini kapadığını; uykusundan kalktığında kimse-nin onun avucunu açmadığını, Allah'ın kendisine (İbnü'l-Arabî) o öğrenciye “Eğer avucum açılırsa yutacağım.” diye niyet etmesini söylemesini ilhâm ettiğini, çocuğun bu telkine uyarak niyet edip elini ağzına yaklaştırdığında varakın ağzına girdiğini belirtmektedir. İbnü'l-Arabî, çevredekilerin bunu nasıl bildiğini kendisine sorduklarını belirtir. Kendisinin de onlara: “Bana Allah'ın, hiç kimsenin muttali olmasını istemediği bilgi ilhâm edildi.” dediğini eklemektedir.¹³

İlhâm'ın yazılı bir şekilde olmasının izlerini, İbnü'l-Arabî'den önceki tasavvuf metinlerinde görmek kolay değil ise de bunun izlerinin Şîî literatürde bulunduğu görülmektedir. Sözgelimi Gaybet-i Kübrâ döneminde Mehdî'nin hiç kimse ile doğrudan ve (irtibat kurulan açısından) bilinçli bir irtibatı teorik olarak imkânsız sayıldığı halde, hicrî V. yüzyılın başlarında, yani takriben Gaybetü'l-Kübrâ'dan seksen-doksan yıl sonra Şeyh Müfid'e yazılan ve literatüre geçen “Tevkîât”tan bahsedilmektedir ki bunları Gaybet teorisiyle telif etmek mümkün değildir. Şîîler bunların oldukça nadir bulunan örnekler olduğunu ve Şeyh Müfid'in şahsî derinlik ve irfânının bir neticesi olarak meydana geldiğini, aynı şekilde bunların dinî bir bağlayıcılığı bulunmadığı için Gaybet teorisiyle çelişmediğini ileri sürerek savunmaktadırlar.¹⁴

❧ İlham – Vahiy ve Nübüvvet – Velâyet İlişkisi

İbnü'l-Arabî açık bir şekilde ve birçok defa Hz. Peygamber'le birlikte nübüvvetin sona ermesiyle artık herhangi bir nebînin zuhûrunun mümkün olmadığını belirtir. Ancak bu durum, ilâhî bilginin insanlara akışının sona erdiği anlamına gelmemektedir. İbnü'l-Arabî'nin velâyet ile ilgili düşüncelerinin bir sistem halinde belirginleştiği önemli eserlerinden biri de *Fusûsu'l-Hikem*'dir.¹⁵ Nübüvveti, nübüvvet-i hâssa (en-Nebîyyü müteşerri') ve nübüvvet-i âmme (en-Nebîyyü müşerre' leh) olarak ikiye ayırmaktadır. Bu tasnife göre velî, nübüvvet-i âmme kapsamında değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeye göre nübüvvet farklı bir formda da olsa devam etmektedir. Zira Hz. Muhammed'le birlikte sona eren “Nübüvvet-i hasse”dir. Oysa “Nübüvvet-i âmme” devam etmekte ve Cenâb-ı Hakk'ın kullarıyla irtibatı “Nübüvvet-i âmme” olarak da tâbir edilen velâyet yoluyla devam etmektedir. Buna göre velî, mârifetullaha tam olarak ulaşmış bulunan şahsiyete işaret etmektedir. Bu yönüyle velîde fenâ esastır. Bu ifadeler, nübüvveti kısmen işlevsiz kılmayı da beraberinde

¹³ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XI, 97-98. Şa'rânî'nin naklinde olayın kahramanı bir kız öğrenci iken, *el-Fütûhât*'ta yaşlı bir kadın olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca kadının elinde bulunan şeyin yazılı bir ağaç yaprağı olduğu belirtilmektedir. Hadisenin detaylarında bulunan farklılıkların nüsha farklarından kaynaklandığı düşünülmektedir.

¹⁴ Şîâ'nın konuyla ilgili hemen hemen tüm kaynaklarında yer alan bu konu hakkında geniş bilgi için örnek olarak bk. Cevâd Ali, *el-Mehdiyyü'l-muntazar inde's-Şîâtî'l-isnâ aşariyye* (Almanca'dan Arapçaya trc. Ebû'l-İd Dûdû), Köln 2005, s. 289-302. İbnü'l-Arabî'nin Bilgi teorisi hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Akman, *İbn-i Arabî*, İstanbul: Ekin Y., 2017, s. 94 vd.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 135-136. Geniş bilgi için bk. İzutsu, *a.g.e.*, s. 345 vd.



getirmektedir. Zira peygamber ile diğer insanlar arasındaki aslî fark, peygamberin vahiy almasıdır. Mûcize ve ismet gibi özellikler sadece vahyin ispatı ve korunması için gerekli olan vasıflardan ibarettir. Vahiy de devam ettiğine göre peygamberliğin çok fazla bir anlamı kalmamaktadır.

İbnü'l-Arabî nübüvvetin farklı iki formunu temsil eden nebi ile veli arasındaki farka dikkat çekerek ikisini birbirinden ayırmaktadır. Ona göre nebîler, yaşadıkları bu hallerin sahipleri; velîler ise bu hallerin köleleridir¹⁶. Nübüvvet-velâyet ilişkisi açısından üzerinde durulan hususlardan biri de nübüvvetin vehbî, velâyetin ise kesbî olduğu görüşüdür. Buna göre nübüvvet ilâhî bir lütuf (ihtisâs) iken, velâyet kulun kendi çabasıyla ulaşabileceği bir mertebedir.¹⁷ Nübüvvetin vehbî olması, onu insanların kendi arzularına kapatmakta ve işlev açısından tamamen Allah'ın tasarruf ve tercihine bağlamaktadır. Velâyetin kesbî olarak değerlendirilmesi, bu anlamda her çaba sarf edenin ona ulaşabileceğini göstermekte ve nispeten yorum yaparak yönlendirmeye açık hale getirmektedir.

İbnü'l-Arabî, nebi ile veli arasındaki farka benzer bir farklılığın vahiy ile ilhâm arasında da bulunduğunu kaydetmektedir. Ona göre nebîlere gelen vahyin melek tarafından geldiği kesin olduğu halde, velîlere gelen vahyi, getirenin melek olabileceği gibi, şeytan da olabilmektedir. Vahye muhatap olan velînin kendisine bu vahyi getirenin (melek, şeytan) kim olduğunu bilmesi mümkün olduğu gibi, bunu bilmemesi de mümkündür. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre velîlerin bir kısmı bunu hissederken bir kısmı hissetmez. Fark etmeyenler düşüncesinde bir şeyin meydana geldiğini veya bu şekilde gerçekleştiğini söyler. Daha sonra dedikleri aynen gerçekleşir. İşte bu tür ilhâm, saf ilhâmdır (vahiy) ve buna bir şeyin karışması imkânsızdır.¹⁸

İlhâmı Hz. İsâ arasında da bir bağlantı kurarak, takviye etmeye çalışan İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. İsâ, âhir zamanda indiğinde bizden; yani bizim şeriatımızdan, sünnetimizden başkasına îmân etmeyecektir. Ancak bu ümmetin havâssından olanlarına olduğu gibi, onun için de ilhâma ek olarak keşf vardır. İbnü'l-Arabî devamlı ilhâmın da ilâhî bir haber olduğunu ve Allah'ın melek vasıtasıyla kuluna gönderdiği bir bilgi olduğunu, ancak bu durumda kulun meleği görmediğini belirtmektedir. Peygamberin aksine velî her ne kadar meleğin etkisini hissetse de onu baş gözüyle görmemektedir. Daha sonra Allah'ın bazen tüm vasıtaları ortadan kaldırarak doğrudan kuluna (velîye) ilhâm verdiğini, bu tarzda velî ile nebînin ortak olduğunu ve bunun ilhâmın en yücesi olduğunu ifade etmektedir.¹⁹

Şu var ki İbnü'l-Arabî, Şems sûresi 10. Ayeti etrafında bir değerlendirme yaparak şeriat olmaksızın ilhâmın hidâyete erdirmeye noktasında yeterli olmayacağını belirtmektedir. Bu hakikatlerle ilgili bilgiyi veren ilhâmdır. Yüce

¹⁶ Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), II, 263

¹⁷ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, VI, 104; Şa'rânî, *a.g.e.*, s. 259.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât* (İst.), XI, 66.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XII, 214-215.



Allah, “Ona (nefse) aldanan kaybetmiştir.”²⁰ buyurmaktadır. Buna göre âyette geçen “Dess (dessâhâ)” kelimesi izdihamla gizli bir şekilde karıştırma anlamına gelmektedir. Aldanan câhil, günahla birlikte olan ameli takvâ ile birlikte olan amele karıştırmakta ve ayırt edilecek yeri ayırt etmeyerek hataya düşmektedir. Hata etmesinin sebebi, şariat terâzisini elinden atmasıdır; eğer bu terâzî elinde olsaydı, takvâ ile emredildiğini ve günahlardan nehyedildiğini görecekti ve böylece her iki şey kendisine apaçık belirecek ve günahattan kaçarak aldanmamış olacaktı.²¹ İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerinden şariat olmaksızın ilhâmın hidâyet konusunda yeterli olmayacağını düşündüğü anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin ilhâmın mahiyeti ve işleyişiyle ilgili yaptığı değerlendirmelerden biri de ilhâmın geliş yöntemi hakkındadır. Bu konuda Gazzâlî'ye göndermelerde bulunarak onun tecrübesinin eksikliğinden dolayı ilhamın melek tarafından indirilmediğini kaydettiğini belirtmektedir. Zira Gazzâlî, enbiyânın kalbine vahyin (ilhâmın) inmesi ile evliyânın kalbine inmesi arasındaki farklardan birinin de meleğin inmesi olduğunu zikretmektedir. Ona göre velîye ilhâm edilir ve kesinlikle melek ona inmez, nebîye gelince onun vahyi için meleğin inmesi zorunludur.²² İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin bu düşüncesini ironik bir dille reddetmektedir. Ona göre bu iddia devam edegelen yanlış bir kanaatten ibarettir. Doğru olan ise ikisi arasındaki farkın, meleğin indirdiği şeyin mâhiyeti ile ilgili olduğu, meleğin inmesi ile ilgili olmadığıdır. Zirâ meleğin resûle indirdiği şey, o resûle tâbi olan velîye indirdiğinin aksinedir. Melek, tâbi olan velîye peygamberine ittibâ etmeyi emretmek ve âlimlerin zayıf olduğunu söylediği bir hadis gibi kendisince anlaşılmamış bir hususu anlamasını sağlamaktan başka bir şeyi indirmez. Söz gelimi ilhâm meleği (O hadisin) sahih olduğunu haber verir. Velî mutlak olarak değil, kendi nefsiyle ilgili ehlullahın bildiği bir kısım şartlar dahilinde o bilgiyle amel eder. Bazen melek, velîye kendisinin saadet ehlinden olduğu müjdesini de indirebilir. Yüce Allah'ın; “Rabbimiz Allah'tır” diyen ve sonra da dosdoğru olanlar,²³ dediği gibi. Her ne kadar bu, ölüm ânında olur ise de, Allah dilediği kulları için ta'cîl edebilir. İbnü'l-Arabî, Gazzâlî ve başkalarının meleğin velîye inmesini men etmekle hataya düşmelerinin sebebi olarak, onların bunu tatmamış olmalarını ve bütün makâmlara girdiklerini zannetmelerini göstermektedir. Onlar, bu yüksek makâmı kendileri için zannettiklerinden ve kendilerine ilhâm meleğinin inmediğini gördüklerinden bunu inkâr ettiler ve sadece peygamberlere özel olduğunu söylediler. Zevkleri sahih, hükümleri batıldır. İbnü'l-Arabî devamla bu zâtlara zamanlarında ehlullahtan bir kâmil onlara meleğin velîye inmesini haber verseydi şüphesiz bunu kabul edip inkâr etmeyeceklerini belirtmektedir. Ayrıca ilhâm meleğinin kendilerine sayısız ilimleri indirdiğini ileri sürmekte ve bundan dolayı Allah'a hamd ederek mevzuyu bağlamaktadır.²⁴

²⁰ eş-Şems 91 /10.

²¹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XII, 215.

²² Gazzâlî, *İhyâü ulûmîddin* (trc. Ahmed Seroğlu), İstanbul 1394/1974, I, 141.

²³ Fussilet 41/30.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XIII, 33 vd.



Bu yorum, onun nübüvveti “Yeni bir şariat getiren ve yeni bir şariat getir-meyen” olarak tasnif etmesiyle uyumludur. Ona göre bir velînin ne kendi nefsi için ne de başkası için şariatın kapsamına girecek bir hususu (Emir-nehiy) almış olması mümkün değildir. Onun aldığı vahyin tamamı peygamberliğin izlerinden geride kalan sâlih rüyalarından ibarettir. Bununla beraber görülen bu rüyâ gerçektir, vahiydir ve o esnada muhatabı olan velînin uyumuş olması gerekmez. Uykuda veya uyanıkken, hangi durumda olursa olsun hayalde (duyuların dışında) meydana gelmekte, ancak duyu vasıtasıyla zihinde sabitleşmektedir. Tahayyül edilen şey, içeriden (İnsanın iç âleminde) olabileceği, gibi bazen temessül veya tecellî şeklinde de gerçekleşebilir. Her ne şekilde olursa olsun peygambere gelen vahiy de velîye gelen ilhâm da nûrdur.²⁵ Başka bir yerde evliyâdan kim kendisine emir veya nehiy içeren bir ilhâm aldığını iddia ederse bunun telbîs (Allah’tan gelen ile başkasından geleni karıştırma) olduğunu, bu kapının kapalı olduğunu belirtmektedir.²⁶

İbnü'l-Arabî, nebî ile velînin melek vasıtasıyla vahye muhatap olmaları arasındaki farka vurgu yaparak evliyânın, nebî ve resûllerin aksine rûhların kalplerine indiğini müşâhede ettiklerini ancak inen bir meleği görmediklerini belirtmektedir. Eğer velî meleği müşâhede ederse onun ilka ettiği ilhâmı müşâhede edemez, ilkâ ettiğini müşâhede ederse meleği müşâhede edemez, ancak onun melekten olduğunu bilir. Her ikisini birden müşâhede etmek için nebî veya resûl olmak gerekir. Bununla peygamber ile velînin arasını tefrik etmektedir.²⁷

❧ Sonuç

İslâm düşünce tarihinde çok derin izler bırakan Muhyiddin İbnü'l-Arabî, alternatif bir teoloji denemesinde bulunmuş ve bu deneme önemli ölçüde destek bulmuştur. Hz. Peygamber’in vefatından itibaren, onun getirdiği dini anlama ve yorumlama yöntemleri üzerinde durulmuş, süreç içerisinde bu konuda önemli aşamalar kat edilmiştir. İslâm mezheplerinin ortaya çıkması ve müesses hale gelmesinde de önemli ölçüde belirleyici olan bu çabalar, daha çok nas ve akıl, başka bir deyimle rivayet ve dirayet ya da rey ve eser şeklinde tasnif edilebilecek eğilimlerden oluşmaktadır. Sahabeden itibaren zaman zaman aklın zaman zaman da nassın öne çıkarıldığı anlama ve yorumlama yöntemlerinin ümmetin uleması tarafından benimsendiği görülmektedir. Buna göre dinin anlaşılması ve yorumlanarak yaşanılır hale gelmesi sürecinde, Kur’ân ve Hz. Peygamber’in sünnetinin yanı sıra akıl ve rey de önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Ancak ilerleyen zaman içerisinde, çok küçük topluluklar tarafından da olsa, bir takım batınî unsurlar taşıyan ve her zaman herkes tarafından doğrulanması mümkün olmayan yöntemlerle de dinî konuların yorumlandığı görülmektedir. Bu çevrelerin en önemli özelliği karizmatik bir takım şahıslar etrafında söz konusu teorinin oluşturmaya çalışmalarıdır. Bunların en bariz

²⁵ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, XI, 44-45.

²⁶ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, II, 64-65.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, IX, 439-440.



örneği “Ta’limiyye” olarak da isimlendirilen İsmailî-batınî akımdır. Farklı ton ve biçimlerde de olsa bir kısım sûfî ve Şîî çevrelerin buna benzer yöntemler benimsedikleri görülmektedir. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî de “ilhâm” ve “keşif” üzerinden bu yöntemi dönüştürerek benimsemiş ve dinî konuların yorumlanmasında uygulamıştır.

İbnü'l-Arabî, İslâm âlimlerinin üzerinde mutabakata vardığı, objektif ve doğrulanabilir bilgi teorisinin sınırlarını zorlayarak, sübjektif ve doğrulanması mümkün olmayan bir yöntemle alternatif bir bilgi teorisi oluşturmuş ve bu teorinin üzerine de bir teoloji bina etmiştir. Kuşkusuz İbnü'l-Arabî teolojisi, bütün yönleriyle otantik teolojiden farklı değildir. Zaman zaman kendisinden önceki tefsir, hadis, kelim ve fıkıh gibi disiplinlere mensup âlimlerin yöntem ve delillerini kullandığı gibi, bazen de bu bilgileri bağlamından kopararak başka anlam ve yorumlar yüklemek suretiyle sunmaktadır. Bu durum yeni bir teolojiye sebep olduğu gibi, özellikle batınîliğe de kapı aralamıştır.

Kuşkusuz İbnü'l-Arabî gibi aşırı yorumları yapan, başka bilgin ve düşünürler de İslam düşünce tarihinde hep var olmuş ve var olmaya da devam edeceklerdir. İbnü'l-Arabî'nin bunlardan farkı şudur: Yaptığı felsefî yorum ve tahlilleri, dinî söylem içerisinde sunarak, takipçilerini etkilemektedir. Bu çerçevede sıklıkla ayet ve rivayetleri kullandığı gibi, Allah, Hz. Muhammed, peygamberler, Kur'ân, hadis ve geçmiş âlimler gibi her türlü enstrümanı kullanmaktan geri durmamaktadır. Bu durum felsefî yorum ve tartışmaları dinî hükümler kalıbına sokmakta ve onun takipçileri tarafından bir filozof olarak değil, bir din âlimi olarak algılanmasına sebep olmaktadır. Hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî'nin dinî ilimlere hâkimiyeti, hemen hemen her alandaki bilgi ve birikimi herhangi bir din âliminden daha az değildir, hatta birçoğundan daha fazladır. Onun problemi bilgi ve birikiminin yetersizliğinden daha çok, kullandığı yöntemidir. Felsefî yorumlarını keşif ve ilhâm mahsulü olarak sunması, ona dokunulmaz bir zırh giydirmekte, iddialarını adeta Allah'tan kendisine verilmiş bir bilgi olarak sunmaktadır. Hz. Peygamber üzerinden oluşturduğu tasavvur, kendisinden sonraki dönemlerde başkalarına da ilham kaynağı olmuş, izleri günümüze kadar gelerek, istismara açık bir alan haline gelmiştir.

Bütün aşırılıklarına rağmen İslâm düşüncesi içerisinde kuşkusuz İbnü'l-Arabî'ye de yer vardır/ olmalıdır. Önerdiği sistemin problemleri olmakla beraber, Müslüman dünyanın kültür mirasına katacağı olumlu unsurlar da vardır. Bir zenginlik ve farklı renk olarak bulunmasından hiç kimsenin rahatsızlık duymaması gerekmektedir. Ancak İslâm âlimleri onun düşüncelerinin zemini, çerçevesi, nereye kadar müsamaha gösterilmesi gerektiği üzerinde sistematik çalışmalar yapmamışlardır. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin lehine sonuç vermiştir. Şöyle ki, dinî konularda başta Mu'tezile olmak üzere İbnü'l-Arabî'den daha mâkûl yaklaşımlarda bulunan çevreler mahkûm edilerek dışarıda tutulurken İbnü'l-Arabî bu sınır tanımazlığına rağmen takdir görmüştür. Bu çerçevede Şa'rânî'nin çabası yetersiz olmakla beraber, önem kazanmaktadır. Onun çabası, İbnü'l-Arabî'nin aşırılıklarını, sistem içinde ıslâh etme gayretidir. İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir âlim, düşünür veya filozof olarak sunulmasında



hiçbir sakınca yoktur. Problem, onu tartışma dışı tutacak kadar yüceltmek ya da büsbütün reddetmekten kaynaklanmaktadır.

☞ Kaynakça

Akman, Mustafa, *İbn-i Arabî, İstanbul: Ekin Y., 2017.*

Cevâd Ali, *el-Mehdiyyü'l-muntazar inde's-Şiâtî'l-isnâ aşariyye* (Almanca'dan Arapçaya trc. Ebü'l-İd Dûdû), Köln 2005.

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

Gazzâlî, Ebû Hamid, *İhyâ ulûmiddin* (trc. Ahmed Serdaroğlu), İstanbul: Bedir Y. 1394/1974.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Füsûsü'l-hikem* (nşr. Ebü'l-Alâ Afîf), Beyrut 1400/1980.

^Amlf., *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (nşr. M. Ali Beydûn), Beyrut (Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye) ts.

A.mlf. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2007-2010.

İzutsu, Toshihiko, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* (trc. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul 2005.

Matürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi* (trc. ve nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2002.

Şa'rânî, Abdülvahâb, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyâni akâidî'l-ekâbir*, Beyrut 2003/1424.



İBNÜ'L ARABİ DÜŞÜNÇESİNDE DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ SORUNU

İsmail ŞİMŞEK¹

Recep YİTİZ²

Özet: Bilindiği gibi İbnü'l Arabi İslam tasavvufi düşünce geleneğinin en önemli şahıslarından birisidir. Hem varlığın birliği düşüncesiyle hem de varoluşa yönelik açıklamalarıyla kendi döneminde olduğu kadar daha sonraki dönemlerde de düşünce tarihinde adından söz ettirmiştir. Diğer taraftan İbnü'l Arabi aynı zamanda farklı, birbirleriyle tenakuz halinde görüşleri ifade edilen en önemli düşünürlerden birisidir. Bu anlamda onun dinlerin çatışan hakikat iddiaları konusundaki görüşleri farklı filozof, düşünür ve teologlar tarafından birbirleriyle paradoksal bir şekilde yorumlanmıştır. Biz bu çalışmada İbnü'l Arabi'nin dinlerin çatışan hakikat iddiaları konusundaki görüşlerini ele alıp değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l Arabi, Dışlayıcılık, Kapsayıcılık, Çoğulculuk

Abstract: As it is known, Ibn al Arabi is one of the most important thinkers of Islamic mystical thought tradition. He has made a name for himself in his later period as well as in his thought for existence of unity of existence and explanations about existence. Ibn 'Arabi, on the other hand, is also one of the most important thinkers whose opinions are expressed differently and indefinitely. In this sense, his views on conflicting truth claims of religions have been paradoxically interpreted by different philosophers, thinkers and theologians. In this study, we will evaluation Ibn Arab Arabi's views on the claims of conflicts of truth.

Key Words: Ibn al Arabi, Exclusivism, Inclusivism, Pluralism

❧ Giriş

Bilindiği gibi din olgusu insanın varoluşuyla birlikte ortaya çıkmıştır. Bilen, düşünen, sorgulayan, sorguladığı şeyleri değerlendiren, anlamlandıran bir varlık olarak insan, varoluşu ile başlayan süreçte kendi varlığını ve algı alanına giren her şeyi sorgulamaya başlamış, tecrübe ettiği şeylerin kökenini açıklamaya çalışmıştır. Ben kimim? Nereden geldim? Nereye gideceğim? Nasıl var oldum? Varlığımın başlangıcı nasıl oldu? Tecrübe ettiğim ve içerisinde bulunduğum bu evren nasıl oluştu? gibi birçok soruyu kendisine sormakta, kendi bilgi birikimi ve içerisinde bulunduğu toplumun kültürel yapısı çerçevesinde

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Din Felsefesi Bilim Dalı, issimsek1982@hotmail.co

² Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, rcpyitiz65@gmail.com



elde etmiş olduğu düşünceler temelinde bu soruları cevaplamaya çalışmıştır. Bunun neticesinde ister araştırma ve sorgulama sonucunda olsun, ister kut-sal bir varlığın kendisini vahiy aracılığıyla tanıtması şeklinde olsun, isterse de birçok bilim adamının ileri sürdüğü gibi insanın doğasında bulunan güven duyma ve sığınma duygusunun sonucunda olsun, din olgusu insanlık tarihinde hep var olmuştur.

Tarihsel süreçte, en azından teistik dinlerde başlangıç itibariyle tek bir din olduğu kabul edilmekle birlikte zamanla bir dini çeşitlilik ortaya çıkmıştır. Yahudilik, Hristiyanlık, İslam gibi ilahi kaynaklı dinler köken olarak tek bir kaynağa dayansa da hakikat ve kurtuluş iddiaları noktasında birbirlerinden farklılık arz etmektedirler. Her din kendisini mutlak olarak tanımlamakta ve kendi öğretileriyle çeliştiği ölçüde bir diğerini ötekileştirmektedir. Buna göre Yahudilik öğretileri açısından tek kurtuluşun Yahudilik, Hristiyanlık öğretileri açısından Hristiyanlık ve keza İslam dini açısından da tek kurtuluşun İslam dininde olduğu savunulmuştur. Bilindiği gibi dinlerin hakikat iddiaları konusunda kurtuluş veya özgürlük anlamında Batı düşüncesinde Alan Race tarafından yapılan kategorik ayırmadan sonra genellikle üç yaklaşım takip edilmiştir. Dinler arası ilişkiler ve kurtuluş iddiaları konusuyla ilgili yapılan hemen hemen bütün çalışmalarda bu ayırım kullanılmıştır. Bunlardan birincisi, belirli bir dinin tek mutlak doğru, bu dinin müntesipleri dışındaki herkesin ise hakikatten yoksun olduğunu savunan dini dışlayıcılık yaklaşımıdır. Hemen hemen her dinde bulunan bu yaklaşıma göre kurtuluş, yalnızca bir dinde olup bununla çelişen bütün din ve öğretiler yanlıştır. Hristiyanlıkta bir akide -politika- haline getirilen *kilise dışında kurtuluş yoktur* öğretisi, dışlayıcı yaklaşımın en belirgin göstergesidir. Hristiyanlık dışlayıcılığı öğretisinin temelinde İsa Mesih'in bedenleşmiş bir Tanrı olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu ise Hristiyanlığı biricik kılan temel noktadır. Çünkü bu öğreti dünya dinleri arasında yalnızca Hristiyanlığın bizzat Tanrı tarafından gönderilmiş olduğunu ileri sürer.³

İkinci yaklaşım ise dışlayıcılık paradigmasına karşı bir tepki olarak ortaya çıkan dini kapsayıcılıktır. Buna göre Hristiyanlık, kurtuluşa erdiren tek din olsa da, diğer dinler de kurtarıcı olabileceklerdir. Onlar Hristiyanlığın bir nevi yardımcısı olarak telakki edilmekte, en azından dışlayıcılık gibi diğer dinler şeytani ve sapık olarak görülmemektedir. Batı düşüncesinde bu yaklaşımın en önemli temsilcisi Karl Rahner'dir. Kurtuluşun tek bir dinde vahyedildiği noktasında dışlayıcılarla hem fikir olmalarına rağmen farklı dinlere müntesip olanların da Tanrı'nın lütfuna mazhar olacaklarını ileri süren yaklaşımdır. Buna göre Hristiyanlar açısından Tanrı İsa'nın hayatında ve ölümünde kurtuluşu herkese açık kılacak şekilde fiil yapmıştır. Müslümanlar açısından Tanrı kendisini Müslümanlara, Muhammed'e indirilen vahiyyle biricik ve nihai surette bildirmiştir.⁴ Keza Yahudilik ve diğer dinler için de durum aynıdır.

³ John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Palgrave Macmillan, 1985, s. 34-35.

⁴ Rahim Acar, *Dini Çeşitlilik, Din Felsefesi Seçme Metinler*, Küre Yayınları, 2013, s. 766.



Üçüncü yaklaşım ise iletişim ve ulaşım imkânlarının gelişmesiyle birlikte küresel bir köy haline gelen dünyamızda insanları, inanılan dinler farklı da olsa yaşanan ahlakın benzer olması neticesinde *biz ve öteki* kavramlarını yeniden düşündürmesiyle birlikte özellikle John Hick tarafından savunulan dini çoğulculuk yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre en kısa tanımıyla bütün dinler Mutlak'ın farklı tezahürleridir ve her din eşit ölçüde müntesiplerini kurtuluşa götürecektir. Özellikle 18. Yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan Batı Hristiyan düşüncesinde meydana gelen epistemik paradigma değişmesi sonucunda hakikatin, bilhassa eşyanın anlamı hakkındaki tüm ifadelerin tarihsel, niyetsel, bakış açısına bağlı, kısmî, yorumsal ve diyalojik olarak anlaşılması gereği bir çok düşünür tarafından öngörülmüştür. Buna göre Hakikat'in mutlak bir anlamı yoktur. Zira hakikat hakkında ayrılmış, izole edilmiş, şarta ve konjektöre bağlı olmayan mutlak ifadeler artık mevcut değildir. Hakikat izafidir ve pek çok faktörün etkilediği bir bilgi ağıyla ilintilidir. Öyleyse hakikat her şeyin ötesinde onu idrak ve ifade edenle alakalıdır.⁵

Çoğulculuk, kurtuluşun veya özgürlüğün bütün büyük dini geleneklerde meydana geldiğini, bütün dini geleneklerin insanı kurtuluşa erdiren cevaplar olduğunu, dolayısıyla insanı ben-merkezlilikten Gerçek-merkezliliğe dönüşümünü farklı dini gelenekler açısından da mümkün gören yaklaşımdır. Buna göre kurtuluş için tek değil çok sayıda yol yani ilahi vahiy vardır. Bu durum ise kurtuluşa götüren insanı cevapların çokluğunu ortaya çıkarır.⁶ Dünyadaki bütün dini gelenekler insan olmanın tabi sonucu olarak içerisinde bulundukları farklı kültürel konteks içerisinde Nihai Olana dair farklı cevaplar içerirler. Bu cevaplar tüm dini geleneklerde üç aşağı beş yukarı hemen hemen aynı oranda gerçekleşmektedir. Bu nedenle bütün dini gelenekler alternatif kurtuluş öğretileri içerirler. İnsanlar bunların her birinde kurtuluşa erebilirler.⁷ Çoğulculukta temel noktalardan birisi dinlerin gerçeği tam olarak ifade etmediğidir. Dinin her bireyin Tanrı'yı anlama çabasının sonucu olduğunu ifade ederler. Böylece şahsi bir varlık olarak Gerçek, Hristiyanlıkta Baba Tanrı, İslam'da Allah, Yahudilikte Adonai, Hinduizmde Şiva veya Vişnu gibi isimlerle adlandırılır. Dolayısıyla her din, aslında Gerçeği tam olarak ortaya koymaz.

Tüm bu tasniflerin dışında aslında böyle bir tasnifin olmadığını sadece dışlayıcılığın olduğunu savunan düşünürler de vardır. Örneğin Gavin D'Costa'ya göre çoğulculuk diye bir şey yoktur. Çünkü çoğulcular da hakikate uygun tek düşünce yaklaşımının kendilerinin düşünceleri olduğuna inanmakta, buna göre kendi ölçü ve esaslarına uymayan her hangi bir düşüncenin hakikat sayılmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla aslında çoğulculuk biz-zat kendilerinin ileri sürmüş oldukları düşünceyle bağdaşmamaktadır.⁸

İbnü'l Arabi Düşüncesinde Dinlerin Aşkın Birliği Sorunu

⁵ Mahmut Aydın, "Sunuş", İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar, (John Hick), (çev. Mahmut Aydın), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s.13.

⁶ John Hick, a.g.e, s. 34.

⁷ John Hick, a.g.e, s. 36.

⁸ Gavin D'Costa, "The Impossibility of a Pluralist View of Religion", *Religious Studies*, V. 32, No: 2, (Jun. 1996), s. 226, 230.



Düşünce tarihinde farklı, birbirleriyle tenakuz halinde görüşleri ifade edilen en önemli düşünürlerden birisi hiç şüphesiz İbnü'l Arabî'dir. Bu anlamda onun dinlerin çatışan hakikat iddiaları konusundaki görüşleri de farklı filozof, düşünür ve teologlar tarafından birbirleriyle paradoksal bir şekilde yorumlanmıştır. Birçok İbnü'l Arabî yorumcusu onun *Tercümanü'l-Eşvak*, *Fütuhat-ı Mekkiyye*, *Fusûsü'l-Hikem* ve *et-Taiye* adlı eserlerinde yer alan ifadelerinden hareketle çoğulcu veya evrensel bir din anlayışını savunduğunu ileri sürmektedir. Özellikle Arabî'nin *Tercüman'ül Eşvak* adlı eserinde geçen;

Gönlüm bütün suretleri kabul eder haldedir, o...

Gâh ceylan otlağına, gâh rahip savmasına benzer

Kalbim putların mabedi, hacıların kabesidir

Tevrat'ta kutsal levhalar, Kur'an'da mukaddes cüzler

Aşktır, inancım ve dinim, uygularım onu hemen

Aşk kervanları her yöne yönelmiştir, yönelsinler...⁹

ve yine,

Zaman zaman Musa'nın şeriatına inanırım da Yahudi'nin yolunu da kabul ederim

Gâh kendimi İsa'nın şeriatına inanmış ve kilisede ibadet eder bulurum,

Gâh Muhammed'e inanmış, bulurum da, bu nebiye sapasağlam sarılırım

Bazen de kendimi öyle bir şeriat içinde görürüm ki ashaba benzerim,

Şia'nın görüşünü benimserim kimi zaman, Eş'ariye mezhebini de kabul ettiğim zamanlar olur.¹⁰

mısrarlarından hareketle onun çoğulcu bir din anlayışını savunduğu ileri sürülmektedir. Diğer taraftan "sakın sen özel bir inanca bağlanıp kalma; ve bir suret-i hayâliyye kapılıp suver-i sâireyi bu hayal ile örtme! Şayet kendi zan ve aklınla oluşturduğun itikadını tek Hakk kabul edip bu zan ve itikadının haricinde kalan suretlerde Hakk'ın tecellisini inkâr edersen hayr-ı kesirden mahrum olursun. Ve Hakk hakkındaki zevkin dar bir sahaya münhasır kalır,"¹¹ çünkü Allah hakkında hiçbir itikad diğer bir itikadı tahdit ve şümulüne alamaz. Allah bütün inhisar ve tahdidi kaplayan ulu bir varlıktır. Zira Allah kendi hakkında 'hangi tarafa dönerseniz Hakk'ın vechi orda zahirdir' buyurdu. Bir ciheti diğerinden ayrı göstermedi,¹² ifadeleri ve bunu, "Gördün mü o kimseyi ki kendi hevâsını kendisine tanrı edinmiş ve onu Allah bir bilgi üzerine şaşırtmış ve kulağı ve kalbi üzerine mühür basmış ve gözü üzerine bir perde kılmış? Artık ona Allah'tan sonra kim hidâyet edebilir? Hâlâ düşünmez misiniz?"¹³

⁹ Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Tercüman'ül Eşvak*, (Çev. Hamza Tanyaş), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010, s. 24

¹⁰ Ahmet Mahmud el-Cezzar, *el-Fena ve'l-Hübbü'l-ilahi inde İbn'il Arabi*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 2006, s. 278, (İbn-i Arabî, *et-Taiye*, Darü'l Kütübü'l Mısriyye, varak 156'dan naklen)

¹¹ Ahmet Avni Konuk, *Muhyiddin İbnü'l Arabî, Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerh-i II*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2005, s. 318-20.

¹² İbn Arabî, "İlah'ı Mu'tekat", *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, ed. Recep Alp-yağıl, s. 269-270.

¹³ Câsiye, 45/23



ayetiyle açıklama tarzı, yine buradan hareketle insanların hiçbir akideye suretiyle bağlanıp kalınmaması, îtikad olunan suretlerin kâffesi için "heyûlâ" ya'ni asıl ve madde olunması ve Hakk'ın bir itikad suretine hasredilmemesi gerektiğini belirtmesi¹⁴ onun düşünsel olarak dinlerin kurtuluş ve hakikat iddiaları konusunda çoğulculuğu savunduğu şeklinde yorumlanmıştır.

Bu anlamda özellikle gelenekselci ekol dediğimiz Rene Guenon, Frithjof Schoun, M. Lings, S. H. Nasr gibi düşünürlerin görüşlerine paralel bir düşünce tarzını ifade ettiği iddia edilmektedir. Zira bu ekole göre her din, kaynak ve öz itibarıyla birdir. Ancak bu birlik onların şeklen aynı olmalarını gerektirmez. Dinler aynı ışığın değişik renklerde yansımalarından ibarettir. Hakikat bir, tek, değişmezdir. Onların aşkın birliğinin temel nedeni aynı kaynaktan gelmeleridir. Bu anlamda bir dini yaşayan kimse tüm dinleri yaşamış gibidir. Dinler arasında görünen farklılık onların formuyla ilgili olup özsel değildir. Formal farklılık ise değişik insanların sahip olmuş oldukları farklı zihinsel veya kültürel farklılıktır. Otantik vahye dayanan her din adeta zirveye götüren farklı yollardır. Böyle olmaması durumunda Allah büyük bir insan topluluğunu kurtuluş imkânından mahrum bırakmış olacaktır. Hâlbuki aynı zirveye götüren yolar dağın eteğinde farklı iken zirveye yaklaştıkça birbirlerine yakınlaşırlar. Tüm dinler açısından hedef zirveye varmaktır. O halde yapılması gereken zirveye çıkarken bir başkasının hangi yolu takip ettiğini sorgulamak değil kendi yoluna bakmaktır.¹⁵ Dolayısıyla özellikle gelenekselci ekol İbnü'l Arabî'nin düşüncelerinden hareketle dinlerin aşkın birliğini savunduğunu ileri sürer. Bu düşüncelerini ise vahdet-i vücud anlayışını kabul ettiği savından hareketle kanıtlamaya çalışırlar. Çünkü bu düşüncede Tanrı hiçbir suretle kuşatılamaz, akıl onu sınırlandıramaz veya tarif edemez. Dini inançların çokluğuyla birlikte çok tanrıcılık ve tek tanrıcılık da vahdet-i vücud nazariyesi ışığında yorumlandığı müddetçe ortaya evrensel bir din anlayışından başka bir şey çıkmayacaktır.¹⁶

Diğer taraftan Batı düşüncesinde de İbnü'l Arabî'nin düşünce açısından çoğulculuğu savunduğunu birçok teolog veya filozof öne sürmektedir. Bunlardan en önemlisi de çoğulcu paradigmanın sistemli bir şekilde savunucusu veya kurucusu diyebileceğimiz John Hick'tir. Zira Hick'e göre 13 ve 14. Yüzyılda İslam sûfileri ilahi aydınlığın insana, lensleri vasıtasıyla yansıtıldığını öğretmişlerdi. Bu bağlamda İbnü'l Arabî şu tavsiyede bulunmuştu: Geride kalanlara (sizin dışınızdakilere) inançsızlık göstermeyeziniz diye herhangi bir hususi akideye aşırı olarak kendinizi bağlamayın... her yerde hazır ve nazır olan Allah her şeye gücü yeten Tanrı tek bir akideyle sınırlı değildir,¹⁷ ifadelerinden hareketle Hick, Arabî'nin İslam mistik düşünürlerinin birçoğu gibi çoğulcu görüşü savunduğunu ileri sürmektedir. Benzer şekilde İbnü'l Arabî yorumcusu Affifî'ye göre de Arabî'nin düşünceleri özellikle vahdet-i vücud ekseninde

¹⁴ Ahmet Avni Konuk, *Muhyiddin İbnü'l Arabî, Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerh-i II*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2005, s. 318-20.

¹⁵ Dilaver Güler, "İbn Arabî'de Dinlerin (Aşkın) Birliği ve "İbadet" Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, s. 18.

¹⁶ Güler, a.g.m, s. 22.

¹⁷ John Hick, *İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 71.



doğru bir şekilde yorumlandığında en genel anlamıyla putperestlikten diğer dini inançlara kadar evrensel bir dinden başka bir şey çıkmaz. Çünkü tek tanrıcılıkla çok tanrıcılık arasındaki temel fark yalnızca *bir* ile çok arasındaki mantıkî fark gibidir. Burada temel nokta çok tanrıcılığı kabul edenlerin Bütün'ün Mutlak birliğini idrak edemeyenlerin olduğunun kabul edilmesidir. Her şey, Bütün'ün bir yansıması olduğuna göre ibadet edilen her şey de onun bir sureti ve yansımasıdır.¹⁸ Peki, gerçekten İbnü'l Arabi'nin düşüncelerinden hareketle onun çoğulcu bir tezi savunduğunu ileri sürebilir miyiz? Ya da onu, düşünceleri açısından Alan Race tarafından yapılan kategorik sınıflandırmanın hangisinin içine dâhil edebiliriz?

Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki İbnü'l Arabi bir filozof veya teologun yaptığı gibi tüm gerçekliği belli bir sistem içerisinde ve bu gerçekliğin diğer alanlardaki ilişkisinin sistematik bir açıklamasına eserlerinde vermeye çalışmaz. Yazdıklarını doğrudan doğruya ilham altında yazdığını ifade ettiğinden onun eserlerinde bir filozofun yazdığı düzen ve sistemi görmek zordur. Kaldı ki onun amacı herhangi bir konuda doyurucu veya aklen kabul edilebilir bir açıklamada bulunmak değildir. Bu anlamda onun dili zaman zaman soyut olmakla birlikte daha çok semboliktir. Şiirden matematiğe bütün sembolleri kullanır.¹⁹ Diğer taraftan o, karmaşık ve çok yönlü, hatta kendisini anlamayanlarca çok çelişkili görünen bir şahsiyettir. Nitekim bazıları onun ibadetlerde zahiri, itikatta ise batınî görüşlü olduğunu ileri sürmüştür. Böyle bir şahsiyet sahibi olmasının sonucu olarak da eserlerinin çoğundaki üslubu kapalı ve çetrefillidir. Düşünceleri de kolay anlaşılmaz vaziyettedir. Bu kapalılığın nedeni zahir ve batını çift yönlü bir dil ve yorum yöntemi kullanması ve bu ikisi arasında insanı hayrete düşürecek kadar sık ve açıkça belirtilmeyecek kadar geçişler yapmasıdır.²⁰ Diğer taraftan Arabi'nin metinlerinin yapıları gereği güçlülük arz etmesinin en önemli nedeni bu metinlerin tasnif tarzıdır. Yazmış olduğu metinlerin belirli disiplinlere ayrıştırılabilecek yapıda olmamasıdır. Örneğin İbnü'l Arabi fıkhi bir meseleden söz ederken metafizik bir konuya geçiş yapabilir veya yaratılıştan söz ederken herhangi başka bir konuyu ele alabilir. Aslında o, bu durumun eserlerinin yazdırılmış olmasından kaynaklandığını belirtir.²¹

Bunları ifade ettikten sonra Arabi'nin bu konuda düşüncelerinin farklı hatta paradoksal bir şekilde yorumlanmasının temel nedenlerinin birincisi vahdet-i vücut düşüncesi, ikincisi din tanımlaması ve bu anlamda ariflerin inancı ile cahillerin imanı arasında yapmış olduğu kategorik ayrım ve üçüncüsü de hemen hemen tüm tasavvurların eserlerinde kullanmış oldukları sembolik dilden kaynaklandığını ifade edebiliriz.

¹⁸ A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi'*, Cambridge University Press, 1939, s. 148-149.

¹⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages Avicenna-Suhrawardi- Ibn 'Arabi*, Caravan Books, New York 1997, s. 102-103.

²⁰ C. Sadık Yaran, "İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre'ye Göre "Öteki"nin Durumu", *İslam ve Öteki, Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu*, ed. C. Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 310.

²¹ İbnü'l Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 345.



Bilindiği gibi vahdet-i vücud, varlıktaki mutlak birliği yani yaratana yaratılanın birliğini savunan tasavvufî düşüncenin adıdır. Dolayısıyla bu düşüncede teistik dinlerde söz konusu olan hiçten yaratılış ve evrenle varlık arasındaki ayrılıktan farklı olarak Tanrı tarafından yaratılmış her şeyin O'nunla aynı nitelikten olduğu, evreni Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak görmenin Tanrı dışında O'nun karşısında başka bir varlığın bulunduğunu ileri sürmek anlamına geldiği, bu durumun ise Tanrı'nın özündeki birliğe aykırı olduğu, varlığın temel niteliğinin birlik olup görünüşteki çokluk ve çeşitliliğin yalnızca görünüşten ibaret olduğu, evrendeki tüm varlığın Tanrı'nın veya onun niteliklerinin bir yansıması olduğu kabul edilir.²²

Cezzar bu tanımda ifade edilen vahdet-i vücud düşüncesinden hareketle Arabî'nin yukarıdaki beyitlerini yorumlamaya çalışır. O, Arabî'nin düşüncelerini ele alırken konuya dinlerin birliği ile vahdet-i vücud ilişkisi başlığı altında değinir. Buna göre insan-ı kâmilin her yerde ve her şeyde Allah'ın tecellisini gördüğünü, bu tecellinin farklı sıfat ve isimlerin bir sonucu olduğunu, dolayısıyla kişinin onlara ibadet etmesinin aslında Allah'a ibadet etmiş olacağını belirtir. Devamında arif olan kişinin tüm inançları kabul ettiğini sebebinin ise sadece Allah'ı sevdiğini ve sevgisi içinde yok olmuş bizzat mahbub olduğunu dile getirmektedir. Allah'ın sonsuz tecellisinin olmasından dolayı gerçek arif, kalbinde sonsuz suretleri kabul etmekte ve böylece kalbini bir inançla sınırlandırmamaktadır.²³ Keza Rıza Şah Kazimi de İbn Arabî'nin bu beyitlerini tamamen vahdet-i vücud düşüncesiyle yazdığını ileri sürmektedir.²⁴

Buna göre o, Allah'ın yansımasının birer numunesi olan eşyaya tapmada özsel olarak herhangi bir sorun görmez. Zira hepsi Allah'ın bir yansımasıdır. Burada Allah'a değil de onun yansıması olan herhangi bir eşyaya tapınanlar aslında cahil oldukları için Bütün'ü yakalayamayanlardır. Kaldı ki Allah zaten tam olarak mahiyeti itibarıyla bilinemez, tanımlanamaz. Arabî'ye göre âlemdaki bütün suretlerin tanımı ancak her şeyin suretinden meydana gelen şey kadarıyla bilinebilir. Bu nedenle Hakk'ın tanımı bilinemez; çünkü O'nun tanımı ancak her suretin tanımının bilinmesiyle mümkün olabilir. Bu ise gerçekleşmesi imkânsız olan bir durumdur. O halde Hakk'ın tanımı imkânsızdır.²⁵ Öğleki hiçbir şey onun dışında kalamaz. Bunlar akıl, örf veya şariat bakımından iyi sayılabilecek şeyler olabileceği gibi kötülenmiş şeyler de olabilir. Böyle bir yetkinlik özel anlamda Allah denilen zatındır. Allah denilen zatın dışındakiler ise ya O'nun bir tecelligâhı veya O'ndaki bir surettir. Onun bir tecelligâhı ise tecelligâhlar arasında dereceli üstünlük gerçekleşir ki bu zorunludur. Başka bir ifadeyle tecelli edilen şeyler arasında üstünlük farkı vardır. O'nda bulunan bir suretse söz konusu suret zata mahsus yetkinliğin aynıdır. Bu durumda Allah denilen Zat için sabit olan özellik o suret için de sabittir ve suret "O'dur veya "O" değildir" diye bir hükme varılamaz. Her bir ilahi isim zata ve

²² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 883.

²³ Cezzar, a.g.e, s.264

²⁴ Rıza Şah Kazimi, Şankara, İbn Arabî ve Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar, (Çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 202

²⁵ İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 62.



kendisi için konulduğu anlama işaret eder. Başka bir ifadeyle her bir isim bir yandan zatı öte yandan ismin hakikatinin talep ettiği anlamı gösterir. Bütün isimler zata delil olmaları bakımından birdir. Er-Rab, el-Halık, el-Musavvir gibi yalnızca kendisine ait anlama işaret etmesi bakımından her isim diğer isimlerden ayrılır.²⁶

Izutsu'ya göre İbnü'l Arabi düşüncesi terminolojisinde Allah kavramıyla mutlaklığı bakımından mutlak değil de onun bir veçhesinden bahsedilir. Burada Mutlak, ögle tenzih edilir ki ona Allah bile denilemez. Diğer taraftan herhangi bir varlık isimlendirilmeden kendisi hakkında konuşulamayacağından Arabi de Mutlak'ı kastederken Hakk kelimesini kullanmakta ve Hakikati, Gerçeği kastetmektedir. Bu anlamıyla Hakk hiçbir şekilde insan idrakiyle tam olarak bilinemez. Çünkü bu yönüyle insani bilgi ve idrakin konusu olamaz.²⁷ Onun düşüncesinde mutlaklığı bakımından bizatihi Gerçek mutlak olarak bilinmeyen, insani idrak ve zihni kavrayışın ötesinde bir Sır'dır. Bu varlık onun düşüncesinde tecellisinde Allah'ın suretine bürünür. Bizatihi Mutlak Varlık ise asla imanın konusu olamaz.²⁸ Bu ise bize Hick'in Kant'ın numen-fenomen ayırımından hareketle Mutlak Gerçeğin her din müntesibi tarafından kendi bilgi, idrak ve zihin dünyasına göre farklı şekillerde isimlendirildiği fil örneğini aklımıza getirmektedir. Hick, bu örnekten hareketle hiçbir dinin Gerçeği tam olarak yansıtmadığını her dinin Allah, Vişnu, Brahmeta gibi farklı isimlerle onu adlandırdığını ve her bir yolun farklı biçimlerde gerçeğe götürdüğünü ileri sürer. Öğleyse Arabi'ye göre Hakk'ın zahiri ve batını olmak üzere iki veçhesi vardır. Batını veçhesiyle Hakk keşif ehline bile kapalıdır. Hiç kimse onu tanımlayamaz, bilemez. Hakk beşerin idrak ve kavrayışına ancak zahiri veçhesiyle Allah ve Rab olarak girer.²⁹

Bu anlamda Arabi'nin ârif/cahil ayrımını hatırlamak gerekir. Ârif hem kime ibadet edildiğini bilir hem de söz konusu şeyin hangi surette ortaya çıkıp kendisine ibadet edilmeye yol açtığını bilir. Bunun yanı sıra ârif, (ibadet edilen şeylerdeki) 'ayrım' ve 'çokluk'un duyulur bedendeki organlar ve ruhsal suretteki manevi güçler gibi olduğunu bilir. O halde neye ibadet edilirse edilsin (aslında) Allah'tan başkasına ibadet edilmemiştir.³⁰ Burada ârifin inancı ile avamın inancı arasında ayrım yapan Arabi aslında avamın kendi bilinç düzeyi ve idrakine göre ibadet ettiğini ifade eder. Ona göre ibadet edilenlerin en düşüğü kendisinde ilahlığın bulunduğu tahayyül edilen bir şeydir. İbadet edilen şeylere dair böyle bir tahayyül olmasaydı taş veya başka bir şeye tapılmazdı. "Onlara kime ibadet ettiniz? denildiğinde onlar, ilaha derler. Allah'a ve İlah'a demezler. En düşük tahayyül sahibi taptığımız şeyler yalnızca Allah'a yakınlaştırsın diye ibadet ediyoruz" derler. Kamil ârif ibadet edilen her şeyi Allah'ın bir tecelligâhı olarak gören kimsedir. Bu nedenle onlar taptıkları her

²⁶ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 77.

²⁷ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism a Comparative Study Key Philosophical Concepts*, University of California Press 1984, s. 23.

²⁸ Izutsu, a.g.e, s. 27-28.

²⁹ Izutsu, a.g.e, s. 48.

³⁰ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 66.



şeyi ilah diye isimlendirmişlerdir. Bununla beraber onların taş, ağaç, hayvan, insan, gezegen, melek gibi kendi özel adları vardır ve bunlar o şeylerin bireysel isimleridir. İlahlık bir mertebedir. Bu mertebe ibadet eden insana kendisinin ibadet edilenin mertebesi olduğunu zannettirir. Gerçekte ibadet edilen şey Hakk'ın bir tecelligâhıdır. Söz konusu şeye kendisini adayan bu insan özel tecellighahtaki Allah'a tapar.³¹

Burada İbnü'l Arabi Hakk'a bağlanma, boyun eğme, inanma anlamından tek bir dinden bahsederek var olan inançların geçerliliğini salt kavrama bağlamadığını ifade etmektedir. Çünkü bir din, suret ötesi bir kaynaktan geliyorsa; bu din, suretsel olarak izafidir. Surete bakılmaz. Oradaki özsel nitelik önemlidir.³² Bu düşüncesini de *Dikkat et, belli bir bağ tarafından kayıtlı olmaktan uzak dur, bu bağın dışındaki her şeye karşı sakın kötü gözle bakma, yoksa senin hayrına olacak şeyden kaçmış olursun. Nefsini bütün itikatları kucaklayan bir şey olarak gör, çünkü Hakk herhangi bir bağ ile kayıtlı kılınmayacak kadar geniş ve yücedir*³³ diyerek desteklemektedir. O halde Arabi'ye göre hangi inancın doğru olduğu noktasında kastedilen doğrunun ne olduğu önemlidir. Şayet bu doğru, hakikate denk düşen bir doğrulama ise bu anlamda tüm itikatlar doğrudur. Çünkü her itikat sınırlı ve bozulmuş olsa da hakikatin bazı yönlerini temsil eder. Eğer bir itikat herhangi bir şekilde hakikate denk düşmeseydi o zaman o itikat var olmazdı. Her itikat bir varoluş halinin öznel yönünü temsil eder. Birinin itikadının olması gerçeği itikat sahibinin zihni dışarıdaki şerhlerle gerçek bir ilişki kursun veya kurmasın bu itikadın var olduğu tarzda âlemdaki şeylerle bir şekilde uyumunu kanıtlar. Bu nedenle içerikleri ne olursa olsun bütün itikatlar doğrudur sonucuna ulaşabiliriz.³⁴ Böyle bir sonuca da âriflerin imanı açısından ulaşabiliriz. Çünkü ona göre kâmil ve arif insanlar, insanı sınırlayan ve sonlu yapan itakatlara bağlanmazlar. Onlar var olan tecelli karşısında adeta berrak ve renksizdirler. Yani onlar hiçbir kabın şeklini ve rengini almazlar.³⁵ Onların cahillerden farkı her ne müşahade ederlerse onları Allah'ın tecellisi olarak görmeleridir. Dolayısıyla bir kısım tecellileri kabul etmeyip Allah'ı sınırlandırmazlar.³⁶ İşte birçok düşünür veya filozof söz konusu beyitlerin dışında İbn Arabi'nin ârif terimine yüklediği anlamın da çoğulcu bir yapı arz ettiğini dile getirmektedir. Burada cahil insan dışlayıcı ve diğer insanları batıl sayarken ârifler iki boyutlu olup zahir boyutuyla İslam'ı öteki dinlerden biraz daha üstün tutarak diğer dinlerle bu dünyada dostluk, öbür dünyada da kurtuluş kapısını açık tutar. Batın boyutuyla kendine özgü bir çoğulcu veya diğer dinleri bu dünya ve öbür dünyada eşit sayan bir yaklaşım tiplemesidir.³⁷

³¹ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev ve şerh. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 214-215.

³² Kazimi, a.g.e, s.193

³³ Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, (Çev. Nuri Gençosman), MEB Yayınları, İstanbul 1992, s.138

³⁴ Chittick, a.g.e, s.176.

³⁵ Chittick, a.g.e, s. 201

³⁶ Chittick, a.g.e, s. 205

³⁷ Yaran, a.g.e, s. 324



"*Kalbim putların mabedi, hacıların kabesidir*" mısrasında Arabi, tapma eylemini 'kendinde bir fiil olarak' görür. Buna göre tapmanın gerekçesi ve doğasının ne olduğu üzerinde durmak gerekir. Tapan ile tapınılan arasındaki ilişki ve bu ilişkinin adı ibadettir. Diğer taraftan âlemde genel olarak bir Rablık düşüncesi vardır. Bu nedenle insanlar bir takım şeylere taparlar. Burada eylemin amacı kişinin inancında geliştirdiği bir ilaha dönük bir saygı ve tazim hareketi olduğudur. Burada biçimsel olarak ibadetler arasında herhangi bir fark yoktur. Nitekim iman ve küfür arasında da konuları bakımından bir fark yoktur. Allah'a tapan da aynı gerekçeyle ibadet eder, herhangi bir nesneye tapanda aynı gerekçeden hareket eder. Burada Arabi insanların bir kısmının farkına varmadan Allah'a ibadet ettiği kanaatindedir.³⁸ Dolayısıyla yukarıda geçen beyitleri Arabi düşüncesinin temelini oluşturan vahdet-i vücud'un sistematik bir sonucu olarak okumak gerekir. Eğer bu şekilde okunursa çoğulculuk olarak yorumlanan ifadelerin temelde vahdet-i vücud düşüncesinin bir sonucu olduğu görülecektir.

İbnü'l Arabi'nin düşüncelerinde çoğulcu yaklaşımı yansıttığını ileri sürenler açısından ikinci gerekçe onun dinler arasında yapmış olduğu ayırımdır. Ona göre terim olarak kullanılan din, Allah katında ve Allah'ın kendisine bildirdiğinin ve Allah'ın bildirdiğinin bildirdiği kimsenin katında din yani halkın katındaki din olmak üzere ikidir. Hak, bu dini de dikkate almıştır. Allah katındaki din, Allah'ın seçtiği ve halk dinine karşı yüksek paye verdiği dindir. Bu din şu ayette dile getirilmiştir: "Allah katında din İslam'dır." İslam boyun eğmek demektir. O halde din, insanın boyun eğmesinden ibarettir. Allah katında olan Allah'ın koyduğu şeriattır. İkinci tür ise halk katında bilinen bir peygamberin örfte bilinen bir yolla getirmediği *nevamisi hikemiyye'dir* (hikmet kanunları). Bu yüzden bunlar ilahi şariat ile birlikte hikmet ve dirliğe uygun olduklarında, Allah onları kendi katından farz kıldığı şariat gibi muteber saymıştır.³⁹ Aslında dinin Hak-Halk bakımından iki ayrı kategori olarak değerlendirilmesi daha önce değinilen Vahdet-i vücûd anlayışındaki görünen yüz ve ayanı sabitedeki yönle ilgilidir. Çünkü *Allah katındaki dinden* kasıt; Allah'ın gönderdiği meşru ve geçerli saydığı dindir. Yani Allah'ın kabul ettiği din, kendi katındakidir. Bu da Allah'ın peygamber ve peygamberleriyle ümmete açıkladığı dindir. Bütün semavi dinler İslam adını taşımakta ortaktır. Böylece bütün dinlerin özü Allah'a boyun eğmek demektir. Bu da İslam ile eş anlamlı olmasıdır. İbn Arabi, Hz. Yakup'un oğullarına İslam üzerine ölmelerini buna kanıt getirmektedir.⁴⁰ Hak katındaki din ile kastedilen, fetret dönemi insanların uyguladıkları ve aklın esaslarına muvafık icraatlarıdır. Arabi bunları ilahi hükme uygun olduğu müddetçe Allah'ın kendi katında şariat gibi göreceğini savunur. Buna delil de "Kim güzel bir gelenek (sünnet) başlatır ve onunla amel ederse, ona karşılığı verilir. Ayrıca, o geleneği devam ettirenlerin sevapları da bir şey eksilmemek kaydıyla başlatanlara verilir. Kim de kötü bir gelenek bir başlatırsa ve onunla amel ederse onun cezası ve onu işleyenlerin de cezası eksiltmeksizin o kötü

³⁸ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 346-47.

³⁹ İbn'ül Arabî, *Fusus'ul Hikem*, s. 94-95; Hâkim, s. 152

⁴⁰ İbn'ül Arabî, *Fusus'ul Hikem*, s. 349



gelenegi başlatana verilir.”⁴¹ Hadisini gösterir. Bu anlamda o, “ruhbanlığı” halk tarafından oluşturulan dine örnek gösterir.⁴²

İbn Arabi’nin yukarıdaki beyitlerini yorumlamanın bir başka boyutu ise orada kullanılan ifadelerin sembolik olarak ele alınmasıdır. Bilindiği gibi sembol, duyularla ifade edilmeyen bir şeyi somut ve bilinen kavramlar üzerinden işaret, remiz veya timsal etmek demektir. Yani dille ifadesi mümkün olmayan veya dilin erişmediği hakikatlerin başka şekilde kavranmasıdır.⁴³ Tasavvufi düşüncede bu tür kullanımlar çokça bulunmaktadır. Çünkü dinî semboller, insanlara rasyonel bir bilgi sunmaktan ziyade kutsalın algılanmasını sağlayan ifadelerdir. Diğer taraftan dini semboller kutsalın farklı yorumlanmasına sebep olan şifreler sunarak insanın bilmediği alana dair bilgiler verirler.⁴⁴

Eserlerinde bolca sembol kullanan İbnü'l Arabi işaret ve remizleri neden kullandığını şöyle açıklar: *Bil ki simgeler(rumuz) ve luğazlar kendileri için istenilen bir şey değildir. Onlar simgeledikleri şeyler için istenir ve onların Kur'an'daki örnekleri ibret ayetlerinin tümüdür ve onlar hakkında bir uyarıdır. İşte biz bu temsilleri insanlar için getiriyoruz. Fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilirler.”*⁴⁵ Ayeti bunun en güzel örneğidir. Görülüyor ki buradaki emsal kelimesi kendisi için istenildiğinden dolayı gelmemiştir. Onunla neye temsil getirildiği ve ondan hangi misal verdiği bilinsin diye gelmiştir.⁴⁶

Arabi’nin yukarıdaki beyitlerin de yer aldığı *Tercümanü'l Eşvak* adlı eseri şiirsel bir tarzda kinaye ve sembollerle doludur. Hatta kendisi de bu eser için: *Bu kitapta hangi isimden söz ettiysem hepsi ondan kinayedir. Hangi evi tasvir ettiysem hepsinde onun(sevgilinin) evini kastetmişim.* Devamında; *...ancak bu kitapta yazdığım bütün şiirlerde daima içime doğan ilahi varidat ve gönlüme inen ruhani inişlere ve ulvi tenasüplere imalarda bulundum. Ve bunu da (biz sufilerin yolu olan) en üstün yola göre sembollerle yaptım,*⁴⁷ ifadelerine yer vermektedir.

*Bütün bunları gazel diliyle yazdım; çünkü insanların gönlü bu ifadelere meftundur, tutkundur ve vurgundur. Dolayısıyla bu ifade tarzları o şiirlerin coşku içinde okunup coşku ile dinlenilmesini sağlar.*⁴⁸

Arabi “*Bir an geldi kendimi çöldeki ceylanların çobanı saydım, bir an geldi rahip ya da müneccim saydım*” ifadelerini bizzat kendisi şöyle şerh eder: *Eğer kalbi bir otlak yeri, mer'a olarak vasıflandıracak olursak, oralarda sadece ceylanlarla kuşluk vakti dolaşan kimselerden kinaye etmiş oluruz. Çünkü sözümüz heva (aşk) lisanıyla ağızımızdan çıkmaktadır. Ceylanlar ise bu lisanda âşıkların sevgilileri için uygun bir teşbih olur. Ceylanları rahiplere benzetecek olursak,*

⁴¹ Gürer, a.g.m, s. 70

⁴² Gürer, a.g.m, s. 71

⁴³ Zeki Necip Mahmut, İbn'ül Arabi'de Sembolizm, (Ed. Tahir Uluç), İbn'ül Arabi Anısına, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 80; Koç, s. 95.

⁴⁴ Maşallah Turan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, Hüner Yayınları, Konya 2016, s. 16

⁴⁵ Ankebut, 29/43

⁴⁶ İbn'ül Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, s. 91; Hamzaoglu, s. 31

⁴⁷ İbn'ül Arabi, *Tercümanü'l Eşvak*, s. 23

⁴⁸ İbn'ül Arabi, *Tercüman 'ül Eşvak*, s. 24



bu durumda kalp bir deyre/kiliseye benzemiş olur. Zira orası rahiplerin evi ve ikamet mahallidir. Kalbin putların evi, mahalli olması durumuna gelince; bu kalbin beşerin talep ettiği hakikatlerin – ki, insan hakikat diye düşündüğü bu gibi şeylerden dolayı Allaha ibadet eder- taşıyıcısı ve sahibi olması sebebiyledir. Yüce ruhlar (ulvi duygular) kalbin etrafını kuşatınca kalp, Kâbe olarak isimlenir. Bu duygular sebebiyle İbrahimi- Musevi ilimler hâsıl olursa, onlar kalbi Tevrat levhalarına çevirir. Fakat kalbe, kâmil Muhammedî marifetler erişirse, bu defa da Mushaf olur; orada “Kur’an makamına ulaşır. Bu makam ise, bana ‘Cevamîu’l-Kelim’ verildi” makamıdır. Muhabbeti din edinmek bu makamın bir gereğidir. Kur’an’da: “De ki; eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin.” (Ali İmran 3/31) buyrulur. Muhabbeti din edinmek Hz. Muhammed’e ittiba etmektir. Dinî muhabbet üzerine Kur’an kişinin anlayışından daha yüce bir din olamaz, bu ise Muhammedîlere mahsustur. Zira Hz. Muhammed sair peygamberler içinde diğer güzel sıfatların yanı sıra, muhabbet makamına da kemal noktasına sahiptir. Allahu Teâlâ onu kendisine “Habîb” edinmiştir. Yani o hem seven hem de sevilendir. Onun varisleri de elbette ki onun yolunda gidecektir.”⁴⁹

Bu şiir her şeyden önce tasavvufta tecrübe edilen yoğun halleri, geniş deneyimler ve şiirsel ifadeleri içermektedir ve elbette ki böyle bir anlatımı anlamak zordur. Bu nedenle bu ifadeleri Arabi’nin diğer eserlerindeki görüşleriyle birlikte ele alındığında zor anlaşılır bir özellik arz etmektedir. Buradaki ifadeler onun öteki ile ilgili genel düşüncelerine uymaktadır. Mutasavvıflar da olduğu gibi o da kalbinde her din mensubunu kucaklamakta, her dinde özsel ve evrensel olarak bulunabilecek olan aşk unsurunu öne çıkarmaktadır. Buna göre diğer mutasavvıflarda olduğu gibi Arabi bu beyitlerde dinlerin farklılık gösteren ve ayrılığa yol açan dışsal ayrıntılarından ziyade hepsinin özünde bulunan aşkı önemsemekte ve öne çıkarmaktadır. Bu nedenle birçok yerde ‘benim dinim aşk dinidir, sevgi dinidir’ gibi tabirleri kullanmaktan kaçınmamaktadırlar.⁵⁰

Suad el-Hâkim’e göre bu dizeler “dinlerin aşkın birliğinden” değil de tamamen kalbin kemal noktası halinden ve muhabbet mertebesinde bahsetmektedir. O, bu dizelerin anlamını şu iki noktaya bağlar. Birincisi, sufilerin bilgi anlayışında, kalbin her şeyden hatta bilgilerden bile arınması gerekir. Yani kalp ne kadar arınmış ve temiz olursa ilahi ilimler de o nispetle dolar. İkincisi her uzvun yetkinlik derecesi, onun alıcı hale gelmesidir. Bu sebeple İbnü'l Arabi kalbin bütün suretleri kabul edici hale gelmesiyle, kalbin kemal noktaya geldiğini söylemektedir. Çünkü tam kabul edicilik kalbin kemalidir. Devamında Arabi, dinlerin birleşmesinden değil kendi durumundan bahseder. “Her sureti kabul etti” anlamında “kabile” fiili değil “ kabul edici” anlamında “kâbil” denilmiştir. Dolayısıyla onu şiirlerinde her sureti kabul etmeye sevk eden şey son dizelerde geçen muhabbet ve aşk kavramlarıdır.⁵¹

⁴⁹ İbn’ül Arabi, *Zehair’ul-A’lak Şerhi Tercüman’ül-Eşvak*, s. 35-36; Gürer, a.g.m, s. 92-93

⁵⁰ Yaran, İbn Arabi, Mevlana ve Yunus Emre’ye Göre “Öteki”nin Durumu, s. 319.

⁵¹ Hâkim, s. 155



Zaman zaman Musa'nın şeriatına inanırım da Yahudi'nin yolunu da kabul ederim

Gâh kendimi İsa'nın şeriatına inanmış ve kilisede ibadet eder bulurum,

Mısralarına gelince buradan Hick'in ifade ettiği anlamda bir çoğulculuk çıkarmak zor görünmektedir. Zira Gürer'in de belirttiği gibi sufiler genellikle nebi ve velilik makamına değinerek bunun batını bir hal olduğunu ifade eder. İbnü'l Arabi'nin "Musa ve İsa makamından..." gibi bab başlıklarına sürekli başvurması bir yöntemdir. O, işin batını boyutunda İbnü'l Arabi'nin bu makamlardan istifade ettiğini dile getirir.⁵² Burada üç peygambere (Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed) getirilen üç şeriatın ilahi kaynaklı olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla Arabi'nin bazen kendini Musevi bazen de İsevi olarak addetmesi Hz. Muhammed şeriatıyla ortak olan yönü itibariyledir. Hatta Arabi'ye göre ehli kitaptan biri Müslümanlığı yani Muhammed'in şeriatını seçtiği zaman din değiştirmiş olmaz. Aslında Muhammed'in şeriatını kabul etme onların dinlerinin de gereğidir. Zira onların dini ile Muhammed'in getirdiği din aynıdır. Diğer taraftan her üç dinin yaşamsal formunun farklı olması da Arabi'nin yaşadığı hallerinin farklı durumlarda olmasının bir ifadesi olarak da anlaşılabilir. Örneğin Tabataba'inin belirttiği gibi Musevi şeriatında dünyevi yaşantı daha ağır basarken İsevi şeriatında insanın ruhsal yönüne daha ağırlık verilmiştir. Ya da bu dinlerin müntesipleri yaşadıkları dini bu hale çevirmişlerdir. İnsanın dini daha çok manevi hayata hasretmek zorunda kalması önceki şeriat olan Musa'nın şeriatının veya müntesiplerinin dünyevi hayata olan bakışlarına karşı bir reaksiyondur. İslam ise her iki yönüyle yani maddi ve manevi boyutuyla dünya ve ahiret dengesini gözetir. Diğer taraftan S.H. Nasr'n da belirttiği şekilde Adem'den Muhammed'e kadar gelen İslam dinin Musevi versiyonunda hukuk ve zahiri yönün ağırlıkta olduğu görülür. Nasr'a göre bu şeriattır. Yani Musevi şeriat ağırlıklı bir dindir. İsevilikte ise hukuk ve batını yön daha ağırlıklıdır. Bunu ise tarikat olarak isimlendirir. Muhammedilik ise hem tarikat hem de şeriata aynı eşitlikte ağırlık vermiştir. Bu anlamda düşünülürse İbnü'l Arabi'nin zaman zaman farklı şekillerde kendini hissetmesi şaşılacak bir durum değildir.⁵³

SONUÇ

1. Arabi'nin düşünce yapısının ilk bakışta birbirine zıt olduğu görülebilir. Zira kimileri anlamdan uzak ve paradoksal yazdığını ve düşüncelerinde belli bir bütünlük olmadığını ileri sürerken bazıları da kullanılan paradoksal ifadelerin yorumlanması durumunda bu durumun ortadan kalkacağını ileri sürmüştür. Bunların en iyi örneklerini İbn Teymiyye ve Affifi'de görebiliriz. Ancak konumuz açısından da önemli olan Metin Yasa'nın da belirttiği gibi İbnü'l Arabi gerçekten paradoksal yazmıştır ve bu yazma yani paradoksal yazmayı varlığı anlama ve anlamlandırma da bir metot olarak kullanmıştır. Kaldı ki paradoksal ifadelerin mutlaka çelişir veya anlamsız olması gerekmez. Çünkü bir

⁵² Gürer, a.g.m, s. 94

⁵³ Gürer, a.g.m, s. 26



paradoksal ifade tam olarak anlaşılmayabilir fakat bu durum, anlatılan hakkında hiçbir düşünceye sahip olamayacağımız anlamına gelmez.⁵⁴

2.İbnü'l Arabî'nin dinlerin çeşitliliği ve kurtuluş iddiaları hakkındaki düşüncelerini anlamak için onun Allah ve varoluşla ilgili düşünce yapısını bilmek gerekir. Bu anlamda vahdet-i vücud nazariyesini anlamadan onun düşünsel yapısı anlaşılmaz. Çünkü Muhammed İhsan Oğuz'un da ifade ettiği gibi; "Vahdet-i vücûd bir makamdır, bir kişi bu makama varırsa bu kişiyi Allah'ın muhabbeti kaplar ki her şeyi ve her olayı muhabbetle açıklamaya başlar. Onun gözü Hak'tan başkasını görmez ve her neye bakar ise Hak olarak bakar. Bu mertebede yaratılmışların varlığı, Hak Teâlâ'nın varlık denizinin dalgaları gibi görünür. Yani tasavvuf yolcusu varlık denizine dalmıştır, bu coşkun denizde dalgalardan başka bir şey görmez."⁵⁵

3.Arabi, dinleri özsel olarak ele alıp hakikatte bir olduklarını ve kaynak bakımından aynı yerden beslendiklerini savunmaktadır. Yoksa bazı düşünürlerin anladığı şekilde hâlihazırdaki dinleri kurtuluşa erdirmeye bakımdan eşit saymamaktadır. Onun düşüncesine baktığımızda yoruma açık bir özelliğinin olması doğrudur, fakat kesinlikle yanlış ve heretik dini uygulamaları kabul ettiğini net bir şekilde söyleyemeyiz. Yaşadığı özsel tecrübi halin, düşüncelerini etkilediği aşîkârdır. Bununla birlikte olguları vahdet-i vücûd dediğimiz düşünceyle yorumlamaktadır. İbnü'l Arabî'nin düşünce yapısının oluşumunda etkili olan Aşk ve Sevgi kavramları da diğer dinlere karşı olan bakışını etkilemiştir. Zira ona göre yaratmanın özünde sevgi, aşk ve rahmet vardır. Allah salt vücûd iken kendisini sevdi, kendisinin bilinmesinden ve tezahüründen hoşlandı. Çeşitli şekilde aşkla yüklenmiş olan şeylerin varlığa gelmesi için bir kıvılcıma ihtiyaç duyuldu. Bu kıvılcım da Allah'ın "ol" demesidir. Diğer varlıkların yegâne yaratılış sebebi ilahi muhabbet ve bu muhabbetin kendisini sardığı şeydir. Dolayısıyla âlemin yokluktan varlığa doğru seyri, yaratıcının ona olan muhabbetinin seyrinden ileridir. Böylece varlığın vücuda gelmesi Allah ile olan karşılıklı sevgi ve muhabbetin neticesidir.⁵⁶ Bu anlamda Muhyiddin İbnü'l Arabî'de yaratılışın yegâne sebebi muhabbettir. Bu fikri de: *Ben bir gizli hazineydim, bilinmeye muhabbet ettim halkı da bilinmem için yarattım* kutsi hadisiyle temellendirmektedir. Yani Ayan-ı sabitede kuvve halinde olan sıfatların fiil haline gelmesinde ilahi muhabbet etkili olmuştur. İşte muhabbet deryası olan her şey birer nur deryasıdır. Âlem ve içindeki varlıklar, derya ve dalgaya benzetilmiştir. Mesela denizde nasıl sürekli dalgalar meydana geliyorsa aynen öyle de âlemdeki varlıklar da sürekli tecelli ile var ve yok olan dalgalar gibidir. Ama dalga yine denizdendir.⁵⁷

4.Tüm bunlardan sonra İbnü'l Arabi düşüncesinde Hick'in ifade ettiği anlamda bir çoğulculuk düşüncesinden bahsedilemez. Ancak bu günkü klasik şekliyle bir dışlayıcılık yaklaşımından da söz edilmez. Her ne kadar Selçuklu

⁵⁴ Yasa, a.g.m, s. 150.

⁵⁵ Muhammed İhsan Oğuz, İslam Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd, Oğuz Yayınları, İstanbul 1995, s.118-121

⁵⁶ Erdem, a.g.e, s. 56

⁵⁷ Sunar, a.g.e, s. 66



Sultanı Keykavus'a Hristiyan tebaa ile ilişkilerinde dikkatli olması, İslam davasına verebilecek zararlara karşı mani olmasını, şehir veya çevresinde yeni manastırlar yapmalarına veya harap olanları onarmalarına müsaade etmemesini, Hristiyanların Müslümanlara karşı saygılı davranmalarını, yakınlarından Müslüman olacıklara karşı mani olmamalarını sağlamalarını tavsiye ettiği-ne⁵⁸ dair mektuptan hareketle onun dışlayıcı olduğunu söyleyen az sayıda dü-nür olsa da biz bu kanaatte değiliz. Bunun Arabî'nin yaşadığı konjonktürden kaynaklandığını, kullanılan bu sert ve dışlayıcı dilin Hristiyanların Kudüs'teki Müslümanlara zulüm ve işkencenin bir yansıması olduğu kanaatindeyiz.

5. *Vahyedilmiş dinlerin hepsi ışıktır. Bu dinlerin arasında Muhammed'in ge-tirdiği din yıldızların ışığı yanında güneş ışığı gibidir. Güneş görüldüğünde yıl-dızların ışığı kaybolur, bunların ışığı güneştir. Güneşin görünmesiyle birlikte yıldızların kaybolması gibi İslam'ın gelmesi ile birlikte diğer dinler hükmünü kaybetmiştir. Ne var ki yıldızların varlıklarını yitirmesi gibi bir şey olmayaca-ğından bu dinler de var olurlar. Bu nedenle bütün peygamberlere ve ilahi dinle-re iman ederiz. Cahil bir kimsenin görüşünün aksine, bunlar batıl olarak adlan-dırılmamıştır.*⁵⁹ ifadelerinden hareketle kapsayıcı bir düşünceye sahip olduğu kanaatindeyiz. Zira kapsayıcılıkta da mensup olunan din, en mükemmeli ol-makla birlikte diğerlerinin de hakikate götürmede paylarının olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla bizim açımızdan Arabî'nin genel düşünce yapısı göz önüne alındığında çoğulcu olarak yorumlanabilecek ifadelerinin vahdet-i vü-cut eksenli düşünce yapısı ve kullanılan sembolik dilden kaynaklandığı gö-rülmektedir. Diğer taraftan onun dışlayıcı paradigmayı yansıtacak herhangi açık bir düşünceye sahip olmadığı düşünülünce bizce kapsayıcı bir düşünceye sahip olduğunu ifade etmek daha doğrudur.

❧ KAYNAKLAR

- Acar, Rahim, "Dini Çeşitlilik", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, Küre Yayınları, 2013.
- Affifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi'*, Cambridge University Press, 1939.
- Afifi, Ebu'l Ala, *Tasavvuf Felsefesi*, (Çev. Mehmet Kaya), Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1975.
- Aydın, Mahmut, "Sunuş", İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar, (John Hick), (çev. Mahmut Aydın), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Chittick, William, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Hakikat Meselesi*, (Çev. Mehmet Demirka-ya), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2016.
- D'Costa, Gavin, "The Impossibility of a Pluralist View of Religion", *Religious Studies*, V. 32, No: 2, (Jun. 1996).
- el-Cezzar, Ahmet Mahmud, *el-Fena ve'l-Hübbü'l-ilahi inde İbni'l Arabî*, Mektebetül- Sekafetü-Di-niyye, Kahire 2006.
- Gürer, Dilaver, "İbn Arabî'de Dinlerin (Aşkın) Birliği ve "İbadet" Meselesi Hakkında Bir Değerlen-dirme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003.

⁵⁸ Mustafa Tahraî, Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri, Endülüs'ten İspanya'ya, TDV Yayınları, Anka-ra 1996, s. 70.

⁵⁹ İbnü'l Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, s. 343; Yaran, İslam ve Öteki, s. 315.



- Hick, John, İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar, çev. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, Palgrave Macmillan, 1985.
- Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism a Comparative Study Key Philosophical Concepts*, University of California Press 1984.
- İbn Arabî, Muhyiddin, "İlah'ı Mu'tekat", *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, der. Recep Alpyağılı, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Fütuhat-ı Mekkiye*, (Çev. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013
- İbn'ül Arabî, Muhyiddin, *Zehair'ul-A'lak Şerhi Tercüman'ül-Eşvak*, (Arzuların Tercümanı), (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İbn'ül Arabî, Muhyiddin, *Tercüman'ül Eşvak (Arzuların Tercümanı)*, (Çev. Hamza Tanyaş), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010.
- İbn'ül Arabî, Muhyiddin, *Tercüman'ül Eşvak*, (Çev. Hamza Tanyaş), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin, *Fusûs'ul-Hikem*, çev ve şerh. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin, *Fusûs'ul-Hikem*, (Çev. Nuri Gençosman), MEB Yayınları, İstanbul 1992.
- Kazimi, Rıza Şah, Şankara, İbn Arabî ve Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar, (Çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Konuk, Ahmet Ayni, *Muhyiddin İbn'ul Arabî, Fusûs'ul-Hikem Tercüme ve Şerh-i II*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2005.
- Mahmut, Zeki Necip, İbn'ül Arabî'de Sembolizm, (Ed. Tahir Uluç), İbn'ül Arabî Anısına, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Three Muslim Sages Avicenna-Suhrawardi- İbn 'Arabi*, Caravan Books, New York 1997.
- Oğuz, Muhammed İhsan, İslam Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd, Oğuz Yayınları, İstanbul 1995.
- Tahrallı, Mustafa, *Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri, Endülüs'ten İspanya'ya*, TDV Yayınları, Ankara 1996.
- Rahner, Karl, "Dini Kapsayıcılık", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2013.
- Turan, Maşallah, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*, Hüner Yayınları, Konya 2016.
- Yaran, C. Sadık, "İbn Arabî, Mevlana ve Yunus Emre'ye Göre "Öteki"nin Durumu", İslam ve Öteki, Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Birarada Yaşama Sorunu, ed. C. Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- Yasa, Metin, Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:17, 2004.



TÜMELLERİN AYNÎ MEVCÛDÂTLA İLİŞKİSİ NÜSHA FARKLARI BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Ayşe Mine AKAR¹

İbnü'l-Arabî'nin Hak-âlem irtibâtına giriş yaparken Âdem Fası'nda ele aldığı *umûr-ı külliyye* (tümeller) konusu şârihlerin de üzerinde durduğu, tümellerin küllîlikleri ve hakikatleri bakımından ele alındığı bir bölümdür. İbnü'l-Arabî'nin tümellerin bâtın oluşları ve aynî mevcûdâtla ilişkilerini anlatırken kullandığı ibâre farklı nüshalarda farklı şekillerde yer almış, şârihler de ibâreyi bütün mânâlarıyla inceleyerek müellifin tümeller-aynî mevcûdât ilişkisi konusundaki görüşlerini tesbit etmeye çalışmışlardır. Çalışmamızda şârihlerin konuya yaklaşımları mukayeseli olarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Tümel/Küllî

Relation of Universals with *Mawjûdât 'Ayniya*

An Evaluation in the Context of Copy Variations

While Ibn 'Arabî entering the God-universe contact in the first section of *Fuşuş al-ḥikem* (Adam section), he discusses the universals. This passage is a section where commentators also emphasize, in terms of the universality and reality of the universals. Ibn 'Arabî's expressions about the *hidden nature* of the universals and their relations with the concrete existents (*mawjûdât 'ainiya*) took different copies in different forms. By examining the expression in all its meanings, the commentators tried to determine the views of the author on the relations of the universals-concrete existents. In our study, the approaches of the commentators will be discussed comparatively.

Key Words: Ibn 'Arabî, *Fuşuş al-ḥikem*, *Sharh Fusûş al-ḥikem*, Universals.

Giriş

İslam filozoflarından *umûr-ı küllî* (tümeller) kavramını tevârüs eden metafizik dönem sûfleri tümelle “bir tek anlamla birçok şeye delâlet eden lâfız” mânasını anladıkları gibi, “Hak ve halk arasında ortak olan nitelikler”i de tümel kapsamında değerlendirmişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'de Hak-âlem irtibâtına giriş sadedinde² kavramı ele alırken kullandığı ibâre ise *Fusûs* şârihlerinin eserlerinde farklı biçimlerde yer almıştır. Çalışmamızda

¹ Araştırma Görevlisi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aysemineakar@gmail.com

² Bu yorum Kayserî'ye aittir. bk. Dâvûd b. Mahmûd el-Kayserî, *Matlau' husûsi'l-kelim fî meânî Fusûsi'l-hikem*, Beyrut 1971, 158.



şârihlerin tercih ettiği ibâre biçimini ele alırken şu soruların da cevabını arayacağız: 1. İbnü'l-Arabî ve *Fusûşşârih*lerinin tümelle kast ettikleri nedir? 2. Aynî vücûd/ aynî mevcûdatla kast edilen nedir? 3. Tümellerin aynî mevcûdatla ilişkileri nedir? 4. Nüshalardaki farklılıkların anlama katkısı nedir?

1. Tümel/Küllî Kavramı

İbnü'l-Arabî'nin *umûr-ı külliyye*den bahsettiği Âdem Fassi'nda bu kavramla neyin kast edildiği örnekler üzerinden tesbit edilmektedir. İbnü'l-Arabî eserinde *umûr-ı külliyye*yi evvela sıfatlarla örneklendirir. Ona göre *ilim*, *hayat* gibi sıfatlar *tümeldir*.³ İlk *Fusûş* şârihi Cendî bu sıfatların yanında *irâde* ve *vücûdu* da tümel kavramlardan sayar. Ona göre tümeller Hak ve halk arasında ortak olan niteliklerdir.⁴ O, tümeller için *umûr-ı külliyye* kavramı yanında *umûr-ı âmme*, *umûr-ı bâtına*, *hakâik-ı külliyye* kavramlarını da kullanır.⁵ Kâşânî'nin de selefi gibi tümellerle sıfatları kast ettiği görülür. Ona göre *umûr-ı külliyye* yani *mutlakanın* akılda *aynî vücûdu*, hâricte de *gaybî vücûdu*vardır.⁶ Kayserî isetümellerin *hâricte mevcûd tabiatın lâzımı olan hakikatler* olduğunu söylerken, bir yerde de açık biçimde tümellerin *sıfatlar* olduğunu ifade etmektedir.⁷

Daha sonra gelen şârihlerin de bu ilk şârihleri takip ettiği görülür. Mesele Cendî şerhini diğer tüm şerhlerin kaynağı kabul eden Abdurrahmân Câmî *umûr-ı külliyye*yi “a'yân-ı hârice arasında hayat, ilim, irâde ve kudret gibi *ortak olan hakikatler*” olarak tanımlarken,⁸ son devir şârihlerinden Ahmed Avnî Konuk da tümeller konusundaki örneklemelerini çoğunlukla sıfatlar üzerinden yapmaktadır.⁹ O halde İbnü'l-Arabî'nin tümeller görüşünün sıfatlara hasredildiğini söyleyebilir miyiz? Müellif tam da konunun sonunda *insâniyet* kavramını tümel durumlara örnek olarak vererek bizi bu dar anlamdan kurtarmaktadır. Masataka Takeshita'nın bu konudaki yorumu konuyu özetler niteliktedir: “Bu örnekler İbnü'l-Arabî'nin tümellerinin *insanlık* gibi cevherî sûretler ya da özler ve *bilgi* ve *hayat* gibi sıfatlar ya da nitelikler şeklinde iki çeşide bölünebileceğini gösterir.”¹⁰ O halde İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin tümele dâir tanım-

³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Affî, Beyrut tsz., 52.

⁴ Cendî'nin vücûdu Hak ve halk arasında ortak olan tümel bir kavram olarak değerlendirmesinin pek çok önemli sonucu vardır. Bunların başında ise Zât'ın lâ taayyün mertebesinde *mutlak vücûd* kabul edilmemesi gelmektedir. Müellif bununla ilgili olarak *Fusûsu'l-hikem* şerhinde Ebu'l-Hüseyin Nûrî'den naklen şu beyti aktarır: «لَطَّفَ نَفْسَهُ فِسْهًا حَقًّا / وَكَتَبَ نَفْسَهُ فِسْهًا خَلْقًا» / ‘Nefsini latifleştirip ona *Hak*, kesifleştirip de *halk* dedi’. bk. Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Kum 2008, 352. Buradaki ‘hû’ zamirleri gaybî hüviyyete râcidir çünkü hû gayblığı gösterir. bk. Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 48. Müellifin Zât/Hak şeklinde bir ayırım yaptığını gösteren bu ve benzeri ifadeleri *Fusûsu'l-hikem* şerhçiliği bağlamında çok önemli olup, hazırlamakta olduğumuz doktora çalışmamızda bu görüşü tedkik etmekteyiz.

⁵ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 185-187.

⁶ Abdurrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Beyrut 1971, 32.

⁷ «لَمَّا تَقَرَّرَ أَنَّ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةَ إِنَّمَا تَعَيَّنَتْ وَتَكَثَّرَتْ بِالضَّفَاتِ، وَهِيَ هَذِهِ الْأُمُورُ الْكَلْبِيَّةُ...» Kayserî, *Matlau' husûsi'l-kelim*, 160.

⁸ Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Lübnan 2009, 64.

⁹ Ahmed Avnî Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın, İstanbul 2014, 148.

¹⁰ Masataka Takeshita, “İbn Arabî'nin Fusûsu'l-hikem’inde Tümeller Kuramı”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İstanbul 2011, 137. İbnü'l-Arabî'nin tümellere dâir görüşlerinin İslam felsefe ve kelâmıyla bir mukayesesini için bk. a.g.m. İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ'nın küllîler nazariyelerinin bir mukayesesini için bk. M. Fatih Demirci, “İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-hikem’inde Küllîler Meselesi ve Bir Eleştirisi”, *Kelam Araştırmaları* 12:1 (2014), 265-266.



lamalarının felsefedekini de içine alacak şekilde ama daha kapsamlı olduğu söylenebilir.

Burada işaret edilmesi gereken noktalardan biri de tümellerin hakikatleri ve küllîliklerine dâir bir ayırım yapıldığıdır. Cendî *Fusûs*şerhi boyunca kavramların analizinde uyguladığı hakikat-nisbet ayırımını tümeller için de tatbik ederek, tümellerin küllîliklerini ikincil itibarları, hakikatlerini ise ilk itibarları olarak değerlendirir. Bu bakımdan tümellerin birincil itibarları (hakikatleri), -küllîlik veya bir başka şeyle mevsûfiyetten *mücerred* oluşur.¹¹

Peki, tümellerin *vücûdu* ya da *aynî vücûdu* var mıdır? Bunun için önce aynî vücûd kavramına değinmeliyiz:

2. Aynî Vücûd/Aynî Mevcûdât

İbnü'l-Arabî ve *Fusûs* şârihlerinin aynî vücûdla kast ettikleri, vücûdu muvakkat veya gayr-ı muvakkat, cismânî veya gayr-ı cismânî olsun *zihnî olmayan* tüm varlıklardır. Cendî, *aynında vücûdu olmayı* teşahhüs etmek olarak yorumlar. Bu açıdan onun *müşahhas* kavramını *zihnî varlığın* zıddı olarak kullandığı görülür.¹² Kâşânî ise bu müşahhas varlıkları örnekendirir: Muvakkat ve gayr-ı muvakkat olanların her ikisi de cismânî veya gayr-ı cismânî (rûhânî) olabilir. *Muvakkat cismânîlere* örnek olarak bedenlerimiz, *gayr-ı muvakkat cismânîlere* örnek olarak ise *felek-i a'zam* verilirken; *muvakkat rûhânîler* hayvanların nefisleri, *gayr-ı muvakkat rûhânîler* ise *mücerred ulvî rûhlarla* örnekendirilir.¹³ Kayserî de *aynında mevcud* olmayı *hâricte mevcûd bir zâtı* olmakla tefsir eder.¹⁴ Bu aynî mevcûd cismânî de olabilir, rûhânî de.¹⁵ Ona göre İbnü'l-Arabî'nin burada söz konusu ettiği tümeller-aynî mevcûdât ilişkisi, *umûr-ı gaybî* ile *eşyâ-yı aynî* arasındaki ilişkidir. O halde aynî mevcûdla kast edilen cismânî ya da gayr-ı cismânî, muvakkat ya da gayr-ı muvakkat *zihnî olmayan varlıklar* olup¹⁶ tümeller aynî mevcûd kapsamında değerlendirilemez.¹⁷

¹¹ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 185, 186. Cendî şöyle demektedir: «وكونها كلية اعتبار ثان مسبق باعتبار حقائقها مجردة عن كونها موصوفة بالكلية أو غيرها»

¹² bk. Cendî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 186.

¹³ Kâşânî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 33.

¹⁴ Kayserî, *Matlau' husûsî'l-kelim*, 159.

¹⁵ Kayserî, *Matlau' husûsî'l-kelim*, 161.

¹⁶ Her şeyde bir *aynî* bir de *zihnî* vücûd *modu* olduğuna dâir Sebzevârî'nin; varlığın biraynî bir de *zihnî* iki kategorisi olduğuna dâir İbn Sînâ'nın görüşleri için bk. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın, İstanbul 1995, 116-117.

¹⁷ İbnü'l-Arabî'nin tümeller görüşünü tesbit etmeye çalıştığı makalesinde Masataka Takeshita, *mevcûdât-ı aynîyye* ifadesini "concrete existents" şeklinde İngilizceye tercüme etmiş, hemen ardından da bununla elle tutulur somut cisimler anlaşılmasın diye "mevcûdât-ı aynîyye sadece Aristoteles çizgisindeki temel cevherlere tekâbül eden duyulur, dokunulur nesneler değil, aynı zamanda Tanrı ve melekleri de içine alır" diye izâhatta bulunmuştur. Bu makaleye yönelik bir eleştiri mâhiyetindeki makalesinde de M. Fatih Demirci, Takeshita'nın "mevcûdât-ı aynîyye kelimesini maddî ve somut varlıklar olarak karşıla(yıp)" Allah ve meleklerin de aynî varlık kapsamında değerlendirilmesinden dolayı yazarın çelişkiye düştüğünü ifade etmektedir. Sanıyoruz burada *somut* kavramının zihinde yaptığı çağrışım ve işaret ettiği ilk anlam eleştiride bulunan yazar için yanıltıcı olmuştur. Paragraf bütün halinde değerlendirildiğinde böyle bir çelişkiye tesadüf edilmez. krş. Masataka Takeshita, a.g.m., 132 ile M. Fatih Demirci, a.g.m., 270. Makalenin orijinalinde yer alan ifade için bk. Masataka Takeshita "The Theory of Universals in Ibn Arabî's Fusûs al-Hikam", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Ankara 1998, 108.



3. Tümellerin Aynî Mevcûdâtla İlişkisi

Tümellerin aynî mevcûdâtla ilişkisi Cendî tarafından iki ayrı boyutta ele alınmaktadır: Tümeller *taakkul mertebesinde* aynlar üzerine *zâid mânalar* olarak kabul edilirken *taayyün mertebesinde* ise aynî mevcûdâtın aynıdırlar. Çünkü akıl sıfatları mevsûftan soyutlayarak ele alır, aklın çalışma prensibi bu şekildedir.¹⁸ Mesela akıl *vücûdu* mevcûd için *zâid* bir mâna addederken, *taayyün mertebesinde* vücûd mevcûd için *zâid* bir mâna değildir. Bu yüzden de tümeller mevcûdların aynları açısından *zâhir*, makuliyetleri açısından ise *bâtındırlar*. Ayrıca bunlar *hakikatleri bakımından* aynî mevcûdâtın aynıyken, *küllîlikleri bakımından* ise onlardan ayrıdırlar.¹⁹

Tümellerin aynî mevcûdat üzerinde hüküm ve eserleri vardır. Aynî mevcûdâtın taayyün ve tekessürü (çoğalması) ancak sıfatlarladır.²⁰ Mesela bir aynî mevcûda canlılık sıfatı ilişmeden ona canlı demek mümkün olmaz. Canlı olmayana ise diğer kemâlî sıfatlar gelemmez. O halde tümeller aynî mevcûdât üzerinde hüküm sahibidir.²¹ Aynı şekilde tümellere de aynî mevcûdâtın, o aynî mevcûdun *hakikatinin talebine göre* bir hüküm döner.²² Bu hüküm tümele, izâfe olunduğu varlığın vücûdî özelliğini yükler. Mesela muzâf-ı ileyh hâdis, mukayyed ve muvakkatü'l-vücûd ise tümel de aynı şekilde hâdis, mukayyed ve zamana bağlı olur.²³ İlim veya hayatın hakikati bir olmakla beraber Allah, melek ve insanda zuhûru farklı farklıdır. Burada önemli olan, tümelin izâfetle uğradığı bu değişikliğin onu hakikatinden çıkarmayacağıdır çünkü *hakikatler değişmez*.²⁴ İzâfe olunan aynî mevcûddan dönen hüküm neticesinde değişen sadece tümelin *nisbetidir* ve bu da daima izâfet şartına bağlıdır.²⁵ Tümellerle aynî mevcûdât arasındaki bu karşılıklı hükümler sebebiyle tümeller aynî mevcûdâtın ayrılmazlar. Hatta bunlar o aynî mevcûdâtın aynıdırlar.²⁶

4. Nüshalardaki Farklılıkların Anlama Katkısı

Bu katkılardan bahsetmeden önce İbnü'l-Arabî'nin tümellerle ilgili ibâresinin ne olduğuna bakalım:

اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني.

¹⁸ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 49.

¹⁹ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 186.

²⁰ Kayserî, *Matlau' husûsi'l-kelim*, 160.

²¹ Kayserî, *Matlau' husûsi'l-kelim*, 158.

²² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 52.

²³ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 187.

²⁴ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 43.

²⁵ Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 187.

²⁶ «بل هو عينها لا غيرها، أعني أعيان الموجودات العينية». Bu ibâredeki *هو* zamirinin nereye âid olduğu ve buna bağlı olarak değişen anlamlar için krş. Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 33 ile Kayserî, *Matlau' husûsi'l-kelim*, 158-160.



Tümellerin aynlarında vücûdları olmasa bile, şüphesiz bunlar zihinde makul ve malumdur. *Vücûd-ı aynîden hâlâbâtındırlar.*²⁷

Cendî şerhinde müellif, ibârenin *lâ tezâlu* olması durumunda takdîm-tehirin varlığından bahsedileceğini, takdîrinin ise *فهى لا تزال باطنة عن الوجود العيني* olacağını söyleyerek mânânın anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.²⁸ Cendî şerhinde, bazı nüshalarda ibârenin *lâ tezûlu* şeklinde geçtiği yazmaktadır. Kayserî'nin de tercih ettiği bu biçimde ibâre ve anlamı şöyle olmaktadır:

اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، فهي باطنة لا تزول عن الوجود العيني.

Tümellerin aynlarında vücûdları olmasa bile, şüphesiz bunlar zihinde makul ve malumdur. Bunlar bâtın olsalar da *aynî vücûddan ayrılmazlar.*²⁹

İbârenin sadece Kâşânî'de rastladığımız biçimi ise şöyledir:

اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، فهي باطنة لا تزال عين الوجود الغيبي.

Tümellerin aynlarında vücûdları olmasa bile, şüphesiz bunlar zihinde makul ve malumdur. Bâtındırlar, gaybî vücûdun aynı (bunlardan) *izâle olunmaz.*³⁰

Bu durumda ibârenin zâle/ezâle fiilinden kaynaklanan üç farklı biçimi, ibârenin bu fiilden sonraki kısmıyla ilgili de iki biçimi olduğunu görüyoruz. Fiil, olumsuzluk edatıyla *lâ tezâlu*, *lâ tezûlu* ve *lâ tuzâlu* biçimlerinde gelmiş; üçü de esasında benzer anlamlara işaret etmekle beraber *lâ tezâlu* okundığında tümellerin *vücûd-ı aynîden hâlâ bâtın* oldukları, ilm-i ilâhîde vücûdları olsa da aynlarının zuhûr etmeyeceği,³¹ *lâ tezûlu* okundığında ise tümellerin *bâtın olsalar da aynî vücûddan ayrılamayacakları* vurgulanmıştır. Cendî, bu okunuşlardan birincisine değinip ikincisini tercih ederken; Kayserî ise Cendî gibi konuyu *lâ tezûlu* ibâresinin medlûlü üzerinden açıklamayı tercih etmiş ancak bazı nüshalarda -Kâşânî'de geçtiği biçimde- *لا تزال عين الوجود الغيبي* şeklinde yazdığını belirtmiştir. Bu iki şârihle birlikte Câmi'de de tümellerin aklîvücûda sahip olmaları açısından bâtın oluşlarıyla birlikte aynî mevcûdattan da ayrılamayacakları benzer şekilde ifade edilmektedir.

Kâşânî'de diğerlerinden farklı olarak gelen *لا تزال عين الوجود الغيبي* (gaybî vücûdun aynı izâle olunmaz) ibâresinde farklılık "ezâle" fiilinde değil, ardından gelen kelimelerdedir. Müellife göre tümellerin akılda *aynî vücûdları*, hâricte de *gaybî vücûdlarının* var olduğu yukarıda ifade edilmişti. Kâşânî'nin ibârenin bu biçimini seçmesi, tümellerin dıştaki varlıklardan ayrı olamayacağına dâir var olan vurguyu, tümellerin *gaybî vücûdlarından* izâle olunamayacaklarına, bir başka deyişle bunların bâtın ve makul oluşlarına kaydırmıştır.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 51.

²⁸ Cendî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, 185. İbârenin bu takdîrini vererek konunun anlaşılmasına katkı sağlayan ilk şârih Cendî'dir. Kâşânî de daha sonra aynı açıklamayı eserine almıştır. bk. Kâşânî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, 32.

²⁹ bk. Cendî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, 185; Kayserî, *Matlau' husûsü'l-kelim*, 157.

³⁰ Kâşânî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, 32. Kâşânî şerhinin bazı nüshalarında ibârenin daha farklı biçimleri de yer almaktadır. bk. Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve Şerhu Fusûsü'l-hikem Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (basılmamış doktora tezi), İstanbul 2008, tahkik metin 31.

³¹ Cendî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, 185.



❧ Sonuç

Âdem Fassi'nda yer alan tümeller konusunda, *Fusûsu'l-hikem*'in farklı nüshalarındaki farklı ibâreleri ele aldığımız tebliğimizde öncelikle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin tümelle neyi kast ettiklerini tesbit etmeye çalıştık. Buna göre Ekberî ekol mensuplarının, felsefecilerin mesela “insanlık” gibi cevherî özler üzerinden değerlendirdikleri konuyu daha ziyâde *sıfatlar* kapsamında ele aldıklarını gördük. Tümellerin kendileriyle zâhir oldukları aynî mevcûdât ise, cismânî âlemdeki müşahhas varlıkları ifade ettiği gibi, rûhânîler ve Hakk'ı da işaret eder. Bu anlamda aynî mevcûdâtın zihnî mevcûdâtın mukabilinde kullanıldığı söylenebilir. İbnü'l-Arabî'nin konunun anlatımında kullandığı ve nüshalarda farklılık arz eden لا تزول عن الوجود العيني ibâresi de her vechiyle konunun izâhındaki yorumları zenginleştirmekte ve her biri tümeller hakkında bir açıdan doğru olmaktadır.

❧ Kaynakça

- Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed Câmî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Lübnan 2009.
- Abdurrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Beyrut 1971.
- Ahmed Avnî Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 2014.
- Dâvûd b. Mahmûd el-Kayserî, Matlau' husûsî'l-kelim fî meânî Fusûsi'l-hikem, Beyrut 1971.
- M. Fatih Demirci, “İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-hikem'inde Küllîler Meselesi ve Bir Eleştiri”, *Kelam Araştırmaları* 12:1 (2014).
- Masataka Takeshita, “İbn Arabî'nin Fusûsu'l-hikem'inde Tümeller Kuramı”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İstanbul 2011.
- Masataka Takeshita “The Theory of Universals in Ibn Arabî's Fusûs al-Hikam”, *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu*, Ankara 1998.
- Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Affî, Beyrut tsz.
- Müeyyidüddîn el-Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Kum 2008.
- Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın, İstanbul 1995



4. OTURUM MAVİ SALON

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. H. Suphi ERDEM

Doç. Dr. Mehmet Salih GECİT
Muhyu'd-Dîn İbnü'l-Arabî'yi Gözden Düşürme
Faaliyetleri ve Bunlara Karşı Yazılan Müdâfaa
Eserleri

Dr. Mustafa AKMAN
İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Eleştiriler ve Mahiyeti



MUHYİDİN İBNÜ'L-ARABÎ'Yİ GÖZDEN DÜŞÜRME FAALİYETLERİ VE BUNLARA KARŞI YAZILAN MÜDÂFAA ESERLERİ

Mehmet Salih GECİT¹

Özet: Muhyettin İbn Arabî, İslam Düşünce tarihinde özel görüşleriyle tanınan ve Vahdetü'l-Vücut anlayışını sistemleştiren büyük bir düşünür, arif, abid, zahiddir. Kendine özgü bir yetiştirme tarzı ve özel bir üslup ve ifadesi olan İbn Arabî'nin bazı görüşleri ve ifadeleri vesile kılınarak sert tenkitlere maruz kalmıştır. Gerek yaşadığı çağda, gerekse ölümünden sonra görüşleri ve şahsiyetine karşı birçok gözden düşürücü faaliyetler yapıldığı gibi, büyük bir âlim, Allah'ın veli bir kulu, nadir bir düşünür ve eşsiz bir mutasavvıf-arif olduğuna dair lehinde birçok müdafaalar da yapılmıştır. Örneğin Muhammed b. Ömer b. Alî el-Kâmilî ed-Dimeşkî tarafından "*Risâletün fî Zemmi İbni'l-Arabî*", Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastalânî tarafından "*Kitâbü'l-İrtib-ât*", Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsıtî el-Hanbelî tarafından "*el-Beyânü'l-Müfîd fî'l-Farkî Beyne'l-İlhâdî ve't-Tevhîd*", İbn Teymiyye tarafından "*Hakikatu Mezhebi'l-İttihadiyyîn*", Mes'ud b. Ömer et-Taftâzânî tarafından "*Reddu Ebâtîlî'n-Nusûs*", Muhammed b. Muhammed el-Buhârî tarafından "*Fadîhatü'l-Mülhidîn ve Nasîhatü'l-Muvahhidîn*", İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî tarafından "*Tenbîhü'l-Gabiyy Alâ Takfîri İbn el-Arabî*" adlı eserler yazılarak muhtelif açılardan tenkit, hatta tekfir edici tavırlar sergilenmiştir. Buna karşı Sirâcu'd-Dîn Ömer b. İsmâîl el-Hindî tarafından "*Levâihü'l-Envâr fî'r-Red Alâ Men enkere Ala'l-Arifân*", Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî el-Fîrûzâbâdî tarafından "*Risâletun fî'r-Red Alâ'l-Mu'teridîn Alâ Muhyiddîn*", Muhammed b. Hamza Akşemsüddin tarafından "*Risâletün Alâ Ba'di akvâli İbn Arabî*", Celâlu'd-Dîn es-Suyûtî tarafından "*Tenbîhu'l-Gabiyy Bi Tebrieti İbni'l-Arabî*", Abdülvehhâb eş-Şârânî tarafından "*el-Kibrîtü'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi's-Seyh el-Ekber*", Seyh Ömer el-Attâr tarafından "*el-Fethü'l-Mübîn fî Reddi l'tirâdî'l-Mu'teridîn Alâ Muhyiddîn*" adlı eserler yazılmıştır. Eser isimlerinden ve eserleri yazan müelliflerden de anlaşıldığı gibi ulema tarafından lehinde ve aleyhinde çok çeşitli ve kayda değer çalışmalar yapılmıştır. Bu tebliğimizde İbn Arabî hakkındaki bu tür çalışmalar genel bir bakış açısıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, tasavvuf, vahdet-i vücûd, insan-ı kâmil, reddiye.

❧ Discrediting Activities for Muhyiddîn İbnü'l-Arabî and Works of Defence, Written Against Them

Abstract: Muhyettin Ibn Arabî is a great thinker, wise, worshipper, ascetic person, known with his distinctive opinions in the history of Islamic Consideration, and systematized the understanding of Unity of Existence. İbn Arabî, who has a specific

¹ Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Bilim Dalı Öğretim Üyesi



growth style and and a specific style and expression, was subjected to merciless criticisms due to his some views and statements, As well as many discreting activities were done against his views and personality, in both his period, and after his death; many defencing disclosures were also made in his favour, such as being a great scientist, god's holy person, a rare thinker, and unique mystic- intellectual. For example, the works, such as "*Risâletün fî Zemmi İbni'l-Arabî*" by Muhammad b. Omar b. Alî el-Kâmilî ed-Dimeşkî ; "*Kitâbü'l-İrtib-ât*" by Muhammad b. Ahmed b. Alî el-Kastalânî; "*el-Beyânü'l-Müfîdî'l-Farkî Beyne'l-İlhâdî ve't-Tevhîd*" by Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsîfî el-Hanbelî; "*HakîkatuMezhebi'l-İttihadiyyîn*", by İbnTeymiyye, "*Reddu Ebâtîlî'n-Nusûs*" by Mes'ud b. Ömer et-Taftâzânî; "*Fadîhatü'l-Mülhidîn and Nasîhatü'l-Muvahhidîn*" by Muhammad b. Muhammad el-Buhârî ; "*Tenbîhü'l-Gabiyy Alâ Takfiri İbn el-Arabî*" by İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, were written, and they were criticized from several aspects, and attitudes declaring him as an unbeliever were exhibited. On the other hand, the works such as "*Levâihü'l-Envârî'r-RedAlâ Men enkere Ala'l-Arifân*" by Sirâcu'd-Dîn Ömer b. İsmâîl el-Hindî ; "*Risâletunfir-Red Alâ'l-Mu'teridîn Alâ Muhyiddîn*" by Muhammad b. Ya'kûb eş-Şîrâzî el-Fîrûzâbâdî; "*Risâletün Alâ Ba'di akvâli İbn Arabî*", by Muhammed b. Hamza Akşemsüddin ; "*Tenbîhu'l-GabiyyBiTebrieti İbni'l-Arabî*" by, Celâlu'd-Dîn es-Suyûtî; "*el-Kibrîtü'l-Ahmer fî BeyâniUlûmî's-Şeyh el-Ekber*" by Abdülvehhâb eş-Şa'rânî; "*el-Fet-hü'l-Mübîn fî Reddî İ'tirâdî'l-Mu'teridînAlâMuhyiddîn*" by Seyh Omar el-Attâr were written. As it is understood from the names of the works and from the authors, various and noteworthy studies were performed by ulama, in favor of and against Ibn Arabî. In the paper, such studies on Ibn Arabî will be attempted to be discussed from a general point of view.

Key Words: Ibn Arabî, mysticism, unity of existence, perfect human being, rebuttal.

❧ Giriş:

Günümüzde ilmî şahsiyetleri ve çalışmaları açısından sevgi ve saygı seline kavuşmuş birçok âlim ve arif vardır ki, içinde yaşadığı toplumda büyük hakaret ve eziyetlere maruz bırakılmış, uzun süreler boyunca gerçek kimlikleri ve hak ettikleri değer tanınmamış, tarihin uzun ve derin süreç ve serüvenlerinden geçerek çok büyük sıkıntılar sonucunda iade-i itibar görmüşlerdir. Düşünce tarihimizde "*mihne*" dediğimizde her ne kadar "*Ahmed b. Hanbel*" hemen akla geliyorsa da, ondan önce ve sonra nice nice Ahmedler, nice nice mihnetler geçirmişlerdir. Cüveynî'nin Haremeyn Diyarı'na sürgünü, Maverdî'nin bütün makamlarının elinden alınışı, İbn Rüşd'ün Yahudilikle itham edilip eserlerinin yakılması ve Yahudî mezarlığında defnedilmesi, Seyyid Kutub'un sosyalistlikle itham ve idam edilişi, Said Nursî'nin Kürtçülük, irtica vs. ithamlar yüzünden diyardan diyara sürgün edilişi, M. Akif Ersoy'un, Mustafa Sabrî Efendi'nin ve dana nice âlim, aydın ve ilim-fikir adamının türlü türlü mihne ve mihnetlere maruz bırakılmaları bugünkü değerlerimizin kolay bir şekilde tes'is edilmediğini göstermektedir.

Bu çalışmamızda ele aldığımız Muhyeddin İbn Arabî de düşünce ve yaşam biçimi nedeniyle hem yaşadığı dönemlerde, hem de vefat ettikten sonra birçok tenkit ve tahlile maruz kaldığı gibi, iftira, itham, hakaret ve itibar suikasında da maruz kalmıştır. Kimisine göre evliyanın hatemi ve büyük bir Allah dostu yani "*şeyh-i ekber*" olan İbn Arabî, kimisine göre de İslâm'ı yozlaştıran büyük bir sapık, hatta "*şeyh-i ekfer*" ve "*kâfir-i ekber*"dir. İbn Arabî üzerinde



yoğunlaşan M. Kemal Pilavoğlu şöyle der: “İslâm âlemi, yediyüz seneden beri Muhiddin’in lehinde ve aleyhinde yapılan dedikodularla dolup taşmıştır. Onun büyüklüğüne hayran olanlar, onu sevip sayanlar olduğu kadar, onu hakir görüp küfredenler de eksik olmamıştır. İleri görüşlü, ince fikirli kimseler, Muhiddin’in bir okyanus kadarengin, dalgalı sözlerindeki derinlik karşısında hayran kalarak ona, büyük önder manasına gelen “Şeyhülekberr” demişler, fakat dar düşünceli, taassuptan körleşmiş kimseler de onun sözlerinin özüne nüfuz edemeyerek Muhiddin’in bu güzel adını, en büyük kâfir manasına gelen, “Şeyhülekberr” olarak tahrif etmişlerdir. Mudiddin-i Arabî hakkındaki bu iki zıt fikir asırlarca İslâm dünyasında çarpışmış ve o, müsbet manada olduğu kladar, menfi manada da büyük bir şöhrat sahibi olmuştur. Tarih bu gibi zıt şöhratları nadir kaydeder.”²

Kâtib Çelebî de onun hakkında şöyle demektedir: “Eserlerinin çoğundan cemâl semti, celâl semtinden yeğ ve üstün olduğundan, sonradan gelenlerin dedikodusuna yol açtı ve halk onun hakkında ihtilafa düştüler.”³ Şeyhin eserleri 500’den fazla olduğu gibi her bir eseri üzerinde de çok sayıda şerhler, haşiyeler, ta’likler yazılmıştır. Örneğin hakkındaki tartışmaların hedefine en çok yerleştirilen “Füsûsu’l-Hikem” adlı eseri üzerinde tebit edilen şerh sayısı 100 sayısını geçmiştir. Aynı şekilde sadece Füsûs hakkında yazılmış tenkid ve müdafaa eserleri bile 100 sayısını geçmiş durumdadır. Bununla birlikte Hicrî yedinci asırdan bugüne kadar İslâm merkezlerinin her tarafında, uzak bölgeler ve bütün şehirlerde Müslüman âlimler içerisinde en ehliyetli olanlarından sayılan müfessirler, müverrihler, fakihler, mütekellimler ve mutasavvıflar tarafından hakkında verilmiş dinî fetvâlar, yapılmış ilmî mütalaa ve görüşler, sayı ve istatistik sınırlarını aşmaktadır.⁴

Şeyh’in Füsûs şarihlerinden birisi olan Seyyid Haydar Amûlî’nin “el-Mukaddemat” adlı eserinin Mukaddimesini yazan Osman Yahya’nın verdiği bilgilere göre Hicrî onuncü yüzyıl ulemasından Mısırlı muhaddis ve tarihçi Şeyh Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, İbn Arabî ile ilgili yazdığı büyük kitabında farklı mezheplere mensup kelimeler, hadis, tarih ve fıkıh âlimlerinin sadece iki buçuk asır içerisinde Füsûs ve İbnü’l-Arabî hakkında 130 adet kitap, fetva, talik, şerh ve haşiyeler yazdıklarını, bunların tümünün de bir kütüphane oluşturacak miktarda olduğunu ifade etmiştir.⁵ Bu sayının kabarmasının en önemli sebeplerinden birisi de İbn Arabî’nin kendine özgü bir ifade biçiminin olması, İslâm irfanı ve tasavvufu içerisinde yeni kelime ve kavramları kullanması, kullandığı kelime ve kavramlara yeni anlamlar ve hükümler yüklemesidir. Durum böyle olunca, onun maksadını anlamayanlar ve ifade ve üslubunun zahîrî yönünü sübjektif olarak değerlendirenler aleyhindeki karalama kampanyalarına katılmakta, bu çerçevede birçok tenkit, hakaret, itham ve iftira yazıları yazmaktadırlar. Onun ifadelerinin özgünlüğünü kabul edip, halkın ve

² M. Kemal Pilavoğlu, *Büyük Veli Muhiddini Arabî*, Kevser Yayınevi, İstanbul, 1973, s. 3.

³ Kâtib Çelebi, *Mizânü’l-Hak fî İhtiyârî’l-Ahak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972, s. 59.

⁴ Seyyid Haydar Amûlî, *el-Mukaddemat Min Kitâbi Nassî’n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsî’l-Hikem Li Muhyiddîn İbnü’l-Arabî*, Müessesetu’t-Târîhü’l-Arabî, Beyrût, 2005, s. 6. (Osman Yahya’nın yazdığı Mukaddime bölümü).

⁵ Osman Yahya, *Mukaddime*, s. 7.



ulemanın müşterek dil ve üslubu açısından te'vil ve tefsir etmeye gayret gösterenler de lehinde olmak üzere birçok kitap yazmak zorunda kalmışlardır. Böylece İbn Arabî konusunda büyük bir tenkit ve müdafaa literatürü doğup gelişmiştir.

Biz de bu çalışmamızda Şeyh'in lehinde ve aleyhinde yazılan kitapları ele alacak, bu çerçevede onu gözden düşürme faaliyetleri ile onu müdafaa etme gayretlerini mukayeseli bir şekilde tahlil etmeye çalışacağız.

❧ 1.İbn Arabî Aleyhinde Yazılan Eserler

İbn Arabî'nin kullandığı üslûp, dile getirdiği konular ve serd ettiği görüş ve düşünceler alışılmışın dışında olunca, farklı ilmi meşrep ve seviyelerde olanlar tarafından birçok tenkit ve tekfir ifadesine maruz bırakılmıştır. Zira insanlar, alışık oldukları görüş ve üslûpları kolay kolay terk edemedikleri gibi, buna muhalif veya gayr-ı muvafık gördükleri şeyleri kabul etmekte de zorlanmaktadırlar. Kâtip Çelebî bu hususa şöyle değinmektedir: “Şeyh'in ölümünden sonra tasfiye yolunu tutanlardan kimileri ve nazar yolundan gidenlerin çoğu Şeyh'in vahdet-i vücud temeline dayanarak tasfiye yolu ıstılahı üzere yazdığı kitaplara nazar yolu gözüyle bakıp inkâr eylediler. İnkârları da sebepsiz değildi. Zira nazar kanununa göre aklın kabul edeceği şey değildi. Bundan dolayı bunların kimi kabul eylemeyip inkâr ile yetindi, red ile uğraşmadı. Kimi de inkârda aşırı gidip ve ısrar edip reddiyeler yazdı. Ve yerip kötülerle büyük zahmetlere girip sataşmalarda bulunarak Şeyh'in kâfir olduğuna hükmetti. Hatta bu bölüğün mutaassıpları Şeyh-i Ekber'i Şeyh-i Ekfer biçimine soktular. Lakin bu kavga ve tartışma, bozuk bir esasa dayandırıldığından, gerçek araştırıldığı zaman, bunların bu zahmetlere katlanıp Şeyh'i kâfir saymaları kapı gıcirtısı ve sinek vızıltısı yerinde görüldü. İnsaflı olanlar, itibar ve iltifat etmeyip dinlemediler.”⁶

Muhyiddîn İn Arabî hakkında genel olarak yapılan tenkitler bulunduğu gibi, ona yapılan tenkitlerin ekserisi Füsûsü'l-Hikem adlı eserine yöneliktir. Seyyid Haydar Amulî'nin Füsûs üzerine yazdığı “el-Mukaddemât” adlı şerh kitabının “Mukaddime” bölümünü yazan Osman Yahya İstanbul Kütüphaneleri başta olmak üzere birçok şahsî ve resmî kütüphanede yaptığı araştırma ve tarama neticesinde İbn Arabî hakkında yazılmış 195 adet eserin isimlerini saymaktadır. Bunları şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

a.Füsûsü'l-Hikem Şerhleri:

- 7. Asırda yazılanlar: 5 adet
- 8. Asırda yazılanlar: 18 adet
- 9. Asırda yazılanlar: 11 adet
- 10. Asırda yazılanlar: 8 adet
- 11. Asırda yazılanlar: 7 adet
- 12. Asırda yazılanlar: 5 adet

⁶ Kâtip Çelebî, a.g.e., s. 58-59.



- 13. Asırda yazılanlar: 2 adet
- 14. Asırda yazılanlar: 2 adet
- Tarihi belli olmayan şerhler: 14 adet
- İsmi, yazarı ve tarihi belli olmayan şerhler: 44 adet
- b.Füsûs'un muhtasarları ve muhtasarların şerhleri: 12 adet.

İşte bütün bu kitaplar Osman Yahya'nın Brocelman ve diğer bazı literatür yazarlarının çalışmaları üzerinde yaptığı araştırmalar neticesinde tesbit edilmiştir. Bunlar İslam ülkelerinin farklı merkezlerindeki kütüphanelerde bulunmaktadır. Türkiye'de de İstanbul, Bursa, Manisa şehirlerindeki muhtelif kütüphanelerde el yazma nüshaları halinde bulunmaktadır.⁷

Bütün bu kitapların yazılmasının bir sebebi de İbn Arabî'ye yönelik tenkit ve tekfir iddiaların cevaplandırılması, yanlış anlaşılan ifade ve ibarelerinin gerçek anlamlarının ortaya konulması, zor ve anlaşılmaz gözüken yerlerin izah edilmesi ihtiyacıdır. Zira İbn Arabî'nin üslûbuna alışık olmayan veya böyle bir üslûbu benimsemeyen insanlar, kendilerince tesbit ettikleri bir takım çıkarsama ve yanılsamalara dayanarak onun hakkında birçok reddiyeler yazmışlardır. Elbette ki İbn Arabî'nin de hata ve yanlışlıkları olmuştur, karşı tarafta onu haklı nedenlerle tenkit edenler de bulunmaktadır. Ancak mesele İbn Arabî olunca, onun kullandığı tehlikeli ifadeleri görmezden gelenler veya aşırı yorumlarla meşru gösterenler olduğu gibi, onun hakkında evvelden sahip olduğu farklı önyargılar sebebiyle içine girdiği zihin okuyuculuğu ve niyet saptama labirenti üzerinden olur olmaz anlamlar çıkarıp, itham, hatta iftira düzeyindeki iddialarla onu linç etmeye çalışanlar da vardır.

İbn Arabî aleyhinde yazılan kitaplara baktığımızda aşağıdaki listede adı geçen eserler karşımıza çıkmaktadır:⁸

1. Muhammed b. Ömer b. Alî el-Kâmilî ed-Dımeşkî (v. 652/1254), *Risâletun fî Zemmi İbn Arabî*: Darü'l-Kütüb el-İlmiyye el-Mısıriyye'de 816 numara ile mahfuzdur.
2. Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastalânî el-Mâlikî (v. 686/1287), *Kitâbü'l-İrtibât*: es-Sehâvî'nin el-Kavlü'l-Münebbî adlı kitabında bahsi geçtiği gibi, el yazma nüshası Berlin Kütüphanesi'nde 2849 Spr 790/62.000 numara ile mahfuzdur.
3. Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Kastalânî el-Mâlikî (v. 686/1287), *Nasîhatun Sarihatun Min Karîhatin Sarihatin fî'l-Men'i Mine'd-Da'vâ ve's-Şathi*: Sehâvî tarafından aynı kitapta zikredildiği gibi, Berlin Kütüphanesi'nde aynı numara altında mahfuzdur.
4. İmâdu'd-Dîn Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsîtî el-Hanbelî (v. 711/1311), *Eşî'atü'n-Nüsûs fî Hetki Estâri'l-Füsûs*: İstanbul Lâleli Kütüphanesi'nde

⁷ Osman Yahyâ, Mukaddime, s. 6-36.

⁸ Aşağıdaki listede geçen rakamlar, Osman Yahyâ'nın Mukaddime bahsinde zikrettiği rakamlardır. Sonraki yıllarda kütüphanelerde yeni yeni tasnifler yapılarak rakamların değişmesi de mümkündür. Bu konuda araştırma yapmak isteyenlerin bu hususu gözden kaçırmaması gerekmektedir.



- 2479/100-111 B, Şehid Ali Paşa Kütüphanesinde 2734/81 B-91 B sayısı ile mahfuzdur.
5. İmâdu'd-Dîn Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsîfî el-Hanbelî (v. 711/1311), *el-Beyânü'l-Müfîd fî'l-Fark Beyne'l-İlhâd ve't-Tevhîd*: es-Sehâvî'nin yukarıda adı geçen eserinde (s. 47) zikredilmektedir.
 6. İmâdu'd-Dîn Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsîfî el-Hanbelî (v. 711/1311), *Levâmiu'l-İstirşâd fî'l-Fark Beyne't-Tevhîdi ve'l-İlhâd*: es-Sehâvî'nin yukarıda adı geçen eserinde (s. 47) zikredilmektedir.
 7. İbn Teymiyye (v. 728/1328), *Hakîkatu Mezhebi'l-İttihâdiyyîn ew Vahdetü'l-Vücûd*: Mısır (Kâhire)'de Matbaatü'l-Menâr tarafından tarih beyan edilmeksizin matbudur.
 8. İbn Teymiyye (v. 728/1328), *el-Hücecu'n-Nakliyye ve'l-Akliyye fî mâ Yünâffî'l-İslâm Min Bidei'l-Cehmiyye ve's-Sûfiyye*: Mısır (Kâhire)'de Matbaatü'l-Menâr tarafından tarih beyan edilmeksizin matbudur.
 9. Abdüllatîf b. Abdillâh es-Suûdî (v. 736/1336), *Beyânu Hükmi Mâ Fî'l-Füsûs Mine'l-İ'tikâdâtî'l-Mesfsûdeti ve'l-Akvâli'l-Bâtılatî'l-Merdûde*: es-Sehâvî'nin adı geçen eserinde de adı geçen bu eser el yazma nüshası Berlin Kütüphanesi'nde 68 B-84.000 rakamı altında mahfuzdur.
 10. Abdullatîf b. Abdillâh es-Suûdî (v. 736/1336), *Levâzimü'l-Ahkâm li Men Temesseke Bi Şerâti'l-İslâm*: Sehâvî'nin el-Kavlü'l-Münbî adlı eserinde zikredilmektedir.
 11. Sa'du'd-Dîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (v. 792/1390), *Reddu Ebâtîli'l-Füsûs*: Berlin Kütüphanesi'nde 2891 W 1753/1-126, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (Arapça Eserler Kısmı)'nda 3462/1-27 B rakamı altında mahfuz olduğu gibi, İstanbul Carullah, Atıf Efendi, Revân Paşa, Yahya Efendi, Kılıç Alî Paşa Kütüphanelerinde ve Mısır Ezher Üniversitesi Kütüphanesinde de el yazma nüshaları bulunmaktadır.
 12. Muhammed b. Muhammed b. El-Hıdr el-Ayzârî (İzûrî) el-Ğazzî eş-Şafîî (v. 808/1404), *Tesevvurâtü'n-Nüsûs Alâ Tehevvurâtî'l-Füsûs*: Bu kitap da es-Sehâvî'nin el-Kavlü'l-Münebbî adlı eserinde zikredilmektedir. Berlin Kütüphanesinde 146 B 159 rakamıyla mahfuz mahtut nüshası vardır.
 13. Nuru'd-Dîn el-Hatîb diye meşhur olan Muhammed b. Alî (v. 825/1421), *Keşfu'z-Zülme An Hâzihi'l-Ümme*: Bu kitabın adı da Sehâvî'nin adı geçen kitabında geçmektedir.
 14. Yahyâ b. Yûsuf es-Saymerî el-Hanefî (v. 833/1429), *Hewâşî Ale'l-Füsûs*: Bu eserin ismi de Sehâvî'nin söz konusu kitabında geçmektedir.
 15. İsmâîl b. Ebî Bekîr b. Abdillâh el-Mukrî el-Yemenî (v. 837/1433), *en-Nasîha*: Bu kitabın adı da aynı kaynakta geçmektedir.
 16. İsmâîl b. Ebî Bekîr b. Abdillâh el-Mukrî el-Yemenî (v. 837/1433), *ez-Zerîa fî Nüsreti's-Şerîa*: Bu da aynı kaynakta geçmektedir.



17. İsmâîl b. Ebî Bekîr b. Abdillâh el-Mukrî el-Yemenî (v. 837/1433), *el-Hüccetu'd-Dâmiğa li Ricâli'l-Füsûs ez-Zâiğa*: Bu eser de aynı kaynaktan geçmektedir.
18. Muhammed b. Muhammed el-Buhârî el-Hanefî (v. 841/1437), *Fazîhatü'l-Mülhidîn ve Nasîhatü'l-Muvahhidîn*: İstanbul Beyâzîd Kütüphanesinde 7889 numara, Berlin Kütüphanesinde 2855 Spr 772 numara altında mahfuz olduğu gibi Şehid Ali Paşa, Cârullah, Ayasofya, Laleli Kütüphanelerinde de bulunmaktadır. Ayrıca kitap “*Fazîhatü'l-Mülhidîn*” adı altında Lutfullah el-Kâdî tarafından tercüme edilerek 1914 yılında İstanbul'da bastırılmıştır. Sehâvî adı geçen kitapta bahsettiği gibi Brockelman da bu kitaptan bahsetmektedir. (1/582).
19. Muhammed b. Ahmed b. Osmân eş-Şübâtî (v. 842/1438), *Fethu'n-Nebiy fi'r-Red Alâ İbn Seb'in ve İbn Arabî*: Sehâvî'nin el-Kavlü'l-Münbî adlı eserinde zikredilmektedir.
20. Bedru'd-Dîn Ebu Abdirrahmân el-Ehdel diye meşhur olan Hüseyin b. Abdirrahman b. Muhammed el-Hasenî (v. 855/1451), *Keşfü'l-Ğitâ' An Hakâiki't-Tevhîd ve Beyânu Hâli İbn Arabî ve Etbaihi'l-Mârikîn*: Bu eser İstanbul'da Resisü'l-Küttâb Mustafa Efendî Kütüphanesinde 1/497-205 kayıtlı numara ile mevcut olup Keşfü'z-Zünûn müellifi tarafından bahsedilmektedir. Brockelman da bu eserin ismini zikretmiştir. Ayrıca eser Tunus'ta Ahmed Bukeyr'in destekleriyle 1964 yılında basılmıştır.
21. İmâdu'd-Dîn Mansûr el-Kazrûnî (v. 860/1456), *Hüccetu's-Seferetü'l-Berere Alâ'l-Mübteditati'l-Fecereti'l-Kefere*: Bu kitap da Sehâvî'nin adı geçen eserinde zikredilmektedir. Aynı zamanda Berlin Kütüphanesinde 211 A-2211 B sayısıyla kayıtlıdır.
22. İbahîm b. Ömer el-Bikâî (v. 885/1480), *Tenbîhü'l-Gabiy Alâ Tekfîri İbni'l-Arabî*: Bu kitap Şehîd Ali Paşa Kütüphanesinde 2734-39-86 B numara ile kayıtlıdır. Laleli Kütüphanesinde de bulunmaktadır. Brockelman tarafından da zikredilmiştir.
23. İbrahim b. Ömer el-Bikâî (v. 885/1480), *Tehzîrü'l-ibâd Min Ehli'l-Înâd Bi Bid'ati'l-İttihad*: Bu kitap Şehid Ali Paşa Kütüphanesinde 2734/49-80 numara ile kayıtlı olup Laleli kütüphanesinde de bulunmaktadır. Abdurrahman el-Vekîl tarafından bir önceki kitapla birlikte Kahire'de basılmıştır.
24. İbahîm b. Ömer el-Bikâî (v. 885/1480), *Tehdîmü'l-Erkân*: bu kitap da Ezher Kütüphanesinde 114/4526-132 kayıtlı nüsha olarak mahfuzdur.
25. Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Omân es-Sehâvî eş-Şafîî (v. 902/1497), *el-Kavlü'l-Münbî (Münebbî) An Tercemeti İbni'l-Arabî*: Bu kitap Berlin Kütüphanesinde 2849 Spr 1/790-250 rakamla mahfuzdur. Suudi Arabis'tan da bir master tezi olarak da çalılmış olup bastırılmıştır.



26. Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Omân es-Sehâvî eş-Şafîî (v. 902/1497), *el-Hidâye fî İbnî'l-Arabî*: El-Kavlül'l-Münbi üzerine yazılmış bir master tezinin mukaddimesinde adı zikredilmektedir.
27. Muhammed b. Abdirrahman b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Omân es-Sehâvî eş-Şafîî (v. 902/1497), *en-Nihâye fî İbnî'l-Arabî*: El-Kavlül'l-Münbi üzerine yazılmış bir master tezinin mukaddimesinde adı zikredilmektedir.
28. Abdülbârî b. Tarhân b. Turmuş es-Sinobî (v. 936/1529), *Hayatü'l-Kulûb*: Viyana Kütüphanesinde (vîn) 1918 sayılı nüsha ile mahfuzdur. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (2/22).
29. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (v. V.956/1546), *Tesfîhü'l-Ğabiy fî Tekfîri (Ew Tenzîhi) İbnî'l-Arabî*: Bu eser, Berlin Kütüphanesinde 2855 Spr 772 numara altında, Ezher Üniversitesi Kütüphanesinde 775 sayılı mecmua altında 53/34822-65 sayılı kayıtla mahfuzdur.
30. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (v. V.956/1546), *Nî'metü'z-Zeria fî Nusreti's-Şerîa*: İstanbul Yeni Cami Kütüphanesinde 1/728-80, Fatih Kütüphanesinde 2880, Bayezid Kütüphanesinde 3759, Laleli Kütüphanesinde 2452 numaralı kayıtla mahfuz olduğu gibi, Ezher Kütüphanesinde de bulunmaktadır.
31. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (v. V.956/1546), *Dürretü'l-Muvahhidîn ve Reddetü'l-Mülhidîn*: Köprülü Kütüphanesinde 1/720-83 rakamıyla mahfuzdur.
32. Sıbt el-Mürsîfî diye meşhur olan Muhammed b. Muhammed el-Gamrî (v. 970/1562), *Tenzîhu'l-Kevn An İ'tikâdi Firavn*: Berlin Kütüphanesinde 2855 Spr 3/772, Ezher Kütüphanesinde 2729 rakam altında mahfuzdur. Brockelman tarafından da zikredilmiştir.
33. Aliyyü'l-Kârî diye meşhûr olan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî (v. 1014/1404), *el-Mertebetü's-Şühûdiyye ve'l-Menzîletü'l-Vücûdiyye*: Berlin Kütüphanesinde 2893 Jbg 94-554/295 rakam altında mahfuzdur.
34. Aliyyü'l-Kârî diye meşhûr olan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî (v. 1014/1404), *Zeylû'r-Risâleti'l-Vücûdiyye*: Berlin Kütüphanesinde 2893 Jbg 448-595/295 kayıt altında mahfuzdur.
35. Aliyyü'l-Kârî diye meşhûr olan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî (v. 1014/1404), *Kitâbu Reddî'l-Füsûs*: İstanbul Yeni Cami Kütüphanesinde 81/728B- 103 B, İskenderiye Kütüphanesi 3070 ve İstanbul Üniversitesi (Arapça Kitaplar Kısmı) 3462 rakama altında mahfuzdur.
36. Aliyyü'l-Kârî diye meşhûr olan Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî (v. 1014/1404), *Firru'l-Avn fî Muddeî İmâni Fir'ewn*: İstanbul Es'ad Efendi Kütüphanesinde 1184 rakam altında mahfuz bulunan bu kitap İstanbul'da 1294 yılında basılmıştır.



37. Ahmed b. Salah b. Muhammed b. Alî ed-Duvârî (v. 1018/1610), *el-Kâmilü'l-Mütedârik fî Beyâni Mezhebi'l-Mutasavvifi'l-Hâlik*: Vatikan Kütüphanesinde 1083 rakam altında mahfuz (ve mağsub)dur. Brockelman tarafından da zikredilmektedir.
38. Muhammed b. Ahmed b. Safiyuddîn el-Hanefî (v. 1060/1650), *es-Sâiketü'l-Muhrîka Alâ'l-Mutesavvifatî'r-Rakısatî'l-Mütezendika*: Dârü'l-Kütüb el-Mısıriyye'de tasavvuf kitapları arasında 248 numarayla mahfuzdur. Brockelman da bu eserden bahsetmiştir. (2/432).
39. Bedrân Ahmed el-Hâlidî (11. Yüzyıl alimlerinden), *Netîcetü't-Tevfîk ve'l-Avn fî'r-Red Alâ'l-Kâilîne bi Sıhhati İmâni Fir'avn*: Ezher Kütüphanesinde 775 nolu grupta 141/43822-144 rakam altında mahfuzdur.⁹

Buraya kadar isimlerini zikrettiğimiz müellifler tarafından yazılan bu eserlerin tümü Muhyeddin İbn Arabî'yi tenkit etmek amacıyla yazılmıştır. Listede geçen ilk eser Muhammed b. Ömer b. Alî el-Kâmilî ed-Dımeşkî (v. 652/1254)'ye ait "*Risâletun fî Zemmi İbn Arabî*" adlı eserdir. Yani İbn Arabî (ö. 638/1240)'nin vefatından 14 sene sonra vefat etmiştir. Buna göre bu eserin yazarı ile İbn Arabî çağdaşlardır. Buradan da anlaşılıyor ki, zaman geçtikçe ve İbn Arabî'nin fikir ve düşünceleri yayılıp etkilerini gösterdikçe kendisine karşı tepki ve tenkitler de artmaktadır. Nitekim bu tür tenkit ve tekfir içeren kitaplar, günümüzde de yazılmaya devam etmektedir. Bu da onun eserlerine yönelik merakı arttırmakta, daha fazla araştırılmasını ve daha fazla okunup anlaşılmasını sağlamaktadır.

Yukarıda liste halinde sunulan eserlerde İbn Arabî'ye yönelik makul ve ilmî tenkitlerin bulunduğunu tahmin etmek zor değildir. Ancak isimleri tenkit sınırını aşır, itham, hatta tekfir hükümlerini ifade etmektedir. Kitapların isimlerinden anlaşıldığı gibi bu tür kitaplarda;

- a.İbn Arabî mülhid olarak nitelenmiştir.
- b.İbn Arabî'nin küfre düştüğü ifade edilmiştir.
- c.İbn Arabî'nin helâk olduğu belirtilmiştir.
- d.İbn Arabî'nin şeriatı bozduğu iddia edilmiştir.
- e.İbn Arabî'nin dinin rükünlerini yıktığı beyan edilmiştir.
- f.İbn Arabî'nin gabîy olduğu ilan edilmiştir.
- g.İbn Arabî'nin batıl iddialar ileri sürdüğü söylenmiştir.
- h.İbn Arabî'nin bid'at ve hurafeleri yaydığı ifade edilmiştir.
- i.İbn Arabî'nin zeyğ (dinden kayma)'ya düştüğü belirtilmiştir.
- j.İbn Arabî'nin İslâm'a ve İslâm şeriatına aykırı görüşler ileri sürdüğü iddia edilmiştir.
- k.İbn Arabî'nin İslâm'ın esası ve özü olan tevhid anlayışına aykırı görüşler ileri sürdüğü iddia edilmiştir.

⁹ Osman Yahyâ, Mukaddime, s. 6-32; Ahmed b. Salih b. Ahmed Bilhamr, *Tahkîku'l-Kavli'l-Münbi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatü Ümmi'l-Kura, Külliyyetu'd-Da've ve Usûli'd-Din, Mekke, 2008, s. 81-83.



İ.İbn Arabî'nin vahdetü'l-vücûd anlayışıyla şirke ve küfre düştüğü beyan edilmiştir.

m.İbn Arabî'nin görüş ve ifadelerinin müfsit ve batıl olduğu iddia edilmiştir.

2. İbn Arabî Lehinde Yazılan Müdafaa Eserleri

İbn Arabî'yi tenkit ve tekfir eden eserler yazıldığı gibi onu müdafaa eden birçok eser de yazılmıştır. Burada dikkat çekici olan iki hususu peşinen arz etmek gerekmektedir:

- İbn Arabî'yi tenkit ve tenkit eden âlimler, İslâm tarihinin yetiştirdiği çok büyük âlimler olduğu gibi, onu müdafaa edenlerin de ilim, amel ve ihlas derecesi bunlardan aşağı değildir.
- Tenkit ve tekfir edenler İbn Arabî'nin düşüncelerinin İslâm dini ve şeriatına aykırı görüşler olduğunu, bu tür görüşlerin İslâm'ı yıktığını, tevhid düşüncesine ve İslâm itikadına aykırı olduğunu söyledikleri gibi müdafaa edenler de aslında onun iddia ve görüşlerinin İslâm'ın özü, gerçek mahiyeti, en hakikî ve doğru veçhesi, tevhidin özü olduğunu belirtmişlerdir.

Durum böyle olunca, onun hakkında yazılan müdafaa eserlerini de bir liste halinde arz etmek gerekmektedir:

- Abdülgaflâr b. Ahmed el-Kavsî (v. 708/1308), *Kitâbü'l-Vahîd*: Sehâvî'nin el-Kavlü'l-Münbî adlı eserinde zikri geçmektedir. Ayrıca Berlin Kütüphanesinde 2849 Spr 45/790 sayılı mahtut nüsha halinde mevcuttur. Dâru'l-Kütüp el-Mısriyye'de tasavvuf bölümünde 2447 rakamla mahfuzdur.
- Affu'd-Dîn Abdullah b. Es'ad b. Alî el-Yâfî eş-Şafî (v. 768/1367), *Kitâbü'l-İrşâd*: Lâleli Kütüphanesinde 99-98/1512 sayılı nüsha halinde mevcut olup Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (2/227).
- Sirâcu'd-Dîn Ömer b. İsmâîl b. Ahmed el-Hindî (v. 773/1372), *Levâihu'l-Envâr fî'r-Red Alâ Men Enkere Alâ'l-Arifîn Letâîfe'l-Esrâr*: İstanbul Cârullah Kütüphanesinde 25/2070 rakamlı nüsha halinde mevcut olan bu kitabı Brockelman da zikretmiştir. (2/964).
- Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şîrâzî el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1414), *Risâletün fî'r-Red alâ'l-Mu'terizîn Alâ Muhyî'd-Dîn*: Bu eser, Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye Enstitüsü Kütüphanesinde 201 nolu nüsha halinde mahfuzdur.
- Muhammed b. Muhammed el-Müzcâcî (v. 721/1321), *Kitâbu Hidâyeti'l-Hâlik İlâ Ehdâ'l-Mesâlik*: İstanbul'da Bağdatlı Kütüphanesinde 109-1/646) rakamlı, Yahyâ Efendi Kütüphanesinde 9-8/2415 nolu nüsha altında mevcut ve mahfuz olan bu eser, musannıfın Hicrî 721 yılında yazdığı aslından istinsah edilmiştir.



6. Dâvûd-i Kayserî, (ö. 751/1350), *Maṭla'u ḥuṣûṣî'l-kilem fî me'ânî Fuṣûṣî'l-ḥikem*, Tahran 1991: Dâvûd-i Kayserî'nin en meşhur eseridir. Mukaddimesinde felsefî tasavvufun bütün meseleleri on iki bölüm halinde incelenmiştir. Müellifin "Mukaddimât" adını verdiği bu kısım, genellikle ayrı bir eser gibi değerlendirilip şerhin metninden ayrı olarak istinsah edilmiştir. Müstensihlerin Risâletü'l-vücûd, Risâletü vahdeti'l-vücûd, el-Usûl fi't-tasavvuf, Risâle fi'l-gayb ve'l-'ayn gibi adlar verdikleri mukaddime, bazı kaynaklarla kütüphane kataloglarında da ayrı bir eser gibi gösterilmiştir. Dâvûd-i Kayserî eserini İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han'ın veziri Gıyâseddin Muhammed İbn Reşîdüddin Fazlullah'a ithaf etmiştir. Bu vezir hükümdarla birlikte 736 (1335) yılında şehid edildiğine göre kitap bu tarihten önce kaleme alınmış olmalıdır. Birçok yazma nüshası bulunan eser mukaddimesiyle birlikte ilk defa Tahran'da (1299 hş.), ertesi yıl da Bombay'da Mirza Muhammed Şîrâzî tarafından taşbaskı olarak yayımlanmıştır. Celâleddin Aştîyânî eserin mukaddimesini *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-hikem* adıyla Farsça olarak şerhetmiştir (Meşhed 1385; 2. bs. Tahran 1991).¹⁰
6. Alâuddîn Ahmed b. Ahmed el-Muhâimî (v. 825/1432), *Risâletun fî'r-Red Alâ Ba'di Men Enkere Alâ Ehli't-Tarîk*: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde Arapça Kitaplar kısmında 281/22-45 B rakamlı nüsha halinde mevcuttur.
7. Akşemseddin diye meşhur ve ma'rûf olan Muhammed b. Hamza (v. 863/1459), *Risâletun Alâ Ba'di Akvâli İbn Arabî*: İstanbul Şehîd Ali Paşa Kütüphanesinde 20-1/1195 rakamı, Nur-i Osmaniyye Kütüphanesinde 119-!01 B/2406 rakam altında mahfuz olduğu gibi Köprülü ve Cârullah Kütüphanelerinde de bulunmaktadır. Brockelman tarafından zikredilmiştir. (Zeyl: 2/324).
8. Akşemseddin diye meşhur ve ma'rûf olan Muhammed b. Hamza (v. 863/1459), *Defu metâini's-sûfiyye*: Kısaca Defu metâin adıyla da anılan bu kitap bazı kaynaklarda Hall-i Müşkilât olarak zikredilmektedir. 856 (1452) yılında kaleme alınan bu Arapça eser Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve benzeri bazı büyük mutasavvıfların küfür ve ilhadla itham edilmelerine karşı onların sözleriyle Kuşeyrî, Gazzâlî, Cüneyd-i Bağdâdî, Necmeddîn-i Kübrâ gibi tanınmış ulemâ ve meşâyihin sözleri arasında bir fark olmadığını, ikincilerin eserlerinden nakiller yaparak göstermekte ve hepsinin aynı yolda bulunduklarını ispata çalışmakta ve ithamları reddetmektedir. Kaynaklarda eserin *Telhîsu Defi metâin* adıyla bir hulâsasından bahsediliyorsa da şimdiye kadar böyle bir esere rastlanmamıştır.¹¹

¹⁰ Mehmet Bayraktar, "Davûd-ı Kayserî", TDV İslam Ansiklopedisi, 1994, İstanbul, 9/34-35. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/davud-i-kayseri> (05.10.2018)).

¹¹ Orhan F. Köprülü, Mustafa Uzun, "Akşemseddin", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1989, 2/299-302. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/aksemseddin> (04.10.2018)).



9. Celâlettin es-Suyûtî (v. 911/1505), *Tenbîhü'l-Gabîy bi Tebrieti İbni'l-Arabî*: Bu eser İstanbul'da Es'ad Efendi Kütüphanesinde 248 B/2552 rakam, Feyzullah Efendi Kütüphanesinde 397/2119 rakam altında mevcuttur. Berlin Kütüphanesinde de 9-4/490 rakam atında mahfuz olan eserin İstanbul Üniversitesi, Veliyuddin, Halep Ahmediyye Kütüphanelerinde de muhtelif nüshaları blunmakta, Brockelman tarafından zikredilmektedir. (1/582).¹²
10. Ali b. Meymûn b. Ebî Bekir el-Mağribî (917/1511), *Risâletü'l-İntisâr Li's-Şeyh Muhyiddîn*: Bursa Kütüphanesinde 30-1/1489 rakamı altında ve Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde 5619 rakam altında mahfuz nüshaları bulunmaktadır. Ayrıca Berlin Kütüphanesinde B 59-55/1545 W 2851 numara ile mahfuzdur. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (1/582).
11. eş-Şeyhu'l-Mekkî diye meşhur olan Muhammed b. Muhammed b. Hamîdu'd-Dîn (v. 924/1518), *el-Cânibü'l-Garbî fî Halli Müşkilâti İbn'l-Arabî*: İstanbul Reşîd Efendi, Hasan Paşa, Ayasofya, Aşur Efendi, Selimiyye, Lala İsmail ve Veliyud'd-Dîn Kütüphanelerinde birçok mah-tut nüshaları bulunmaktadır. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (Zeyl: 1/594). Eser aynı zamanda Nâilî Mirzâzade (v. 1161/1737) tarafından *el-Fazlû'l-Vehbî*¹³ adıyla Türkçe'ye, Muhammed b. Resûl el-Berzencî tarafından *el-Câzibü'l-Gaybiyyu ilâ'l-Cânibi'l-Garbiyyi* adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bu eser üzerine Halil Baltacı tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmış, eserin açıklamalı hali İlk Harf Yayınları tarafından İstanbul'da 2011 yılında bastırılmıştır.
12. eş-Şeyhu'l-Mekkî diye meşhur olan Muhammed b. Muhammed b. Hamîdu'd-Dîn (v. 924/1518), *Aynü'l-Hayât fî Ma'rîfeti'z-Zâtî ve'l-Ef'âli ve's-Sifât*: İstanbul'da III. Ahmed Kütüphanesinde 1549 rakam altında mahfuzdur.¹⁴
13. Ulvân eş-Şafiî diye meşhur olan Ali b. Atiyye (v. 936/1530), *Risâletün fî'd-Difâi An İbni'l-Arabî*: Berlin Kütüphanesinde 60-59/1545 W 2852 rakamı altında mahfuz nüshası bulunmaktadır. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (1/582).
14. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (973/1565), *Levâkihu'l-Envârî'l-Kudsiyye*: İbn Arabî'nin *Fütûhât-i Mekkiyye* eserinin geniş çaplı bir özettir. Şa'rânî kendisi bu eseri yazdığını ve daha sonra *Kıbrîtü'l-Ahmer* adı altında özetlediğini ifade etmektedir.¹⁵

¹² Celâluddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tenbîhü'l-gabî fî tebrî'eti İbni'l-'Arabî* (nşr: A. Hasan Mahmûd), Kahire 1990.

¹³ Muhammed b. Muhammed b. Hamîdu'd-Dîn el-Mekkî, *el-Fazlû'l-vehbî fî tercümeti'l-Cânibi'l-garbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352.

¹⁴ Şeyh-i Mekkî, *el-Cânibü'l-garbî fî halli müşkilâti's-seyh Muhyiddîn İbn 'Arabî* (nşr: Necib Mâyil-i Herevî), Tahran 1364 hş.; a.e.: *el-Fazlû'l-vehbî fî tercümeti'l-Cânibi'l-garbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352.

¹⁵ Abdülvehhâb Şa'rânî, *el-Kıbrîtü'l-Ahmer*, s. 9.



15. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (973/1565), *el-Kıbrîtu'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi's-Şeyh'il-Ekber*: Kahire'de 1277 hicrî yılında matbu olduğu gibi Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî tarafından Beyrut'ta 2010 yılında da bastırılmıştır.¹⁶
16. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (973/1565), *el-Kavlü'l-Mubîn fî'r-Red Ani's-Şeyh Muhyiddîn*: Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye'de 135-B 131 numaralı nüsha ile mahfuzdur. Brockelman tarafından zikredilmiştir. (2/442).
17. Abdullah el-Bosnavî er-Rûmî (v. 1054/1644), *Risâletü'l-Bosnavî fî İmâni Fir'awn*: Bu eser Ezher Üniversitesi Kütüphanesinde 2794 -28-27/22297 sayılı nüsha halinde mahfuzdur.
18. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şehrezûrî el-Medenî (v. 1101/1697), *er-Reddu'l-Metîn Ani's-Şeyh Muhyiddîn*: İskenderiye Belediyesi Kütüphanesinde 3758 sayılı nüsha halinde mevcuttur. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (1/582).
19. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şehrezûrî el-Medenî (v. 1101/1697), *İcâzetun ve Nasîhatun*: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde Arapça Eserler Kısımında 121/3239 sayılı nüsha hlinde mevcuttur.
20. Mevlânâ Seyyid Hâşim (Şeyh Hâşim b. Süleymân b. İsmâîl b. Abdirrahmân el-Hüseyinî) (v. 1107/1695), *Risâletün fî Tahkîki Kelîmi İbn Arabî*: Şehid ali Paşa Kütüphanesinde 12/1362 sayılı nüsha ile mahfuzdur.
21. Abdülganî en-Nablûsî (1143/1730), *es-Sırru'l-Muhtebî fî Darîhi İbni'l-Arabî*: İstanbul'da Es'ad Efendî kütüphanesinde 129- B 126/3606 rakam, Ankara İsmail Saib Kütüphanesi 4703 rakam altında mahfuzdur. Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye'de tasavvuf eserleri içerisinde 3062 sayılı nüsha ile mahfuzdur. Ayrıca Brockelman tarafından zikredilmiştir. (2/456).
22. Abdülganî en-Nablûsî (1143/1730), *er-Reddu'l-Metîn Alâ Müntakısı el-Arif Muhyiddîn*: İstanbul Es'ad Efendî Kütüphanesinde 55 B-1/1689, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde Arapça Eserler Kısımında 108, Yahyâ Efendi Kütüphanesinde 2602, Selim Ağa Kütüphanesinde 490 nolu nüshalar halinde mevcuttur. Ayrıca es-Sehâvî ve Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (Zeyl: 1/802).
23. Abdullah es-Salâhî (v. V. 1182/1768), *Miftâhu'l-Vücûdi'l-Eşher fî Tevcîhi Kelâmi's-Şeyhi'l-Ekber*: Süleymaniye Kütüphanesinde Hafid Efendi kitaplığında 212 B- 181/459 numaralı, Yahya Efendi, Haşim Paşa, Dâru'l-Kütüb el-Mısriyye ve Hâlet Efendi (İstanbul) kitaplıklarında mevcuttur. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (Zeyl: 2/664).

¹⁶ Şa'rânî el-Kıbrîtu'l-Ahmer adlı eserinde Fütûhât-ı Mekkiye'de geçen 3000 ilme işâret ettiği ve İbn Arabî'nin görüşlerini savunduğu *Tenbîhu'l-Eğbiyâ Alâ Katretin Min Bahri İlmi Ulûmi'l-Evliyâ* adlı bir eserinden de bahsetmektedir. Bkz. Şa'rânî, *Kıbrîtu'l-Ahmer*, s. 9.



24. Abdullah es-Salâhî (v. V. 1182/1768), *Zeylû Miftâhi Vücûdi'l-Eşher: Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye'de tasavvuf bölümünde 199 numaralı nüsha ile mahfuzdur.*¹⁷
25. Şeyh Ömer Attâr (Şeyh Şihâbu'd-Dîn Ahmed el-Attâr'ın torunudur), *el-Fethu'l-Mubîn fî Reddi İ'tirâzi'l-Mu'terizîn Alâ Muhyiddîn: İstanbul Arabi el-Emirî Kütüphanesinde 10998; 999; 1000 nolu nüsha, Ezher'de 767 nolu nüsha, İstanbul İzmirli kitaplığında 1/114-68 nolu nüsha halinde mevcuttur. Daru'l-Kütüb el-Mısriyye'de de tasavvuf eserleri içerisinde bulunmaktadır. Ayrıca 1304 Hicrî senesinde Kâhire'de matbu halde yayınlanmıştır. Brockelman tarafından da zikredilmiştir. (Zeyl: 1/802).*¹⁸
26. Tâhir b. Muhammed Lâlâzârî, *Def'u İ'tirâzi Râgıb Paşa fî Hakki'l-Füsûs: Es'ad Efendi Kütüphanesinde 14/3771 B- 17 B rakamı altında mahfuzdur.*
27. İbn Arabî'yi müdafaa etmek amacıyla yazılan ve müellifi ve adı bilinmeyen bir risâle de Dımaşk'ta Mektebetu'z-Zahriyye'de 45/5517-47 B rakamlı nüsha halinde mevcut idi, inşallah halen de mevcuttur.
28. Müellifi bilinmeyen ve *Risâletün fî'r-Red Alâ Zındîk* adlı bir müdafaa eseri Es'ad Efendi Kütüphanesinde 1/1468- 13 rakamlı nüsha halinde mahfuzdur.
29. Adı bilinmeyen bir müellif tarafından yazılan *Risâletün fî'r-Red Alâ Men Kâle Bi Tekfiri İbn Arabî* adlı bir eser de Es'ad Efendi Kütüphanesinde 45/3726 B – 67 B sayılı nüsha halinde mevcuttur.
30. Müellifi meçhul olan bir risâle de *Risâletü'r-Râgıb fî Hakki 'ş-Şeyhi'l-Ekber* adıyla Emîrî Kitaplığında Arapça eserler arasında 283/4327- 307 sayılı nüsha halinde mahfuz olup yazıldığı dil Türkçe'dir.
31. Müellifi tanınmayan, aynı zamanda ismi de bilinmeyen, ancak İbn Arabî'nin hayatı, talebeleri, üstadları ile Konevî'nin hayatlarını geniş şekilde açıklayan, onları müdafaa eden bir risale de İstanbul Yahyâ Efendî Kütüphanesinde 187/2841 B-196 sayılı nüsha halinde mevcuttur.
32. Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (v. 817/1414), *el-İğtibât fî Muâleceti İbni'l-Hayyât: Keşfü'z-Zünûn'da adı geçmektedir. (Zeyl: 1/104).*
33. Ali b. Meymûn el-Mağribî (v. 917/1511), *Menâkıbu's-Şeyh İbn el-Arabî: KHAci Halife'nin Keşfü'z-Zünûn kitabında adı geçtiği gibi Dımaşk Zahiriyye Kütüphanesinde de bulunmaktadır.*
34. Alî b. İbrâhîm b. Ahmed el-Halîmî (v. 1044/1634), *el-Câmiu'l-Ezher: Keşfü'z-Zünûn'da adı geçmektedir. (Zeyl: 1/350).*
35. Şeyh Halîl es-Semîn et-Tırâblûsî, *et-Tâliu'l-Enver: Keşfü'z-Zünûn'da adı geçmektedir. (Zeyl: 2/77).*

¹⁷ Bkz. Abdullah Salâhî, *Ṭavâli'u menâfi'i'l-'ulûm*, İÜ Ktp., AY, nr. 3344, vr. 1^b, 2^a

¹⁸ Bkz. Şeyh Ömer ed-Dımaşkı, *el-Fethu'l-mübîn fî reddi i'tirâzi'l-mu'terizîn 'alâ Muhyiddîn*, Kahire 1304.



36. Hâmid b. Alî b. İbrâhîm el-İmâdî (v. 1150/1737 Sonrası), *Kurretü Ehli'l-Hazzi'l-Ewfer*: Dâru'l-Kütub el-İlmiyye'de tasavvuf eserleri arasında 66/2445-85 B sayılı nüsha ile mevcuttur. Kitabın üzerindeki kayıtlardan 1150 yılında te'lîf edildiği ve 1157 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır.¹⁹

Bu eserlerin yanında bir de Fütûhat-ı Mekkiye'nin bazı bölüm ve konularını açıklamak üzere yazılmış şerh eserleri, ayrıca herkesin istifadesine sunmak amacıyla Fütuhât'ı özetleyen ihtisar eserleri de vardır. Burada bunlardan birkaç tanesinin adını TDV İslam Ansiklopedisinden nakletmekle yetineceğiz: "el-Fütûhât'ın tam bir şerhi yoktur. Abdülkerîm el-Cîlî'nin *Şerhu müşkilâtî'l-Fütûhâtî'l-Mekkiyye* adlı eseri 559. bölüm üzerine bazı açıklamalardan ibarettir. Hint ulemâsından Muhibbullah Allahâbâdî'nin belirli bir sıra takip etmeden yazdığı Farsça bir şerhin sadece II. cildi günümüze ulaşmıştır (Chittick, MW, s. 228-241). Eserin bazı güç bölümlerini Mîr Seyyid Abdülevvel'in şerhettiği rivayet edilir (S. A. A. Rizvi, II, 57). Muhammed el-Bâlî el-Eş'arî mukaddimedeki birkaç sözünü (Berlin Königlichen Bibliothek, nr. 2875), Abdullah Bosnevî, *Risâle fî neş'eti'l-insâniyye* adıyla el-Fütûhât'ın 6. bölümünü (İÜ Ktp., AY, nr. 3164, vr. 16^b-19^b) ve Enfesü'l-vâridât adıyla da ilk cümlesi olan "el-hamdü li'llâhi'llezî evcede'l-eşyâ'e 'an 'ademihî" ibaresini (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Efendi, nr. 2864, s. 38-54) şerhetmiştir. Şeyh Ömer Gürânî *Şerh-i Müntehabât-ı Fütûhât-ı Mekki* adıyla eserin bazı bölümlerini Türkçe, kısmen de Arapça olarak şerhetmiş, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin bu şerhi istinsah ederken yer yer derkenara hâşiyeler düşmüştür (İÜ Ktp., AY, nr. 7469). Sarı Abdullah Efendi, el-Fütûhât'ın esas olarak 309. bölümünde ve diğer bazı bölümlerinde yer alan melâmete dair konuları *Mir'âtü'l-aşfiyâ' fî şifâtî melâmiyyeti'l-aḥfiyâ'* adıyla şerhetmiş, bu eser *Mirkâtü'l-evliyâ* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Seyyid Nigârî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'ye Tavzîhât* adlı Türkçe bir kitabı olduğu söyleniyorsa da (İbnülemin, IV, 1209) bugüne kadar böyle bir esere rastlanmamıştır. İsmâil Hakkı Bursevî'ye veya Niyâzî-i Mısırî'ye atfedilen *Lübbü'l-lüb* adlı risâle el-Fütûhât'ın "hazerât-ı hams" ile ilgili bölümlerinin tercüme ve şerhinden ibarettir. el-Fütûhât'ın "*Hutbetü'l-kitâb*" adlı ilk cüzü Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî tarafından şerhedilmiştir (DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 5147). Mevlevî şeyhi Alemî Dede'nin de el-Fütûhât'ın bazı yerlerine şerh yazdığı rivayet edilmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 49). Ayrıca Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 1815, 1821, 3231) ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (İsmail Saib Sencer, nr. 1601) kütüphanelerinde el-Fütûhât'ın bazı bölümlerine yapılmış kısmî şerhler vardır. Yakın dönemde Nihat Keklik eserindeki konuları felsefî açıdan tahlil eden geniş bir çalışma yapmıştır (Bir Misdak Olarak el-Futuhâtü'l-Mekkiyye, I-II, 2. bs., Ankara 1991). İbnü'l-Arabî'nin havassü'l-havassın akîdesini anlattığı bölümde pek tafsîlât vermediğini söyleyen çağdaş Mısır meşâyihinden Şeyh Muhyiddin et-Tugnî bu kısma

¹⁹ Bu kitapların listesi ve nüshaları hakkında fazla bilgi için bkz: Osman Yahya, Mukaddime, "*el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassî'n-Nûsûs fî Şerhi Füsûsî'l-Hikem*", Tasnif: Şeyh Seyyid Haydar Amulî, Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrût, 2005, 14-48; Ahmed b. Salih b. Ahmed Bilhamrî, *Tahkîku'l-Kavli'l-Münbi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatü Ümmi'l-Kura, Külliyyetu'd-Da've ve Usûli'd-Din, Mekke, 2008, s. 81-83.



altmış bölümlük bir tekmile yazmıştır (*Tekmiletü Fütuhâtî'l-Mekkiyye*, I-II, Beyrut 1994). Bunların yanı sıra eserde yer alan birçok şiir müstakil şerhlere konu olmuştur. Meselâ, “Künnâ hurûfen ‘âliyen” ile başlayan beyit Cendî, Molla Fenârî, Abdurrahman el-Bistâmî, Celâleddin ed-Devvânî, Ulvân el-Hamevî gibi âlimler tarafından şerhedilmiştir. “Bi-kuvveti ‘ayni’s-şühûd” ibaresiyle başlayan beyti Dâvûd-i Kayserî, “Huztü lüccete bahre’l-enbiyâ” ibaresiyle başlayan beyti Celâleddin ed-Devvânî, “Lenâ min emrihî rûhun ve cismün” ibaresiyle başlayan beyti Tecelliyât-ı Berkîyye adıyla Osman Fazlı Atpazarî, “Subhâne men ezhere’l-eşyâ’e” ibaresiyle başlayan beyti (Ali el-Kârî’nin İbnü’l-Arabî’yi tekfir ettiği beyit) Miftâh-ı Vücûd adıyla Salâhî Efendi, “er-Rabbü Hâkğun ve’l-‘abdu Hâkğun” ibaresiyle başlayan beyti Risâletü’l-fethî’l-mübîn adıyla Abdullah el-Hâlidî, yine aynı beyit Cemâl-i Halvetî ve ismi bilinmeyen bir kişi tarafından, “Zanentü zunûnen” ve “Felevlâhu felevlânâ” ibareleri ise Muhammed Nûr’l-Arabî tarafından şerhedilmiştir. el-Fütûhât’ın şerhinden ziyade ihtisarları yapılmıştır. Çeşitli kütüphanelerde *Kitâ’ât mine’l-Fütûhât* veya *Müntehabât mine’l-Fütûhât* adı altında kayıtlı pek çok seçme vardır. Bunların en meşhurları Abdülvehhâb eş-Şa’rânî’nin *el-Yevâkîf ve’l-cevâhir’i* ve bunun da ihtisarı olan *el-Kibritü’l-aşmer’idir*. Yine aynı müellif *Levâkıhu’l-envârî’l-kudsiyye* adını verdiği bir ihtisar çalışması daha yapmıştır. Hüseyin el-Beytimânî *Mûlaḥḥaşu ‘ulûmî’l-Fütûhât*, Abdülmuhsin b. Muhammed *el-Müntehab mine’l-Fütûhât* adıyla birer muhtasar eser hazırlamışlardır. Abdülganî en-Nablusî de *Sevâtî’u’l-envârî’l-kudsiyye* adını verdiği bir ihtisar çalışması yapmıştır. Nakşî şeyhlerinden Hüseyin Hâmid Efendi’nin *Safvetü’l-Fütûhâtî’l-Mekkiyye* adıyla bir telhisi vardır (İÜ Ktp., AY, nr. 3173). Şeyh Ömer Gürânî’nin *Şerh-i Müntehabât-ı Fütûhât-ı Mekki* adlı eseri aynı zamanda bir telhis sayılır. Gürânî’nin Vâridât adlı eserinde de el-Fütûhât’tan bazı parçaların tercümeleri yer almaktadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3010). Ahmed Diyarbekrî adlı bir kişi el-Fütûhât’a bir indeks hazırlama teşebbüsünde bulunmuştur (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 329).²⁰

3. Çağımız Müelliflerince İbn Arabî Hakkında Yazılmış Eserler²¹

İbn Arabî hakkında çağımızda da birçok eser yazılmıştır. Özellikle Osmanlının son dönemi ve Cumhuriyetin başında İbn Arabî’ye özel ilgi duyan yerli ve yabancı birçok ilim adamı tezahür etmiştir. Bunlar İbn Arabî’yi asrımızın getirdiği yeni bilimsel ve akademik metodoloji çerçevesinde de ele almışlar, onun görüşlerinin dini, kelâmî, irfânî ve felsefî kaynaklarına değinmişler, diğer dinlerin mistik anlayışı ve irfan tasavvurlarıyla karşılaştırmışlar, felsefe ilmi açısından dayandığı kökenlerine inmeye çalışmışlar, eski ve yeni felsefî akım ve ekollerle mukayesesini yapmışlar ve böylece elimize zengin ve geniş

²⁰ Bkz. Mahmud Erol Kılıç, “*El-Fütûhâtül -Mekkiyye*” TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, , İstanbul, 1996, 13/254/255.

²¹ Bu başlık altındaki bilgiler Mahmud Erol Kılıç, “*İbnü’l-Arabî, Muhyiddin*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, 20/493-516’dan özetlenerek ve tasnif edilerek nakledilmiştir. Lüzum görülen birkaç isim de tarafımızdan eklenmiştir. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-arabi-muhyiddin#1> (04.10.2018)).



bir literatürün geçmesini sağlamışlardır. Burada hepsine işaret etme imkânımız bulunmadığından, örnekleme bağlamında bir nebze işaret etmeye gayret göstereceğiz.

3.1. Osmanlı Dönemi ve Cumhuriyet'in Başında Yazılmış Eserler:

1. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (trc. Ahmed Davudoğlu), İstanbul 1983, IX, 43. (Burada İbn Arbi hakkında sorulan sorulara yönelik cevaplar da verilmiştir.)
2. Dâvûd-i Kayserî, (ö. 751/1350), *Maṭla'u ḥuṣûṣi'l-kilem fî me'ânî Fuṣûṣi'l-hikem*, Tahran 1991.
3. Bursalı Mehmed Tâhir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn Arabî*, İstanbul 1329.
4. M. Ali Aynî, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, İstanbul 1329.
5. Ömer Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1331. Aynı eser, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi* adıyla da bastırılmıştır. (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1992.
6. İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî*, İstanbul 1928. Aynı eser *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî* adıyla da bastırılmıştır. (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991;
7. Cavit Sunar, *Vahdet-i Şuhûd-Vahdet-i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960
8. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (nşr. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1987-92; a.mlf., *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1991.
9. Şemseddin Yeşil, *Şeyh-i Ekber Muhyeddin-i Arabî Hakikatı Nasıl Anlatıyor*, İstanbul 1987.
10. M. Kemal Pilâvoğlu, *Büyük Veli Muhiddini Arabî*, Kevser Yayınevi, İstanbul, 1973.
11. Semra Ögel, *Anadolu'nun Selçuklu Çehresi*, İstanbul 1994, s. 100-108.

3.2. İlahiyat Fakülteleri ve Diğer Fakültelerde Yazılmış Akademik Çalışmalar:

1. Nihat Keklik, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî: Hayâtı ve Çevresi*, İstanbul 1966; a.mlf., *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Ankara 1990.
2. Mustafa Kara, *İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî* (doktora tezi, 1983), UÜ İlâhiyat Fakültesi.
3. Hüseyin Atay, "İlmi Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvâsı", *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1986, s. 263-277.
4. Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Tasavvufî Düşüncesi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1988, II, 186-189.



5. Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995.
6. Mahmud Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibü'l-Vücûd)* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Ekberîyye", DİA, X, 544-545.
7. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İfay Yay., İstanbul, 1994. (s. 261-296).
8. Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri", Endülüs'ten İspanya'ya, Ankara 1996, s. 69-78.
9. Ziya Gökalp, "Muhiddin Arabî", Makaleler (haz. Süleyman Hayri Bolay), Ankara 1982, II, 14-20.
10. Kemalettin Yetkin, "Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf", AÜİFD, I (1952), s. 22-29.
11. Babanzâde Ahmed Nâim – Ahmed Hamdi Akseki, "Şeyh Muhiddin-i Arabî Tefsirlerinde ve Yazılarında Bâtınîlik Var mı?", SR, X/226 (1956), s. 9-11;
13. Mehmet Bayraktar, "İbn al-'Arabî'de Varlığın Birliği'nin Onto-Linguistik Analizi", AÜİFD, XXV (1981), s. 359-368; a.mlf., "İbn al-'Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", a.e., XXV (1981), s. 349-358.
14. Ahmed Ateş, "Muhyiddin Arabî", İA, VIII, 533-555.
15. Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990.
16. Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbnü'l-Arabî*, İstanbul 1997.
17. Çağfer Karadaş, *İbn 'Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul 1997.
18. Hüdaverdi Adam, *İbn Arabî: Kaza ve Kader*, Adapazarı 1998.
19. Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998.

3.3. Arap Dünyasında ve Diğer İslam Ülkelerinde Yazılmış Eserler:

1. Abdülvehhâb el-Câbî, *İştilâhâtü Şeyh Muhyiddîn b. 'Arabî*, Beyrut 1990.
2. Cendî, *Şerhu Fuşûşî'l-hikem* (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî), Meşhed 1982.
3. Saîdüddin el-Fergânî, *Muntehe'l-medârik*, Kahire 1876.
4. Kâşânî, *İştilâhâtü's-şûfîyye; Şerhu Fuşûşî'l-hikem*, Kahire 1966.
5. Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Bağdâdî, *ed-Dürrü's-semîn fî menâkıbî's-Şeyh Muhyiddîn*, Beyrut 1959. Aynı eser, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri* adıyla da bastırılmıştır. (trc. Abdulkadir Şener – M. Rami Ayas), Ankara 1972.
6. Ali b. Muhammed et-Türke, *Temhîdü'l-kavâ'id* (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî), Tahran 1982; a.mlf., *Şerhu Fuşûşî'l-hikem* (nşr. Muhsin Bîdârfer), Kum 1999.
7. Abdülkâdir el-Cezâirî, *el-Mevâkıf*, Cezayir 1983.



8. Mustafa Receb Hilmî, *el-Burhânü'l-ezher fî menâkıbî's-Şeyhi'l-Ekber*, Kahire 1908.
9. Seyyid Haydar Amulî, *el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassî'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsî'l-Hikem*, Beyrût, 2005.
10. Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *el-İnsânü'l-kâmil*, Dımaşk 1980; a.mlf., *el-Fıkh 'inde's-Şeyhi'l-Ekber*, Dımaşk 1981; a.mlf., *Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî: Tercümetü hayâtih min kelâmih*, Dımaşk 1983; a.mlf., *el-Hayâl, 'âlemü'l-berzah ve'l-mişâl*, Dımaşk 1404/1984.
11. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-şûfî*, Beyrut 1981; a.mlf., *İbnü'l-'Arabî ve mevlüdü luğa cedîd*, Beyrut 1991.
12. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fî te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî*, Beyrut 1983.
13. Abdülfettâh ed-Demâsî, *el-Hubbü'l-ilâhî fî şî'ri Muhyiddîn İbn 'Arabî*, Kahire 1983.
14. Ali el-Karnî, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî: Sultânü'l-'ârifîn*, Kahire 1986.
15. Muhammed Sâlim, *Miftâhu'l-Fütûhâtî'l-Mekkiyye*, Kahire 1996.
16. Abdülbâkî Miftâh, *Mefâtihu Fusûsî'l-hikem*, Merakeş 1997.
17. Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî, *Medresetü İbn 'Arabî eş-şûfiyye ve mezhebühû fî'l-vaḥde*, Dârülbeyzâ 1998.
18. Şerefeddin Horasânî, *"İbn 'Arabî"*, DMBİ, IV, 226-284.
19. Mûsâ b. Süleyman ed-Dervîş, *Resâ'il ve fetâvâ fî zemmi İbn 'Arabîyi's-şûfî*, Medine 1990.

3.4. Batı Dünyasında veya Batı Dillerinde Yazılmış Eserler ve Çalışmalar:

1. M. A. Palacios, *El Islam Cristianizado*, Madrid 1931; a.e.: *İbn 'Arabî: Hayâtühû ve mezhebüh* (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1965.
2. Brockelmann, *GAL*, I, 571-582; Suppl., I, 791-802.
3. H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (trc. R. Manheim), Princeton, 1969.
4. S. A. Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi*, Lahore 1970.
5. T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo 1971; a.e.: *İslam'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995; a.mlf., *Sufism and Taoism*, Los Angeles 1983; a.e.: *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar* (trc. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 1998; a.mlf., *"İbn al-Arabî"*, ERE, VII, 553.
6. Bakri Aladdin, *Etude critique, comparative sur al-Bulgha Fi'l-Hikma réfutation de son attribution à Ibn 'Arabî* (doktora tezi, 1971), Sorbonne Üniversitesi.



7. Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, New York 1976, s. 83-121; a.mlf., *Makaleler* (trc. Şehâbeddin Yalçın), İstanbul 1995, I, 101.
8. T. Burckhardt, *Mystical Astrology According to Ibn Arabi* (trc. B. Rauf), London 1977.
9. Masataka Takeshita, *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and it's Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo 1987; a.mlf., "An Analysis of Ibn Arabi's *Inshâ' al-Dawâir* with Particular Reference to the Doctrine of the «Third Entity»", JNES, XLI/4 (1982), s. 17-27; a.mlf., "The Homo Imago Dei Motif and Anthropecentric Metaphysics of Ibn Arabi in the *Inshâ' al-Dawâir*", Orient, XVIII, Tokyo 1982, s. 111-128; a.mlf., "The Theory of the Perfect Man in Ibn Arabi's *Fusus al-Hikam*", a.e., XIX (1982), s. 87-102; *Les illuminations de la Mecque / The Meccan Illuminations* (ed. M. Chodkiewicz), Paris 1988.
10. Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la Quête du soufre rouge*, Paris 1989; a.e.: *Quest For The Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabî*, Cambridge 1993; a.mlf., "Ibn Arabi: Le livre de la filiation spirituelle", Ayn al-Hayât: Quaderno di Studi della Tarîqa Naqsbandiyya, sy. 5, Roma 1999.
11. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989; a.mlf., "Ibn Arabi and His School", Islamic Sprituality: Manifestations (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1991, s. 49-79; a.mlf., *Imaginal Worlds*, New York 1994; a.mlf., *Varolmanın Boyutları* (trc. Turan Koç), İstanbul 1997; a.mlf., *The Self-Disclosure of God*, New York 1998; a.mlf., "Notes on Ibn al-Arabi's Influence in the Subcontinent", MW, LXXXII/3-4 (1992), s. 218-241; a.mlf., "Ebn al-'Arabî", Elr., VIII, 664-670.
12. Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, New York 1992; M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Paris 1992; a.e.: *An Ocean Without Shore* (trc. D. Streight), New York 1993; a.mlf., *Seal of the Saints* (trc. L. Sherrard), Cambridge 1993; a.mlf., "The Esoteric Foundations of Political Legitimacy in Ibn 'Arabî", Muhyiddin Ibn 'Arabî: A Commemorative Volume (ed. S. Hirtenstein – M. Tiernan), Dorset 1993, s. 190-198; a.mlf., "Le procès posthume d'Ibn 'Arabî", Islamic Mysticism Contested (ed. F. de Jong – B. Radtke), Leiden 1999, s. 93-123; a.mlf., "The Diffusion of Ibn Arabi's Doctrine", Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society, IX, Oxford 1991, s. 36-57.
13. Ralph Austin, "The Sophianic Feminine in the Work of Ibn 'Arabî and Rumi", The Legacy of Mediaeval Persian Sufism (ed. Leonard Lewisohn), London 1992, s. 233-245; a.mlf., "Ibn al-Arabi-Poet of Divine Realities", Muhyiddin Ibn 'Arabî: A Commemorative Volume (ed. S. Hirtenstein – M. Tiernan), Dorset 1993, s. 181-189.
14. Michael Sells, *Mystical Language of Unsayings*, Chicago 1994.
15. M. Valsan, *İslâm Mâneviyatı ve Batı* (trc. Işık Ergüden), İstanbul 1995, s. 199-205.



16. Mohsen Jahangiri, *Mohyi-al-din-Ibn Arabi*, Tahran 1997.
17. Charles-André Gilis, *Le livre des chatons des sagesse*, I-II, Beyrut 1998.
18. S. Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi*, Oxford 1999.
19. G. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabi's Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden 1999.
20. Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, New York 1999.
21. R. Keiner, "Ibn al-Arabî and the Qabbalah: A Study of Thirteenth Century Iberian Mysticism", *Studies in Mystical Literature*, II/2, Taipei 1976, s. 26-52.
22. J. W. Morris, "Ibn Arabi and His Interpreters", *JAOS*, CVI/3-4 (1986), s. 539-756; CVII/1 (1987), s. 101-119.
23. Franz Rosenthal, "Ibn Arabî Between 'Philosophy' and 'Mysticism'", *Oriens*, XXXI, Leiden 1988, s. 1-35.
24. Victorio R. Holbrok, "Ibn Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melâmî Supra-order", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, IX, Oxford 1991, s. 18-35; XII (1992), s. 15-33.
25. Paul B. Fenton, "The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism", a.e., X (1991), s. 12-34.
26. Hamid Algar, "Reflections of Ibn Arabi in Early Naqshbandî Tradion", a.e., X (1991), s. 45-46.
27. Roger Deladrière, "The Dîvân of Ibn Arabî", a.e., XV (1994), s. 50-56.
28. Gerald Elmore, "New Evidence on the Conversion of Ibn al-Arabi to Sufism", *Arabica*, XLV, Leiden 1998, s. 50-72.
29. L. V. B., "Sufism", *EJd.*, XV, 486-487.
30. Ebü'l-Alâ Affî, *The Mystical Philosophy of Muhyid din-Ibnul Arabi*, London 1964, s. 163; a.e.: *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975.
31. Osman Yahyâ, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas 1964; a.e.: *Mü'ellifatü İbn 'Arabî*, Kahire 1992.



3.5. Doktora ve Yüksek Lisans Tezleri (1995-2018 Yılları):

Tez No	Yazar	Yıl	Tez Adı (Orijinal/Çeviri)	Tez Türü	Konu
511450	MALEK HASSAN MAHMOUD ABDUL QADER	2018	Muhyiddin İbn Arabî'nin yorumlarının semiyolojik değerlendirmesi <i>The semiological assessment of Muhyiddin İbn Arabî's interpretations</i> التقييم السيميائي لتأويلات محيي الدين بن عربي	Doktora	Dilbilim = Linguistics ; Din = Religion ; Felsefe = Philosophy
494156	CANKAT KAPLAN	2017	Debating heresy: changing perceptions of Zayniyya dervishes toward İbn 'Arabi in the fifteenth century <i>İlhadi tartışmak: 15. yüzyılda Zeyniyye tarikatı dervişlerinin İbn Arabi hakkındaki düşüncelerinin değişimi</i>	Yüksek Lisans	Tarih = History
469716	NURŞAN NOZOĞLU	2017	El-Bulğa Fi'l-Hikme' adlı eseri bağlamında Muhyiddin İbn Arabi (Arabî'nin felsefî görüşleri) <i>Muhyiddin İbn Arabî's philosophical opinions in the context of his work named 'el-Bulğa Fi'l-Hikme'</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion ; Felsefe = Philosophy
437201	SADIK ACAR	2016	İbn Arabî'de miraç fenomeni <i>İbn Arabi in miraj phenomenon</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion
429888	CUMALİ KÖSEN	2016	İbn Arabî'nin epistemolojisinde akıl ve keşf <i>Reason and kashf in the epistemology of İbn Arabi</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion ; Felsefe = Philosophy
345202	İLKAY ŞAMLI	2013	Kuranda Allaha teslimiyet olgusu ve İbn Arabî'nin yorumu.	Yüksek Lisans	Din = Religion
349249	EROL KİRAZ	2013	Bir din felsefesi problemi olarak İbn Arabî'de kötülük problemi ve teodise <i>İbn Arabi evil and teodicy as a problem of religion philosophy</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion
340228	ERDAL KURT	2013	Muhyiddin İbn Arabî ile İmam Rabbânî'nin varlık anlayışlarının karşılaştırılması <i>Comparison of the existence comprehension of Muhyiddin İbn Arabi and İmam Rabbani</i>	Yüksek Lisans	Felsefe = Philosophy
291513	MAHMUT ÇINAR	2011	Nübüvvet inancı bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî yorumu <i>Sharani's commentary on İbn Arabi about prophecy</i>	Doktora	Din = Religion
257320	LÜTFİ BOZKALE	2009	İbn Arabî'de insanın özgürlüğü sorunu <i>The issue man freedom human İbn Arabi's thought</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion; Felsefe = Philosophy
209218	ÖZKAN ÖZTÜRK	2007	Çağdaş Türk düşüncesinde İbn Arabî felsefesinin ele alınışı <i>Evaluation of the philosophy of İbn Arabi in modern turkish thought</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion; Felsefe = Philosophy



Tez No	Yazar	Yıl	Tez Adı (Orijinal/Çeviri)	Tez Türü	Konu
<u>204362</u>	CAHİDE DEMİRCİ	2006	İbn Arabi ve Spinoza'da tanrı anlayışı <i>The god concept of İbn Arabi and Spinoza</i>	Yüksek Lisans	Felsefe = Philosophy
<u>186763</u>	YUSUF TURAN	2006	Muhyiddin İbn Arabi'de mutlak varlık <i>Absolute being in Muhyiddin İbn Arabi</i>	Yüksek Lisans	Felsefe = Philosophy
<u>159688</u>	MUSTAFA ÇAKMAKOĞLU	2005	Muhyiddin İbnü'l-Arabi'ye göre dil-hakikat ilişkisi, marifetin ifadesi sorunu <i>The relation between language and 'haqiqah' (truth) according to Muhyiddin İbn Arabi, the problem of expressing 'marifah' (gnosis)</i>	Doktora	Din = Religion
<u>190085</u>	TAHİR ULUÇ	2005	İbn Arabi'de mistik sembolizm <i>The mystical symbolism of İbn al-Arabi</i>	Doktora	Din = Religion
<u>143711</u>	AHMET TUNÇ DEMİRTAŞ	2004	İbn Arabi'de varlığın birliği (vahdet-i vücud) felsefesi <i>İbn Arabi's philosophy of oneness of being</i>	Yüksek Lisans	Felsefe = Philosophy
<u>136954</u>	FEVZİ YİĞİT	2003	İbn Arabi metafiziğinde insanın yeri <i>The place of human in the metaphysics of İbn Arabi</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion; Felsefe = Philosophy
<u>133640</u>	HÜMEYRA HAMZAOĞLU	2003	Muhyiddin İbnü'l Arabi'nin Ez-Zehairu'l A'lak fi Şerh-i Tercümani'l-Eşvak adlı eserinde ilahi aşk sembolizması <i>Divine Love Symbolism in the book Ez-Zeharu'l-A'lak fi Şerh-i Tercümani'l-Eşvak of İbn Arabi's</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion; Doğu Dilleri ve Edebiyatı = Eastern Linguistics and Literature
<u>125120</u>	FATİH ÖZGÖKMEN	2002	İbn Arabi'de dini tecrübe <i>Religious experience in İbn Arabi</i>	Yüksek Lisans	Din = Religion
<u>74759</u>	AİMANE REGRAÛİ	1998	Muhyiddin İbn Arabi'nin (İşaratü'l-Kur'an fi Aleml-i İnsan) adlı eserinin tahkik ve edisyon kritiği	Yüksek Lisans	Doğu Dilleri ve Edebiyatı = Eastern Linguistics and Literature
<u>62543</u>	ALİ VASFİ KURT	1997	Mağrib ve Endülüs'de hadis ilminin gelişim safhaları ve Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin hadis kültürü <i>The Development stages of hadith in Magrib and Andalou and hadith culture of Muhyiddin İbn Arabi</i>	Doktora	Din = Religion
<u>42766</u>	SEYFULLAH SEVİM	1995	İbn Arabi'nin tasavvufi düşüncesinde Ma'rifet problemi	Doktora	Din = Religion; Felsefe = Philosophy
<u>42140</u>	NECDET TOSUN	1995	İbn Arabi öncesi tasavvufta halvet ve uzlet	Yüksek Lisans	Din = Religion



Görüldüğü gibi Türkiye üniversitelerinde Muhyiddin İbn Arabî'nin görüş ve düşünceleri üzerine yapılan doktora ve yüksek lisans tezlerinde onun yorumlarının semiyolojik değerlendirmesi yapılmış, İbn Arabî'de varlığın birliği (vahdet-i vücud) felsefesi, İbn Arabî'de miraç fenomeni, İbn Arabî'nin epistemolojisinde akıl ve keşf, Kur'an'da Allah'a teslimiyet olgusu ve İbn Arabî'nin yorumu, bir din felsefesi problemi olarak İbn Arabî'de kötülük problemi ve teodise, İbn Arabî'de insanın özgürlüğü sorunu, Muhyiddin İbn Arabî'de mutlak varlık, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre dil-hakikat ilişkisi, marifetin ifadesi sorunu, İbn Arabî'de mistik sembolizm, İbn Arabî metafiziğinde insanın yeri, İbn Arabî'de dini tecrübe, İbn Arabî'nin tasavvufi düşüncesinde Ma'rifet problemi, İbn Arabî öncesi tasavvufta halvet ve uzlet, Mağrib ve Endülüs'de hadis ilminin gelişim safhaları ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin hadis kültürü, *"el-Bulğâ fi'l-Hikme"* adlı eseri bağlamında Muhyiddin İbn Arabî (Arabî'nin felsefî görüşleri), Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin *"ez-Zehairu'l A'lak fi Şerh-i Tercümani'l-Eşvak"* adlı eserinde ilahi aşk sembolizması başlıkları altında onun farklı konulara ilişkin geliştirdiği bakış açısı, ileri sürdüğü iddiaları ve savunduğu görüş ve düşünceleri incelenmiştir. Bazı tezlerde de Muhyiddin İbn Arabî ile İmam Rabbânî'nin varlık anlayışlarının karşılaştırılması ve İbn Arabî ve Spinoza'da tanrı anlayışı başlığı altında onun görüşleri bazen Müslüman âlimler, bazen de gayr-ı müslim filozofların görüşleri ile mukayeseli bir şekilde tahlil edilmiştir. Yine Nübüvvet inancı bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî yorumu, Çağdaş Türk düşüncesinde İbn Arabî felsefesinin ele alınışı gibi adlar altında onun dışındaki âlimlerin ona yönelik bakış açıları, yorum ve değerlendirmeleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca *"Muhyiddin İbn Arabî'nin (İşaratü'l-Kur'an fi Aleml-i'İnsan) adlı eserinin tahkik ve edisyon kritiği"* adlı tezde görüldüğü gibi eserlerinin tahkik ve edisyonu yapılmaya çalışılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Türkiye'de henüz yeterli sayı ve nitelikte akademik çalışma yapılmadığını söylemek zorunda olduğumuz görülmektedir. Zira İbn Arabî'nin ele aldığı konuların sayısı, eserlerini bina ettiği argümanları, itikadi, tasavvufi, felsefî görüşlerinde takip ettiği metodoloji, Allah, evren, insan, melek, dünya ve öbür dünya gibi bir çok konuda geliştirdiği yaklaşım tarzı, ileri sürdüğü görüşleri daha tam anlamıyla araştırılmış değildir. Aynı şekilde Türkiye'de birçok kütüphanesinde mevcut İbn Arabî'ye ait mahtut eserlerin sayısının gayet fazla olduğunu bilmekteyiz. Bunların edisyon kritiğinin yapılması bir tarafa, hangi kütüphanede hangi kitabın bulunduğunu belirten katalogların bile net olmadığı iddia edilebilir. Başka bir ifadeyle onun kütüphanelerimizde mevcut eserlerinin isim listesi bile henüz tam anlamıyla çıkarıldığını söylemenin zor olduğu açıktır. Bu nedenle ülkemizdeki araştırmacı ve akademisyenleri bu konuda birçok araştırma beklemektedir. Bununla birlikte İbn Arabî ile ilgili yapılan araştırma ve çalışmaların da ilmî ve tarihî açıdan son derece önemli olduğunu itiraf etmek gerekmektedir.

4. İbn Arabî Hakkında İleri Sürülen İddialar

İbn Arabî hakkında yazılan eserlerde onunla ilgili birçok iddia ileri sürülmüştür. Yukarıda isimlerini verdiğimiz müdafaa ve tenkit-tekfir eserlerinin



sadece isimleri üzerinde hızlı bir bakış, birçok gerçeği ortaya çıkarmaya yeterlidir. Örneğin kitap isimlerinden anlaşıldığına göre ona kafir, zındık, mülhid gibi isimler verilmiş, inancının irtidat seviyesinde olduğu belirtilmiş, tevhid inancına ve İslâm dinine aykırı bir çok iddiada bulunduğu ifade edilmiştir. Hatta Sehâvî'nin bildirdiğine göre alimler, Hz. Ömer'in garip bilgiler ihtiva eden bazı kitapları, Hz. Osman'ın da sahabe elindeki muhtemel yazım hatalarını muhtevi Mushafları yakmış olmasından hareketle, Bulkinî, İbn Hacer, İbn Cevzî ve Sübkî gibi bir çok alimin İbn Arabî'nin eserlerinin yakılıp imha edilmesi gerektiğine dair fetva verdiklerini, Sultan ez-Zahir Berkıyruk'un da zamanının alimlerinin tavsiyesi üzerine İbn Arabî'nin eserlerini bulundurmaya ve okumayı yasaklayan bir ferman çıkardığını ifade etmektedir.²² Onu müdafaa edenlerin bu tür iddialara yönelik cevaplarını ihtiva eden kitaplarının isimlerinden de şunlar anlaşılmaktadır: İbn Arabî tasavvuf ve irfan tarihimize en büyük şahsiyetlerinden olup, hakikat ve şeriatın en üst makamına ulaşmış, zahir ulemasının anlayamayacağı gerçekleri dile getirmiş bir irfan abidesi olup görüş ve inançları İslâm'a ve tevhid akidesine muhalefet bir tarafa, tevhidin özü ve şeriatın aslıdır. Bu iki yaklaşımın dışında onun İslam akaidine veya şeriatın ilkelerine uyan görüşleri ile uymayanları tarafsız ve insaflı bir şekilde ele alan, her ikisine aynı anda ve eşit düzeyde işaret eden çalışmaların da sayısının fazla olduğu görülmektedir. Buna mukabil arabulucu bir yaklaşım tarzı olarak "ileri sürdüğü bazı iddialar zahiri anlamları itibarıyla şeriate ve İslam akidesine aykırı olmakla birlikte onların avam tabakasına okutulmaması, eserlerinin gündeme getirilmemesi, İbn Arabî'nin de tekfir edilmemesi gerektiği"ne dair bazı alimlerinden gelen bir uyarı ve ikaz bulunmaktadır.²³

Sehâvî de buna benzer bir yaklaşım tarzı geliştirerek İbn Arabî hakkında kitap yazan müellifleri birkaç kısma ayırmıştır:

- a. İbn Arabî'nin görüşlerine katılan ve ona inananlar,
- b. İbn Arabî'nin söz ve ifadelerini te'vîl edenler,
- c. İbn Arabî'nin eserlerini okumaktan men'eden ve uyarıyanlar,
- d. İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının ne anlama geldiğini bilmeyenler,
- e. İbn Arabî'nin söz ve görüşlerini bilmedikleri için tevakkuf edip görüş beyan etmeyenler,
- f. İbn Arabî'nin görüşlerine itiraz edenler,
- g. İbn Arabî'nin görüşleri hakkında hüsn-ü zan besleyenler.²⁴

İbn Arabî lehinde ve aleyhinde yazılmış kitapların sayısı fazla olduğundan biz burada aleyhindekilerin birçoğunu özetleyen es-Sehâvî'nin "*el-Kavlü'l-Münbî*" adlı eserini, onu müdafaa eden eserler içerisinde de "*Şa'rânî'nin el-Kibrîtu'l-Ahmer*" adlı eserini esas alacağız. Böylece konumuzu bir tebliğ çalışması oranında sınırlama imkânı bulacağız. Aşağıda İbn Arabî hakkında

²² Ahmed b. Ahmed Belhamr, a.g.e., s. 88.

²³ Bu tür yaklaşımlar hakkında bkz. Suyûtî, Tenbîhü'l-Gabiy...; Molla Ali el-Kârî, ...

²⁴ Ahmed b. Ahmed Belhamr, a.g.e., s. 88-89.



ileri sürülen iddialardan bir kısmını ve İbn Arabî lehindeki bazı savunmaları iki ayrı başlık altında nakledeceğiz.

4.1. İbn Arabî ve görüşleri aleyhinde ileri sürülen iddialar:

İbn Arabî'yi tenkit edenler arasında kelimciler, tarihçiler, müfessirler ve diğer ilim dallarının otoritesi konumunda olan âlimler bulunduğu gibi, tasavvufçular da bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en meşhur olanı şüphesiz ki İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî aleyhindeki tenkitleri zamanla aşırıya doğru gidip, tekfire ve düşmanlık seviyesine varmaktadır. Bu tavrın oluşmasının gelişmesinde İbn Arabî'nin kitaplarında sarf ettiği bazı sözlerin etkisinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim kendi ifadesine göre, bir zamanlar İbnü'l-Arabî için hüsn-ü zan beslediği, ancak *Fusûs*'u okuduktan sonra onun aleyhinde konuşmaya başladığı anlaşılmaktadır.²⁵

Gerek İbn Teymiyye ve tabileri, gerekse de müstakil çalışmalarıyla İbn Arabî hakkında olumsuz düşünenlerin onun hakkında dile getirdiği iddialar ve tenkit noktaları hemen hemen aynıdır. Aşağıda bu konudaki iddiaları maddeler halinde sıralayacak, bunlardan birkaç tanesini örnekleme babından izah etmeye çalışacağız.

Sehâvî'nin kendisinden önceki âlimlerin eserlerinden topladığı bilgilere göre, onun yaşadığı zamana kadarki âlimler tarafından dile getirilen iddialar şunlardır:

- a. Yazdıklarının ilahî kaynağa dayandığını ifade etmesi,
- b. Vahdet-i vücud inancının tevhid akidesine aykırı oluşu,
- c. Âlemin kadim olduğuna inandığına dair iddialar,
- d. Velayetin nübüvvetten üstünlüğü ve velayetin hatemiyeti iddiası,
- f. Dinlerin tashih edilerek birleştirilmesi iddiası,
- g. Şeriatın ve Kur'an'ın neshi iddiası,
- h. Firavun'un Müslüman olarak öldüğü görüşüne ilişkin tenkitler,
- ı. Hz. Nuh'un kavminin, Hz. Hud'un kavminin ve diğer bazı peygamberlerin kavimlerinin şirk ve küfürlerini tashih etmesi, onların zahiri şirkinin aslında tevhid anlamına geldiğini ifade etmesi,
- i. Cehennem ebedi olmayacağına ve cehennem azabına dair görüşlerine yönelik itirazlar,
- j. Peygamberlerin hata yaptığına ve velilerin hata yapmadığına dair ifadeleri, bazı peygamberleri tenkit etmesi, örneğin Hz. İbrahim'in imanını küçümsemesi veya onun gördüğü rüyayı tabir etmesi gerekirken tasdik etmesinin doğru olmadığını, doğru olanın o rüyayı misal alemine uygun olarak yorumlaması olduğunu söylemesi, Hz. Musa'ya hata nisbet etmesi, Hz. İlyas'ı ta'n etmesi.²⁶ Ömer Yılmaz, yazdığı bir

²⁵ Ömer Yılmaz, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008], sayı: 21, s. 368.

²⁶ Muhammed b. Abdurrahman es- Sehâvî, *el-Kavlu'l-Münbî An Tercemeti Bin Arabî*, tahk. Halid b. El-Arabî



makalesinde İbn Teymiye'nin İbn Arabî hakkında dile getirdiği itiraz, tenkit ve tekfir konularını teker teker ele almakta ve her birisine İbn Arabî'nin eserlerinden nakillerle cevap vermektedir. Onun tesbit ettiğine göre İbn Teymiyye'nin tenkitleri şu noktalardadır:

- İbnü'l- Arabî, Nuh ve Hud (a.s)'ın kavimleri ile Firavun ve diğer kafirleri övmekte, buna mukabil Nuh, İbrahim, Musa, Harun ve diğer resullere ise isyan etmektedir.
- İbnü'l-Arabî, Cüneyd-i Bağdâdî (ö.279/909) ve Tüsterî (ö.283/896) gibi sevilen sufileri zem, buna karşın Hallâc (ö.309/922) gibilerini ise methetmektedir.
- İbnü'l-Arabî Peygamberlerin makâmını velilerin makamından aşağı görmektedir.
- İbnü'l-Arabî ittihâdî (Hak ile halkın birleştiğini savunmakta)'dır. Bu ise bir şirktir.
- İbnü'l-Arabî, Hâtemül evliyâ'nın, Hâtemü'l- enbiyâ'dan ilim bakımından üstün olduğunu iddia etmektedir.
- İbnü'l-Arabî, Hâtemü'l- Velayeti'l-Muhammedî olarak kendisini görmekte ve kendinden sonra Allah'ın yeni bir velî yaratmayacağını iddia etmektedir. Bu iddiası Kitap ve sünnete aykırı olup aslı yoktur.²⁷

Burak Fatih Açıkgöz ise yazdığı makalesinde İbn Arabî aleyhindeki tarihî ve çağdaş malumatı bir araya getirme ve onları sufi terminolojisini göz önünde bulundurmadan zahiri anlamı üzere kabul ederek değerlendirme çabasını sürdürdüğü *"Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî"* adlı makalesinde İbn Arabî aleyhinde kullanılan ve tekfir edilmesine vesile kılınan hususları şöyle sıralamaktadır:

- İbnü'l-Arabî'nin, kendisini, yani vahdet-i vücûd akidesini, peygamberden, yani onun şer-i şerîfinden daha gelişmiş olarak göstermesi,
- İbnü'l-Arabî'nin; Firavun'u, yani din düşmanlarını methetmesi; onun, tertemiz olarak öldüğünü iddia etmesi,
- İbnü'l-Arabî'nin, Firavun'un 'Ben sizin en üstün Rabbinizim sözünü onaylaması,
- İbnü'l-Arabî'nin, cehennemi "tatlı" göstermesi,
- İbnü'l-Arabî'nin, vahdet-i vücûd akidesini panteizme taşıyan sözleri,
- İbnü'l-Arabî'nin, İbrahim Peygamber'i tenkit ettiği sözü,
- İbnü'l-Arabî'nin, Nuh Peygamber'i tenkit ettiği sözü,
- İbnü'l-Arabî'nin, dinler üstü kimliğini gösteren sözleri.

Açıkgöz, Müslüman âlimlerin bu eleştirilerinin yanısıra bir de oryantalistlerin ve batılı diğer ilim adamlarının İbn Arabî'nin bazı görüşlerini fırsat

Müdrîk, Câmîatu Ümmi'l-Kura Külliyyetu'd-Da'va ve Usûlî'd-Din (Master Tezi), Mekke, 1322, s. 96-150.

²⁷ Bu iddialar ve cevapları hakkında fazla bilgi için bkz. Ömer Yılmaz, İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı, 363-388.



bilerek kendi lehlerinde ve İslâm'ın aleyhinde kullandıklarını da söylemektedir. Bu itibarla İbn Arabî'nin görüş ve felsefesini eleştirme noktalarına bir yenisini daha eklemektedir. Ona göre Batı'daki İbnü'l-Arabî sevgisinin sebepleri şunlardır:

- a. İbn Arabî'nin görüşleri yeni bir din kurma çalışmalarına fırsat vermekte ve bu açıdan İslâm dini aleyhindeki çalışmaların işine gelmektedir.
- b. İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği bazı görüşleri üzerinden putperestliği meşrûlaştırma gayretleri sürdürülmektedir.
- c. İbn Arabî'nin kader ve kaza konusunda dile getirdikleri bazı görüş ve düşünceler, Allah'ı bile devre dışı bırakan Oryantalist yaklaşımlara temel yapılmaktadır.
- d. İbnü'l-Arabî üzerinden, bozulmuş dahi olsa bütün itikatların (inançların) hak olduğu iddiası yaygınlaştırılmaya çalışılmakta, böylece küresel güçlerin dinlerarası diyalog ve dinleri birleştirme planları devreye konulmaktadır.²⁸

İşte bu nakillerden de anlaşıldığı gibi, İbn Arabî hakkındaki tenkit ve tekfir noktaları genellikle aynı başlıklar zımında dile getirilmektedir. Şeyh Mekki bunları "vahdet-i vücûd" ile ilgili olanlar ve İbn Arabî'nin diğer konulardaki görüşleri ile ilgili olanlar şeklinde iki kısma ayırmakta ve genel itibarıyla 24 (yirmi dört) ayrı başlık altında zikretmektedir. Ona göre bu tür itirazlar, meseleye yabancı olan ulema-i zahir ve meşayih-i kışrın adem-i fehmlerinden kaynaklanmaktadır.²⁹ Bunları birleştirdiğimizde aslında şu maddelerden ibaret olduğu görülmektedir:

- a. *Teolojik eleştiriler*: Vahdet-i vücud anlayışına bağlı yeni bir teoloji oluşturma çabasına yönelik tenkitler,
- b. *Konusal eleştiriler*: Konuları kendine ait bir yaklaşım tarzı ile işlemesi ve yeni konuları gündeme getirmesi, örneğin Firavun'un imanının sıhhati ve cehennem azabının lezzeti gibi görüşlerine yönelik tenkitler.
- c. *Metodik eleştiriler*: Vahdet-i vücûd nazariyesini bütün görüşlerinin merkezine alarak adeta dinî meseleleri yeniden tasarlamak üzere geliştirdiği kendine özgü metodolojisi ve sistematığına ilişkin tenkitler.
- d. *Terminolojik tenkitler*: Başka bir tabirle ve yeni anlamlar yükleyerek kullandığı üslup ve dile dair eleştiriler, yani İbn Arabî'nin nev-i şahsına münhasır yaklaşım biçimine ve kullandığı terminolojiye dair tenkitler. Kavramlara kendi usulüne göre anlam yüklemesi, örneğin İrâde, mürîd, murâd, sâlik, müsâfir, sefer, tarîk, vakt, edeb, makam, hâl, tahakküm, inziac, şerîat, şath, adl ve yaratılmış hakk, efrâd, kutb ve gavs, evtâd, bûdelâ, nücebâ, nükebâ, gibi birçok kavramı kendi sistem ve

²⁸ Burak Fatih Açıkgöz, "Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2013/1, Sayı:17, s. 143-169.

²⁹ Mekki, İbn Arabî müdafası, s. 39-40, 143-154.



anlayışına göre kullanması, yeni yeni kelimeleri kavramlaştırmasına yönelik tenkitler.

Burada Abdurrezzak Tek'in şu değerlendirmesini nakletmek isabetli olacaktır: *"Yeni bir ilmî metot ve üslup geliştiren birçok filozof, düşünür, âlim ve sûfî gibi İbnü'l-Arabî'nin de taraftar ve aleyhtarları olmuş, tenkide uğradığı gibi müdâfaa da edilmiştir. Şeyh-i Ekber'e yöneltilecek eleştirilere genel olarak baktığımızda bunların, hemcinsleri yani sûfiler ile zâhir ulema adı verilen fakih, muhaddis ve kelâm âlimleri tarafından yöneltildiğini görmekteyiz. Sûfilerin eleştirileri onun görüşlerinin tümüne değil belli bir kısmına yöneliktir. Mesele Kübreviyye şeyhlerinden Alâüddeve es-Simnânî, Allah'ın zâtından "vücûd-ı mutlak" olarak bahsedilip bahsedilemeyeceği, Abdülkerim el-Cîlî ilmin malûma tabi olup olmaması meselesinde, İmam Rabbânî de vücûdun mu yoksa şuhûdun mu daha üstün olduğu hususunda eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu tenkitlerde asıl mesele her iki tarafın da kabul ettiği bir hakîkatin isimlendirilmesi noktasındadır ki, günümüz araştırmacılarına göre bu problemin temelinde gerçeğe farklı pencereden bakma diğer bir ifadeyle yanlış okuma (misreading) yatmaktadır. İkinci sınıfı teşkil eden kelam ve fıkıh âlimlerinin tenkitlerine gelince, bunlar tenkitten daha çok yargılama görünümündedir. Hatta İbn Teymiyye, İbrahim el-Bikâî, Ali el-Kârî gibi bazı âlimler hakarete varan ifadeler kullanarak tekfir yoluna dahi gitmişlerdir. Buradaki problemin de kaynağını bu âlimlerin mantıklarıyla İbnü'l-Arabî'nin metodolojisinin farklı olması teşkil etmektedir."*³⁰

Bu tenkitlere bakıldığında, tenkit edenlerin de tıpkı İbn Arabî gibi mazur görülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Zira İbn Arabî'nin ifadelerinin zahiri anlamı, daha doğrusu kullandığı terminolojinin ulema nezdindeki müşterek kullanım açısından değerlendirilmesi durumunda birçok sıkıntı gündeme gelmektedir. Zira ulema uzun bir ihtilaf döneminden sonra ancak Gazzâlî ve benzeri alimlerin çabalarıyla müşterek bir metodoloji ve terminolojiye henüz gelmişken, İslâm dünyasının mağribinden zühûr edip maşırıkına kadar diyar diyar gezip, etkili üslûbu ve karizmatik kişiliğiyle yeni bir düşünce sistemi ve yeni bir metodoloji geliştirip evvela kavram kargaşasına, sonra da tenkit ve tekfir hareketlerine sebep olacak görüşler ileri sürmek, te'vîl gerektirmeyen metotlar ve terimler varken, müteşabihat türünden te'vîller yaparak ihtilaf çıkarıcı görüşler ileri sürmek, hem ümmetin, hem de ulemanın tahammül sınırlarını aşacak dereceye gelmişti. Tam da böyle bir dönemde İbn Arabî'nin piyasaya çıkıp yeni şeyleri gündeme getirmesi, sakın suyun yüzeyinde yeni halelerin genişlemesine sebep veya vesile olmuştur. Bu da tabîî olarak aleyhinde olacak bir zümreyi doğuracaktı.

4.2. İbn Arabî Aleyhindeki İddialardan Birkaç Tanesinin İzahı:

İbn Arabî'ye nisbet edilen ve yazdığı kitaplara dayandırılan yukarıdaki iddiaların hepsini teker teker buraya alıp işlemek uzun zaman alıp bir tebliğ metnininin aşacağından dolayı, geniş bir incelemeden sarfı nazar etmekle

³⁰ Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar," Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 281-282.



birlikte, biz burada örnek olmak üzere birkaç iddiayı kısa da olsa inceleme gereği duymaktayız.

a. Yazdıklarının İlahi Kaynaklı olması iddiası

İslâm âlimleri objektif bilgi kaynaklarını tesbit ederken Ömer Neseffî'nin de Akaid Metninde belirttiği gibi, "sağlam duyu organları, akıl ve muhbir-i sadıkın haberi" şeklinde üç kaynak üzerinde istikrar kalmışlardır.³¹ Buna binaen tefsir usulü, hadis usulü ve fıkıh usulü ilimlerinde Kur'an, mütevatir ve sahih sünnet, icma-i ulema veya icma-i ümmet ile kıyas delilleri esas alınmıştır. Bu esaslar üzerinde bazı farklı içtihat ve mülahazalar yapılmışsa da, belli bir dönemden sonra ulema nezdinde müşterek bir metodoloji ve terminoloji gelişmiş, ilmî merkezlerde asırlar boyunca bu müşterek mesaiye itina ve itibar gösterilmiştir. Ancak İbn Arabî ve diğer bazı düşünürler, sufi âlimler, felsefeciler kendilerini söz konusu ittifaka bağlı kalmak zorunda hissetmemeişler, adeta hark-ı icma ve tebdil-i kıyâfet yapmışlardır. Bunun neticesinde yeni bilgi kaynakları ve yeni metodolojiler çerçevesinde hareket etmişlerdir.

İbnü'l-Arabî geneli itibarıyla bilgiye ulaşmanın üç şekinden bahseder:

1. Akıl yoluyla elde edilen, hata ve şüphe ihtimali her zaman için bulunabilen aklî bilgi.
2. Sadece rûhânî, mânevî tecrübeler, ilâhî tecellîler ve müşâhedeler vasıtasıyla elde edilen keşfî bilgi, mârifet.
3. Allah'ın (c) bizzat resullerinin diliyle bildirdiği şeriat bilgisi. Buna göre bilgiye ulaşmada üç temel şekil geçerlidir: Akıl, vahiy ve keşf ya da ilâhî bilgiye ait kapının açılması. Bunlar aynı zamanda "gerçek bilgi" vasıtasıyla ebedî mutluluğa götüren yolların üç aslî şekline de işaret eder.³²

Mustafa Çakmaklıoğlu bu hususu şöyle değerlendirmektedir: "İlk iki bilgi şeklinin söylemi içerisinde kelam, fıkıh, hadis, tefsir ya da mantık vs. gibi geleneksel ilimlerde ortaya konulan ilke ve kurallar takip edilerek doğru veya yanlış her sistemin kendi söylemi içerisinde değerlendirilir. Bu perspektiften bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin zengin külliyyâtı, İslâmî ilimlere dâir diğer literatürden temelde bir farklılık sergilemez. Zîrâ ona göre vahiy kaynaklı bilgi açısından doğrunun ne anlama geldiği, vahyin kendi söylemi içerisinde değerlendirilmelidir. Akıl ya da duyumların bilgisi de aynı şekilde kendi içerisinde bir anlam ifade eder. Keşfe dayalı bilginin söylemi içine ise İbnü'l-Arabî, orada varolan her görüşün geçerliliğini kabul etmektedir. Çünkü ona göre kâmil ve muhakkık bir sûfî, her halin ve vaktin gereklerini yerine getiren ve onları bir birine karıştırmayan-dır. Bu sebeple başta İbnü'l-Arabî olmak üzere sûfiler, temelde rûhânî tecrübelerle dayanan bir bilgi anlayışı geliştirirken, fukahânın şer'î hukuka dâir bilgi anlayışını, Kelâmîcilerin ya da Meşşâî filozofların aklı, bilgi edinmenin temel aracı olarak kullanmalarını ve bu yolla bilgiyi arayışlarını göz ardı etmezler.

³¹ Bkz. Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseffîyye*, tahk. Mer'î Hasan er-Reşîd, Dâru Nuri's-Sebâh, Beyrût, 2012, s. 122-169.

³² İbnü'l-Arabî, *Resâilü İbn Arabî*, thk. Muhammed İzzet, Mektebetü't-Tevfikîyye, Kahire, ts. s.101



Bilgiye ulaşmanın bu yollarını da kendi alanı ve söylemi içerisinde değerlendirirler. Fakat aynı zamanda, sadece bu alanla sınırlı kalındığında bütün bu bilgi vasıtalarını gerçek ve nihâî bilgiye, mârifetullahı ulaşmada engel görürler.”³³

İşte buradan hareketle İbn Arabî ve diğer sufi bilginler, ulema ve ümmet nezdinde müşterek metodoloji ve terminoloji sayesinde elde edilen ilim müktesebatını yeterli görmemekte, bu ölçülerin üstünde kendilerini daha çok ikna eden, sübjektif de olsa, sükûn ve itmi'nan hissettikleri yeni bilgi kaynakları arayışına girmişlerdir. Bu arayış neticesinde bilgiyi direkt olarak Allah (c.c.) ve Hz. Peygamber'den tahsil etme yolunun çarelerini bulmaya gayret göstermişler, neticede keşf, ilham, vecd gibi kaynaklar yoluyla daha kesin ulaştıklarını ifade etmişlerdir. İbn Arabî'ye baktığımızda onda da bu bağlamda birçok ifade ve ibareye rastlamaktayız. Örneğin Şam'da yazdığı Füsûsu'l-Hikem'i bu şekilde yazdığını ifade etmektedir. İbn Arabî'nin bu konudaki sözleri şöyledir:

“Hicretin 627. Yılı'nın Muharrem ayının son günleriydi. Şam'daydım. Allah'ın Rasûlü Hz. Muhammed Efendimizi gerçek bir rüyada, eline bir kitabı tutarken gördüm. Bana, “Bu” dedi, “Hikmetlerin Özü kitabıdır. Al bunu ve insanlara duyur. Herkes yararlansın.” Allah ve elçisinin buyruğuna uymak, emir sahiplerinin emirine itaat etmek gerekir diye düşündüm. Ulu Peygamber'in bana işaret ettiği gibi, ne eksik ne fazla olmaksızın, Füsûsu'l-Hikem adlı bu kitabın insanlara açıklanması konusundaki umudumu gerçekleştirdim. Bunda tamamen Allah'ın rızasını gözettim. Amacım da çabam da temiz idi.”³⁴

İbn Arabî'nin kendi eliyle yazdığı bir eseri, arada herhangi bir sened yokken direkt olarak Hz. Muhammed'e nisbet etmesi, elbette ki tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve diğer temel islamî ilimlerin usulleri açısından sıkıntılı bir durumdur. Diğer bir taraftan Hz. Peygamber'in hayatta iken insanlara tebliğ etmesi gereken bazı şeylerin sonradan başka bir şahıs tarafından tebliğ ve tebyin edildiğini iddia etmek ilmin sınırlarını aştığı gibi, dinin kemâle erdiğini beyan âyetlere ve Hz. Muhammed'in “tebliğ ettim mi?” sorusuna sahabenin “Evet tebliğ ettin!” diye cevap vermesinden sonra onun “Şahid ol Ya Rab!” demesine rağmen, asırlar sonra bir takım kitaplar izhar ederek onu Rasûlullah (s.a.s.)'e nisbet etmek, hem aklın, hem de naklin sınırlarını zorlamaktadır. İbn Arabî'nin bu iddiasını “Bu eserin Hz. Peygamber tarafından rüyada kendisine verildiğini belirten İbnü'l-Arabî'nin, bu şekilde eserine kutsiyet atfederek hem daha rahat yayılmasını hem de muhtemel tenkit oklarından kurtulmayı hedeflediği ifade edilir.”³⁵ şeklindeki bir mazeretle açıklamanın da hiçbir ikna edici tarafının olmadığı kanaatindeyiz. Buna karşın İbn Arabî'nin bu iddiasının bir rüyadan ibaret olduğunu, söz konusu rüyanın da bizim tarafımızdan test edilme imkânının olmaması sebebiyle sadece sahibini veya sahibine

³³ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, Manas Journal of Social Studies (MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi), 2016 Cilt: 5 Sayı: 3 s. 140-142.

³⁴ Muhyiddin İbn Arabî, Füsûsu'l-Hikem, terc. Abdülhalim Şener, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul, 2015, s. 9.

³⁵ Kavak, a.g.m., s. 56; İbnü'l-Arabî, Füsûsu'l-hikem, s. 47; Abbas Azzavi, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve ğulâtı't-tasavvuf”, el-Kitâbu't-tizkârî Muhyiddini'bnî'l-Arabî, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibââtı ve'n-Neşr, 1969, s. 135.



inananları bağlayan sübjektif mütalaalardan ibaret olduğunu ifade etmekle işin içinden sıyrılabileceğimizi düşünmekteyiz.

İbn Arabî'nin bu tür iddialardan birkaç tanesini daha nakletmekle yetineceğiz. İbn Arabî sahip olduğu bilgilerin ve bilgilerini dayandığı kaynağın filozoflarınkinden farklı ve üstün olduğunu imaen şöyle demektedir: “Bir gün Kurtuba’da şehrin kadısı Ebû'l-Velîd İbn Rüşd’ün huzuruna girdim. *Halvetimde*, Allah’ın bana açmış olduğu şeyleri duyup öğrendiği için benimle karşılaşmak istemişti. *Duyduklarından dolayı şaşkınlığını izhar ediyordu. Babamın arkadaşlarından birisi olduğu için babam İbn Rüşd’ün arzusu üzerine benimle bir araya gelsin diye bir vesileyle beni ona gönderdi. O esnada bıyıkları henüz terlememiş bir delikanlıyım. Huzuruna girdiğimde sevgi ve saygıyla kalkıp beni kucakladı ve şöyle dedi: - Evet! Ben de cevap verdim: - Evet!’ Onu anladığımı düşünerek mutluluğu daha da arttı. Sonra, sevincinin sebebinin farkına vardım ve ona ‘hayır’ dedim. Bunun üzerine üzüldü, yüzünün rengi değişti. Düşündüğü şeyde şüpheye düştü. Bana şöyle dedi: - ‘Senin keşf ve feyz-i ilâhî’de bulunduğun şey mantık/nazarın bize verdiği şey midir?’ Ona hem ‘evet’ hem ‘hayır’ diye cevap verdim. Bu ‘evet ve hayır’ arasında ruhlar yerlerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar, deyince benzi sarardı, titreme geldi, birden (sanki elli yaş) yaşlandı. Ne demek istediğimi anlamıştı. İşte bu, kutup imamın, başka bir ifadeyle müdâviu’l-kulûm’ün zikretmiş olduğu meselenin aynısıdır. İbn Rüşd sahip olduğu bilgiyi sunup (bizim söyledimize) uygun veya farklı olup olmadığını öğrenmek için daha sonra da babamın tavassutuyla bizimle bir araya gelmek istedi. Çünkü kendisi fikir ve teorik düşünce mensubuydu. Ardından halvete cahil girip ders görmeden ya da araştırma, okuma ve kitapları inceleme olmaksızın bu şekilde dışarıya çıkan birisini gördüğü bir devirde yaşadığı için Allah’a şükretti. (Benim tecrübem hakkında) şöyle demiştir: ‘Bu bizim kabul ettiğimiz fakat mensubunu görmediğimiz bir hâldir. Kapıların kilitlerini açan o hâl mensuplarından birisinin bulunduğu bir zamanda bulunduğum için Allah’a hamd ederim. Bana onu gösterme ayrıcalığını bahşeden Allah’a hamdolsun.’³⁶ İbn Arabî başka bir münasebetle şunları ifade etmektedir: “İbn Rüşd ile ikinci kere karşılaşmak istedim. Bunun üzerine, İbn Rüşd misâl âleminde bir surete yerleştirildi ve orada aramızda ince bir perde vardı. Bu perdeden ben ona bakıyor, o ise beni görmüyor ve nerede bulunduğumu bilmiyordu. Kendisiyle ilgilenmek onu benden alıkoymuştu. Bunun üzerine şöyle düşündüm: ‘İbn Rüşd’ün sahip olduğumuz hâle ulaşması irade edilmemiş!’ Onunla 595 yılında Merâkeş’te Hakk’a rücû ettiği yıla kadar bir daha bir araya gelmedim.”³⁷*

İbn Arabî'nin bu tür söylemlerini örnek alan muhibleri de benzer ifadeler sarfetmektedirler. Örneğin Mahmut Esat Kılıç şöyle der: “Mekke’de Kâbe’nin karşısında murakabede Hacerü’l-Esved’e yönelik iken almış olduğu “Kalk ve Anadolu’ya git!” emr-i ilâhîsi üzerine Anadolu’ya yolculuğu başladı. Buna biz

³⁶ Kadir Özköse, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 223-224. (Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, tahk: Osman Yahya, Kahire 1985, c. II, s. 372- 373; c. V, s. 105'den naklen)

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 373.



*sevk-i ilahî diyoruz. Yani Anadolu'ya gelişi kendi iradesi ile olmamıştır.*³⁸ Bu "ilâhî nisbet" Allah'ın bir insanın hayatı üzerindeki takdir ve tahlik sıfatlarının tecellisi olmak bağlamında bir "kader meselesi" olarak mı, yoksa Allah'ın bilim ve din meselelerine direkt müdahalesi şeklinde "özel bir bilgi aktarma yolu" olarak mı düşünülmektedir, bunun daha net ifadelerle açıklanması gerekmektedir. Aksi takdirde "vahiy" veya "vahiy benzeri" bir bilgi çeşidi ile karşı karşıya kaldığımız düşünülecektir.

İbn Arabî'nin bu özel bilgi kaynağı, sadece irfanî meselelerde söz konusu edilmemiş, hadislerin sıhhat durumlarının ortaya konulması, Hz. Peygamber'e isnad ve izafesinin test edilmesi açısından da devreye girmiştir. Nitekim bir hadis hocası olan Seyyit Avcı bu konuda yazdığı makalesinde şöyle demektedir: "İbn Arabî'de hadislerin keşif yoluyla tashihi fikri çok erken dönemde başlamış, kendisi daha Mağrib'de bulunduğu 598/1201 yılında kendisinin kurbet makamına ulaştığını, hadisleri keşif yoluyla alabilecek bir kişinin mutlaka kurbet mertebesine yükselmesi gerektiğini söylemiştir. İbn Arabî, henüz hiçbir hadis kitabını tanımadan, keşif ve ilham yoluyla Hz. Peygamber'le irtibat kurmuş, daha sonra öğrendiği hadislerin keşfen müşahade ettikleriyle çelişmediğini ifade etmiştir. Nitekim İbn Arabî, keşif yoluyla Hz. Peygamber'in sûretinden ilim aldığını açıklarken kendisinin daha önce ne âlimlerden, ne de kitaplardan öğrendiği şer'î hükümlerin bir çoğunu bu suretin bir benzerinden aldığını, şer'î hükümlerle ilgili olarak bu suretin kendisine söylediklerini memleket âlimleri içinde hadis ilmi ile fikhî mezheplerin ihtilafını bilen birisine anlattığında, kendisinin bildirdiği her konuda bir harfi bile eksiksiz Hz. Peygamber'den sahih bir hadis rivayet edildiğini söylediğini, hatta o âlimin bu duruma şaşırdığını, meselâ namazda her eğilme ve doğrulmada iki elin kaldırılmasıyla ilgili olarak gördüğü hadisin de bunlardan biri olduğunu, halbuki yaşadığı belde fakihlerden hiç birisinin bu görüşte olmadığı gibi bunu yapanın da bulunmadığını, böyle bir uygulamayı daha önce de hiç görmediğini, bu durumu muhaddislerden olan Muhammed b. Ali el-Hâc'a arzettiğinde kendisine bu konuda Hz. Peygamber'den Müslim'in Sahîh'inde zikrettiği bir hadis rivayet ettiğini, Müslim'in bu rivayetine hadisleri mütâlaa ettiğinde vakıf olduğunu belirtmiştir. İbn Arabî, Fütûhât'ı yazarken takip ettiği yolu izah ederken yine keşfe dayandığını, kendisinin başka eser ve müelliflerin yolundan gitmediğini, çünkü her müellifin kendi iradesinin etkisi altında kaldığını, zira müellifin eserinde kendi tercihinin sınırları içinde ve özellikle yaymak istediği bilgisinin tesirinde dilediğini ifade ettiğini, eser sahibinin bilgisinin sonuçlarını yazarken ele aldığı konuların hakikatını ortaya koymak zorunda olduğunu, halbuki kendisinin böyle olmadığını, kendisine verilen bilgilerin ancak ilahi makamın kapısında bekleyen, kendisine kapıdan açılacakları gözetleyen, muhtaç ve her türlü bilgidен yoksun kişinin kalbinde oluşan bilgiler olduğunu ifade etmiştir. Keşif yolunun kurucusu olarak kabul edilen İbn Arabî, bu iddialarını eserlerinde açıklamış, keşifle ilgili görüşlerini fevkalâde bir cesaretle savunmuştur. Füsûs'taki bilgilere göre, İbn Arabî'nin halife ünvanını

³⁸ Mahmud Erol Kılıç, "İbn-i Arabî'yle «Zaman'ın Ruh'u'nu Okumak», Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, ss. 54.



verdiği bu kamil insanlardan bazen bir meselede o konudaki hadise ters düşen bir söz duyulabilir. Halk bu sözün içtihadattan kaynaklandığını, aksi takdirde hadise aykırı bir beyanda bulunulamayacağını sanır. Halbuki durum böyle değildir. Belki bu halife nazarında o hadis keşfen sabit olmamıştır. Eğer sabit olsaydı o hadisle hükmeder, aksi istikametteki içtihadattan vazgeçerdi. Bu fikirleriyle İbn Arabî, kaynaklarda mevcut her hadisin sahih olmadığını, ulemanın sahih zannettiği bazı hadislerin, keşif sahipleri tarafından tashih edilmediğini belirtmektedir. Nitekimel-Fütûhatu'l-Mekkiyye adlı hacimli eserinin değişik bablarında buna işaret etmiştir. İbn Arabî'ye göre senedi yönünden sahih olan nice hadisler vardır ki, mûkaşif onu Resûl-i Ekrem (s.a.)'e sorar. Resûl-i Ekrem onu kabul etmez, *"Ben böyle bir şey demedim, bununla hükmetmedim"* buyurur. Böylece o mûkaşif, bu hadisin zayıf olduğunu bilir ve onunla amelî terkeder. Her ne kadar tarikinin sıhhati sebebiyle hadisçiler o hadisle amel etse de gerçekte öyle değildir. Nitekim Sahîh-i Müslim'in baş tarafında böyle bir rivayet vardır. Mûkaşif, ehl-i nakle göre sahih olan bu hadisin senedini kimin uydurduğunu bilir. Ya şahsın ismi kendisine açıklanır, ya da o şahsın sûreti kendisine gösterilir. Yine senedinin zayıf olması sebebiyle kendisiyle amelin terkedildiği nice zayıf hadisler vardır ki, gerçekte sahihtir. Sened içindeki yalancı râvi bir hadis uydurmadığı ve doğru söylediği halde muhaddis ona güvenmediğinden onu reddeder. Bu râvi tek kaldığı ve medâr-ı hadis olduğu zaman da böyledir. İbn Arabî, Fütûhat'ın bir başka yerinde ise bu zatların keşiflerinde Resûl-i Ekrem (s.a.)'i gördüklerini, Resûl-i Ekrem'in kendilerine nakil yönünden zayıf olan hadisleri tashih ettiğini haber vermiş, kendisinin ulaştığı manevî makamı bir tahdis-i nimet kabilinden zikrederek, kendisinin Resûl-i Ekrem (s.a.)'e bütün hadisleri rzettiğini, onun kendisine nakil yönünden sahih olan pek çok hadis için o hadisleri söylemediğini, yine rivayet açısından zayıf nice hadisler için ise onları ifade ettiğini belirtmiştir. İbn Arabî 'nin bu sözleri kuru bir iddianın ibaret kalmamaktadır. Gerçekten o, keşif yoluyla tashihine inandığı bazı hadisleri eserlerinde zikretmeyi ihmal etmemiştir. Gerek Fütûhât'ta gerekse diğer eserlerde tespit edebildiğimiz örnekler vardır.³⁹

İbn Arabî Fütûhatı yazma sebeplerini açıklarken şöyle demektedir: *"İlâhî ilim, eksikliklerden münezze ve yüce olan Allah'ın ta'limini ilham ve ilka yoluyla, aynı şekilde kişinin kalbine Ruh'u'l-Emîni indirerek gerçekleştirdiği ilimdir. İşte bu kitap da bu tarzındadır. Allah'a yemin olsun ki biz bu kitapta bir harfî bile imlâ-i ilâhî, ilkâ-i Rabbânî, nefes-i rûhânî kevnî zihnimize gelmeden yazmadık. İşte yaptığımız bundan ibarettir. Bununla birlikte biz, yeni bir şariat getiren bir resullerden ve insanları yeni şeylerle mükellef kılan nebilerden değiliz. Zira teşriî risâlet ve teklifî nübüvvet Rasûlullah (s.a.s.) ile birlikte sona ermiştir. O halde ondan sonra ne şariat getirci bir resul, ne de teklif getirci bir nebi gelmeyecektir. Buna göre bizim bu ilmimiz, sadece Allah'ın peygamberlerinin dili üzerine teşri kıldığı bir bilgi türü, hikmetten ve levh-i vücûdda yaratmış olduğu*

³⁹ Seyit Avcı, "Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV (2004), Sayı: 4, s. 168-169; İbn Arabî, Fütûhât, I, 127, 150, 187, 224, 483, 591, 758, 774, II, 32, 61, 322, 376, III, 13, 131, 343, 526, 549, IV, 3, 28'den naklen) Bu tür hadislerle gösterdiği örnekler (16 adet hadis) için bkz. Avcı, a.g.m., s. 170-174.



âlemin harflerinden ve hakkın kelimelerinden ibarettir. Binaenaleyh ilahî tenzil sona ermemiştir. Belki o, dünyada ve ahirette bir süreklilik arz etmektedir. Bizim bunu söylememiz, bazı vehme düşen mütevehhim insanların ben ve benim emsalimin nübüvvet iddiasında bulunduğunu düşünmelerini engellemektir. Hayır Vallahî! Nübüvvetten geriye sadece özel olarak Hz. Muhammed (s.a.s.)'in izi üzerinde takip edilen bir mirâs ve sülûk kalmıştır. Gerçi onun nübüvveti umum halkın hepsini de ilgilendirmektedir. Ancak bizim gibilerinde de ondan geriye kalan mübeşşirat, mekarim-i ahlak, hıfz-ı Kur'an gibi Nübüvvet cüz'leri miras kalmıştır."⁴⁰

İşte nübüvvet iddiasının reddi ve sadece peygamberlikten kalan ilim ve hikmet irsiyyetinin itirafı şeklindeki bu ikaz ve uyarıya rağmen, İbn Arabî'nin bu tür iddiaları veya ifadeleri, ulema nezdinde hem tenkit, hem de takdir çabalarını harekete geçirmiş, bu nedenle lehinde ve aleyhinde birçok görüşler belirmiştir.

b. Vahdet-i vücud inancının tevhid akidesine aykırı oluşuna dair tenkit:

İbn Arabî'nin en çok eleştirilen görüşü, vahdet-i vücûd görüşüdür. Bu görüşün İslâm'da olmadığı ve diğer din ve felsefelerden dinin içine sızdırılıp böylece tevhid akidesinin bozulmaya çalışıldığı iddia edilmektedir. İbn Arabî'nin muhâlifleri onun hayatını adadığı vahdet-i vücûd görüşünü şöyle anlamaktadırlar: "Vahdet-i vücud akidesi şu demektir: Allah (c.c.) ile âlem birdir. Her ikisi de aynı şeydir. Buna göre vahdet-i vücûd inancı Allah ile âlemi bir tutan bir felsefî görüştür. Bu inanca göre tek bir varlık vardır, o da Allah'dır. Onun dışındaki her şey onun araz ve belirtileridir."⁴¹

İbn Teymiyye'ye göre ise "vahdet-i vücud, ayınların varlığı bizzat Hak Teâlâ'nın varlığının aynısıdır. Buna göre kâinatta mevcut olan güneş, ay, felekler, hayvanlar, insan, hatta şeytan ve cinler, tahkir edilen varlıklar ve necis şeylerin tümü Allah'ın zatından başka bir şey değildir."⁴² Vahdet-i vücûdçulara göre kâinatın ve varlığın herhangi bir gerçekliği bulunmamakta ve Allah'tan başka her şey hayalden ibarettir. İbn Arabî "Kâinat bir hayalden ibarettir." derken, Davûd-i Kayserî "Varlık, vehimlerden ibarettir." demiştir. Aynı akideyi savunan İbn Seb'in de şöyle demiştir: "Allah (c.c.) tek vardır (sadece Allah vardır.) O hem yardım eden hem de yardım edilendir. O, zâhir olan her şeyin aynıdır. O, her mananın anlamıdır. (Zahirde görüldüğü gibi) Batın diye isimlendirilmesi de hakdır. Zira o zahir olan her şeyin bizzat kendisidir."⁴³ İbn Arabî ve tabilerinin bu ifadelerini Allah ile kâinatı bir tutma anlamında izah edenlere göre vahdet-i vücûd anlayışı küfür ve şirk anlamına gelmektedir.⁴⁴

Sehâvî İbn Arabî aleyhindeki fetva ve mütalaaları serd ederken, onun vahdet-i vücûd görüşünü şu ibaresine dayandırmaktadır:

⁴⁰ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, 3/595.

⁴¹ Ahmed b. Ahmed Belhamr, a.g.e., s. 90.

⁴² İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, 2/160.

⁴³ Ahmed b. Ahmed Belhamr, a.g.e., s. 91; Kayserî, *Şerhu Füsûsî'l-Hikem*, 2/4; İbn Seb'in, *Resâil*, 91-92.

⁴⁴ Ahmed b. Ahmed Belhamr, a.g.e., s. 92-93.



“وإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء”

“Şüphesiz ki arif, Hakk'ı her şeyde görendir. Hatta onu her şeyin aynı olarak görendir.” Sehâvî'ye ve onun görüşlerini naklettiği âlimlere göre bu ifade, Yahûdî ve Hristiyanların düştüğü şirkten daha büyük bir küfürdür. Zira bu ifade, her şeyin ilah olduğu, aynı şekilde Allah'ın eşek, domuz ve köpek gibi varlıkların bile yanında mevcut olduğu, hatta putlara ibadetin gerçekte Allah'a ibadet etmek olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁵ Sehâvî selef ve haleften bir çok âlimden nakiller yaparak İslâm tarihinde muteber olarak görülen ve itikad, ibadet ve muamelatta içtihadıyla amel edilen tüm âlimlerin hulûl ve ittihad manasına gelecek tüm batıl itikatlarla birlikte vahdet-i vücûd inancını da red ettiklerini belirtmektedir.⁴⁶

Bikâî de İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını şöyle özetlemektedir: “Bu âlemin dışında hiçbir şey yoktur. İlah ise, cûziyyatının zımnında varlığı bulunan bir küllî şeydir. Bu düşünce de iyice kavrayanların göreceği gibi, aslında ilah diye bir şey yoktur anlamına gelmektedir.”⁴⁷

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını bu şekilde tarif edip karşı çıkanlar, onun ifadelerinden tam anlamıyla “panteizm” düşüncesini çıkarmaktadırlar. Bu nedenle de onun bu felsefesinin aslında kadim din ve felsefeler, örneğin Eski Yunan Felsefesine dayandığını ve çağdaş felsefede Spinoza'nın görüşlerine benzediğini belirtmektedirler.⁴⁸ Böylece biz, vahdet-i vücûd karşıtı âlimlerin İbn Arabî, İbn Seb'in ve İbn Fâriz'i tekfir ettiklerini görmekteyiz.⁴⁹ Ancak burada şuna dikkat çekmek gerekmektedir: “Vahdet-i vücûd” ile “vücûdiyye” anlayışını birbirine karıştırmamak için, kıyas yaparken nüans farklarını gözden kaçırmamak gerekmektedir.⁵⁰ Nitekim Ferid Kam de bu konuda şöyle bir uyarı yapmıştır: “Panteizm ve vahdet-i vücûd arasından şekil bakımından benzerliğe bakıp aralarındaki manevi farkı dikkatimizden kaçırmamalıyız. Bu fark iman ile ilhâd arasındaki farkın aynısıdır.”⁵¹

4.3. İbn Arabî'nin lehinde yapılan müdafaa gayretleri

Buraya kadarki malumattan anlaşıldığı gibi, İbn Arabî'nin serd ettiği görüşler, bir çok alim nezdinde ihtilaf ve itiraza sebep olduğu gibi, büyük bir alim zümresi tarafından da kabul ve iltifat görmüştür. Onunla ilgili yapılan tenkit ve tekfir iddiaları, ileri sürdüğü görüşlerin itikadî açıdan bir sorun oluşturup oluşturmadığı esasına dayanmaktadır. Bununla birlikte onu müdâfaa etmek

⁴⁵ Sehâvî, *el-Kavlü'l-Münbî*, (Belhamr Tahkiki), s. 137.

⁴⁶ Sehâvî, *el-Kavlü'l-Münbî*, (Belhamr Tahkiki), s. 137-200.

⁴⁷ Bikâî, *Tenbîhü'l-Gabîy*, s. 19.

⁴⁸ Ahmed b. Ahmed Belhamr, a.g.e., s. 92-94.

⁴⁹ El-Bikâî, *Tenbîhü'l-Gabîy*, s. 213-217; Sehâvî, *el-Kavlü'l-Münbî*, (Belhamr Tahkiki), s. 110-115.

⁵⁰ Vahdet-i vücûd ve panteizm gibi düşünce sistemlerinin farklı tarafları konusunda geniş bilgi için bkz. Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990; Hür Mahmut Üçer, “Kitap Tanıtım Ve Değerlendirmeleri”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 701-706.

⁵¹ Bkz. Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 80-98; Süleyman Uludağ, “Ferid Kâm ve Vahdet-i Vücûd Adlı Eseri”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], Sayı: 23, s. 27-28; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tariikatlar*, İlav Yay., İstanbul, 1994, s. 209-301.



amacıyla kaleme alınan eserlere ve resmi veya gayr-ı resmî makamlar tarafından onu tebrie etme amacını taşıyan fetvâlara baktığımızda şu temel sorulara cevap aranmaya çalışıldığını görmekteyiz: “İbnü'l-Arabî'nin itikâdî sahih midir, velâyeti kabul edilebilir mi? Onun *Fusûsu'l-hikem*, *el- Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye* gibi eserlerini okumak, okutmak ve onlarda yer alan Firavun'un imanı gibi hususlara inanmak ve bunlarla amel etmek dinen doğru mudur? Şeyhin eserlerinin yakılmasını emreden ve en büyük kâfir olduğunu (şeyhu'l-ekfer) söyleyenin şer'î açıdan durumu nedir? Bir vâizin kürsüde İbnü'l-Arabî'ye sövmesinin, dalâlete ve küfre düştüğünü iddia etmesinin ve ona tabi olanların da bu sebeple küfre düşeceğini söylemesinin hükmü nedir?”⁵²

Bu konuda yapılan araştırmalar onun hakkında özel fetvalar çıkarıldığını ifade etmektedir. Örneğin Osman Yahya, konuyla ilgili yaptığı geniş kapsamlı çalışmasında İbn Arabî hakkında isdar edilen fetavları kronolojik sıraya dizerek uzun bir liste ve şablon halinde eserine almıştır. Buna göre İbn Arabî hakkında Hicrî 629 yılından 1135 yılına kadar 181 fetva verilmiştir.⁵³ Aynı konuyu bir makale halinde inceleyen Abdurrezzak Tek, “*İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar*”, başlığı altında 12 adet meşhur alimin onun hakkındaki fetvalarını detaylarıyla ele almıştır. Aşağıda bunlardan birkaç tanesini örnek olarak ve fetvalarını özetleyerek sunacağız.⁵⁴

1. Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Hasan el-Beyzâvî: “İbnü'l-Arabî'nin eserlerine gelince; bunlar coşkun denizler gibidirler ki, içlerindeki cevherlerden dolayı ne evveli ne de sonu bilinir. Hiç kimseye onun eserlerine benzer kitaplar yazmak nasip olmamıştır. Bununla birlikte Cenâb-ı Hak onun kitaplarının değerini bilmeyi sadece ehline tahsis etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının bir özelliği de şudur ki, onları okuyan ve mütalaaya devam eden kimse çözülmesi zor olan hususları ve problemleri kolaylıkla çözebilir.”⁵⁵

2. Mecdüddin el-Firûzâbâdî (ö.817/1415): “Muhyiddin İbnü'l-Arabî bilgisi ve yaşayışı açısından şeriat ehlinin imamı, amel ve ilmi açısından tarikat ehlinin mürebbîsi, zevk ve anlayış itibariyle onların şeyhlerinin şeyhidir. Ona nispet edilen kitapların okunması, okutulması ve ihtiva ettikleri bilgilerin kullanılmasına gelince, eğer ehli tarafından okunur ve okutulursa caizdir; itikâdî sağlam olan eserlerine bakabilir. Bu vasıfları taşıyan bir kimsenin şeyhin eserlerine bakması (dinî hususlardaki) müşküllerini çözmesine yardımcı olacaktır. Zaten aksi düşünülemez. Zira İbnü'l-Arabî Kur'ân-ı Kerîm'i yetmiş küsur ciltte tefsir etmiş, “*Ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*” âyetine kadar gelmiş ve bu âyette iken Cenâb-ı Hak şeyhin ruhunu almıştır. Bütün bunlar

⁵² Tek, a.g.m., s. 282.

⁵³ Bkz. Osman Yahya, Mukaddime, s. 48-65.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz. Tek, a.g.m., s. 281-301.

⁵⁵ Süleymaniye Kütüphanesi Nâfiz Paşa bölümündeki 685 numaralı yazmada fetvânın, *Tefsir ve Tavâli'* sahibi Kadî Beyzâvî tarafından kaleme alındığı belirtilmektedir. Bk. Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, no: 685, vr. 2b-3a. Fetva ile ilgili ayrıca bakınız; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, no: 271, vr. 33b-34a; Lâleli, no: 3720/9; Hacı Mahmud Efendi, no: 2522.



İbnü'l- Arabî hakkında en büyük, en tam ve en güçlü delillerdir. Öyle ki bu hususu ancak inatçı ve münkir olan inkâr edebilir.”⁵⁶

3. İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1449): “İbnü'l-Arabî sahili olmayan engin bir deniz gibidir. Öylesine büyük bir okyanustur ki dalgalarının sesi duyulmaz. İbnü'l-Arabî'yi vasfedebilecek ne bir sıfat ne bir hâl ne de bir makâm vardır. Kim ben şeyhi anlattım derse bilsin ki onun hakkında hiçbir bilgisi yoktur.”⁵⁷

4. Celâleddin es-Suyûtî (ö.911/1505): “Geçmişte ve günümüzde İbnü'l-Arabî hakkında ihtilaf eden insanlar temelde şu üç guruba ayrılmışlardır. Bunlardan ilk grup; onun velî olduğuna inananlardır ki, doğrusu da budur. Mâlikîlerin imamı Tâceddin b. Atâullah ve Affüddin el-Yâfi'î bu gruptandır. İbnü'l-Arabî'nin velâyetine inananlar onu çokça övmüş ve onun marifet sahibi olduğunu söylemişlerdir. İkinci grup, İbnü'l-Arabî'nin dalâlete düştüğünü zannedenlerdir, fakihler böyledir. Üçüncü grup ise İbnü'l-Arabî (şeyh) hakkında susmayı tercih edenlerdir. Hâfız ez-Zehebî *Mizân* adlı eserinde böyle yapmıştır. Öte yandan başlangıçta sûfiler ve İbnü'l-Arabî hakkında iyi düşünmeyip sonrasında bu fikrinden vazgeçenler de olmuştur ki, İzzeddin Abdüsselâm bunlardandır. Abdüsselâm önceleri İbnü'l-Arabî'nin değerini düşüren sözler sarfederken sonrasında onun kutup olduğunu söylemiştir... Diğer taraftan Şeyhülislam Şerefuddin'e İbnü'l-Arabî hakkında sorulduğunda sükût etmiş ve bunun daha doğru olduğunu söylemiştir. Zira ona göre Şeyh hakkında iyi veya kötü bir şey söylemeyip susmayı tercih etmek takvâ sahibi kişilere uygun olan bir tavidir.”⁵⁸

5. Ebû Yahya Zekerîyya el-Ensârî (ö.926/1520): “İbnü'l-Arabî ve ona bağlı olanlar müslüman ve iyi kimselerdir. Sözleri diğer sûfilerin kullandıkları sözlerle benzer. Bu söz ve ıstılahlarla kastettikleri şey doğrudur. Zira İbnü'l-Arabî'nin velî olduğu hususunda Şeyh Tâceddin b. Atâullah ve Şeyh Abdullah el-Yâfi'î gibi birçok âlim ve ârif hem fikirdir. İbnü'l Arabî'nin eserlerinde zikrettiği “Tevhid denizine dalan kimsenin zâtı Hakk'ın zâtında, sıfatları da O'nun sıfatlarında kaybolur. Böylece kişi mâsivâdan bütünüyle uzaklaşır.” şeklindeki sözlerin hulûl ve ittihad olarak değerlendirilmesi ibare ve ifadenin yetersizliğinden dolayıdır. Yoksa zannedildiği gibi değildir. Allah'a yemin olsun ki, şeyh bildiğini yazmış, şâhid olduğunu da bilmıştır. Yani o eşyanın hakikatine şahid olmuştur. Fakat aklın bunu idrak etmesi mümkün değildir. Sonuç olarak denilebilir ki şeyh söz konusu olduğunda sözlerinin ve sözleriyle murad ettiklerinin doğru olduğunu kabul etmek daha doğrudur.”⁵⁹

Bu zatların dışında İbn Hacer el-Heytemî, Abdülvehhâb Şa'rânî, Alauddin Muhammed b. Ali el-Haskafî, İzz b. Abdüsselâm, Şihâbuddîn es-Sühreverdî gibi daha nice âlimler de İbn Arabî'nin velâyet derecesi yüksek bir Allah dostu

⁵⁶ Hulûsi Kılıç, “Fîrûzâbâdî”, *DİA*, c. XIII, s. 142-145; Tek, a.g.m., 284.

⁵⁷ Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, no: 685, vr. 5a.'den naklen Tek, a.g.m., s. 285.

⁵⁸ Süleymaniye Ktp., Lâleli, no: 1512, vr. 53a.'den naklen Tek, a.g.m., s. 286.

⁵⁹ Ebû Yahya Zekerîyya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib şerhu ravzi't-tâlib*, tahk.: M. Muhammed Tamir, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1422/2001, c. VIII, s. 295. Tek, a.g.m., s. 286-287.



olduğunu ve ifadelerinin bağlamından koparılmadan, kendi iç tutarlılığı açısından değerlendirildiği takdirde şeriate aykırı bir şey taşımadığını söylemişlerdir. Bununla birlikte Şerefuddîn el-Münâvî, Hafız ez-Zehebî gibi bazı âlimler de hakkında sükût etmenin ve hükmünü Allah'a havale etmenin daha iyi olduğunu belirtmişlerdir. İbn Haldûn da onun eserleri üzerinde tıpkı Herevî, İbn Seb'în, İbn Affî ve İbn Fâriz benzeri birçok tasavvuf âliminin eserlerinde olduğu gibi tashif ve tahriflerin yapıldığına işâret etmektedir.⁶⁰ Binaenaleyh halk nezdinde evliya olarak bilinen ve eserleri kıymetli pahalarla satılan âlimlerin kitaplarının istinsahında acelecilikten kaynaklanan tahriflerin yanı sıra dini yozlaştırmak ve Müslümanları ifsad etmek amacıyla zındık, mülhid, müfsid ve din düşmanlarının hile ve desiselerini de göz ardı etmemek gerekmektedir.

Bütün bunlardan anlaşıldığı gibi, İbn Arabî'yi müdafaa eden âlimler, bir âlimin veya arifin ilim irfan derecesini değerlendirmekten aciz şahıslar değildirler. Bunların her birisi, İslâm dünyasının ender âlimlerindendir. Ayrıca hepsinin de hem tasavvuf, hem de diğer ilimlerin tümünde eserleri ve derin müktesebatı vardır. Bu zatlar İbn Arabî'yi hariçten değerlendiren ve onun talebeleri veya müritleri arasında yer almayanlardır.

Ancak bazı âlimler de vardır ki, onlar İbn Arabî'den direkt olarak etkilenmiş ve hayatlarını onun eserlerinin yazım ve tashihine, görüşlerinin tekmil ve tenşirine adanmıştır. Bu çerçevede baktığımızda şunu görürüz: İbnü'l-Arabî'nin görüşleri, başta talebeleri İbn Sevdekin (ö.646/1248), Sadreddin el-Konevi (ö.673/1274) ve Afîfüddin et-Tilimsânî (ö.690/1291) gibi muhakkikler vasıtasıyla talim edilmiş ve daha sonra Fahrüddin el-İrakî (ö.688/1289), Sa'idüddin el-Fergânî (ö.699/1300), Müeyyediddin el-Cendî (ö.700/1300), Abdürrezzak el-Kâsânî (ö.731/1330), Davud el-Kayserî (ö.751/1350) gibi âlimlerle düzene sokulmuştur. Şeyh'in eserlerinin anlaşılması babında pek çok eserler, şerhler, lugatler kaleme alınmış, O'nun geliştirdiği vahdet-i vücud ekolü tasavvufa ve tasavvuf literatürüne yeni ıstılah ve tabirler kazandırmıştır.⁶¹

Bazı âlimler de Anadolu coğrafyasında İbn Arabî'nin görüş ve eserlerinin yayılması için özel çaba sarf etmiştir. Konevî'den itibaren günümüze kadar yedi asır boyunca İbn Arabî ekolünü ülkemizde devam ettiren bu şahsiyetlerden önde gelen bazıları şunlardır: Dâvûd-i Kayserî, Molla Fenârî, Muhammed Kutbuddin İznîkî, Yazıcızâde Muhammed Efendi, Cemal Halvetî, İdris Bitlisî, Sofyalı Vali Efendi, Üftâde Muhammed Muhyiddîn, Aziz Mahmud Hüdâyî, Nureddin Musliheddin Mustafa Efendi, İsmail Ankaravî, Abdullah Bosnevî, Sarı Abdullah Efendi, Karabaş Veli, Atpazarî Osman Fazlı İlâhî, Niyâzî-i Mısrî, İsmail Hakkı Bursevî, Nasuhî Mehmet Efendi, Abdullah Salâhî-i Uşşâkî, Harîrîzâde

⁶⁰ Bkz. Bahaüddîn Muhammed b. Abdilganiy el-Beytâr ed-Dimeskî, *Fethu'r-Rahmânî'r-Rahîm bi Makâleti'l-Cilî Abdülkerîm ve'l-Hatm İbn Arabî Muhyiddîn*, Tahk. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Nâşirûn, Beyrût, 2013, s. 24-27.

⁶¹ İhsan Kara, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstilahât-İ İnsân-ı Kâmil'i Örneği", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 585.



Seyyid Muhammed Kemaleddin, Muhammed Nuru'l-Arab, Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, Salahaddin Yiğitoğlu, Ahmet Avni Konuk ve Nuri Gençosman.⁶²

William Chittick bu konuda şöyle der: “Sadreddin Konevî hocası kadar velût değildir, fakat altı kitap ve birçok risâle yazmıştır. Aynı zamanda bu ekolde en çok etkiye sahip olan dört müellifin hocası olmuştur: Bunlar Afüfiddin Tilimsânî, Müeyyidüddin Cendî, Sadeddin Fergânî, Fahreddin Irakî'dir. Konevî, vefat ettiğinde Şeyh-i Ekber'in öğretilerinin temel nakledicisi olarak tanınmıştı bile. Onun İbn Arabî'nin öğretilerine en önemli katkısı, sonraki nesillerin okuyabileceği bir tarzda düzenlenmiş bir sistem geliştirmesidir. Onun kitapları, nispeten daha kısa olmakla birlikte hocasının eserlerine göre daha sistematik ve sonraki tartışmaların temeli olacak anahtar hususlara odaklanmış durumdadır. Konevî'nin etkili olmasının nedenlerinden biri, İbn Arabî'nin bakış açısına ilk elden giriş sağlamak için incelenen bir ana metin olan Fusûs'u'l- Hikem'in önemidir. Eserin en etkili ilk iki şerhi, Konevî'nin kitabın bölüm başlıklarının anlamlarını açıkladığı Fekkü'l-Hutûm'u (el-Fükûk) ve öğrencisi Cendî'nin şerhidir. Zikredilen ikinci şahıs (Cendî) Abdürrezzak Kâşânî'nin hocası, Kâşânî ise Dâvud-ı Kayserî'nin hocasıdır.”⁶³

İbn Arabî'nin eser ve görüşlerinin yayılmasında ve müdafilerin sayısının fazla olmasında kendisinin daha hayatta iken aldığı tedbirler ve yaptığı savunmaların da etkisi büyüktür. Daha vefat etmeden evvel söylediği sözlerin hangi noktalara çekleceğini düşünerek savunma moduna girmeden birçok eleştiri ve itiraza hazır cevaplar vermiştir. Bu nedenle Şam'da bulunduğu ömrünün son demlerinde eski eserlerinden bir kısmını yeniden gözden geçirmiş, bir kısmını ikinci bir baskı gibi el yazısıyla yeniden istinsdah etmiştir. Bu konuda Abdülcebbar Kavak şöyle demektedir:

“İbnü'l-Arabî'nin Şam'da geçirdiği son yılları, hem yazılı eserleri hem de canlı eserleri sayılabilecek olan talebeleri açısından hayli verimli bir dönem olmuştur. Zira talebeleri bir taraftan onun düşünce dünyasını anlamaya gayret ederken, diğer taraftan şeyhlerine yöneltilen eleştirilere kendi zaviyelerinden cevap vermek için hazırlık yapma fırsatını bulmuşlardır. XIII. asırda İbnü'l-Arabî'yi müdafaa eden şahsiyetler içinde İbn Sevdikîn olarak tanınan Ebû Tahir en-Nûrî el-Hanefî (ö.646/1248), Sa'düddin Muhammed b. el-Müeyyid b. Abdullah el-Cüveynî es-Sûfî (ö. 650/1252), Şam'ın Şafiî başkadılarında Yahya b. Muhammed Ebu'l-Fadl Muhyiddin, Sadreddin el-Konevî (ö. 672/1274), Affüddin Süleyman et-Tilimsânî (ö. 690/1291) ve oğlu Muhammed b. Affüddin et-Tilimsânî ile Emîr Bedrüddin Hasan b. Ali b. Yûsuf b. Hûd, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Hasan el-Beyzâvî'nin isimleri sayılmaktadır: 723/1323 yılında Şam'ın Şafiî kadılığına atanan Ali b. İsmail b. Yûsuf el-Konevî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine muhalif olmakla beraber şahsına son derece bağlı ve saygılı bir sûfî olarak tanınmıştır.⁶⁴ Yine bu dönemde yaşayan Şeyh Nasr

⁶² İhsan Kara, “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstilahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil'i Örneği”, s. 585.

⁶³ William Chittick, “Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü”, Çev: Betül Güçlü, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, ss. 669-684.

⁶⁴ Abdülcebbar Kavak, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları Ve Meşhur Takip-



el-Münbicî İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini ve akidesini müdafaa etmesiyle bilinen bir sûfidir. Şâziliyye tarikatı şeyhlerinden Kuzey Afrikalı Ali b. Meymûn el-İdrisî (ö. 917/1511), bir dönem Şam'a yerleşmiş ve Şâziliyye tarikatının neşriyle meşgul olmuştur. Bu zat Şam'da iken yazdığı *Tenzîhu's-sıddîk an vas-fi'z-zindîk* adlı eseriyle İbnü'l-Arabî'yi savunan sûfiler arasına katılmıştır.⁶⁵

Kavak sözlerine şöyle devam etmektedir: “Yavuz Sultan Selim de Şeyh Mek-kî olarak tanınan Muhammed b. Müzafferüddin (ö. 926/1519)'den İbnü'l-Arabî aleyhtarlarını tenkit ve itirazlarına cevap olmak üzere bir eser telif etmesini istemiştir. Şeyh Mekki'nin Farsça olarak kaleme aldığı *el-Câ nibü'l-garbî fî halli müşkilât-ı Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî*⁶⁶ adlı eseri ile Şeyhülislam İbn Kemal (ö. 940/1534)'in İbnü'l-Arabî'yi tebriye eden fetvası, Osmanlı imparatorluğunda İbnü'l-Arabî ve düşüncelerine uygulanan resmi çekince ve ambargonun kaldırıldığı anlamını taşımaktadır. Bu tarihten sonra Anadolu başta olmak üzere birçok bölgede İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini yansıtan Türkçe, Arapça, Farsça ve Kürtçe manzum ve mensur eserlerin çoğalması tesadüfî değildir. İslam dünyasının hemen her bölgesindeki âlim ve sûfiler arasında aleyhinde oluşan kamuoyuna rağmen, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin pekçok tarikat mensubu tarafından benimsendiği ve savunulduğu görülür. Şam'da da durum farklı olmamış ve faaliyetleriyle toplumsal kabul görmüş tarikatlardan Kadiriyye, Sühreverdiyye, Şâziliyye, Mevleviyye, Halvetiyye ve Nakşbendiyye mensuplarından İbnü'l-Arabî'nin lehinde eser telif edenler veya onun eserlerini şerh ederek destek verenler çıkmıştır. Bunlardan biri olan Şamlı Abdülganî Nablusî (ö. 1143/1731), yazdığı *Reddü'l-metîn alâ muntakidi'l-ârif Muhyiddin, er-Raddu alâ men tekelleme fî İbn Arabî, Risâletün fî'z-zebbi anî's-Şeyh Muhyiddin, İzâhü'l-maksûd fî ma'nâ vahdeti'l-vücûd, Takrîbü'l-kelâm ala'l-ifhâm fî ma'nâ vahdeti'l-vücûd, es-Sirrü'l-muhtabî fî Darîhi'bni'l-Arabî, Kasidetün fî medhi's-Şeyhi'l-Ekber*, adlı eserleriyle İbnü'l-Arabî ve tasavvuf anlayışını müdafaa etmiştir. Yine onun gayretleriyle, XVII. asrın ikinci yarısından itibaren İbnü'l-Arabî ve eserlerine olan ilgi artmış, *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserleri başta olmak üzere telifatıyla ilgili çalışmalar yoğunlaşmıştır. Bu arada Seyyid Muhammed Şerîf el-Ğazzî (ö. 1203/1788) gibi İbnü'l-Arabî'nin mezar taşına yazılı olan beyte tahmis yazmak suretiyle, Ekberiyye Mektebine olan bağlılığını ve İbnü'l-Arabî'ye olan sevgisini izhar etmeyi tercih edenleri görmek de mümkün olmuştur.”⁶⁷

İbn Arabî'yi müdafaa eden önemli şahsiyetlerinden birisi de İmam Şa'rânî'dir. Bu bağlamda yazmış olduğu *el-Kıbrîtü'l-Ahmer* adlı eserinde, şeyhi tenkit edenlerin zahiri ilimlerin âlimleri olduğunu, bunların da sûfilerin irfânî iksirinden müstefid olmadıklarını belirttikten sonra, el-Fütûhat-ı Mekkiyye'nin tasavvuf ve irfan konusunda en cami, en güzel ve şeriatin maksat

cileri” Universal Journal of Theology Volume I, Issue I, s. 58.

⁶⁵ Abdulcebbar Kavak, a.g.m., s. 51-73.

⁶⁶ Bkz. Şeyh Mekki, *İbn Arabî Müdafaaanamesi*, Harf Yay., Terc. Ahmet Neyli, Haz. Halil Baltacı, İstanbul, 2011.

⁶⁷ Kavak, a.g.m., s. 59. Şam ve çevresinde oluşan tasavvuf hareketleri ve tarikatları üzerinde İbn Arabî'nin etkileri, onun lehinde ve aleyhinde yapılan çalışmalar, tenkit ve müdafaalar hakkında fazla bilgi için bkz. Kavak, a.g.m., s. 51-73.



ve esaslarını en cami şekilde ele alan eser olduğunu belirtmektedir. Şa'rânîye göre İbn Arabî, yazdığı bu kitabının ve savunduğu görüşlerinin hiç birisinde Kur'an ve Sünnet'e aykırı bir şey olmadığını, meclislerde konuştuğu ve kitaplarında yazdığı her şeyin Kur'an'ın hazinelerinden fışkırdığını, bunların düşünce ve fikir mahsulü değil, ilham ve keşif eseri olduğunu, başka bir ifadeyle imla-i ilâhî, ilka-i Rabbânî, nefes-i rûhânî, feyz-i ilâhî olduğunu ve hepsinin enbiyanın mirasçısı ve tabîî sıfatıyla ifade edildiğini ifade etmiştir. Bu nedenle İbn Arabî'nin söylediklerinde İslam itikadına, Kur'an ve Sünnet'e aykırı bir şey olmadığını belirtmektedir.⁶⁸ İmam Şa'rânî'nin İbn Arabî'nin eser ve görüşleri hakkında bir de uyarısı bulunmaktadır. Buna göre zamanında İbn Arabî'ye nisbet edilen ve tekfir edilmesine vesile kılınan bazı görüşlerin, onun eserlerinin istinsahı esnasında tahrif ve ekleme olduğunu tesbit ettiğini söylemektedir. Örneğin *"Şeyh Muhyiddin'in 'cehennem ehlinin oraya girerken lezzet çekeceklerini' ifade eden kişiler vallahi yalan konuşmuş ve ona iftira atmışlardır. Zira ben onun Fütûhat-ı Mekkiye adlı kitabının tamamını okudum ve o kitabın baştan sona kâfirlerin azap çecekleri görüşüyle dopdolu olduğunu gördüm."* demektedir. Şa'rânî'ye göre de İbn Arabî gibi velîlerin keşif neticesinde tahsil ettikleri bilgilerin zahir uleması tarafından normal usuller çerçevesinde değerlendirilmemesi gerekmektedir.⁶⁹

Ülkemizde İbn Arabî'nin görüşlerini ve şahsiyetini müdafaa etmek amacıyla birçok makale de yazılmıştır. Bunlardan ulaşabildiklerimizin isimlerini dipnotlarda gösterdiğimiz gibi, metin içerisine aldığımız nakillerden de vermiş bulunmaktayız. İşte bunlardan birisi de İsa Çelik'in bu konuda yazdığı ve İbn Arabî ile İmam Rabbânî'nin görüşlerini mukayese ettiği makaledir. Bu makalede İsa Çelik şu hususlara dikkat çekmektedir:

"İlk devir Nakşîleri İbnü'l-Arabî (638/1240)'nin eserlerine ve görüşlerine büyük bir saygı ile bağlı bulundukları halde, İmam Rabbânî (1034/1624) onun vahdet-i vücûd görüşüne karşılık şuhûd görüşünü daha yük-sek tevhid mertebesi olarak benimsemiştir. İmam Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı çıkmasının haklı bir takım sebepleri vardır. Bunların başında devrin sultanı Ekber Şah (1014/1605)'in Hindû, Hristiyanlık, Yahudilik, İslâmiyet ve Zerdüştlüğü birleştiren yeni bir din icadına kalkışması ve bu yeni din anlayışında Panteist düşüncenin çok belirgin bir şekilde öne çıkmasıdır. Böyle bir ortamda tevhid dinini savunan İmam Rabbânî vahdet-i vücûd düşüncesinin izahının zorluğu ve panteizm ile benzeşmesi sebebiyle vahdet-i vücûd yerine, vahdet-i şuhûdu geliştirdi. İmam Rabbânî vahdet-i vücûdu, ilme'l-yakîn mertebesinde, vahdet-i şuhûdu ise aynel-yakîn makamında saymaktadır. Böylece de vahdet-i vücûda kail olanların derecelerinin daha aşağıda bulunduğunu belirtmektedir. İmam Rabbânî yaşamış olduğu tasavvufî tecrübeyi üç safhaya ayırır: Birinci safhada kâinatı Allah'la bir olarak görmüş, ikinci safhada kâinatı Allah'ın gölgesi olarak ve bir anlamda ondan ayrı olarak görmüş ve üçüncü safhada ise Allah Teâlâ'yı kâinattan tamamen farklı ve mutlak anlamda ayrı olarak

⁶⁸ Şa'rânî, *el-Kibrîtü'l-Ahmer*, s. 9-11.

⁶⁹ Şa'rânî, *el-Kibrîtü'l-Ahmer*, s. 221.



görmüştür.⁷⁰ Ancak onun hiçbir zaman belirli bir teknik terimle karşılama ihtiyacı hissetmediği bu muvahhidlik eylemi daha sonraki yıllarda bazı müellifler tarafından teknik bir terim halinde kavramsallaştırılmış ve adına da vahdet-i vücûd denilmiştir. Sanılanın aksine bu tabir bir terim olarak İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin hiçbir yerinde geçmez. Çünkü o bu mânâyı bir değil birçok ibare, istiare ve kelimeyle anlatır. Tesbitimize göre İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd tabirini sadece, Cuma gecesi virinde, "Bana senin vücûdunun vahdetini şuhûd ettir." şeklinde kullanmıştır.⁷¹ Fakat görüldüğü gibi vahdet-i vücûd ifadesi burada bir terim olarak kullanılmamıştır. İmam Rabbânî İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd kanaati ile alakalı olarak şöyle der: Evliyanın büyüklerinden olan İbnü'l-Arabî, keşiflerindeki hatalardan dolayı büsbütün reddedilemez. Onun vahdet-i vücûd bilgisi, görünüşte, ehl-i sünnet itikadına uymuyor ise de, tevil edilmesi kolaydır. Aradaki farkın, yalnız sözde ve kelimelerde olduğunu Hazret-i Şeyhimizin Rubâiyyat şerhinde şek ve şüpheyi yer kalmayacak şekilde gösterdim."⁷²

Bunlardan da anlaşıldığı gibi İbn Arabî'yi kalamcılardan tasavvufçulara, müfessirlerden muhaddislere, fıkıhçılardan tarihçilere kadar hemen hemen her bilim dalının otoriterleri tarafından medhiyeler dizilmiş, görüşleri müdafaa edilmiş, velâyet makamının en üst derecelerinde bulunduğu ilan edilmiş, aleyhinde ilri sürülen iddiaların her birisine detaylarıyla cevaplar verilmiş, onu tenkit ve tekfir edenlere yönelik olarak reddiyeler yazılmış, hatta İmam Rabbânî gibi bazı zatlar tarafından bazı görüşleri tashih ve ta'dil edilerek hakkındaki şüphe ve itirazların giderilmesine ilişkin büyük bir çaba ve emek sarfedilmiştir. İmam Şa'ranî gibi alim ve velî zatlar tarafından görüşlerinin doğru anlaşılması için normal terminolojiye aktarılması sağlanarak, aslında kendine mahsus metodolojiyle dile getirdiği ifadeler adeta ulemanın müşterek dil ve üslûbuna tercüme edilmiştir.

Buraya kadar belirtilen malumata izafen son olarak İmam Şa'rânî'nin şu sözlerini hem İbn Arabî, hem de onun gibi Müslümanların nezdinde büyük itibar sahibi alimler hakkında dikkatle ve ciddiyetle göz önünde bulundurmak gerekmektedir: *"İnsanların onun kelimından anlamadıkları şeylerin tümü, muhakkak ki onun derecesinin yüceliğinden kaynaklanmaktadır. Onun sözlerinden şeriate ve cumhur-i ulemanın üzerinde bulunduğu anlayışa aykırı olan her şey de aleyhinde yapılan desiselerden ve kitaplari üzerindeki tahrifatlardan ibarettir. Nitekim Mekke-i Müşerreffe'ye yerleşmiş olan üstadım Şeyh Ebu Tahir el-Mağribî'nin bana heber verip daha sonra da "Fûrûhat-ı Mekkiye" nüshası ile Konya ilinde kendi eliyle yazmış olduğu asıl nüsha arasındaki farklılıklarını gösterdiği gibi Fûtûhat'ı ihtisar ederken benim daha önceki nüshada karşılaşp hazfettiğim asıl nüshada olmadığını gördüm. Nitekim zındıklar daha önce İmam Ahmed b. Hanbel, Şeyhulislâm Mecdudî el-Fîrûzâbâdî'nin eserleri,*

⁷⁰ İsa Çelik, "İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 153-154. Krş. Mektûbât, I, 333; I, 290. Mektup, (I, 780vd)

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Evrâdü'l-Usbûiyye*, İstanbul ts, s.43; Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, XX, s.506; İsa Çelik, a.g.m., s. 161.

⁷² *Mektûbât*, I, 265; I, 266. Mektup, (I, 632); İsa Çelik, a.g.m., s. 164.



İmam Gazzâlî'nin İhyau'l-Ulûm isimli kitabı, İmam Zehebî'nin kitaplarında bu tür desiseler ve tahrifatlar yapmışlardı. Hatta Firûzâbâdî'ye nisbet ettikleri bir kitapta Ebu Hanîfe'nin kafir olduğuna dair şeyler yazılmıştı. Beğavî'nin bu tahrifat sebebiyle Firûzâbâdî'ye yaptığı tenkitler üzerine Firûzâbâdî ona bir mektup gönderip söz konusu kitabın kendisine ait olmadığını belirttikten o kitabı yakmasını talep etti ve "Ben Ebu Hanîfe'nin imamlığına en çok inananlardanım. Zira onun menkıbeleri hakkında tam bir cilt kitap yazdım." Diyerek o kitabın kendisine iftiraen nisbet edildiğini söyledi. Aynı şekilde İmam Zehebî'nin Mîzân kitabında da Ebu Hanîfe aleyhinde bir takım sözler eklemişlerdi. Hatta benim de "el-Bahru'l-Mevrûd" adlı kitabımda sapık tikadî görüşlerden bir sürü eklemelerde bulunulup tam otuz yıl boyunca tahrif edilmiş olan kitabımın Mısır ve Mekke'de yayılmasını sağlamışlardı. Bunun üzerine bir çok alim aleyhimde konuşup yazmışlardı. Ben de bir kitap yazarak mukaddimesinde söz konusu iddiaların şahsıma ait olmadığını belirttim ve bu kitabı her tarafa göndererek tahrif edilmiş nüshadaki sapık iddia ve itikatlardan beri olduğumu ifade ettim"⁷³ Burada eski alimlerimiz ve eserleri hakkında hüküm vermeden evvel çok dikkatli olmamız gerektiği, acele ettiğimiz takdirde kul haklarına tecavüz günahına bile düşme tehlikesi bulunduğu anlaşıldığı gibi, el yazması olan eserlerin tesbit, tahkik, tedkik ve neşrinde bizi beleyen bir çok görevin olduğunu görmekteyiz.

❧ Sonuç:

İbn Arabî fikir ve düşüncelerini "vahdet-i vücûd" ve "insan-ı kâmil" kavramları etrafında kurgulamış,⁷⁴ bunu yaparken de normal bilgi kanakları yerine gönlündeki engin ve coşkun maneviyat duygularının kendisine bahşettiği "keşf" ve "ilham" yolunu esas almıştır. Onun eser ve görüşleri üzerinde derinlemesine ve kuşatıcı bir şekilde araştırma yapan bazı araştırmacılar, bütün sisteminin "insan-ı kâmil, hatm-ı velâyet, ayân-ı sâbite, merâtib-i seb'a ve tenezzülât-ı sitte kavramları etrafında teşekkül ettiğini belirtmektedirler.⁷⁵ Böyle olunca kendisine kadar Müslümanlar arasından tevârûs yoluyla gelen anlayışları yeniden gözden geçirerek kendine özgü bir sistem oluşturma başarısı göstermiş, kendisinden sonraki asırlar boyunca sürekli etkisini arttıran izler bırakarak dar-ı bekaya irtihal etmiştir.

İslam düşünce tarihinde büyük izler bırakan âlimler içerisinde etkisi giderek artan İbn Arabî hakkında eskiden beri birçok değerlendirme yapılmış, leh ve alkeyhinde bir çok eser yazılmıştır. Kanaatimizce, İbn Arabî hakkında yapılan tenkit ve tekfirler, onun ifadelerinin kendisinin oluşturduğu sistem içerisinde değil de kelam ve akaid ilminin geliştirdiği kelime, kavram, esas ve metodoloji çerçevesinde değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki İbn Arabî'nin üslubu da kendisi gibi aykırı bir mahiyet arz etmektedir. Bu nedenle ifade ve ibarelerini nasıl anladığımızdan hareketle değil, kendi

⁷³ Abdülvehhâb eş-Şarânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir Fî Beyâni Akâidi Ehl-i'l-Kebâir*, Dâru İhyai't-Türâs el-Arabî, 1997, s. 18.

⁷⁴ Toshihiko İzutsu, İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, terc. Ahmed Yüksel Özemre, Kanüs Yay., İstanbul, 2005, s. 18.

⁷⁵ Bahauddîn ed-Dîmeşkî, *Fethu'r-Rahmân*, s., 24.



sisteminin bütünlüğü ve iç tutarlılığı açısından bundan neyi kasd ettiği şeklindeki bir bakış açısıyla değerlendirilirse, bu durumda hakkındaki tenkit ve tekfirlerin hafifleneceğine inanıyoruz. Örneğin “vahdet”, “vücûd”, “nübüvvet”, “velâyet”, “ilim”, “vecd”, “azab”, “lezzet”, gibi kavramlara, hatta “Musa”, “Fira-vun” gibi isimlere yüklediği anlamları tesbit etmeden ve bundan kasdettiği anlamlar göz ardı edilerek hakkında hüküm vermek, yanıltıcı olacaktır.

İbn Arabî'nin uslubu konusunda şu mütalaayı biz de haklı görmekteyiz: *“İbn Arabî'nin düşünce sisteminde karşıt ikili kavramların kullanılmasına ek olarak zaman zaman iç içe girmiş, zaman zaman da üst üste ve yan yana gelmiş kavramlar örgüsü içerikli anlaşılır bir yapı söz konusudur.”*⁷⁶ O'nun geliştirdiği görüşler etrafında teşekkül eden “vahdet-i vücud ekolü” tasavvufa ve tasavvuf literatürüne yeni ıstılah ve tabirler kazandırmıştır. Bu bağlamda vahdet-i vücûd merkezli yeni sözlük ve ıstılah kitapları bile yazılmıştır.⁷⁷ Niyâzî Mısırî'nin: *“Sûfilerin ağızlarında bazı sözler vardır ki halkın büyük bir kısmı, hattâ bazı âlimler bile o sözleri işittikleri zamân mutasavvıfları batıl mezhebinden zannederler. Zîra ehlullahın sözleri mutlakdır, her ne yana çeksen çekilir. Ehli olmayan bilmez, onlara sû-i zan eder. İşte o sû-i zannı defetmek için bu risaleyi yazdım.”*⁷⁸ Sözü, tasavvuf ve irfan geleneğimizin ürünü olan eserlerin ve görüşlerin tıpkı edebiyat ve felsefe kitapları gibi kendine özgü sistem ve iç kurgu açısından değerlendirilmesi zarureti ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Arabî de yanlış anlaşılmasını önlemek için eserlerini okuyanlara şöyle bir uyarı yapmaktadır: *“Sen, ehlullahtan olan gerçek sûfilerin dillerinde dolaşan lafızların şerh edilmesini istedin. Yine sen, her meslek, zanaat erbâbı arasında olduğu gibi, sûfilerin de kendi aralarında anlaştıkları ancak başkalarının agâh olamadıkları ve bizim veya yolumuzdakilerin eserlerini okuyan zâhir âlimlerin takılıp kaldığı birçok ıstılâhın tarafımızdan açıklanmasını istiyorsun. Ben de senin bu isteğine cevap veriyorum, ancak tüm ıstılâhları ele almam mümkün değil. Bunlardan sâdece en önemli olanlarını seçmek kaydıyla yapabildim.”*⁷⁹

Tasavvuçuların da temsil ve teşbih ifadelerini esas alan edebiyatçılar, aşkın girdabında mecnun olan şair ve ozanlar, denize düşünce yılanı sarılan insanlar gibi harf ve kelimelere farklı anlamlar yüklediği bir gerçektir. Buna göre onların kullandığı kelime ve kavramları, ifade ve ibareleri, bunlara yükledikleri anlam ve hükümleri kendi zaviyelerinden bakarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu tür bakış açısı felsefi sistemler ve siyasi düşünceler açısından da bir nebze gereklidir. Örneğin bir sağcı liderin sosyal adalet, eşitlik, özgürlük, hak-hukuk kavramlarına yüklediği anlam ile bir solcunun yüklediği anlam aynı değildir. O halde tahlil ve analiz ettiğimiz metni veya o metnin sahibini kendi kural ve kavramları açısından değerlendirmek gerekmektedir. Burada bahsi geçen zat, İbn Arabî ise, bu konuda onun kendisine özgü

⁷⁶ Metin Yasa, “İbn Arabî'nin „Arada Olma“yı Anlatımı”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 92.

⁷⁷ İhsan Kara, a.g.m., a.y.

⁷⁸ Niyâzî-i Mısırî, *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvifâne*, Atif Efendi Ktb. No: 1400, vr. 9a. Krş. İhsan Kara, a.g.e., 586.

⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Mu'cemu Istılâhâtî's-Sûfiyye*, tahk.: B.Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut 1411/1990, ss. 52-53. Bkz. İhsan Kara, a.g.m., s. 590.



bir sembolizm dilinin olduğunu hatırdan çıkarmamak gerekmektedir.⁸⁰ Bu açıdan baktığımızda onun Füsûsü'l-Hikem'de kullandığı Adem, Nuh, Şit, İdris, Musa, İsa gibi peygamber isimlerinin bile bizim zihin dünyamızda ve inanç sistemimizde bulunan peygamberlerin şahsiyetinin dışında anlamlarda kullanıldığı söylenebilir.

Kanaatimizce İbn Arabî, eserlerini yazarken avam tabakasını ve normal ulema kesimini muhatab kabul etmemiş, ancak onların müsterek itikad ve inançlarını da inkâr etmemiştir. Tam tersine onları kendi hallerinde bırakarak, aynı zamanda onların kullandığı kavram ve kelimeleri kurduğu sistem içerisinde yeni anlamlar yükleyerek üst düzeyde bir dil ve üslup geliştirmiş, fikir ve düşüncelerini halkın diline göre değil, halkın kullandığı kelime ve kavramları kendi üslubuna göre kullanmıştır. Bu da bir anlaşılma zorluğuna veya yanlış anlaşılma neden olmuştur. Burada İbn Arabî'nin neden bunu yazdığını sorgulamanın bir anlamı da yoktur. Zira olan olmuştur, onun eserleri aykırı bir dil ve üslup ile zamanımıza kadar gelmiştir. Yapacağımız tek şey kalmıştır: Ya bazı âlimleri gibi sebep olduğu yanlış anlaşılmalara yüzünden o eserlerin tedavülünden kaldırılmasını sağlamak ve uzman olmayanlar tarafından okunmamasını tavsiye etmek –ki buna da artık imkân kalmamıştır- ya da onun ifadelerini kendi sistemi içinde ne anlama geldiğini ortaya koymak. Onun eserlerinin birçok dile çevrildiği, baskı üzerine baskı yapıldığı, dünyanın her tarafına yayıldığı, birçok araştırmacı ve akademisyen tarafından hakkında makale, tez, kitap yazıldığı günümüzde, İbn Arabî'yi ve eserlerini tedavülünden kaldırmanın, yasaklamanın, okutmamanın bir anlam ve faydası da bulunmamaktadır. Bu nedenle ikinci şıkta belirttiğimiz gibi onun eserlerini ve düşüncelerini kendisine ait kurgu ve örgü (metodoloji ve terminoloji) içerisinde tesbit ederek ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmaktan başka bir şeyi yapacak şansımız kalmamıştır.

Burada İbn Arabî'yi Allah ve din adına tekfir edenlere de söylemek istediğimiz bir lafımız vardır: İbn Arabî'nin düşüncesinde Allah'ı inkâr etmek yok ama kâinatı inkâr etme anlamına gelecek unsurlar vardır. Allah'ı inkâr etmek küfür olsa da, kâinatı inkâr etmek küfür değildir. Tıpkı dünya ve güneş vardır veya yoktur demek gibi. Yahut dünya yuvarlaktır veya yuvarlak değildir demek gibi. Burada tehlikeli olan husus, Allah'ı inkâr etmek veya Allah ile kâinatı birleştirmek, kâinata da ilahî bir yön atfetmektir. Nitekim bir dağ, taş, insan veya hayvana uluhiyyet nisbet edildiğinde putperstlik olmaktadır. Ama Allah'ın var ettiği varlığın hakiki mahiyeti inkâr edildiğinde sırf bu anlamıyla küfrün tahakkuk ettiğini söylemek tartışmalıdır. Burada bizim netleştirmemiz gereken husus şudur: Acaba İbn Arabî tanrı hesabına kâinatı ve varlığı inkâr mı ediyor veyahut yok mu sayıyor, yoksa kâinata ve varlığa uluhiyyet mi nisbet ediyor? Başka bir ifade ile İbn Arabî'nin düşüncesine geçen "vahdet, ittihat, vahdetü'l-vücûd" kavramları tanrı ile varlığı birleştirmek, tanrı ile varlığı bir tutmak, tanrı ile varlığı eşleştirmek ve eşit görmek, varlığı tanrı, tanrıyı da varlık olarak görmek anlamında mı kullanılıyor, yoksa "hakiki varlık

⁸⁰ Bu konuda sağlıklı bir fikir edinmek için bkz. Pierre Lory / M. M. Cakmaklıoğlu, "İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil Ve Harfler Sembolizmi", Bilimname X, 2006/1, s. 173-182.



olarak Tanrı vardır.” “varlığın kendine ait hakiki bir varlığı yoktur” “varlığın varlığı Tanrının varlığına bağlı izafi ve mecazi bir varlıktır.” “fenaya mahkûm bir varlığın bu fani varlığı ezeli ve ebedi bir varlığa sahip bekaullah karşısında yok ve hiç hükmündedir” gibi anlamlarda mı kullanılmıştır?” şeklindeki soruların cevaplarını biraz daha netleştirmek gerekmektedir. İşte bu açıdan bakıldığında İbn Arabî’nin itikadî hükmü hakkında acele etmemek gerektiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan İbn Arabî’yi müdafaa edenlere sorulacak sorular da vardır: Örneğin “Hakiki varlık olan Tanrı’nın varlığını vurgulamak, buna karşın diğer varlıkların varlıklarının nisbî, izafî, mecazî veya hükmî olduğunu ifade etmek için küfür, zındıklık, ilhad anlamlarını ima eden kelime ve cümleler kullanmak gerekli midir? Avam kesiminin anlamadığı ve sadece havas ehlinin anlayıp kullandığı bir dil kullanarak kitaplar yazmak, konuşmalar yapmak, böylece hiç yoktan şek ve şüphe çekici, tefrika ve tartışma çıkarıcı ortamlara sebep olmak ne kadar doğrudur? En önemlisi: Allah’ın insanları irşad ederken ve Peygamberlerin İslam dinini ve tevhid akidesini insanlara tebliğ ve tebyin ederken kitabında kullanmadığı kavramları ve kasdetmediği anlamları gündeme getirmenin ne haceti vardır? Bunu sadece bir üslûb meselesine irca etmek, bundan sonra da şeriatın zahirine uygun ifadelerin kasd edildiğini ispatlamak için “*zahiri nasları batınî te’villerle yorumlama*” tavrına mukabil olarak “*batınî yorumları zahiri naslara irca etmek*” gerekli midir?” Evet, İbn Arabî savunucularının, özellikle “itikad konusunda gereksiz te’vile karşı gelen müdafilerin”, ya da Batınîlerin ve İhvan-ı Safa türü grupların kelime ve kavramların zahiri anlamı varken batınî ve işârî yorumlara tevessül etmelerine hoş bakmayanların, mesele İbn Arabî olunca, pozitif ayrımcılık yapmalarının da dikkatten kaçmadığı belirtilmelidir.

Sonuç ne olursa olsun, öyle görünüyor ki İbn Arabî daha çok kendisinden bahsettirecek ve zaman geçtikçe daha çok konuşulacaktır. Hakkında nihai bir kararın verilmesinin de zor olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Zira onun iddiaları tasvir ve temsil kalıbına döküldüğünde “ne bir deve, ne de bir kuştur. Hem deve, hem kuş da değildir. Kuş diyecekken deve, deve diyecekken kuş olmaktadır. Onun için hem yürümektedir, hem de uçmaktadır!” Böyle bir ortamda bize düşen, ne tenkit, ne de tekfirdir. Onun eserlerini okuduğumuzda şeriatımıza uygun gördüklerimizden istifade eder, aykırı gördüğümüz ifadelerini de herhangi bir te’vile tabi tutmadan yerinde bırakırız. Zira onun bazı eser ve görüşleri “*yitik hikmet*” değerinde iken, bazıları da “*lukata*” hükmündedir.



3 KAYNAKÇA

- Abbas Azzavi, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve ğulâtu't-tasavvuf", el-Kitâbu't-tizkârî Muhyiddin'bnî'l-Arabî, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1969.
- Abdulcebbar Kavak, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları Ve Meşhur Takipcileri" Universal Journal of Theology Volume I, Issue I, s. 58.
- Abdullah Salâhî, *Ṭavâli'u menâfi'l-'ulûm*, İÜ Ktp., AY, nr. 3344, vr. 1^b, 2^a
- Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 281-282.
- Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir Fî Beyâni Akâidi Ehl-i'l-Kebâir*, Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1997.
- Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Kıbrîtü'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi's-Seyh'i'l-Ekber Muhyiddin b. Arabî*, Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî Beyrût, 2010.
- Ahmed b. Salih b. Ahmed Bilhamr, *Tahkiku'l-Kavli'l-Münbi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatü Üm-mî'l-Kura, Külliyyetu'd-Da've ve Usûli'd-Din, Mekke, 2008.
- Ahmed b. Salih b. Ahmed Bilhamr, *Tahkiku'l-Kavli'l-Münbi*, (Yüksek Lisans Tezi), Camiatü Üm-mî'l-Kura, Külliyyetu'd-Da've ve Usûli'd-Din, Mekke, 2008.
- Bahauddîn Muhammed b. Abdilganiy el-Beytâr ed-Dımeşkî, *Fethu'r-Rahmâni'r-Rahîm bi Makâlet-i'l-Cilî Abdülkerîm ve'l-Hatm İbn Arabî Muhyiddin*, Tahk. Asım İbrahim el-Keyyâlî, Nâşirûn, Beyrût, 2013.
- Bikâ'î, *Tenbîhü'l-Gabîy*, s. 213-217; Sehâvî, *el-Kavlü'l-Münbî*, (Belhamr Tahkiki).
- Burak Fatih Açıkgöz, "Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2013/1, Sayı:17, s. 143-169.
- Celâluddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Tenbîhü'l-ğabî fî tebrî'eti İbni'l-Arabî* (nşr. A. Hasan Mahmûd), Kahire 1990.
- Davud Kayserî, *Şerhu Füsûsî'l-Hikem*, 2/4;
- Ebû Yahya Zekerîya el-Ensârî, *Esna'l-metâlib şerhu ravzi't-tâlib*, tahk.: M. Muhammed Tamir,
- Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 80-98;
- Hür Mahmut Yücer, "Kitap Tanıtım Ve Değerlendirmeleri", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 701-706.
- Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- İbn Seb'în, *Resâil*, 91-92.
- İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, 2/160.
- İhsan Kara, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf İstılahlarına Etkisi ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstılahât-ı İnsân-ı Kâmil'i Örneği", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 585.
- İsa Çelik, "İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 153-154.
- Kadir Özköse, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 223-224.
- Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahak*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1972.
- M. Kemal Pilavoğlu, *Büyük Veli Muhiddini Arabi*, Kevser Yayınevi, İstanbul, 1973.
- M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri", Manas Journal of Social Studies (MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi), 2016 Cilt: 5 Sayı: 3 s. 140-142.
- Mahmud Erol Kılıç, "El-Fütûhâtül -Mekkiyye" TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, , İstanbul, 1996, 13/254/255.
- Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1999, 20/493.



- Mahmud Erol Kılıç, “İbn-i Arabî’yle «Zaman’ın Ruhunu Okumak”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, ss. 54.
- Mehmet Bayraktar, “Davûd-ı Kayserî”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1994.
- Metin Yasa, “İbn Arabî”nin „Arada Olma”yı Anlatımı”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23, s. 92.
- Muhammed b. Abdirrahman es- Sehâvî, *el-Kavlul-Münbî An Tercemeti Bin Arabî*, tahk. Halid b. El-Arabî Müdrîk, Câmiatu Ümmî'l-Kura Külliyyetu'd-Da'va ve Usûlî'd-Din (Master Tezi), Mekte, 1322.
- Muhammed b. Muhammed b. Hamîdu'd-Dîn el-Mekkî, *el-Fazlul-vehbî fi tercümeti'l-Cânibî'l-garbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352.
- Muhyiddin İbn Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, terc. Abdülhalim Şener, Sufi Kitap Yayınları, İstanbul, 2015.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Evrâdü'l-Usbûiyye*, İstanbul ts, s.43; Kılıç, „İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, *DİA*, XX, s.506.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. II, s. 373.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Mu'cemu Istilâhâtî's-Sûfiyye*, tahk.: B.Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut 1411/1990.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Resâilu İbn Arabî*, thk. Muhammed İzzet, Mektebetü't-Tevfîkiyye, Kahire, tsz.
- Niyâzi-i Mısırî, *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvifâne*, Atıf Efendi Ktb. No: 1400, vr. 9a.
- Orhan F. Köprülü, Mustafa Uzun, “Akşemseddin”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1989, 2/299-302.
- Osman Yahya, Mukaddime, “*el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassî'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsî'l-Hikem*”, Tasnif: Şeyh Seyyid Haydar Amulî, Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, Beyrût, 2005.
- Ömer Yılmaz, “İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008], sayı: 21, s. 368.
- Pierre Lory /M. M. Cakmaklıoğlu, “İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil Ve Harfler Sembolizmi”, *Bilimname X*, 2006/1, s. 173-182.
- Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidî'n-Nesefiyye*, tahk. Mer'î Hasan er-Reşîd, Dâru Nuri's-Sebâh, Beyrût, 2012.
- Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tariikatler*, İfav Yay., İstanbul, 1994.
- Seyit Avcı, “*Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi*”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV* (2004), Sayı: 4, s. 168-169.
- Seyyid Haydar Amulî, *el-Mukaddemât Min Kitâbi Nassî'n-Nüsûs fî Şerhi Füsûsî'l-Hikem Li Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, Müessesetu't-Târîhü'l-Arabî, Beyrût, 2005.
- Süleyman Uludağ, “*Ferîd Kâm ve Vahdet-i Vücûd Adlı Eseri*”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], Sayı: 23, s. 27-28.
- Şeyh Mekki, *İbn Arabî Müdafaaanesi*, Harf Yay., Terc. Ahmet Neyli, Haz. Halil Baltacı, İstanbul, 2011.
- Şeyh Ömer ed-Dimaşkî, *el-Fethu'l-mübîn fi reddi i'tirâzi'l-mu'terizîn 'alâ Muhyiddîn*, Kahire 1304.
- Şeyh-i Mekki, *el-Cânibü'l-garbî fi halli müşkilâtî's-şeyh Muhyiddîn İbn 'Arabî* (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1364 hş.; a.e.: *el-Fazlul-vehbî fi tercümeti'l-Cânibî'l-garbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352.
- Toshihiko Izutsu, İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, terc. Ahmed Yüksel Özemre, Kanus Yay., İstanbul, 2005.
- William Chittick, “*Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü*”, Çev: Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, ss. 669-684.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-arabi-muhyiddin#1> (04.10.2018).
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/davud-i-kayseri> (05.10.2018).
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/aksemseddin> (04.10.2018).



İBNÜ'L-ARABÎ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLER VE MAHİYETİ

Mustafa AKMAN¹

Özet: Muhyiddin b. Arabî'nin (v.638/1240) düşünceleri ve söylemi, ona yönelik bir muhalefetin doğmasına sebep olmuştur. Kendisinden sonra, başta felsefesinin esasını oluşturan vahdet-i vücûd öğretisi olmak üzere ulûhîyet, nübûvvet, velâyet, hayır, şer, âhiret ahvâli ve din telâkkisine ilişkin görüşlerinin neredeyse tamamı tartışıl原因lmıştır. Fakat ona yöneltilen eleştiriler içerisinde en büyük payın vahdet-i vücûd telâkkisine ait olduğu şüphesizdir.

İbnü'l-Arabî, çeşitli eserlerinde temas ettiği akâid konularında bazı orijinal yaklaşımlar sergilemekle birlikte genellikle bu yaklaşımların kendisine ait yeni görüşler olmadığı anlaşılmaktadır. Onun yaptığı şey, daha önce oluşan felsefi-kelâmî kültürü yeni bir terminolojiyle kendi içinde nispeten tutarlı bir biçimde sunmaktan ibarettir. Bunun yanı sıra felsefe yapan bir filozof olmasına karşın, kullandığı üslûp ve argümanlar sayesinde düşüncesine mistik bir hava katmasını başarmış ve bu yönüyle kendisinden sonra gelen pek çok âlimi etkilemiştir. Bu zaviyeden bakıldığında onu tasvip eden ve hatta İbnü'l-Arabî'nin de beklediği gibi anlattıklarını itikâd haline getirmiş olanların bulunması da doğaldır.

Ne var ki İbnü'l-Arabî'nin özellikle Kur'an referansları, her zaman 'oldukça açık olan birincil anlamın gerisinde saklı olduğu iddia edilen ikincil anlam'ı arama çabası olarak şiddetle eleştirilmiştir. Hatta İbnü'l-Arabî'nin en çok maruz kaldığı eleştirilerden biri, onun, dinin biçimsel ifade ve emirlerinin gerisinde bir içsel (bâtınî) anlam ve yaşam tarzı olduğu ve bunun, yerine göre görünüşteki anlam ve ifadeden daha öte olduğu iddiasına sahip 'Bâtınîlerden' biri olduğu suçlamasıdır. İbnü'l-Arabî'ye yönelik Kutbeddin Kastalânî ile başlayan Kur'an'ın anlamlarını saptırma suçlaması, Takıyyüddin İbn-i Teymiyye'de zirveye ulaşır.

Filvaki İbnü'l-Arabî'de, "İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar" isimli eserimizde genişçe anlattığımız üzere, kavramlarda anlam genişlemesi ve hatta dağılması olduğu da kesindir. Öyle ki kimi zaman velâyet ile nübûvvetin sınırlarının nerede başlayıp bittiğini kestirmek o kadar da kolay olamamaktadır. Tıpkı İsnâaşerîyye'de Peygamber ile imâm arasındaki tefrik etmede çekilen zorluk gibi. Dahası onun izah edilen bu yaklaşımıyla Kur'an bütünlüğünü, Kur'an'ın kendine ait özel bir mesaja sahip olmasını ve herhangi bir mevzunun ancak ve sadece Kur'an bütünlüğünde geçerli bir anlam ifade edebileceği temel usul ilkesini atladığını görmekteyiz. Aksine ona göre -şu veya bu- herhangi birinin, şöyle veya böyle herhangi bir ideoloji, inanç veya kişiden edindiği backgroundla ulaştığı tamamen indî ve keyfî yorumlarla ortaya koyduğu her şey, meşrudur. Oysaki bu absürt

¹ Dr. Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, makman64@gmail.com



iddiaların yerine bilindiği gibi her halükarda öncelenmesi gereken bir Kur'an bağlamı (bütünlüğü) ve nübüvvet örnekliliği söz konusudur.

İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştirilerin, genel anlamda sûfiyye mesleğinden olanlar ile olmayanların tenkitleri şeklinde iki ana başlıkta toplanması mümkündür. Tarih boyunca İbnü'l-Arabî hakkında süre gelen polemğin redd cephesinde başta İbn-i Teymiyye olmak üzere, Ali el-Bekrî, İbn-i Cem'â, İbn-i Hayyât, Ebu Zur'a, Nebî es-Sinobî, İbn Ebi'l-İzz ve Ali el-Kârî gibi farklı asırlarda yaşamış birçok müellif yer almış, karşı cenahta ise İbnü'l-Arabî'nin yakın öğrencileri ve Ekberî geleneğın önemli temsilcileri dışında, İbn-i Zemlakânî, es-Safedî, el-Yâfî'î, el-Hindî, Ali el-Kârî el-Bağdâdî ve Ömer Fânî Efendi gibi şahsiyetler yer almıştır.

Mecduddin Fîrûzâbâdî, Celâleddîn ed-Devvânî, Celâleddîn es-Süyûtî, İbn-i Abidîn ve Çerkeşîzâde Mehmed Tevfik Efendi gibi âlimler onu savunan eserler yazmışlardır. Buna karşılık İbn-i Teymiyye, İbn-i Ehdel, İbrahim el-Bikâ'î, Ali el-Kârî, İbrahim b. Muhammed el-Halebî onun küfrüne hükmeden âlimler arasındadır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Felsefe, Tasavvuf, Eleştiri, Sûfî Münekkitler.

ABSTRACT

The thoughts and discourse of the Muhyiddin b. Arabî (d.638 / 1240) led to the emergence of an opposition against him. After him, almost all of his views, especially the wahdat-i wujud teachings which are the basis of his philosophy, on uluhiyyah, nubuwwah, authority, charity, evil, Hereafter circumstances, religious viewpoint were discussed. But the biggest share of criticism directed to him is undoubtedly belonged to wahdat-i wujud view.

Although Ibn al-Arabî exhibited some original approaches on the subject of akâid issues in his various works, it is generally understood that these approaches were not his own. What he does is consistently presenting the philosophical-theological culture previously formed in itself with a new terminology. In addition to being a philosopher who do philosophy, he has managed to add a mystical mood to his thought by means of the style and arguments he uses. And in this respect he influenced many scholars who came after him. When viewed from this lodge it is also natural to find those who approve it and even those who believe in what Ibn al-Arabî told, as he had expected.

However, the references of Ibn al-Arabî, especially the Qur'an, have always been strongly criticized as an attempt to search for the secondary meaning alleged to be hidden behind the very obvious primary meaning. One of the criticisms that Ibn al-Arabî is most exposed to is that he is the accusation of being one of the Bâtini who has the claim that religion is an inner meaning and a lifestyle behind the formal expressions and orders of religion and that it is more than the seeming meaning and expression in its place. The charge of diverting the meanings of the Qur'an, which began with Kutbeddin Kastalânî towards Ibn al-Arabî, reached the peak in Takiyyinddin Ibn Taymiyya.

Fact, in Ibn al-Arabî, as we have extensively explained in our work named "İbn-i Arabî Kalâmî Tartışmalar", it is also certain that there is meaning expansion and even dissolution in concepts. Such that it is not so easy to predict where the boundaries of Nubuwwah begin and end. Just like the difficulty in distinguishing between prophet and imam in Isnâaşerîyye. Moreover, with this approach we can see that the Qur'anic integrity, the fact that the Qur'an possesses a special message of its own and omits the principle of principle, which any matter can have a valid meaning only in the integrity of the Qur'an. On the contrary, according to him, it is legitimate, that any one or any of them, by any wholly ideological, religious or individual background, has wholly and arbitrarily made its interpretations. Instead of these absurd claims as it is known, there



is a Qur'anic context (wholeness) and a narrative example which must be preceded in any case.

The criticisms directed against Ibn al-Arabî can be grouped under two main headings as the critiques of those who are with and without the professions of Sufiyya. Throughout history, on the rejection of the polemic about Ibn al-Arabî, especially Ibn Taymiyyah, there were many writers who lived in different centuries like, Ali al-Bakrî, İbn-i Cem'â, İbn-i Hayyat, Abu Zura, Nebî es-Sinobi, İbn Abî'l-Izz and Ali al-Qarib. On the other hand, besides the close students of Ibn al-Arabî and important representatives of the Akbar tradition, there were personal figures such as İbn-i Zamlakânî, es-Safedî, al-Yâfîî, al-Hindî, Ali al-Kârî al-Bağdâdî and Ömer Fânî Efendi.

The scholars such as Mecdüddin Fîrûzâbâdî, Celâleddîn ed-Devvânî, Celâleddîn es-Süyûtî, İbn-i Abidîn and Çerkeşizâde Mehmed Tevfik Efendi wrote works defending him. On the other hand, Ibn Taymiyye, İbn al-i Ehdel, İbrahim al-Bashî'î, Ali al-Qar'î, İbrahim b. Muhammad al-Halabî was among the scholars who dominated his curse.

❧ Giriş

Muhyiddin b. Arabî'nin (v.638/1240) düşünceleri ve söylemi, ona yönelik bir muhalefetin doğmasına sebep olmuştur. Kendisinden sonra, başta felsefesinin esasını oluşturan vahdet-i vücûd öğretisi olmak üzere ulûhîyet, nübûvvet, velâyet, hayır, şer, âhîret ahvâli ve din telâkkîsine ilişkin görüşlerinin neredeyse tamamı tartışıl原因lmıştır. Fakat ona yöneltilen eleştiriler içerisinde en büyük payın vahdet-i vücûd telâkkîsine ait olduğu şüphesizdir.² Onun bu telâkkîsinin panteist bir nitelik taşımadığı kanaatine sahip olanların yanında Ebu'l-Alâ el-Affî (v.1389/1966) gibi konunun uzmanı sayılan kimi âlimler ise, vahdet-i vücûd öğretisinin bir panteizm ve İslâm'ın meşrû olmayan bir uzantısı olduğunu belirtmişlerdir.³

İbnü'l-Arabî, çeşitli eserlerinde temas ettiği akâid konularında bazı orijinal yaklaşımlar sergilemekle birlikte genellikle bu yaklaşımların kendisine ait yeni görüşler olmadığı anlaşılmaktadır. Onun yaptığı şey, daha önce oluşan felsefî-kelâmî kültürü yeni bir terminolojiyle kendi içinde nispeten tutarlı bir biçimde sunmaktan ibarettir. Bunun yanı sıra felsefe yapan bir filozof olması⁴ karşın, kullandığı üslûp ve argümanlar sayesinde düşüncesine mistik bir hava katmasını başarmış ve bu yönüyle kendisinden sonra gelen pek çok âlimi etkilemiştir.⁵ Çünkü onun geliştirdiği vahdet-i vücûd sistemi, her ne kadar

² Fatih İbiş, "Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücûdçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 1, 2015, 75-84.

³ Ebu'l-Alâ Affî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara Ü. İlahiyat F. Yay., Ankara 1975, 62-63; krs. İsmail Fenni Ertuğrul, *Hakikat Nurları*, Cemiyet-i Tedrîsiye-i İslamiye, İstanbul 1949, 334-335.

⁴ "İbn Arabî'nin yetişmesinde, ilkçağ Yunan düşünce mirasını ve Plotinos'un önemli fikirlerini özümsemiş İslam felsefî düşüncenin geleneklerinin temsilcileri olan Farabî ve İbnî Sina'nın etkisi vardır. Dolayısıyla büyük oranda Farabî ve İbnî Sina'nın temsil ettiği İslam felsefe birikiminden İbn Arabî'nin haberdar olduğu muhakkaktır." Yusuf Turan, *Muhyiddin İbn Arabî'de Mutlak Varlık*, Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2006, 18.

⁵ Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî/İtikadî Görüşleri", *DİA*, İstanbul 1999, 20/519; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yay., İstanbul 1997, 97; "O, görüşlerini ya da felsefesini sunarken daha çok sûfî istilâh ve sembollerini kullanmıştır. Bilgisel dayanak olarak fikirlerini, ilham, keşf ve zevk halindeki müşahedelerine bağlar. Nitekim kendisi birçok eserinde, eserlerinin ilham edildiği gerçeğini bizzat belirtmiştir. Bunun yanında O'nun sisteminin hem felsefî hem de tasavvufî bir sistem olduğu gerçeğini belirtmek gerekir. Bilgi kaynağı itibarıyla, keşf ve zevk, ilhama dayanıyor olmakla birlikte söz konusu yöntemle elde



üslubundan kaynaklanan anlaşılmaz, alegorik sembollerle dolu ifadesinden dolayı tutarsız olarak görülsede esasen kendi sistemi içinde tutarlı, geniş bir düşünce yapısına sahiptir.⁶ Bu zaviyeden bakıldığında onu tasvip eden ve hatta İbnü'l-Arabî'nin de beklediği gibi anlattıklarını itikâd haline getirmiş olanların bulunması da doğaldır.

Ne var ki İbnü'l-Arabî'nin özellikle Kur'an referansları, her zaman 'oldukça açık olan *birincil anlamın* gerisinde saklı olduğu iddia edilen *ikincil anlam*'ı arama çabası olarak şiddetle eleştirilmiştir. Hatta İbnü'l-Arabî'nin en çok maruz kaldığı eleştirilerden biri, onun, dinin biçimsel ifade ve emirlerinin gerisinde bir *içsel (bâtınî) anlam* ve *yaşam tarzı* olduğu ve bunun, yerine göre görünüşteki anlam ve ifadeden daha öte olduğu iddiasına sahip 'Bâtınîlerden' biri olduğu suçlamasıdır.⁷

Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre Mutlak Varlık, nûr olarak tecellî ve tezâhür eder. Ontolojik anlamdaki bu taşma ve ışıma (fezeyân),⁸ metinde sonsuz anlamların ışıması ve taşması biçiminde zahir olur. Zira ona göre Kur'an'ın her bir sûresinin tamamında, o sûreyi oluşturan her bir ayetten olmayan, her ayetinde o ayeti oluşturan kelimelerden olmayan ve her bir kelimenin de o kelimeyi oluşturan harflerden olmayan ayrı bir anlam bulunmaktadır. Ona göre Kur'an'ın bu tarzdaki yapısı onun ilâhî kelâm oluşuyla ilgilidir. Nasıl ki Allah için herhangi bir sonluluk ve sınırlılık düşünemiyorsak, O'nun kelâmının anlamları hakkında da bir sınırlılık belirleyemeyiz. Zira Kur'an, sahilsiz bir ummandır ve O'na ait bir söz, yaratılmışların sözünün aksine, sözün kendisinin talep ettiği bütün anlamları kastetmektedir. Çünkü Kur'an'da, '*Kitap'ta biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık*'⁹ buyrulmaktadır.¹⁰

İbnü'l-Arabî; Allah'ın kendi kelâmı hakkında, Kendisi açıklamadığı sürece ilâhî maksada ulaşamayacağımızı vurgulayarak, Allah'ın bizim aklımıza gelen her şeyi bildiğini ifade eder. Allah'ın her sözünü duyduğumuzda; O (c), bizde oluşan her türlü anlama tarzını bilir. O'nun bizim her türlü anlama tarzımızı bilmiş olması, onları kastettiğini de ifade eder. Ona göre bu durumda Kur'an

ettiği bilgileri akli hüküm ve çıkarımlarla birleştirme örnekleri de verir." Turan, Mutlak Varlık, 58.

⁶ İbrahim Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2008, 122.

⁷ Ahmet Tunç Demirtaş, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) Felsefesi*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004, 10; Ebu'l-Alâ Afîfî, "İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim", (gev. Abdullah Kartal), *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: IX, sayı: 9, Bursa, 2000, 700-701.

⁸ İbnü'l-Arabî Tanrısal belirmeyi, etimolojisinde vazgeçilmez bir somutluk barındıran ve 'taşmak' anlamına gelen 'feyz' kelimesi ile ifade etmeyi tercih eder. İlk sûfler feyiz ve ondan türetilen kelimeleri tasavvuf terimi olarak kullanmamışlardır. Bu kavramı, oluş ve varlığı açıklamak üzere kullanan ilk mutasavvıf İbnü'l-Arabî olmuştur. O, bilgi ve varlık problemini vahdet-i vücûd inancı çerçevesinde açıklamak için feyiz terimiyle bunun iki şekli olan feyiz-i akdes ve feyiz-i mukaddes tabirlerine yer vermiştir. İbnü'l-Arabî bir tek varlık (Allah) bulunduğunu, var olarak görünen her şeyin bu varlığın çeşitli görüntüleri olduğunu söylerken de feyiz ve feyezân nazariyesine dayanır. Ona göre bütün varlıklar; belli bir kaynaktan çıkıp akan bir su gibi o varlıktan çıkıp akmaktadır. Feyiz nazariyesi, Yeni Eflâtûnculuğun kurucusu Plotin'in Enneades'inde yer alan, Fârâbî, İhvân ı Safâ ve İbn Sina'da da görülen sudûr teorisini andırır, dolayısıyla temelde felsefi kaynağa dayandığı ileri sürülerek eleştirilmiştir. Selçuk Eraydın, "Feyiz", *DİA*, İstanbul 1995, 12/514; Turan, Mutlak Varlık, 18, 57-59.

⁹ En'am 6/38.

¹⁰ Mahmut Ay, "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafizikine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: XXV, sayı: 2, 2014, 104-105.



hakkındaki bütün anlamlar, bütün anlama ve yorum tarzları geçerli ve meşrurdur.¹¹ İbnü'l-Arabî, bununla da sınırlı kalmayarak, *müşahede sahibi* kimsele-
rin metnin indirildiği dili bilmemeleri durumunda dahi yaptıkları anlama ve yorumlamanın meşru olduğunu ileri sürer. Bunun özel bir tecrübe olduğunu, metni dilin sınırlarına hapsedenlerin bu tecrübeyi anlamalarının mümkün olmadığını vurgulayan İbnü'l-Arabî, bunun ancak Kur'an'ı kalbine indiren kimse tarafından elde edilebileceğini savunur. Kur'an'ı kalbine indiren kimse, kendi dilinde olmasa da anlamı kalbine indirmeyi başarmış demektir. Hatta İbnü'l-Arabî, gerçek anlam ve yorumun bu özel tecrübeyle gerçekleştiğini, okuyucunun (mürîd), Kur'an'da her dilediğini bulmadıkça, gerçek okuyucu (mürîd) olamayacağını, bu genelliğe sahip olmayan hiçbir sözün de Kur'an olmadığını ifade etmektedir.¹²

Pragmatik okumanın; okuyucu merkezli ve bağlamın geçerliliğine dayalı, bağlamların ise metni devamlı olarak yeni anlamlar üretebilecek bir anlam makinesi olduğu şeklindeki kabul, İbnü'l-Arabî'nin Kur'an algısıyla birebir örtüşmektedir. Bu yaklaşımda Kur'an; kendisinden sonsuz anlamların taşıdığı, yayıldığı ve sonsuz sayıdaki adreslere sonsuz çeşitlilikte mesajlar iletmeye imkân sağlayan bir hazine konumundadır. Hazine oluş itibarıyla Tanrı, Kur'an, İnsan ve Kâinat İbnü'l-Arabî'de aynileşmektedir. Bu kontekstte ontolojik yolculuk ile yorum yolculuğu nihâî anlamda aynı yere varmaktadır. Mutlak Varlık; insan ve kâinatta varoluşsal olarak tecellî ederken, metinde yorum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yorumlama yöntemi; akla ve dile dayalı olmayıp doğrudan tecrübe etme şeklinde gerçekleşmektedir. Adeta Tanrı, okuyucunun içinde bulunduğu her mertebeye, ona sürekli ve yeniden bir anlam fısıldamaktadır. Bu yorum tecrübesinde okuyucunun bağlamının değişimine ve gelişimine bağlı olarak her farklı okuma, metnin anlamının da sürekli yenilenmesini, değişmesini ve farklı anlam seviyeleri kazanmasını sağlamaktadır.¹³

İbnü'l-Arabî, Kur'an'ın herhangi bir ayet veya kavramının sonsuz anlam ihtimalleri taşıdığını düşünmektedir. Zira bu ihtimallerin bizzat Allah tarafından amaçlandığını, Allah'ın bütün bu ihtimalleri bildiği kadar, okuyucuların ayete veya kavrama bakışlarının farklılığını da bildiğini savunur. Bu durumda ayetten veya kavramdan her kim ne anlarsa, anladığı şey, ayet ve kavramla kast edilen şeydir. Teolojinin (Kelâm/Fıkıh) okuma biçiminde anlam ve yorumun nesnellğine temel oluşturan dil ve düşünce, İbnü'l-Arabî'nin pragmatik okumasında eleştirilerek anlam ve yorumu sınırlayan engeller olarak kabul edilir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî, dil ve düşüncenin sıkıcı-kasvetli spekülasyonu yerine, sonsuz anlam olasılıklarının keyifli yolculuğunu önermektedir. Şeyh'in

¹¹ Vahiydeki bir kelime birden çok anlama sahip ise vahyi gönderenin bunlardan hangisini kast ettiğini nasıl bileceğiz? İbnü'l-Arabî'ye göre böyle bir durumda vahyi gönderenin bu anlamlardan her birisini kast etmiş olmasını dikkate almak gerekir. Bu cevap, tasavvufa yönelik pek çok eleştiriyi haklı çıkartacak kadar açık ve aynı zamanda belirsiz görünmektedir. Abdullah Kartal, "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fâssında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2008, 264; Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, İbn-i Arabî, Fusûsu'l-Hikem içinde, Kabcacı Yay, İstanbul 2013, 70.

¹² Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), 3. bsk, Kitabevi Yay, İstanbul 2001, 388-389; Ay, Pragmatik Okumalar, 104-105.

¹³ Ay, Pragmatik Okumalar, 104-105.



önerdiği bu okuma yönteminde yazarın ve metnin niyetinden daha çok okuyucunun niyeti, yaşadığı öznél/sübjektif ve rölâivist tecrübe meşru ve geçerlidir. Bu sübjektivite ve görecelik ise, sembol ve işaret diliyle meşru ve geçerli kılınmaktadır: İşaret; herhangi bir belirleme ve sınırlama olmaksızın anlamın içe doğmasını ifade ederken, ibare ise anlamın, nesnel bir çerçevede tayin ve sınırlandırılması anlamına gelmektedir. İşaret yoluyla anlam; sürekli açık bir ufuk haline gelirken, ibare yoluyla anlam dil ve düşünce seviyesinde daralmakta ve sınırlanmaktadır. Bu noktada pragmatik okuma açısından anlamın dil ve düşünceyle sınırlandırılması sonsuz sayıda anlam düzeyi bulunan İlâh-i Kelâm'ın zenginliğiyle çelişmektedir.¹⁴

İbnü'l-Arabî'ye yönelik Kutbeddin Kastalânî (v.686/1287) ile başlayan ve yukarıda tasvir edilen: *Kur'an'ın anlamlarını saptırma* suçlaması, Takıyyüddin İbn-i Teymiye'de (v.728/1328) zirveye ulaşır. Elbette farklı konulardaki tespit ve yaklaşımlarına ilişkin kimisi aleyhte değerlendirmelerimizi¹⁵ bir yana koyarak münhasıran bu hususta İbn-i Teymiye'nin, -bizzat ifade ettiğine göre- geç de olsa fark ettiği bu düalizm ve bu çift yönlü söyleminde İbnü'l-Arabî'nin esas meramını fark edip kendisine cephe almada bu yolun yolcusu olanların zirve ismi olduğunu belirtmek bir hakşinaslık örneği olsa gerektir. Filvaki İbnü'l-Arabî'de, *İbn-i Arabî Kelamî Tartışmalar* isimli eserimizde genişçe anlattığımız üzere, kavramlarda anlam genişlemesi¹⁶ ve hatta dağılması olduğu da kesindir.¹⁷ Öyle ki kimi zaman velâyet ile nübüvvetin sınırlarının nerede başlayıp bittiğini kestirmek o kadar da kolay olamamaktadır.¹⁸ Tıpkı İsnâaşerîyye'de Peygamber ile imâm arasını tefrik etmede çekilen zorluk gibi.¹⁹ Dahası onun izah edilen bu yaklaşımıyla Kur'an bütünlüğünü, Kur'an'ın kendine ait özel bir mesaja sahip olmasını ve herhangi bir mevzunun ancak ve sadece Kur'an bütünlüğünde geçerli bir anlam ifade edebileceği temel usul ilkesini atladığını görmekteyiz. Aksine ona göre -şu veya bu- herhangi birinin, şöyle veya böyle herhangi bir ideoloji, inanç veya kişiden edindiği backgroundla ulaştığı tamamen indî ve keyfi yorumlarla ortaya koyduğu her şey, meşrudur. Burada fi tarihteki (Kur'an bütünlüğünü göz ardı eden) Basra kadısının, Kur'an'ın ihtilaf deryası olduğu ve onda dileyenin dilediğini bulabileceği²⁰ yönündeki iddiasını

¹⁴ Ay, Pragmatik Okumalar, 104-105.

¹⁵ Bkz. Mustafa Akman, *İbn-i Arabî Kelamî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, Ekin Yay., İstanbul 2017, 446-457, 615-627.

¹⁶ Demirli, *Fusûs'u'l-Hikem* Şerhi, 35.

¹⁷ İbn-i Arabî Kelamî Tartışmalar, 37-59, 595.

¹⁸ Krs. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Teymiye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2007, 224 vd.

¹⁹ 'Bir kişinin Peygamber'i temsilen din ve dünya işlerini yürüttüğü umûmî başkanlık' olarak tanımlanan imâmet nübüvvetin uzantısı sayılmış, imâm nâspetmenin Allah'a, lütfu dolayısıyla vâcib olduğu belirtilmiş, imâmlara vahiy alma keyfiyeti hariç nebîlere verilen seçilmişlik, ismet, efdaliyet ve mu'cize göstermek gibi bütün sıfatlar yüklenmiştir. Peygamber'den sonra bu sıfatların Ali'de toplandığını ileri süren İsnâaşerîyye kelâmcılarına göre peygamberlerin masûm oluşuyla ilgili bütün deliller imâmların masûmiyeti için de geçerlidir. Bu anlayışla, Peygamber'le birlikte on iki imâmın söz, fiil ve takrirlerini de hadis kabul eden İsnâaşerîyye müellifleri ilk dönemlerden itibaren çeşitli rivâyetleri toplamaya başlamış ve hadis koleksiyonları telif etmişlerdir. İlyas Üzümlü, "İsnâaşerîyye (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 2001, 23/148; İlyas Üzümlü, "İsnâaşerîyye (Literatür)", *DİA*, İstanbul 2001, 23/150; İlyas Üzümlü, "Şîa (Doktrin)", *DİA*, İstanbul 2010, 39/118.

²⁰ İbni Kuteybe, *Hadis Müdafası*, (çev. M. H. Kırbaşoğlu), Kayhan Yay., 1. bsk., İstanbul 1979, 64; Mustafa Akman, *Kitab'a Varis Olanlar*, Ekin Yay., İstanbul 2004, 19.



hatırlamamak olası değildir. Oysaki bu absürt iddiaların yerine bilindiği gibi her halükarda öncelenmesi gereken bir Kur'an bağlamı (bütünlüğü) ve nü-bûvvet örnekliği söz konusudur. Dolayısıyla bir kavramın-konunun öncelikle bu bağlam ve örneklikte ne anlama geldiğini tespit etmek icap etmektedir. Çünkü kelimeler; ancak sevk edildikleri ifade ve konu (kitap) bütünlüğü içerisinde ve de temsilcisinin eylem ve izahı çerçevesinde gerçek anlamlarını bulabilirler.²¹ Değilse insanların ön kabullerini Kur'an diye kabul etmek/ettirmek gibi bir derekeye düşüleceği açıktır. Keza Kur'an'ın hâkim (yön veren/istidlal edilen) değil mahkûm olması söz konusu olacaktır. Hâlbuki her halükârda şu veya bu konuda öncelikle Kur'an'ın vermek istediğinin ne olduğuna bakılması, imanî bir zorunluluktur.

Tarih boyunca İbnü'l-Arabî hakkında süre gelen polemğin redd cephesinde başta İbn-i Teymiye olmak üzere, Ali el-Bekrî (v.724/1324), İbn-i Cem'â (v.733/1333), İbn-i Hayyât (v.811/1408), Ebu Zur'a (v.826/1423), Nebî es-Sinobî²² (v.936/1529) ve Ali el-Kârî (v.1014/1605) gibi farklı asırlarda yaşamış birçok müellif yer almış, karşı cenahta ise İbnü'l-Arabî'nin yakın öğrencileri ve Ekberî geleneğın önemli temsilcileri dışında, İbn-i Zemlakânî (v.727/1327), es-Safedî (v.764/1362), el-Yâfi'î (v.768/1367), el-Hindî (v.773/1372), Ali el-Kârî el-Bağdâdî (v.9/15. asrın ilk yarısı) ve Ömer Fânî Efendi²³ (v.1033/1624) gibi şahsiyetler yer almıştır.²⁴

Mecduddin Fîrûzâbâdî²⁵ (v.817/1415), Celâleddîn ed-Devvânî (v.908/1502), Celâleddîn es-Süyûtî (v.911/1505), İbn-i Abidîn²⁶ (v.1252/1836) ve Çerkeşîzâde Mehmed Tefkîk Efendi²⁷ (v.1317/1899) gibi âlimler onu savunan eserler yazmışlardır.²⁸ Buna karşılık İbn-i Teymiye (v.728/1328), İbn-i Ehdal (v.855/1451), İbrahim el-Bikâî (v.885/1480), Ali

²¹ Bkz. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 2. bsk., Şule Yay., İstanbul 1993, 44-47, 103, 135-136, 155-156.

²² Bkz. Ferzende İdiz, *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*: (Adab, Cehrî zikir, Semâ ve bazı tasavvufî meseleler), İnsan Yay., İstanbul 2011, 189-192, 325-350.

²³ İdiz, Fânî Efendi, 325-350.

²⁴ Ayrıca bkz. İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, (haz. M. Kara), İnsan Yay., İstanbul 1991, 294-296.

²⁵ Bkz. Ali el-Kârî, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, (thk. A. R. b. Abdullah, çev. H. Ünal), Süleymaniye Vakfı Yay., İstanbul 2013, 61; Fîrûzâbâdî ile Zebîd'de görüşen İbn-i Hacer, hadis konusunda pek titiz davranmadığını, râvîler hakkında fazla bilgisi bulunmadığını, hatta sahte sahâbî Hintli Reten b. Nasr'a (v.632/1234) inanacak kadar saf olduğunu, Buhârî'ye yazdığı şerhini garip hikâyelerle doldurduğunu ve birçok yerde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yer verdiğini belirterek kendisini tenkit etmiştir. Tasavvufî konularda İbnü'l-Arabî'yi takdir eden Fîrûzâbâdî onu savunmak üzere iki risâle ve bir de fetvâ kaleme almıştır. Hulusi Kılıç, Fîrûzâbâdî, *DİA*, İstanbul 1996, 13/143. H. Kılıç'ın verdiği bu bilgiye karşın Nevzat Âşık, Fîrûzâbâdî'yi onu sahâbî kabul etmeyenler arasında saymaktadır. "Reten b. Nasr", *DİA*, İstanbul 2008, 35/22. (N. Âşık, onun sahâbîliğine inananlar arsında Simnânî ismini vermektedir.)

²⁶ İbn-i Abidîn, Reddül-Muhtar ale'd-Durru'l-Muhtar, (çev. A. Davudoğlu), Şamil Yay., İstanbul 1982, IX/36-44; Hür Mahmut Yücer, "Bir İbn Arabî Müdafaası: Çerkeşîzâde Mehmed Tefkîk Efendi ve Levâyihu'l-Kudsiyye fi Fedâilî's-Şeyhi'l-Ekber Adlı Eseri", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2007, 342, 349.

²⁷ Bkz. Yücer, İbn Arabî Müdafaası, 338-341.

²⁸ İbnü'l-Arabî savunucularından biri olan sûfî İbrahim Kûrânî (v.1101/1690), aynı zamanda selefî görüşlere yatkın olması hasebiyle İbn Teymiyye'yi de tasvip etmekte, dolayısıyla her iki müellif arasında adeta uzlaşmacı bir çizginin temsilciliğini üstlenmektedir. Tasavvufî anlayışını vahdet-i vücûd ile teşekkül ettirmiş, kelâmî görüşlerinde ise selefî olan Kûrânî, (sûfî Nu'mân Alûsî (v.1270/1854) gibi orta bir yol izleyerek) yerine göre İbnü'l-Arabî'nin yanlış anlaşıldığını ileri sürmekte, böylece hem İbn Teymiyye hem de onun arasından ilımlı ve uzlaşmacı bir çizginin öncülüğünü ve temsilciliğini yapmaktadır. Ömer Yılmaz, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2007, 363, 365, 378, 385.



el-Kârî, İbrahim b. Muhammed el-Halebî (v.956/1549) onun küfrüne hükmeden âlimler arasındadır.²⁹

Beri taraftan daha yakın döneme bakıldığında, İbnü'l-Arabî'nin büyük bir âlim olduğunu söylemekle birlikte, savunduğu fikirleri eleştirenler arasında Elmalılı Hamdi Yazır (v.1360/1942), İzmirli İsmail Hakkı (v.1365/1946) ve Said Nursî'yi (v.1379/1960) sayabiliriz,³⁰ diyen Ömer Yılmaz'ın bu ifadesine bir anlamda katılmakla birlikte şu tespitlerimizi ilavede fayda mülâhaza ediyoruz: Bunlardan Elmalılı'nın "tefsirini hazırlarken -mesela- ayetlerin tefsirleri için değişik boyutlar aradığında ilk başvurduğu sûfînin İbn-i Arabî olduğu bilinmektedir. Tasavvufî da yakından ilgilenen Yazır, tefsirinde sûfîmeşrep bir üslûp kullanmasından maada vahdet-i vücûd konusunda çekingen bir eda ile yer yer tenkit ettiği İbn-i Arabî'den bol miktarda ictibaslar yapmıştır." O, "İbn Arabî'den nakillerinde ihtiyatlı davranmakta ve bazen nazik tenkitler dile getirmektedir."³¹

Nursî'nin ise "eserlerinde tasavvuf kavramlarıyla örülü bir dil kullandığını ve tasavvuf kaynak ve büyüklerini referans gösterdiğini belirtmek gerekmektedir. Dahası o, bütün intimâsı, durduğu yer, tercihleri ve düşünce sistematigiyle tamamen tasavvuf dünyasına ait biridir. Nitekim Nursî; kendisini ayetleri keyfî ve bâtinî olarak yorumlamakla eleştirenlere karşı savunma yaparken ehl-i velâyet olarak andığı İbn-i Arabî'yi referans olarak kullanmıştır. İbn-i Arabî gibi bir âlim ve velînin, Kur'an ayetlerini tefsir ederken, iş'ârî, bâtinî manalar verdiğini, yer yer cifir ve ebced kullandığını söyleyen Nursî, ona itiraz etmeyenlerin kendisine de itiraz etmemelerini istemiştir. Kendisini, ebced hesabıyla, harflerin esrarıyla uğraşmakla suçlayanlara karşı, güçlü bir dayanak ve tasavvuf dünyasının büyük sûfîsi olarak sunduğu İbn-i Arabî kalkanına sığınarak, onun da '*esrar-ı gaybiye'nin anahtarı olarak bu ilimle uğraştığını*' söylemiştir. Nursî, İbn-i Arabî'yi istediği vakit *rûhlarla görüşebilen nadir evliyâyâ örnek* olarak zikretmektedir. Dahası o, *Kur'an'da gayba dair haberler bulunduğunu ve keşif yoluyla bilen* velîlere örnek verirken de ilk olarak yine İbn-i Arabî'yi anmaktadır. Nursî, kimi ifadelerinde İbn-i Arabî'nin, kendince mazûr görülebilecek hatalarına dikkat çekmişse de onun yine de makbul olduğunu belirtmekte ve onu 'ilm-i esrarın dâhisi', 'harika keşfiyâtların ve müşâhedelerin ve mühim, kendine has bir meşrebin sahibi' olarak övmektedir. Risâle-i Nûr külliyatı kavramsal bakımdan incelendiğinde, Nursî'nin kendi zâtî varlığının isbâtı (bu işte ben de varım) demeye gelen bir kısım itiraz şerhleri vaki olmuşsa da, İbn-i Arabî'nin kavramsal sözlüğünün bire bir benzerini kullandığı rahatlıkla görülecektir. Nitekim eserlerinin Kur'an'dan ve onun

²⁹ Mahmud Erol Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *DİA*, İstanbul 1999, 20/512; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Ü. İlahiyat F. Yay., Ankara 1986, 96-97; Ferzende İdiz, *İmam Süyûtî ve Tasavvuf: hayatı, şahsiyeti, tarikati ve eserleri*, Semerkand Yay., İstanbul 2013, 156-157.

³⁰ Yılmaz, *Kûrânî'nin Yaklaşımı*, 379.

³¹ Akman, İbn-i Arabî, 563; Mustafa Akman, "Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 10, sayı: 50, 2017, 838.



hazinenelerinden geldiğini³² söyleyen İbn-i Arabî gibi, Nursî de, yazdıklarının, Kur'an'ın manevî bir mu'cizesi olduğunu ifade etmektedir.³³

Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştirilerin, genel anlamda sûfiyye mesleğinden olanlar ile olmayanların tenkitleri şeklinde iki ana başlıkta toplanması mümkündür.

❧ 1. Tasavvuf mensuplarından eleştiriler

Tasavvuf mensubu münekkitlerin en önemlileri Alâuddevle-i Simnânî (v.736/1336), Abdülkerim el-Cîlî (v.826/1422), Ahmed Faruk Sirhindî er-Rabbânî (v.1034/1624) ve Şah Velîyullah ed-Dihlevî (v.1176/1762) gibi aynı meslekten kimselerdir.

Bütün bu eleştirmenler,³⁴ İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin bir kısmına ve hatta bazen onun belirli isimlendirmelerine yönelik tenkitler yapmışlardır. Değilse bunlar, tenkitlerinde İbnü'l-Arabî'ye zıt hakîkât görüşleri veya farklı doğrular ileri sürmemektedirler. Eserlerinde bu tür tenkitlerin değerlendirmesini yapan araştırmacıların ulaştıkları ortak sonuç, bu probleme hep bir yanlış okumanın yol açtığı şeklindedir. Bu ilk gruptaki tenkitlerin bir diğer önemli özelliği de ikinci grup tenkitçilerin içerik ve üslûplarıyla hiçbir ortak yönlerinin bulunmamasıdır.³⁵

Öte yandan sûfilerdeki bu farklı anlayışların, biraz da içinde bulundukları kültürün etkisiyle³⁶ meydana geldiğini söylemek mümkündür. Bunun en önemli tezâhürü; aynı tarîkatın bölgelere göre farklılık gösterebiliyor olmasıdır. Çünkü sûfiler, genelde halkın içinde (sahada) irşat faaliyeti yürüten kişiler olduğundan dolayı bölgesel kültüre bigâne kalmaları söz konusu olamamıştır. Bir başka deyişle, her sûfî grup ya da kişi; yaşadığı çevreye zâhir noktasında uyum sağlamış ve kendi sisteminin temel ilkeleri ile çelişmediği sürece *toplumun görüşlerini* paylaşmakta sakınca görmemiştir. Hatta kimi zaman zâhire uyum sağlama noktasında *kendi temel ilkelerini* yorumlama yoluna gidenler bile olmuştur.³⁷

³² Bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Klâsiklerimiz/X: "el-Fütühâtü'l-Mekkiyye" (Muhyiddin İbnü'l-Arabî-ö. 638/1240)", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IV, sayı: 11, 2003, 431; Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman: hakikat, şeriat ve İbn Arabî*, (çev. A. Ataman), Gelenek Yay., İstanbul 2003, 42; Demirtaş, Varlığın Birliği, 11.

³³ Akman, İbn-i Arabî, 54. Nursî'nin tasavvufî görüşleri ve İbnü'l-Arabî'ye dair değerlendirmeleri için bkz. Mustafa Akman, "Said Nursî'de Tasavvuf Düşüncesi I", *Medeniyet Düşünce ve Kültür Bülteni*, sayı: 25, 2012, 53-57; Mustafa Akman, "Said Nursî'de Tasavvuf Düşüncesi II", *Medeniyet Düşünce ve Kültür Bülteni*, sayı: 26, 2013, 64-68.

³⁴ Sûfiler arasında cereyan eden eleştirilere (Uludağ'ın ifadesiyle post kavğalarına) örnekler için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Mavi Yay., İstanbul 2011, 175-182. Bursevî, tasavvuf alanından onu eleştirenlerin, İbnü'l-Arabî'nin sırrı kaza-ı kader gibi keşfi bilgilerde me'zun olduğunu bilmemelerinden kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî bu konularda yegâne yetkili şahıstır. Ondan önce ve sonra gelenler bu konuda onu tasdik etmelidirler. bkz. Tahralı, Mustafa, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle İlgili Bazı Mes'eleler*, Ahmet Ayni Konuk, 'Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I' içinde, (haz. M. Tahralı -S. Eraydın), 3. bsk, İFAV, İstanbul 1999, 32.

³⁵ Kılıç, İbnü'l-Arabî, 20/512; İsa Çelik, "Tasavvufî Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IV, sayı: 10, 2003, 176-177.

³⁶ Tarikatlar sosyal, siyâsal ve şer'î renk ve kokulardan etkilenmişlerdir. Cemşid Sadri, "Timurlular Dönemi Horasan'da Etkili Tarikatlar", (çev. Mustafa Altunkaya), *İnönü Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: IV, sayı: 2, 2013, 229.

³⁷ Bkz. Çağfer Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 1, 2010, 28-29, 37-38; Karadaş, İbnü'l-Arabî, 64. "Sûfî vaktin oğludur" ifadesi bunu ihsas eder gibidir. bkz.



1.1. Simnânî'nin eleştirileri

İbnü'l-Arabî'yi tasavvuf dünyasında en ciddi eleştirilere tabi tutan sûfî, Simnânî³⁸ olmuştur. Simnânî'nin, vahdet-i vücûd anlayışına yönelik eleştirisi,³⁹ iki noktada odaklanmaktadır. Birincisi, vahdet-i vücûd müşahedesı, sûfî tecrübenin son gayesi değil başlangıcıdır, şeklindedir. İkincisi ise Allah ile âlem arasındaki farklılığı ortadan kaldırmasıdır. Bu iki eleştiri noktası oldukça önemlidir. Zira bir diğer önemli münekkîd Ahmed Faruk Sirhindî, vahdet-i vücûd ve İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinde büyük ölçüde Simnânî'nin bu eleştirilerinden istifade etmiştir.⁴⁰ Hatta bizzat kendisi, bu selefi ile aralarında yöntem açısından büyük benzerlikler olduğunu ifade etmekten çekinmemiştir.⁴¹

Bu anlamda tasavvuf dünyasına mensup biri olarak el-Kârî de, Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik⁴² ciddi itirazlarından bahsetmektedir.⁴³ İlhanlı sarayında Hükümdar Argun Han'a (v.689/1291) itaati Allah'a itaate tercih eder duruma gelen ve 683/1284 yılında kendi ifadesiyle: *gaibden gelen bir sesin* uyarısıyla kendine gelip tevbe eden Simnânî'ye göre kâinat Allah tarafından yoktan ve tedricî bir şekilde yaratılmıştır. Allah, sadece Muzhiru'l-eshyâ değil Hâliku'l-eshyâdır da. Hâlık, yarattığı şeyin aynı olmaktan münezzehtir. Bunun aksinin yani "her şey O'dur", şeklindeki vahdet-i vücûdcu görüşün İslâm'da yeri yoktur.⁴⁴ İslâm'da ezeli ve ebedî olan bir Hâlık ile O'nun sonradan yarat-

Zafer Erginli, "Haller Neyi Anlatır? Tasavvuf Literatüründe Haller Üzerine Bir Deneme", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu - IV*, cilt: IV, 2005, 73, 77; Zafer Erginli, "İç Dünyadan Topluma: Tasavvuf Günümüz İnsanına Ne Söylüyor?", *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü*, cilt: II, 2003, 101; krş. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. ve şerh Ekrem Demirli -çev. E.D), Kabcacı Yay., İstanbul 2013, 215; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 135.

³⁸ Bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "Alâüddeyle-i Simnânî", *DİA*, İstanbul 1989, 2/345-347.

³⁹ William C. Chittick, "İbn Arabî Okulu", *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, (Ed. S. Hüseyin Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007, 2/174-175; el-Kârî, Vahdet-i Vücûd, 37, 63-64; Kılıç, İbnü'l-Arabî, 20/509-511.

⁴⁰ Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşibendî Geleneginde İbn 'Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", (çev. Salih Akdemir), *İslâmî Araştırmalar*, cilt: V, sayı: 1, 1991, 15-16.

⁴¹ Abdullah Kartal, "Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnânî, Cîlî ve İmâm Rabbânî Örneği", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yay., 2010, 166.

⁴² "Eşyanın aynı olduğu halde eşyayı izhâr edeni tesbih ederim." A. el-Kârî, *Fütühât*'ın başında geçen bu sözden dolayı Simnânî'nin onu tekfir ettiğini; İbn-i Mukrî'nin ise: İbnü'l-Arabî ve taifesinin küfründe şüphe eden kişi Yahûdî ve Nasara'dan daha kötüdür ve küfre girmiştir, dediğini belirtmekte ve bu dediklerini tasdik etmektedir. bkz. Ali el-Kârî, el-Mukaddimetu's-Salime fi Havf'il-Hatime, (thk. H. Selman), el-Mektebet'ul-İslâmî, Beyrut, 1989, 31-32; Kartal, Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu, 162.

⁴³ Bkz. Vahdet-i Vücûd Risalesi, 37, 63-64. Ali el-Kârî onu, varlığın ve dinlerin birliği, cehennem ve azab konusu, peygamberlik ve hatm-ı velâyet, Firavunun imanı, Kur'an'ı rey ile tefsir, peygamberlere itiraz, gaybı bilme iddiası ve ehl-i sünnet ve imâmâ muhalefet gibi konularda eleştirmiştir. bkz. Harun Akgöğ, *Ali el-Kârî Hayatı Eserleri ve İbn Arabî'ye Eleştirisi*, Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1995, 43, 74-85; Selçuk Eraydın, "Fusûsu'l-Hikem'e Yapılan Bazı İtirazlar", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde (haz. M. Tahrall- S. Eraydın), İFAV, İstanbul 2005, IV, 44-60.

⁴⁴ Ancak M. Erol Kılıç, insanın cevheri, aslı, özü, aynı ve kökeni ilâhîdir. Bu görüşümüzün kaynağı hem Kur'an'da hem de sünnette yer almaktadır. 'Biz insana kendi rûhumuzdan üfledik' (Hicr 15/29; Enbiya 21/91; Secde 32/9; Sad 38/72) ayeti insanın kutsal bir varlık olduğunun en temel delilidir. Vahdet-i vücûd anlayışını anlayamayanlar İbnü'l-Arabî'nin her şeyi Tanrı dediğini iddia ederler ki, böyle bir şey tamamiyla iftiradır. Oysa 'üfledim' diyen yani benim rûhânî ve ilâhî bir tarafım olduğunu söyleyen o değil; Allah'ın (c) kendisidir. Kılıç buradan daha da önemsemediği anlaşılan bir hususa intikâl ediyor. O da, Vehhâbîliğin ölmesidir. Diyor ki: bu görüşler ileride, vahhabizm döneminin geçmesinin ardından Müslümanların siyâset teroris olacak görüşlerdir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden yola çıkarak modern hayatın başta ekolojik problemleri, çevre sorunları, eşitsiz gelir dağılımı vb. gibi meselelerine çözüm ileri sürebileceğimiz o kadar konu var ki. bkz. "İbn-i Arabî'yle "Zaman'ın Ruhu"nu Okumak", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 23, 2009, 60.



tığı, yeri ve zamanı gelince yok edeceği mâsivâ vardır. İslâm, vahdet-i vücûdu değil vahdet-i mabûdu tebliğ etmiştir. Bu görüşleriyle Simnânî, İbn-i Teymiye ile aynı paralelde yer alır ve İbnü'l-Arabî'yi esastan tenkit etmiş olur. Ona göre, en büyük veliden sâdır olsa bile, Kitap ve Sünnetin doğrulamadığı bir keşfin hiçbir değeri yoktur. Ancak yine o, el-hazerâtü'l-hams nazariyesini izahta ve insan-ı kâmil telâkkisini benimseyip açıklamada İbnü'l-Arabî'den faydalanmıştır.⁴⁵

1.2. Rabbânî'nin eleştirileri

1.2.1. İbnü'l-Arabî'ye eleştirileri

Nakşibendîliğin önde gelen temsilcilerinden Rabbânî de -Simnânî kadar esastan ifadelerle olmasa da- İbnü'l-Arabî'yi doktrin bazında eleştirmiş ancak ona karşı saygısını da her vesile ile dile getirmiştir.⁴⁶ Rabbânî'nin Simnânî'den iktibas⁴⁷ edip geliştirdiği vahdet-i şühûd ile vahdet-i vücûd arasında özde bir farklılığın olup olmadığı yönünde tartışmalar olsa da, Rabbânî'den sonra gelen pek çok sûfînin, İbnü'l-Arabî - Rabbânî tartışmasına katıldığı ve bu iki sûfîden birinin yanında⁴⁸ yer aldığı bilinmektedir.

Necip Fazıl Kısakürek'in⁴⁹ (v.1403/1983) ve yoldaşı Hüseyin Hilmi Işık'ın⁵⁰ (v.1422/2001) aslında biraz da post kavgası denebilecek söz konusu bu eleştirileri neredeyse övgüye dönüştüren indî yorumları⁵¹ bir kenara bırakılırsa Rabbânî'nin tenkitleri, zaman içerisinde etkisini artırarak göstermiş ve bir zamanlar İbnü'l-Arabî düşüncesine meyleden Nakşibendîlerin nispeten daha

⁴⁵ Bkz. Şahinoğlu, Simnânî, 2/346.

⁴⁶ Bkz. Ebu'l-Hasan Ali en-Nedvî, *Müceddid-i Elfisânî İmam-ı Rabbânî*, (çev. Y. Karaca), Kayihan Yay, İstanbul 2005, 312-313; Arthur Buehler, "Ahmed Farûkî Serhendi: Miliyetçi Kahraman, Müsbet Sufî, Menfî Sufî", (çev. Mehmet Atalay), *Bülent Ecevit Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: I, sayı: 1, 2014, 142, 154.

⁴⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, "Farsça Konuşan Dünyada İbn Arabî", *İbn Arabî Anısına* [Makaleler] içinde, (çev. T. Ulaş), İnsan Yay, İstanbul 2002, 176 dipnot: 2. Vahdet-i şühûd terimini popüler anlamda ilk olarak A. Simnânî kullanmıştır. Sirhindî ise bunu, tecrübelerine ve öğrencilerinin ihtiyaçlarına dayalı olarak kendi tarzında kullanır. Sirhindî esas itibarıyla vahdet-i vücûd yaklaşımına kendi tefekkürî tecrübesine dayalı itiraz etmişken, Simnânî aynı yaklaşıma fikhî sebeplerle itiraz etmişti. İbnü'l-Arabî'den farkları dolayısıyla (ki aslında bu farklar gerçek olmaktan ziyade görünüş itibarıyla mevcuttur) Simnânî ile Sirhindî'nin düşüncelerini birbirine eşitlemek gibi bir temâyül söz konusudur. Bâkibillah (v.1012/1603), Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği şeyleri tecrübe ettiğinde onunla ittifak ettiğini, tecrübe etmediği hususlarda ise ihtilaf ettiğini kaydetmektedir. Ancak o daha sonra, İbnü'l-Arabî ile Simnânî arasındaki farkların 'semantik' olduğuna işaret edecektir. Arthur F. Buehler, "Ahmed Farûkî Sirhindî: Yeni Bir Değerlendirme", (çev. Mehmet Atalay), *Tasavvuf Dergisi*, cilt: XV, sayı: 33, 2014, 112.

⁴⁸ Bkz. Cavit Sunar, *Vahdet-i Şühûd, Vahdet-i Vücûd Meselesi: İmam Rabbânî, İbn Arabî*, (doktora tezi), Resimli Posta Matbaası, Ankara 1960, 19 vd. Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinden dolayı kendisini övenler ve yerenler için bkz. 96-110; ayrıca Nakşibendî şeyhi Muhammed İhsan Oğuz'un (v.1412/1991), İbnü'l-Arabî'ye karşı Rabbânî'yi destekleyen açıklamaları için bkz. *İslam Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*, Oğuz Yay, İstanbul 1995, 162 vd.; İ. Oğuz'un bu eserine A. A. Konuk'un bir reddiyesi bulunmaktadır. Konuk, hem Rabbânî'nin Fütûhât'a yönelik hem de Rabbânî'nin görüşlerini savunan Oğuz'un Füsûs'a yönelik itirazlarına cevaplar vermektedir. bkz. Reşat Öngören, "Ahmet Avni Konuk", *DİA*, Ankara 2002, 26/181.

⁴⁹ Bkz. *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1982, 166 vd.; ayrıca bkz. İsa Çelik- Birol Yıldırım, "Hanevî-Mâturidî Ekolünden Gelen Şeyh Ahmed Sirhindî/İmâm-ı Rabbânî'nin Üç Alandaki Mücadelesi (Vahdet-i Vücûd-Dinlerin İttihâdî-Râfizîlik)", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bânî Velî Sempozyumu -Hanevîlik-Mâturidîlik-*, 05-07 Mayıs 2017, cilt: I, 2017, 492, 498-500.

⁵⁰ Bkz. *Batı İlmihâl Se'âdet-i Ebediyye*, 130. baskı, Hakikat Kitâbevi, İstanbul, 2014, 388, 768, 935-936, 942-943, 961, 968.

⁵¹ Krş. Çelik, Hazarât-ı Hams, 163-164; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Ü. İlahiyat F. Yay., Ankara 1974, 270-278.



zâhir sûfî çizgiye çekilmesini te'min etmiştir.⁵² Bu, Nakşibendî kültüründe⁵³ yetişmiş en etkili münekkidin Rabbânî olmasından⁵⁴ kaynaklansa gerektir. İbnü'l-Arabî öğretisini eleştiren Rabbânî'nin onu ve benzeri nice kimseleri küçümserken bizzat kendisi için manevî üstünlük iddia etmesi ise şiddetli tepkilere yol açmıştır. İşte bu tepki zamanla yoğun bir reddiye edebiyatının doğmasına neden olmuştur.⁵⁵

Hiç kuşkusuz felsefî tasavvuf bağlamında Allah-âlem ilişkisini kurmaya çalışan İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrinine⁵⁶ karşı ortaya konulan ciddî, belki de tek alternatif sistem, Rabbânî'nin geliştirdiği vahdet-i şuhûttur. Vahdet-i vücûd, müşahededen hareket ederek Allah'ın dışındaki varlıkları inkâr etmek, vahdet-i şuhûd ise müşahedenin birliğine inanmakla birlikte, Allah'ın dışındaki varlıkların gerçekliğini kabul etmek diye tarif edilmiştir. Fark edileceği üzere buradaki tartışma, esasta Kelâm ve Felsefede de önemli bir konu olan varlık- mâhiyet ilişkisinin tasavvuftaki yansımasından ibarettir. Artık yapılan tanım ve izahların bunların arasındaki farkı belirlemede ne denli isabetli olduğu ayrı bir konudur.

Rabbânî'ye göre sûfî tecrübenin son gayesi tevhid (varlıkta birlik)⁵⁷ değil, ubûdiyet (kulluk) olduğu için seyrü sülûkun ulaştığı nihâî nokta da, vahdet-i vücûd değil, vahdet-i şuhûd olmalıdır. Sûfî, müşahedelerinden hareketle varlığın birliğini savunamaz. Rabbânî'nin, İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinin tamamında bu noktanın göze çarptığını söylemek mümkündür.⁵⁸ O, pek çok kez sülûkunun ilk zamanlarında vahdet-i vücûdun müşahedesine nâil olduğunu, daha sonra yanlışlığının kendisine keşf olunmasıyla bu görüşten vazgeçtiğini söyler. Rabbânî'nin, ortaya koyduğu vahdet-i şuhûdun esas prensipleri ile vahdet-i vücûdun prensipleri arasında gerçekte bir farkın olup olmadığı⁵⁹

⁵² Hâlid Bağdâdî (v.1242/1827) tarafından başlatılan tarikatı yenileme ve yayma döneminden itibaren dir ki Nakşibendîler nesil nesil İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini yeniden ihya etmeye başlamışlardır. Algar, İlk Dönem, 20.

⁵³ Alevî temâyülün en az bulunduğu tarikat Nakşibendîliktir. Hatta Nakşibendîlik Şîî ve Alevî temâyüllere karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış, sahabenin önemini ve değerini kuvvetle vurgulamıştır denilebilir. Ancak istisna olmakla birlikte Ehl-i Beyt sevgisini öne çıkaran, Muaviye ve Yezid'i lanetleyen Hâlidî şeyhleri de vardır. Hâlid Bağdâdî'nin halifelerinden İsmail Şîrvânî'nin (v.1265/1848) halifesi Hamza Nigari (v.1304/1886) ve mensupları Muaviye'den nefret ederler. Süleyman Uludağ, "Hâlidîye (Anadolu'da Hâlidîlik)", *DİA*, İstanbul 1997, 15/298.

⁵⁴ Krş. Algar, İlk Dönem, 2, 5, 11-12, 14, 16, 19.

⁵⁵ Bkz. Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfîler* içinde, (Haz. A. Y. Ocak), T. Kurumu Yay., Ankara 2005, 103.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, Fusûs, (cev. E.D.), 117; ayrıca bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûü Fetevâ Şeyhi'l-İslam Ahmed b. Teymiyye*, (Tertib: A. b. Muhammed el-Asımî), Dâru Âlem'il-Kütüb, Riyad 1991, 10/342.

⁵⁷ Tevhid, Allah'tan başka bir şeyin var olmadığını ve Allah'tan başka adla anılan şu varlıkların birer izafî varlık olup ancak Allah'ta var olduklarını bilmektir. Tevhid, 'Mutlak Birlik'in adıdır. Kelime-i Tevhid, İbnü'l-Arabî'nin nazarında varlığın varlığının ve varlığın olumsuz olumsuzluğunun bir formülüdür ve anahtarıdır. Her ne kadar o, dil ve gramer yönünden olumsuzluk ve olumluluk ihtiva etse de; onun varlıksal manası sadece varlığın birliğini izah eder. Mehmet Bayraktar, "İbn al-Arabî'de 'Varlığın Birliği'nin Onto-Lengustik Analizi", *Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XXV, 1981, 367.

⁵⁸ Sirhindî, İbnü'l-Arabî ve bunların vahdet tecrübeleri için bkz. Buehler, Yeni Bir Değerlendirme, 109-117.

⁵⁹ "İmam Rabbânî'nin vahdet-i şuhûdu, Allah-âlem ilişkisini kurmaya çalışırken -bazı farklılıklar dikkate alınmazsa- esasta vahdet-i vücûd ile birleşmektedir. Zira vahdet-i vücûd, bir çok noktalarda vahdet-i vücûd ile aynıyet gösterir. Hatta fazla mübalağa sayılmazsa, İmam Rabbânî, İbnü'l-Arabî'den bazı farklı lafızlar kullanarak bu doktrini aynen almıştır. denilebilir. Vecd ve istiğrak halindeki bir sûfinin şuhûdî tevhid ifadesi olan "görünen her şey odur" cümlesiyle vücûdî tevhidi formüle eden "Ondan başka bir varlık yoktur" cümlesi



tartışılabilir. Ancak bizce onun, vahdet-i vücûdu kabul etmediğini belirtmesi, simgesel anlamda da olsa tarihi bir öneme sahiptir.⁶⁰

Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin formüle ettiği vahdet-i vücûd görüşünü⁶¹ eleştirmenin yanı sıra bu düşünceyle ilişkili velf-nebî ikilemi, keşf, ilhâm, rû'yet gibi diğer bazı hususları da ehl-i sünnet inancına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Bu hususların başında ise irâde meselesi gelmektedir. Keza Rabbânî, İbnü'l-Arabî, isim ve sıfatların zâtın aynı olduğu, Allah ile âlem arasında ayniyet ve dolayısıyla ittihâd⁶² görüşüne sahip olduğu, vâcib varlık ile mümkün varlığın birliği, Allah'ın âlemi varlığıyla kuşattığı, cehennem ve ehline yönelik cezanın ebedî olmadığı şeklindeki görüşleriyle de hatalıdır, der. Bunlardan mesela cehenneme dair söyleminde, zira diyor Rabbânî, dünyada rahmet, bütün mü'min ve kâfirleri kapsasa da âhirette yalnızca mü'minleri kapsayacaktır. Ayrıca onu, tasavvufî ıstılah olarak sûfînin İslâmî ahkâma aykırı söz ve hareketi anlamına gelen şathiye konusunda da eleştirir. Rabbânî'ye göre diğer birçok sûfî gibi İbnü'l-Arabî de bu ve benzeri pek çok hususta ehl-i sünnetin temel prensipleriyle çeliştiği⁶³ için hatalı keşfte bulunmuş; aklının ermediği ve kusurlu yöntemlerle konuştuğu konularda birtakım zanlarda bulunmuş ve bunları ifade ederken tabîî ki hataya düşmüştür.

1.2.2. Eleştirilerinin arka planı

Günümüz Pakistan'ında *milli kahraman*, bağımsızlık sonrası Hindistan'ında ise bir *şerir* olarak resmedilen ve eşrâf ve eclâf şeklinde katmanlara ayrılmış olan Hind Müslüman toplumunda âlimlik geleneğini sürdüren saygın bir eşrâfî ailenin⁶⁴ ferdi olarak doğan Rabbânî, Hint alt kıtası Nakşibendîyye

arasında büyük bir fark görülmemektedir." Çelik- Yıldırım, Ahmed Sirhindî, 498.

⁶⁰ Kartal, Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu, 172.

⁶¹ Vahdet-i vücûd, filozoflar ile kelimacıların varlık ve yaratılışa ilgili görüşlerine karşı geliştirilen bir varlık ve yaratılış görüşü ve buna bağlı olarak Tanrı-insan ilişkilerine dayanan bilgi teorisidir. İbnü'l-Arabî'ye göre "Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır." Bu cümle vahdet-i vücûdun en önemli dayanağını teşkil eder. Onun, vahdet-i vücûd düşüncesini merkeze alan bir yaratılış teorisi geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. Vahdet-i vücûd merkezli yaratılış teorisi diye isimlendirebileceğimiz bu anlayış filozofların sudûr teorisiyle benzerlikler taşır. Ekrem Demirli, "Yaratma (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul 2013, XLII, 431-433. Tasavvuf, İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte nazarî bir dile ve sistematik bir yapıya kavuşmuş, kelâm ve felsefenin alanı sayılan konular süfler tarafından ele alınmış ve ilk defa bir yaratılış teorisinden söz edilir hale gelinmiştir. İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisi kelâm ve felsefenin yaratılış ve sudûr teorilerinin izlerini taşır. Ona göre yaratılış, mutlak varlığın mümkünlerin hakikatlerinde tecellîsi veya onlara varlık vermesinden ibarettir. Bu ise İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd olarak bilinen varlık anlayışının ana cümlelerinden biridir. Demirli, *Yaratma*, XLIII, 330-331.

⁶² Ebu Heyyân Muhammed b. Yûsuf (v.745/1344), Hallâc ve İbnü'l-Arabî gibi müslümanlık kisvesinde süflük taslayan bazı mühlid kimselerin Hristiyanlığın te'sirinde kalarak ittihâd ve vahdet-i vücûd iddiasında bulunduklarını, müslümanların bunlardan sakınmaları gerektiğini ve esasen bunların inkârcı filozoflardan daha kötü olduğunu belirtmekte ve ne var ki tasavvufa mensup kimseler bunları evliyâ kabul etmektedirler, demektedir. bkz. Tefsiru'l-Bahr'il-Muhit, 2. bsk., Dâr'ul-Fikr, 1983, 3/449.

⁶³ Krş. "Muhyiddîn-i Arabî "kuddise sirruh", Cennetde Allahü teâlânın görünmesine inanmamakda, mu'tezileden ve felsefecilerden geri kalmamaktadır. Cenâb-ı Hakkın görünmesini, öyle bir şekilde isbât etmiş oluyor ki, isbâtından, görülemeyeceği anlaşılıyor. Ya'nî görülemeyeceğini mükemmel isbât etmiş oluyor. Çünkü kinâye söz, açık sözden dahâ mükemmel anlatır. Fekat, mu'tezile ile felsefeciler, aklına uyuyorlar, Muhyiddîn-i Arabî ise, yanlış olan keşfine uymaktadır. Belki de felsefecilerin ve mu'tezilenin delilleri, şahidleri, Muhyiddîn-i Arabînin hayâlinde yerleşerek, keşfinin yanlış olmasına ve onlara uymasına sebep olmuştur. Fekat, Ehl-i sünnetden olduğu için, bu keşfini, rû'yeti isbât olarak göstermiştir." Işık, *Tam İlmihâl*, 928.

⁶⁴ Hindistan dışı soylardan gelen imtiyazlı Müslüman aristokrasi demek olan eşrâf'ın karşılığı olarak eclâf, Hint kökenli avâm (moloz sürüsü) Müslümanlar demektir. Nüfusun en fazla yüzde üçlük bir kesimini teşkil eden eşrâf tabakasına mensup olmak, tasavvufî önderlik açısından önemli bir nitelik sayılmaktaydı. Yani



Tarîkatı'nın en önemli simalarından biridir. Onun eleştirilerinin backgroun-
dunda bu mensubiyetinin etkisi söz konusu olamaz. Zira Nakşibendîyye ge-
leneğinde sistematik bir İbnü'l-Arabî karşıtlığından bahsetmek mümkün gö-
zükmemektedir.⁶⁵ Tam tersine tarîkatın tarihinde önem arz eden şeyhlerin,
İbnü'l-Arabî'ye saygı duyduğu pekâlâ bilinmektedir. Nakşibendîyye Tarîkatı
ile İbnü'l-Arabî arasındaki ilişkinin hatta bağlılığın en belirgin kanıtı, kuşku-
suz bir İbnü'l-Arabî hayranı olan Abdurrahman Câmî'dir (v.898/1492).

Şu halde Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirisinin⁶⁶ arka planında onu bu
eleştirilere iten başka bir takım önemli faktörler olmalıdır. Bu amaçla onun
yaşadığı dönemin kültürel ve tarihî dokusuna bakmak gerekmektedir. Bu
meyanda Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirisinin arka planında, yaşadığı
dönemde Hindistan'da mevcut siyâsî, dinî ve sosyal ortamın etkili olup olma-
dığı ihtimalini düşünmek isabetli olacaktır. Bize göre buradan bakınca Rab-
bânî'nin eleştirisinin temelinde yatan esas faktörün, Babürlü Sultanı Ekber
Şah'ın (v.1014/1605) gerçekleştirmeye çalıştığı alternatif din politikalarının⁶⁷
olduğu görülecektir.⁶⁸

Diğer bir ifadeyle Ekber Şah'ın Hinduizm, Hristiyanlık, Yahûdîlik, İslâmi-
yet ve Zerdüştlüğü birleştiren yeni bir din icadına kalkışması ve bu yeni din
anlayışında panteist düşüncenin çok belirgin bir şekilde öne çıkması Rab-
bânî'yi, vahdet-i vücûd düşüncesinin izahının zorluğu ve panteizm ile benzeş-
mesi sebebiyle vahdet-i vücûd yerine vahdet-i şuhûdu geliştirmeye zorladı.
O devirde Hindistan, Rabbânî'nin bizzat yazdığı üzere, Heme Ost (Her şey
O'dur) diyen⁶⁹ sûfilerle doludur. Bu, umum nazarında, madem 'her şey O'dur',

sıra, eşrâfî mutasavvıflar daha yüksek bir konuma sahiptiler. Çünkü kendi şekilsel İslâmî faaliyet ve yaşı-
yışlarında daha ziyade dindar insanlar olarak algılanmaktaydılar. Müslüman Hint-Moğol kültüründe soy
silsilesi azamî önemdedir ve bu durum da tasavvufi uygulamaları etkilemiştir. Dolayısıyla eşrâf/ecelâf şek-
lindeki bu sınıf düzeni ayrımının toplumsal, siyasal ve hatta spiritüel olarak Hint-İslam hayatına kuvvetle
nüfuz ettiğinden yana şüphe yoktur. Eşrâf, Ekber Şah'ın siyasetinden yana memnun değildi çünkü kârlı
arazi mülkiyeti salahiyetlerini ve devlet teşkilatı içindeki yüksek memuriyet imkânlarını kaybetmişlerdi.
Tahmin edilebileceği gibi Hinduilar hakkındaki düşüncelerini açıklayan Serhendî'nin tavrı; neredeyse, Hin-
du Brahminlerin dokunulmasını caiz görmedikleri 'parya' Müslümanlara yönelik tavrıyla özdeş ve genel
tutumu, eşrâfî görüntüye ekseriya uygun düşmektedir. Buehler, Miliyetçi Kahrman, 143, 148-151; Buehler,
Yeni Bir Değerlendirme, 97-104.

⁶⁵ Bkz. Ferit Aydın, *Tarikatta Rabita ve Nakşibendilik*, Süleymaniye Vakfı Yay., İstanbul 2000, 113.

⁶⁶ Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik farklı konulardaki eleştirileri için bkz. İsa Çelik, "İmam Rabbânî Pers-
pektifinde İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 23, 2009, 174-176.

⁶⁷ Bkz. Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihîsel Arkaplanı", *Uludağ Ü. İla-
hiyat F. Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 2, 2005, 59-80; Çelik, Rabbânî, 153-154, 162-163, 165-166, 68-176; Çelik,
Hazarât-ı Hams, 175-176; Ahmed Cahid Haksever, "Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmâm-ı
Rabbânî'nin Şathiyye Anlayışı Örneği", *Gazi Ü. Çorum İlahiyat F. Dergisi*, c. III, sayı: 5, 2004/1, 109, 117, 121,
124; Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *DİA*, İstanbul 2000, 22/196, 198; Nedvî, Müceddid-i Elifî, 111-124,
314; Hayrettin Karaman, *İmâm Rabbânî ve İslâm Tasavvufu*, İz Yay., İstanbul 2003, 44-51, 254-270; Burhan
Ahmed Fârûkî, "Ahmed Fârûkî Sirhindî (Müceddid-i Elf-i Sâni İmâm-ı Rabbânî)'nin Tevhîd Anlayışı", (çev. H.
İbrahim Şimşek), *EKEV Dergisi*, cilt: I, sayı: 3, 1998, 181-182; Kısakürek, Batı Tefekkürü, 166.

⁶⁸ Sirhindî'nin kayınpederi Şeyh Sultan'ın idam edilmesi gibi kişisel meselelerden de bahsedilmektedir. Bueh-
ler, Yeni Bir Değerlendirme, 104-105, 117.

⁶⁹ Toshihiko Izutsu (v.1413/1993) der ki: Vahdet-i vücûd kavramı öyle bir tabiata sahiptir ki temel yapısını
gün yüzüne çıkarabildiğimiz takdirde bize temel bir kavramsal model sağlayacak ve bu model ile Doğulu
felsefelerin çoğu, temel yapılarının en azından bir yönü açısından belli bir yapısal bütünlük düzeyine taşı-
nabilecektir. Benim bu değerlendirmem, doğal olarak vahdet-i vücûdu İslâm'a yahut İran'a has bir olgu ola-
rak algılamadığımı tazammun etmektedir. Ben daha ziyade bu kavramı ve içerdği felsefî imkânları, Vedân-
tizm, Budizm ve Konfüçyanizm gibi farklı tarihi köklere râci Doğulu felsefelerinin paylaştığı temel
yapının temsilcisi olarak ele alıyorum. Bu açıdan bakıldığında vahdet-i vücûd felsefesinin yapısı, Doğunun



o hâlde iyi, kötü, günah diye bir şey de yoktur, dolayısıyla şerîata uymak da gerekli değildir. Dahası artık imana da lüzum yoktur, tarzında algılanabileceği için, Rabbânî, Heme Ost inancına mukabil Heme ez Ost (Her şey O'ndandır) bakışını ön plana çıkarmıştır.⁷⁰

Görüldüğü gibi Rabbânî'nin, İbnü'l-Arabî'yi eleştirisinin odak noktasını vahdet-i vücûd felsefesi oluşturmaktadır. Ancak Rabbânî'nin vahdet-i vücûdun, tevhidin zirvesini teşkil etmediğini ifade etmesine karşılık, süreç içerisinde mutasavvıfların kahir ekseriyetinin ve günümüz tasavvuf müntesiplerinin çoğunluğunun vahdet-i vücûdun en yüksek tevhid mertebesi olduğu kanaatini paylaşımları manidardır.

Rabbânî, İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği tenkitlerinde, onu Allah dostlarının büyüklerinden kabul etmesinin bir yansıması olarak ifadelerini dikkatle seçmiş ve ona olan saygısını her vesile ile dile getirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin mesleğinin bütün inceliklerinin kendisine gösterildiğini ifade eden Rabbânî'ye göre İbnü'l-Arabî ve birçok mutasavvıfın kabul ettiği gibi seyrü sülûkun nihâî neticesi vahdet-i vücûd değildir. Vahdet-i şuhûd, vahdet-i vücûddan daha üst bir tevhid mertebesidir. Abdiyet makamı ise en üst sayılan tevhid mertebesidir.

Yeniden ifade edecek olursak kanaatimizce Rabbânî'nin -Hamid Algar gibi birçok Rabbânî araştırmacısının da ifade ettiği gibi- İbnü'l-Arabî mektebine mensup sayılabilecek konumda olmasına rağmen vahdet-i vücûdu tenkidinin en temel sebeplerinden birisi Ekber Şah'ın 'Din-i İlahî'yi oluştururken vahdet-i vücûdu esas almış olma endişesidir. İkinci bir sebep ise, tam da buradan hareketle vahdet-i vücûdu kendince belirlediği İslâm âkidesi yani ehl-i sünnet ve'l-cemaat çizgisine⁷¹ uygun hale getirme gayretidir.⁷²

963/1556 yılında tahta geçen Ekber Şah'ın hayatında tasavvufun izleri ve dinî ilimlere ilgisi açıkça görülmektedir. Öyle ki, kaynaklar, Çiştîye Tarikatı'nın temsilcisi Şeyh Selim-i Çiştî ile arasında manevî bir bağın olduğunu,⁷³ onu çok sevdiğini hatta bu nedenle oğluna Selim ismini koyduğunu rivâyet etmektedir ki bu oldukça dikkat çekici bir durumdur.

farklı kültürel geleneklerine mensup önde gelen düşünürlerin geliştirdiği felsefî düşünmenin tipik bir türünü -arketipel bir biçimini de diyebiliriz- temsil etmektedir. bkz. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yay., İstanbul 1995, 61.

⁷⁰ Ahmed Faruk Serhendî er-Rabbânî, *Mektûbât*, Fazilet Neşriyat, İstanbul [t.y.], 2/5; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995, 129; Çelik, Rabbânî, 153-154; Aydın, Rabita, 186.

⁷¹ Müceddidler, Sirhindî'nin âşıkâr biçimde Sünnîlik savunusu durumunda olan Mektûbât'ının kitabî otoritesini değerlendirip istihdam etmişlerdir. Böylelikle Mektûbât, ortalama Sünnî davranışın pratik metni hâline gelmiştir. Aslında böylesi bir 'literatür'ün Sünnî dünyada siyasi avantaj elde etmek amacıyla istihdam edildiği de söylenebilir. Nitekim Mektûbât bu âlimlerin otoritesini kuvvetlendirdiği kadar Osmanlı Sünnî kimlik ve otoritesini de tahkim etmekteydi. Sirhindî'nin şemasında süflerin çoğunluğu kendilerine ulemâ tabir edilen insanlardan sonra gelmektedir. "Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat ulemâsı -tasavvufî açıdan- eksik de olsa, noksanlarını göz ardı ettirecek düzeyde onları aydınlatır. Arthur F. Buehler, "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin Mektûbât'ında Şeriat ve Ulemâ", (çev. Mehmet Atalay), *Tasavvuf Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 32, 2013, 170, 176, 179.

⁷² Çelik, Rabbânî, 176-177.

⁷³ Krş. Bruce B. Lawrence, "Müslüman Güney Asya'da Tasavvufa Yönelik Örtülü Muhalefet: Büyük Moğollar'ın Tarikatları Manipülasyonu", (çev. Salih Çift), *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XXII, sayı: 1, 2013, 206 vd.; Enver Konukçu, "Ekber Şah", *DİA*, İstanbul 1994, 10/543.



Ekber Şah'ın zamanla, Şeyh Mübârek (v.1002/1593) ve oğlu Şeyh Ebu'l-Fazl-ı Allâmî (v.1011/1602) gibi âlimlerin desteğini alarak dört Sünnî mezhep ulemâsı arasındaki ihtilafları tartışmaya açtığı da bilinmektedir. Bu tartışmalardan sonra Ekber Şah'ın gelmiş olduğu noktada, Hristiyanlığın hak din olduğuna inandığına ve sarayda Hindu ayinleri düzenlediğine tanık olmaktayız. Yani kısacası vahdet-i vücûdun mütemmim cüz'ü 'vahdet-i edyân/dinlerin birliği' inancını⁷⁴ esas almaya başladığı anlaşılmaktadır.

Döneminde yaygın olan mehdî beklentisinin de motivasyonu, 987/1579'da hem din hem de dünya liderliğini kendisinde birleştirmek isteyen Ekber Şah, özellikle yakınındaki âlimlerden aldığı 'yanılmazlık fermânı/fetvâsı' ile böylece dinî otorite olduğunu da ilan etmiştir. Böyle bir sosyal ve siyâsî ortamda bulunan Rabbânî'nin Mektûbât'ında yer alan herhangi bir konudaki görüşünü, anlatılan bu sosyo-kültürel tarihî arka planı dikkate almadan okumamız sağlıklı bir zeminde durmadığımız anlamına gelecektir. Şu halde Rabbânî'nin, bir taraftan Hint inançlarının etkili olduğu, diğer taraftan Ekber Şah'ın *Din-i İlâhî* projesinin⁷⁵ hâkim olduğu⁷⁶ bir atmosferde yaşadığı hatırdan çıkartılmamalıdır.

İşte tam da bu bağlamda vahdet-i vücûd doktrini ile Hint inançları arasında bir benzerlik olduğu ve hatta vahdet-i vücûdun Ekber Şah'ın dinleri birleştirme projesine zemin hazırlamış olabileceği durumu,⁷⁷ Rabbânî'nin dikkatinden kaçmamış olsa gerektir. En azından onun bilinçaltında böylesi bir çekince olduğu kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle bize göre Rabbânî'nin vahdet-i vücûdu, zâhir ulemânın perspektifiyle eleştirmesi, tarîkatı şerîfatın hizmetinde görerek şerîfat ve ehl-i sünnet itikâdını ön plana çıkarması, işaret edilen tarihî arka planın bir dayatmasıdır ve onun bu teşebbüs ve eleştiri faaliyeti, özelde Nakşibendî tarîkatında, genelde ise Hindistan tasavvufunda ciddi bir kırılmadır. Buna göre Rabbânî'nin, müsamahasız bir şekilde kâfirlere katı davranması ve onlarla bütün ilişkilerin kesilmesini istemesi, Ekber Şah'ın uygulamaya çalıştığı dinlerin uzlaştırılması (dinlerin birliği) politikasının tepkisel bir uzantısıdır. Onun gerek şerîfat ve ehl-i sünnet itikâdına vurgusu, gerekse bununla doğrudan ilişkili olan vahdet-i vücûd eleştirisi, bu tarihî arka plan göz ardı edildiği sürece doğru okunamaz demektir.

⁷⁴ İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i edyân anlayışı için bkz. Akman, İbn-i Arabî, 411-436.

⁷⁵ Ekber Şah, İslamiyet, Hristiyanlık, Zerdüştlük, Hinduizm, Budizm gibi çeşitli din ve inanç sistemlerinin meziyet kabul ettiği prensiplerini birleştirerek *Din-i İlâhî* adıyla yeni bir din kurmuştur. Din-i İlâhî, Ekber Şah'ın şahsında merkezileşen bir kült olarak gelişmiş ve dine katılacak kişiler dahi hükümdarın kendisi tarafından seçilmiştir. Konukçu, Ekber Şah, 10/543. Rabbânî'nin din-i ilâhî adıyla yeni bir din kuran Bâbü'lü Hükümdarı Ekber Şah'a ve onun yerine geçen oğlu Cihangir'e karşı gerçekleştirdiği mücadele sonucu İslamiyet'in zaman içinde Hint yarımadasında yok olmaktan kurtulduğu kaydedilmektedir. Reşat Öngören, "Tarikat", *DİA*, İstanbul 2011, 40/101.

⁷⁶ Şüphesiz Ekber, sultanın (Ehl-i Sünnet düşüncesinde zillullah algısı halinde yansımaları da gözüken) ilâhî nûr olarak sembolize edildiği Zerdüştlük'teki saltanat nûruna (khshwarena) yönelik temâyülün farkındaydı ve bu arada egemenlik nûrunu elinde bulundurması Moğol imparatorunu, evrenin bütün unsurlarını ve dahi toplumu kendi bünyesinde barındırmakta olan mikro kozmik insan-ı kâmil kılmıştır. Lawrence, Örtülü Muhalefet, 206-207.

⁷⁷ Burak Fatih Açıkgöz, "Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî", *Süleyman Demirel Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 17, 2013\1, 155.



İşte yaşanan bu ortamdan, geleneğe ters düşme pahasına da olsa haklı bir vazife çıkaran Rabbânî, bir mektûbunda nübûvvet kandilinin ikinci bin yıla kadar gizlendiğini, kendi döneminde artık bunun açığa çıkması gerektiğini vurgular. Başka bir mektûbunda ise, ayn'el-yakîn ve hakk'el-yakîne ulaşan ve dolayısıyla nübûvvet nûrlarının kandilinden ilim alan kimsenin, ikinci bin yılın müceddidi olduğunu⁷⁸ ve onun ortaya çıktığını söyler. Öyle anlaşıyor ki İmâm, burada kendisine şöyle veya böyle bir vizyon biçmekte⁷⁹ ve kendisini, artık haklı haksız ikinci bin yılın⁸⁰ müceddidi misyonuna sahip görmektedir. Bileneceği üzere Rabbânî'nin, daha çok siyâsî nedenlerle eleştirmek durumunda kaldığı İbnü'l-Arabî de kendini hâtemu'l-evliyâ olarak gördüğü⁸¹ beyanında bulunmuştu.

Rabbânî, konjonktürün üstesinden gelebilmek için, Ekber Şah'ın Din-i İlâhî projesinin -bizce- 'esas bahçe'si işlevi gören vahdet-i vücûd felsefesini ve dolayısıyla banisi İbnü'l-Arabî'yi eleştirmek durumunda kalınca Sünnî paradigmayı kalkan yapmak sûretiyle tenkitlerini sıralamaya koyulur. Tabîî ki bu bağlamda nispeten isabetli tespitleri de olur. Sözelimi ona göre faraza keşf ve ilhâm ile oluşan herhangi bir bilgi, ehl-i hakkın ortaya koyduğu manalara aykırı olursa, keşf ve ilhâma itibar edilmemesi ve ondan Allah'a sığınılması gerekir. Keşf ve ilhâmın yegâne kıstası ve doğruluk ölçüsü ise, ehl-i hak (zâhir) ulemâsının anladığı manalardan başkası değildir. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin keşf ve ilhâma dayanarak ortaya koyduğu bir kısım görüşler, ehl-i hakkın kriterlerine aykırılığı dolayısıyla isabetsiz ve hatalıdır; ancak ona göre, içtihadındaki hata gibi keşfe dayalı hatası sebebiyle İbnü'l-Arabî de mazûr görülebilir.⁸²

İşte Rabbânî'nin, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirisini de tam olarak bu kontekstte değerlendirmek gerektir. Zira ona göre, hakîkâtın ölçütü, ehl-i

⁷⁸ Anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde bölgede hicrî bin yılın bitişi ve yenisinin başlaması dolayımında ciddi bir milenyalizm (bin yılcılık/Mehdî'nin âhir zamanda bin yıl hükmedeceği inancı) çekilmesi söz konusudur. Ekber Şah hedeflediği evrensel sultanlığı adına bu sığata (müceddid-i elf-i sâni) sahip olmaya çalışırken bu çerçevede takvimle oynayarak hicretini (622) değil de, Peygamber'in (s) vefatını (632) esas almak sûretiyle İslâm tarihinin hesaplama yöntemini bile değiştirmek istemiştir ki dört asır sonra Muammer Kaddafi de buna öykünecektir. Ekber Şah böylece bütün milenyalist umutların önünü almış olacağını sanmıştır. Ne var ki tarihin akışında bunun tersi vakî olacak ve bu sıfat literatürde görüldüğü üzere ilerleyen dönemde, onun faaliyetlerine muhalefet eden ve bu çerçevede İbnü'l-Arabî ve felsefesini hesaplı da olsa eleştiren Sirhindî'ye tapulanacaktır. bkz. Lawrence, Örtülü Muhalefet, 206-209. "Dört yüzyıl sonra 'müceddid-i elf-i sâni' ifadesi sadece kitap başlıklarında yer almakla kalmayıp Ahmed Sirhindî'nin kendine özgü kişisel unvanı haline gelmiştir." Arthur Buehler, "Tecdid Anlatıları: Müceddid-i Elf-i Sâni' Olarak Ahmed Sirhindî", (çev. Mehmet Atalay), *Çanakkale Onsekiz Mart Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sayı: 5, 2014, 84.

⁷⁹ Ashında ona ithaf edilen bu sıfatın Nakşibendîlik bünyesinde yaptığı faaliyetler ve ona sağladığı katkılar dolayısıyla olduğu söylenebilir. Eğer böyle ise Nakşibendîlik özelinde buna müstahak olduğu doğrudur. Çünkü Sirhindî, Bahaüddin Nakşibend'den (v.791/1389) sonra toplumda tasavvufun rolünü yeniden belirleyen ve Nakşibendî tasavvufî eylemlerinin alanını genişleten isimdir. Nitekim tarikatın isminin Nakşibendîlik'ten, Nakşibendîyye-Müceddidîyye'ye çevrilmesi onun nerdeyse kurucu isim kadar önde olduğunu gösterir. Onun tarikat bünyesindeki başarılı faaliyetleri, Moğollar üzerinde de belli düzeyde etki bırakmıştır. O kadar ki Ekber'in sarayından çok sayıda kişiyi bile mürid yapabilmıştır. Ancak Sirhindî, ölümüne yakın Ebubekir'den (r) daha üstün manevî bir makama ulaştığını iddia etmesi sebebiyle hapsedilmiştir. bkz. Arthur F. Buehler, "Nakşibendîyye - Müceddidîyye ve Hindistan'da Yayılışı", (çev. Halil İbrahim Şimşek), *Gazi Ü. Çorum İlahiyat F. Dergisi*, cilt: II, sayı: 3, 2003/1, 153-154; ayrıca bkz. Arthur F. Buehler, "Karizmatik Otorite Nassî Otoriteye Karşı: İngiliz Hindistanı'nda Aracı Tasavvufu Reddedenlere Nakşibendî Yanıt", (çev. Orhan Ş. Koçlu), *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XIII, sayı: 2, 2004, 253-278, 257; Buehler, Miliyetçi Kahraman, 153.

⁸⁰ Lawrence, Örtülü Muhalefet, 207-208.

⁸¹ Akman, İbn-i Arabî, 200; Muhtittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., 1. Baskı, Konya, 2001, 293.

⁸² Kartal, Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu, 168.



sünnet itikâdıdır ve tasavvuf söz konusu olduğunda buna aykırı olan her şey, eksik ve hatalı bir keşfin neticesi olarak yanlıştır. İlginç olan şu ki, İbnü'l-Arabî, keşif erbabının kabul ettiği kişilerden birisidir. Hâlbuki o, -tahfif ederek rûsûm ehli dediği- ehl-i hakkın görüşlerine aykırı pek çok hatalı ve yanlış bilgiye sahiptir. Bu nedenle, İmâm'ın, İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirilerinde yapmak istediği şey; keşfe dayalı tasavvufi tecrübeyi ehl-i sünnet itikâdı ile çelişmeyen bir zemine taşımaktır.

Özetleyecek olursak Sirhindî'nin İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd doktrinini eleştirisinin arka planında, yaşadığı dönemde Hindistan'daki siyâsî, dinî ve sosyal yapının izleri mevcuttur. Çünkü Sirhindî, vahdet-i vücûdun, dinleri birleştirme projesine uygun bir zemin olabileceği endişesini taşımaktadır. Onun İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd eleştirisi ise temelde iki noktaya dayanır: Birincisi; tecrübî yönden bir eleştiridir. Ona göre İbnü'l-Arabî, tasavvufi tecrübenin son noktası olan «kulluk» makamına ulaşmadan, tevhid makamında kaldığı için onun vahdet-i vücûd ile son bulan müşahedesi eksik ve hatalıdır. Belki de İbnü'l-Arabî'nin bundan daha büyük yanlışı, yaşamış olduğu tasavvufi tecrübenin (birlik müşahedesinin) üzerine varlığın birliği şeklindeki teorik ve felsefî bir doktrin kurmasıdır. Hâlbuki onun buna hiç de hakkı yoktu. Zira mistik tecrübeden felsefî bir nazariye çıkarılamaz.⁸³ İkincisi ise rasyonel yönden bir eleştiridir ki, bu da vücûd ve adem, zâtın isim ve sıfatlarla ilişkisi, Allah ile âlemin aynılığı gibi pek çok konuda vahdet-i vücûdun yanlış sonuçları olduğuna dayanmaktadır. Bu bakımdan Sirhindî'nin büyük ölçüde tasavvufu, genelde şeriatın, özelde ise ehl-i sünnet ulemâsının temel prensipleri ile uyumlu hale getirmeye çalıştığı görülmektedir.⁸⁴ Bu çabasında dayanak ve tespitleri ile tek-liflerinde ne denli başarılı olduğu ise ayrı bir araştırma konusudur.

1.3. Dihlevî'nin eleştirileri

Bu arada her zaman, gerek yaşantısında ve gerekse kitaplarında mistik bir tarz hissettiren ve söylemi ile tasavvufi ve felsefî düşüncedeki sudûr nazariyesi ve vahdet-i vücûd doktrininden pek uzak olmadığı görülen Şah Veliyyullah Dihlevî (v.1176/1762) de vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd doktrinlerini birleştirme girişiminde bulunan ilk kişi olarak tanınır. Ona göre Sirhindî ile İbnü'l-Arabî'nin ontolojik görüşleri arasında var olduğu düşünülen zıtlıklar, esasen, bir terminoloji sorunu olup, meselenin özü ile alakalı değildir.⁸⁵ Dih-

⁸³ İsa Çelik ile Birol Yıldırım'ın ancak muayyen bir zihin yapısının dar kalıplarının hakim olabileceği anlaşılan bir sempozyumda sunulabilecek, çok da özenilmeden ve bilimsel temellendirme inceliğinden yoksun bir tarzda hazırladıkları görülen ideolojik bildirilerinde "Tasavvuf hal isidir, kal (söz) değil" jargonu üzerinden, işlemekte olduğumuz polemigi ve serencamını yok mesabesine indirgemeleri sadece *akademik köylülük*le izahı kabul bir durum olsa gerekir. bkz. Çelik- Yıldırım, Ahmed Sirhindî, 494.

⁸⁴ "Burada, onun Ehl-i Sünnetten kastının, özellikle kelâm ulemâsının olduğu da belirtilmelidir... Bu bakış açısının bir neticesi olarak, şeriatı temsil eden ehl-i Sünnet ulemâsı, ya da ehl-i hak, hangi derecede olursa olsun sufilardan daha üstündür. İmâm Rabbânî'nin, bu görüşünü nübüvvet-velâyet konusuna dayandırması oldukça ilginçtir." Kartal, Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu, 167.

⁸⁵ İmâm-ı Rabbânî'nin, biz Muhammed-i Arabî sözlerine muhtacız, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin sözlerine değil; biz nassa bakarız, fassa değil; Fütûhât-ı Medeniyye'de vahyedilen süreler bizi el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'den müstağni kılar (Mektubât, I/131 (I/311)'naklen) sözleri, İbnü'l-Arabî'ye aşırı tutkunluklarından dolayı onun eserlerini yüceltip Kur'an ve Sünnet'e müracaatı ihmal edenlere yöneltmiş bir eleştiri olarak görülebilir. Bkz. Çelik- Yıldırım, Ahmed Sirhindî, 497. Krş. "Bizim işimiz nass ile, fuss ile değildir. [Ya'nî Kur'ân-ı kerîm ve hadîs-i şerîfler ile. Evliyânın kitabı ile değildir. Meselâ Muhyiddin-i Arabî hazretleri-



levî'ye göre mümkün gerçeklikler, gerçek varlıklar olmayıp, İbnü'l-Arabî'nin de düşündüğü gibi, var olan şeylerin değişik formları olarak vacibu'l-vücûd olan Gerçek'te ortaya çıkmışlardır. O diyor ki: Ne yazık ki, vahdet-i vücûdun zamanla yanlış anlaşılması, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin hatalı izah ve yanlış değerlendirilmelerine dayanmaktadır. Ona göre aslında sadece Sirhindî'nin kendisi değil, İbnü'l-Arabî'nin takipçileri de böylesi bir yanlışla düşülmesinde suçludurlar. Vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd kavramlarını yeniden tanımlayan Dihlevî, bu konuda özellikle Sadreddin Konevî (v.673/1274) ve Abdurrahman Câmî'yi (v.898/1492) mesul tutar. Dihlevî, Mektûbât'ında İbnü'l-Arabî'yi yanlış anlatmasından dolayı kendi müjdecisi! (kendisi için irhasatta bulunan) Sirhindî'yi de kınar. Dahası Dihlevî, İbnü'l-Arabî'yi anlatmak için Sirhindî'nin icat ettiği kavramlar yerine İbnü'l-Arabî'nin teknik terimlerini kullanmayı⁸⁶ tercih eder. Ona göre Sirhindî, kendi içtihadına uyarak 'düşüncede yanlışlığa' düşmüştür. Şah Velîyyullah'ın, Sirhindî'nin İbnü'l-Arabî'den ayrıldığı yerlerde hemen İbnü'l-Arabî lehine tarafağır davranması oldukça manidardır.⁸⁷

1.4. Diğer eleştiriler

Abdülkerim el-Cîlî'nin de ilim-malûm ilişkisi dolayımında⁸⁸ tenkitler yönelttiği⁸⁹ İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisini eleştirenlerden biri de yine sûfîmeşrep bir neşveye sahip ancak felsefî tasavvufa mesafe koymuş olan el-Kârî olmuştur.⁹⁰

Ayrıca vahdet-i vücûd karşısında eleştirel bir tavır alan Sühreverdiyye tarikatının Zeynîyye kolunun kurucusu Zeynuddîn Hâfî'ye (v.838/1435) göre İbnü'l-Arabî'nin Fütûhât'ında ve Füsûs'unda ortaya koyduğu vahdet-i vücûd görüşü isabetli bir anlayış değildir. Hâfî, ayrıca İbnü'l-Arabî'nin 'velîliğin en son mütekâmil temsilcisi' (hatm-i velâyet) olduğu ile Firavunun imanlı öldüğüne dair görüşlerine de karşı çıkmış, onun kendisini hatm-i velâyet şeklinde takdim etmesini bir şathîye kabul etmiş, velîliğin en son mütekâmil

nin (Füsûs) kitabında bildirdiği, nassa muhâlif keşfleri bize sened olamaz.], "Kıyâmetde Cehennemden kurtuluş, se'âdet-i ebedîyyeye kavuşmak, nassa bağlıdır. Fussa bağlı değildir. Hayâller, rû'yâlar, Evliyânın kalblerine doğan keşfler ve ilhâmîlar, nass yerine geçemez. Keşfi, ilhâmî hatâlı olanlar, kendilerini nassa uydurmağa ve vicdân ve keşflerine uymasa dahî nass ile amel etmeğe mecbûrdur." Işık, *Tam İlmihâl*, 92-93.

⁸⁶ Necdet Tosun'un ifadesine göre esasen Sirhindî de İbnü'l-Arabî'yi eleştirirken dahi çoğunlukla onun terminolojisini kullanmıştır. bkz. "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 23, 2009, 192.

⁸⁷ Bkz. Muhammed Kızılgeçit, "Şah Velîyyullah Dihlevî'nin (1703-1762) Bazı Tasavvufî Görüşlerine Felsefî Bir Bakış", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: VII, sayı: 16, 2006, 197, 200, 202-203-205, 207.

⁸⁸ Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, (çev. A. M. Tolun, haz. S. Eraydın, E. Demirli, A. Kartal), İz Yay., İstanbul 1998, 149; Affî, *Araştırma Serüvenim*, 712; Demirli, *Füsûsu'l-Hikem Şerhi*, 16.

⁸⁹ "İbnü'l-Arabî geleneğinde doktrin, esas olarak varlık üzerine otururken, Cîlî'de sistem, varlık yerine zât üzerine kaymıştır. Nitekim bu farklılaşmanın farkına varan ve ciddi bir İbnü'l-Arabî savunucusu olan Abdullâh Bosnevî, Cîlî'yi söz konusu yaklaşımından dolayı sert bir şekilde eleştirir" Kartal, *Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu*, 165.

⁹⁰ Akgöğ, Ali el-Kârî, 3-4, 8, 17-20; Esasen Şa'rânî de İbnü'l-Arabî'nin Sâd 38/31-33. âyetleri hakkında yaptığı yorumu ve Şiblî'nin elbiselerini, Allah'ı zikretmekten alıkoydukları gerekçesiyle yakmasını örnek verişini eleştirir ve bu örneğin muvafık olmadığını belirtir. Aslında bu, Şa'rânî'den beklenmeyen bir tavidir. bkz. Mahmut Çınar, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*, Rağbet Yay., İstanbul 2013, 220.



temsilcisinin geleceği vaad edilen Muhammed el-Mehdî olduğunu söylemiştir. Yine ona göre imân-ı ye's mahiyetindeki Firavunun imanı makbul değildir.⁹¹

Ehl-i Sünnet'e göre Firavunun imanı be's imanı olup, bu imanda gayb'a iman bulunmaz. Ehl-i Sünnet'in bu görüşünü veren Kutbuddinzâde İznîkî (v.885/1480) ise, İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerinin çok ciddi tartışmalara sebep olduğunu belirtmiştir.⁹² Ancak Firavunun imanının makbul olmadığını na dair sayılamayacak kadar çok delilin bulunduğunu söyleyen⁹³ İznîkî, Firavunun imanının muteber olmadığını açık bir şekilde ifade etmekle birlikte, İbnü'l-Arabî'nin söz konusu yorumunun gerekçelerinin olabileceğini, kendisinin de bunların farkında olduğunu imâ ederek herhangi bir tenkitte bulunmamaktadır.⁹⁴

Anlaşılabacağı üzere Kur'an bütünlüğünde kabul edilir cinsten olmayan bu (*Firavunun tâhir ve mutahhar olarak öldüğü*) iddiada bulunanların başında İbnü'l-Arabî'nin geldiği bilinmekte⁹⁵ ise de onun böyle bir görüşe sahip olup olmadığı da tartışmalara konu olmuştur. Abdulvehhâb eş-Şa'rânî'ye (v.973/1565) göre İbnü'l-Arabî bu konuda bir iftiraya uğramıştır. Zira onun, Firavunun ye's halindeki imanının makbul olduğuna dair bir görüşü yoktur.⁹⁶ Böylesi utanç verici⁹⁷ bir görüşün ona isnâd edilmesi uydurma ve yakıştırmadan ibarettir.⁹⁸ Şa'rânî'nin burada, bu yaklaşımıyla İbnü'l-Arabî'yi reddetmektense Füsûs'taki ifadeler yerine Fütûhât'ın bir kısım açıklamalarını

⁹¹ Reşat Öngören, "Zeynüddin el-Hâfî", *DİA*, İstanbul 2013, 44/376.

⁹² Kutbuddinzâde İznîkî, *Risâle fî Kavli İbn-i Arabî*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi bölümü, no: 04223, vr. 34/b.

⁹³ İznîkî, *İbn-i Arabî*, vr. 35/a-35/b.

⁹⁴ Mahmut Çınar, "Ye's ve Be's Halinde İmanın Hükümü: Firavun'un İmanı Örneği", *Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sayı: 41, 2011/2, 136.

⁹⁵ Mevlânâ Câmî, Derviş Ahmed Semerkandî (v.970/1562) hakkında şöyle der: Onun kendi hattıyla Füsûs'un sonunda sunlar yazılmıştır: "Hazreti Risalet (s) bana Füsûs'u'l-Hikem'in dersine işaret buyurduğunda Der-işâbad'da halvette idim. Resûlullah'ı (s) gördüm. O'na 'Yâ Resûlullah! Firavun hakkında ne buyurursunuz? diye sordum. Resûlullah (s) da 'Yazıldığı gibi söyle. Yani şeyh Muhyiddin Arabî'nin dediği gibi söyle. O (Mâte tâhiren ve mutahhiren: Temizdi ve temizlenmiş olarak öldü), buyurdular. Daha sonra, Yâ Resûlullah (s) vücûd meselesinde ne buyurursunuz, diye sordum. Resûlullah (s) buyurdular ki: Şeyh Mühyiddin-i Arabî'nin, vücûd-ı kadim'de kadimdir, hâdis'te hâdistir, dediğini işitmedin mi? Devamında Resûlullah (s) şöyle buyurdular: Sen hem ilahsın, hem de mahlûksun. Yani sen İlâhî sıfatların sende görünmesi sebebiyle ilahsın. Ulûhiyete mazhar (yaratılmış) olman sebebiyle mahlûksun. Zira tayin edilmis, hasredilmiş ve yaratılmışındır. Benim dediğime Hak Teâlâ şahadet eder. Abdurrahman Câmî, *Evliya Menakibleri: Nefahâtü'l-Üns*, (çev. S. Uludağ, M. Kara), Pinhan Yay., İstanbul 2011, 640-641; Bekir Köle, *Zeynüddin Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2011, 101.

⁹⁶ Devvânî, İbnü'l-Arabî'yi desteklemek adına Firavunun imanının makbul olduğunu ispatlamak için eser yazmıştır. Onun bu eserine Ali el-Kârî yazdığı bir reddiye ile cevap vermiştir. bkz. Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, 266-275; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî ve ahlâkî, siyâsî, felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, 128, 246.

⁹⁷ Chodkiewicz, İbn Arabî'nin Öğretisi, 100-101.

⁹⁸ Abdulvehhâb Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir fî Beyânî Akâid'il-Ekâbir*, (hamiş: el-Kibritu'l-Ahmer fî Beyânî Ulum'ış-Şeyh'il-Ekber), Mustafa el-Babî el-Halebi, Kahire 1959, II/121; Yusuf Şevki Yavuz, "Be's", *DİA*, İstanbul 1992, 5/527; Ebu's-Senâ Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî'nin (v.1270/1854) benzer yöndeki izahları için bkz. *Rûh'ul-Meânî fî Tefsir'il-Kur'ân'il-Azim ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Dâru lhyâ'it-Tûras'il-Arabî, Beyrut, t.y. 11/181-190. İbn-i Hacer el-Heytemî (v.974/1567) de İbn Arabî'de, kendisine ihtiyatsızca gelen bazı deyimler karşısında duyduğu şaşkınlığı saklamakta zorlanır. bkz. *el-Fetevâ'l-Hadisîye*, 3. bsk., Kahire 1989, 335-336 (kitabın son fetvası); Chodkiewicz, İbn Arabî'nin Öğretisi, 99-100; Halim Gül, "Hukukçu Bir Sufî İbnü'l Arabî Müdafası: İmam Şarani Örneği", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: V, sayı: 9, 2013, 62-63; Çınar, Nübüvvet İncanı, 86. Şa'rânî'nin Füsûs şarihlerinden farklı değerlendirmelerde bulunduğu ve İbnü'l-Arabî ile sünî Kelâmcılar arasında paralellikler bulmaya çalıştığı hususlara bir örnek için bkz. 88, 91-92.



önceleyerek onu Sünnî bir çizgiye çekmenin gayretini harcadığı açıktır. Ancak bunu yaparken de -muasır kelâmcılardan Mahmut Çınar'ın dediği gibi- 'ben dedim, oldu'yu bir marifet olarak lanse etmiştir. Öyle ki te'vil ve izahta yeter-siz kaldığı veya onu teberri edemediği kimi yerlerde üç maymunları oynadığı⁹⁹ da olmuştur.

2. Tasavvuf dışından eleştiriler

İbnü'l-Arabî'ye tasavvuf mensubu olmayanlar tarafından yapılan eleştiriler, daha çok kelâm ve fıkıh merkezli tenkitler olmuştur. Onu tenkit eden âlimlerin, ilâhîyât yapma mantıklarıyla İbnü'l-Arabî'nin mantık ve metodolojisinin farklı olması, problemin esas kaynağını teşkil etmektedir.¹⁰⁰

İbn-i Hazm (v.456/1064) yaptığı tasnifte İslâm dışında kalan gurupları İslâm'dan uzaklık derecelerine göre altı kısımda toplar ve bunların birincisinin «varlıkların gerçekliklerinin bulunmadığını ileri süren sofistler olduğunu» söyler.¹⁰¹ Esasen bu görüşte olan sofistler, yalnız İslâm'dan değil, aynı zamanda diğer bütün din, felsefe ve ilimlerden de o derece uzaktırlar. Fikir tarihinde ilmin karşısına Sofizmden daha büyük bir tehlike çıkmamıştır. Bu sebeptendir ki diğer ilim dalları gibi, kelâm da ilkelerinin en başına şu iki kaideyi koymuştur: a. varlıkların gerçekliği vardır ve b. gerçekliği olan bu varlıklar gerçekten bilinebilirdir.¹⁰² Bu temel ilkelerden hareket eden kelâm, daha sonra varlığı kesin çizgilerle ve hiçbir bulanıklığa mahal bırakmayacak şekilde birbirinden tamamen farklı olmak üzere, *Yaratan* ve *yaratılan* diye iki kısma ayırarak yoluna devam ederken, bu kesin ayrımı ihlal eden ve varlığı, Yaratan veya yaratılan tarafında birleştirme eğilimi gösteren her türlü monist ve istihâlecî (vacip, mümkün ve müstahilin birbirine dönüşebileceğini söyleyen) görüşü de şiddetle reddetmiştir. Sudûr, feyiz, işrâk, genleşme ve büzülme, vahdet-i vücûd, vahdet-i mevcût, hulûl ve ittihâd, insanın ubûdiyetten ulûhiyet'e doğru tekamülü ve Allah'ın yerini alması vs. bütün nazariyeler de bundan nasiplerini almışlardır.¹⁰³

Mahmut Kaya'nın dediği gibi vahdet-i vücûd teorisi üzerinde ne kadar iyimser yorum yapılırsa yapılsın sonuçta yaratanla yaratılan arasındaki farkı bu dereceye indirgeyen böyle bir anlayışta bir 'tanrı insan' kavramı ortaya çıkacak ve bu durum hak-bâtıl, sevap-günah, dindar-dinsiz, hatta din farkının ortadan kalkmasına ve peygamberlik kurumunun anlamsız olduğu fikrine yol açacaktır. Zaten İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştiriler de en çok bu noktada yoğunlaşmaktadır. Nitekim geleneksel Batı görüşüne göre de o, İslâm panteizminin ya da monizminin temsilcisidir ve bu gibi monistik kuramlar ile *İslâm'daki canlı ve etkin bir güç olan Allah düşüncesini yıkmış*, gerçek İslâm

⁹⁹ Çınar, Nübüvvet İnancı, 84-85, 338.

¹⁰⁰ Bkz. Mahmud Erol Kılıç, "Füsûsü'l-Hikem", *DİA*, İstanbul 1996, XIII/234-236; Mahmud Erol Kılıç, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *DİA*, İstanbul 1996, XIII/251-258.

¹⁰¹ Bkz. Akman, İbn-i Arabî, 611.

¹⁰² Bkz. Demirli, Fusûsu'l-Hikem Şerhi, 396.

¹⁰³ Krş. Sadeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, (haz. S. Uludağ), 2. bsk., Dergah Yay., İstanbul 1982, 101-105.



dinsel hayatının çökmesinde büyük etkisi olmuştur.¹⁰⁴ Filhakika öteden beri zındıkça fikirlerin ve dinî hayatta görülen lâubaliliklerin genellikle onun felsefesinden beslendiği gerçeği de bunu doğrulamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin, sistematize ederek idealize ettiği vahdet-i vücûd felsefesi ve geriye bıraktığı yüzlerce eseriyle İslâm toplumunun dinî, ahlâkî ve içtimâî hayatına ışıktutacak fazla bir şey verdiği söylenemezse de evliyâ¹⁰⁵ ve kerâmet¹⁰⁶ kavramlarını bir kült haline getiren menkıbecilerle Peygamber'i aşırı derecede idealize edip onu beşerüstü bir varlık sayma hatasına düşenlere ve bu arada şairlere zengin bir malzeme bıraktığında şüphe yoktur. Gerçekten de metafiziğe namütenâhî açık olan bu idealist felsefe özellikle şairlerin arayıp da bulamadığı bir hazine gibidir. İslâm milletlerinin dinî-tasavvufî edebiyat alanında ortaya koyduğu eserlerde de bu felsefenin payı büyüktür.¹⁰⁷

Bu bağlamda sûflerin yaratılış fikri, artık hangi terimi kullanırlarsa kullansınlar, esas itibarıyla *var olan* ile *var eden* arasındaki benzerliğin açıklandığı ve sürdürüldüğü bir 'sudûr teorisi'¹⁰⁸ olarak kendini gösterir. Nitekim mutlak varlık tabirini kullanmak, merkezinde sudûrun¹⁰⁹ bulunduğu bir yaratılış teorisine ulaştıracak düşünce tarzına yönelmek demektir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri başta olmak üzere sûfler, İslâm filozof ve kelâmcılarının daha önce ele aldıkları Tanrı-âlem irtibatını yeni bir yaklaşımla¹¹⁰ ele almış ve bu yaklaşımda¹¹¹ Hak için mutlak varlık ifadesini esas almışlardır. Ne var ki burada

¹⁰⁴ Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, (çev. E. Gürol), Adam Yay., İstanbul 1982, 230.

¹⁰⁵ Bkz. Saadetdin Merdin, *İslam'ın Pavlusları -II Paralel Din*, Araştırma Yay., Ankara 2014, 55-63.

¹⁰⁶ Keramet hak olmakla birlikte, nassların ruhuna uymayan, realiteden uzak, veli denilenin tabiat üzerinde tasarruf ettiği dayandırılan örneklerinin ilmi dayanaktan yoksun olduğu ve menkıbelere bağlı bir kültten ibaret olan bu tür anlatımların nassların isabetsizce yorumlanmasında kaynaklandığı gözden ırak tutulmamalıdır. Kubat, Mehmet, "İslâmî Öğretide Kerâmet", *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt: X, sayı: 1, 2013, 66, 68-69.

¹⁰⁷ Mahmut Kaya, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", *DİA*, İstanbul 1999, 20/522.

¹⁰⁸ Genelde filozof ve mutasavvıflarca benimsenen İslâm düşüncesindeki Sudûr Teorisi yabancı menşeli bir teoridir. Yaratılışı, Allah'ın Zât'ndan zorunlu bir seri mekanizma ile izah eden bu teori, Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Helenistik filozof Plotinus'un emanasyon adıyla anılan kozmolojik doktrininin bazı İslâmî unsurlarla yorumundan başka bir şey değildir. Bazen daha çok mutasavvıflarca 'tecellî' kelimesiyle de ifade edilen bu teori, İslâm düşüncesine, Plotinus'un Enneades adlı eserinden bölümlerin özetlenerek ve bazen de katkılar yapılarak tercümesiyle geçmiştir. Sudûr Teorisi'nin, yaratılışı Allah'ın Hür irâdesinde gören İslâmî anlayışla zıd düşen bazı noktaları vardır. Bunların en önemlisi, yaratılışı Allah için zarurî görmektir. Bundan başka, bu ontolojik zaruretten dolayı, Allah'la yaratıklar arasında ontolojik yönden kesin bir ayırım yapmamaktır. Bu son nokta yani Allah'ı kâinatta mündemîç görmek, özellikle İslâm'daki Mûteâl Allah anlayışına aykırıdır. (Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İnsan Yay., İstanbul 1987, 35). Sudûr teorisinin İslâm felsefe ve kültürüne yansımaları küçümsenmeyecek ölçüde olmuştur. Bu sistemle Meşşâî felsefesi yeni Eflâtuncu unsurlarla eklektik bir görünüm arz ederken Sührverdi el-Maktûl ve İbnü'l-Arabî gibi mistik ve teosofik düşünürlerin varlığın oluşum ve işleyişini yukarıdan aşağıya, metafizikten fiziğe ya da manevî ve rûhânî olandan süflî ve maddî olana doğru bir sıra düzeni içinde yorumlamaları, farklı isimlerle de olsa, adeta bir gelenek halini almıştır. Bu teorideki akl-ı evvel, akl-ı küll, akl-ı küllî, nefis-i küll ve nefis-i küllî kavramları, Şîî-bâtınî düşüncesinde, tasavvuf ve edebiyat alanlarında farklı bağlamlarda yaygın biçimde kullanılmaya devam etmektedir. bkz. Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 468; Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007, 114-115.

¹⁰⁹ Bkz. Akman, Kelâm Sistemi, 78-90; Akman, Celâleddin ed-Devvânî, 320-337; Akman, İbn-i Arabî, 157, 254.

¹¹⁰ İbn Arabî'nin İslâm kültür ve düşünce mirasına aklî ve ruhî yönleriyle vakıf, sistem sahibi ve ekol kurucusu bir sûfî-filozof olduğundan şüphe edilemez. Önemli ölçüde terminoloji farklılığını dikkate almak koşuluyla Arabî ve İbn Sina çizgisinde yer alan düşünce sistemiyle İbn Arabî'nin bazı fikirleri arasında benzerlik olduğu kabul edilebilir. O, herhangi bir filozofun kendisine ait bir varlık görüşü olması kadar bir sisteme ve felsefeye sahiptir. Turan, Mutlak Varlık, 57-59.

¹¹¹ Krş. Mehmet Kubat, "Kelâm'ın Etkinlik ve İşlevselliğini Yitirmesinin Ana Nedenleri Üzerine Bazı Tespitler", *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, 2000, 173.



mutlak varlık tabirini kullanmak, Tanrı için sadece bir isimden veya sıfattan söz etmek demek değildir. Böyle olsaydı, vahdet-i vücûda bu kapsamda yöneltilecek eleştiriler bütünüyle anlamsız hâle gelirdi. Zira mutlak varlık demek, Tanrı-âlem irtibatını açıklayan yaratılış teorisini esastan değiştiren bir anlayışı benimsemek demektir.¹¹²

İfade ettiğimiz gibi vahdet-i vücûdu benimseyen kişiler için, *mutlak varlık* ve onun tecellilerinden başka hiçbir şeyin varlığının gerçekliği yok demektir. Sadeddin et-Teftâzânî (v.792/1390) sûfîlerin Tanrı'ya mutlak varlık demelerini eleştirirken, sûfîleri filozoflarla aynı kefeye yerleştirir.¹¹³ Esasen tasavvuf içinden gelen eleştirilerde de bu değerlendirme önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Simnânî'nin bu bahisteki eleştirisi İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'ya mutlak varlık demesinden¹¹⁴ hareket eder. Benzer bir değerlendirme Rabbânî'de de görülmektedir.¹¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*'de felsefeci geçinen bir kısım mutasavvıflara nispet ettiği bazı konularda isim vermeden İbnü'l-Arabî'yi eleştirir.¹¹⁶ Ekrem Demirli'nin metodolojik bakımdan en önemlisi ve en tutarlısı olarak değerlendirdiği¹¹⁷ bu eleştirilerin başında onun vahdet-i vücûd anlayışı gelmektedir. Teftâzânî vahdet-i vücûdu 'mutlak varlık' kavramı altında ele alarak felsefî temellerini sıralayıp yine felsefî bir üslûpla eleştirmiş, bu anlayışın temsilcilerinin mugalataya başvurduklarını, ancak bunun büyük bir sapıklık olduğunu söylemiştir. Esasen kültür tarihimizde varlık ve dolayısıyla Tanrı kavramı, en derin tartışma konularından biri olagelmıştır. Burada Varlık/Tanrı konusunda tenzîh ile teşbîh en önemli ayrışma noktalarını oluşturmuştur.¹¹⁸ Teftâzânî'nin İbnü'l-Arabî'nin icmâa aykırı bularak eleştirdiği düşüncelerinden biri de velâyetin nübûvvetten üstün olduğu, ancak velâyet-siz nübûvvet olamayacağından velînin peygamber derecesine ulaşamayacağı şeklindeki görüşüdür.¹¹⁹

Tasavvuf dünyasından olanların önemli tenkitleri bir yana bırakılacak olursa İbnü'l-Arabî'yi reddeden ilk kişinin, Cemaleddin bin el-Hayyâd el-Yemenî olduğu belirtilmektedir. K. Kastalânî ile devam eden bu '*Kur'an'ın*

¹¹² Bkz. Ekrem Demirli, "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21, 2009, 32.

¹¹³ İbnü'l-Arabî'nin felsefeyle ilişkisi ve felsefî kaynakları için bkz. Akman, İbn-i Arabî, 476-516.

¹¹⁴ Ona göre, marifetin son mertebesi, vücûd-i mutlak itikâdını bilmektir. Simnânî buna muhalefet ederek en son mertebenin ubûdiyyet mertebesi olduğunu beyan etmiştir. İsa Çelik, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: V, sayı: 12, 2004, 28, 35.

¹¹⁵ Demirli, Tasavvufun Tutarlılık Arayışı, 29.

¹¹⁶ Hamid Algar, Teftâzânî'nin Füsûs'a bir reddiye yazdığından ve öğrencisi Alâeddin M. Buhârî'nin ise onu sapık kabul ettiğini belirtmektedir. bkz. İlk Dönem, 3.

¹¹⁷ Bkz. "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, İstanbul 2012, 42/434. Demirli'nin belirttiğine göre Teftâzânî'nin eleştirileri Molla Fenârî (v.834/1431) ve Abdülânî en-Nablusî tarafından yazılan iki önemli eserle cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

¹¹⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde "Siyasi Metin" Olarak Kelam Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2 [Türk Siyaset Tarihi Sayısı], 2003, 381 (dipnot: 4); ayrıca bkz. İbrahim Çelik, "Kur'an'da İlahî Zat ve Sıfat İlişkisi", *Uludağ İ. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: VII, sayı: 7, 1998, 147-148.

¹¹⁹ Bkz. Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, İstanbul 2011, 40/303; Eraydın, Füsûsu'l-Hikem, IV, 29-44. Velâyet - Nübûvvet tartışmaları için bkz. Akman, İbn-i Arabî, 199-226; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 3. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2013, 121-125, 141 vd.



anlamalarını saptırma' suçlaması, İbnü'l-Arabî karşıtı polemiğin fiili kurucusu İbn-i Teymiye'de zirveye ulaşmaktadır.¹²⁰ Onun sözlerini değerlendiren İbn-i Teymiye sonuçta onun, 'eş-Şeyhu'l-Ekber (en büyük şeyh)' şeklindeki meşhur lakabını 'eş-Şeyhu'l-Ekfer'e (en kâfir şeyh) çevirerek tekfir etmiştir.¹²¹

Tasavvufun biçimlenmeye ve tutunmaya çalıştığı ya da henüz diğer İslâmî ilimlere egemen olmadığı dönemlerde meşrûiyet kaygısıyla ilk klasik eserlerinden itibaren sûfiler, peygamber ile velî arasındaki mertebe farkına işaret eden açık beyanlarda bulunarak kendileri hakkındaki kanaatleri yumuşatmaya çalışmışlardır.¹²² Ne var ki sonraki sûfilerin bu konudaki çabalarının, henüz tasallutları altına alamadıkları kimi âlimleri tedirgin etmeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim başta İbnü'l-Arabî ve onun takipçisi diğer sûfiler bu konulardaki görüşleri nedeniyle özellikle İbn-i Teymiye tarafından sistematik bir tarzda ve biraz da sert bir üslupla¹²³ eleştirilmişlerdir.

Öyle görülüyor ki bu sorunların doğması ve tarafların bu çapta restleşmelerindeki en önemli etken sûfilerin İslâmî ilimlerin neredeyse hepsinde müşterek olarak kullanılan kavramlara kendi ontolojik ve epistemolojik bakış açılarıyla farklı manalar yüklemeleri ve söz konusu terimlerin kaplamalarıyla olabildiğince oynamaları olmuştur. Ki böylece mesela fıkıh, tefsir ve hadis gibi İslâmî disiplinler, inançla ilgili istilahları kelâmın kurguladığı çerçevede anlamaya çalışırken, tasavvuf aynı terimlere farklı anlamlar yükleyerek onları adeta yeniden inşa etmiştir. Bu ise, kelâmcılarla sûfilerin birçok konuda ortak kavramlar kullanmalarına rağmen farklı şeyler kastetmelerine yol açmıştır. Nitekim sûfiler, her ne kadar kullandıkları tasavvufî istilahların Kur'an'dan mülhem olduğunu iddia etmiş olsalar da bunlarla kastettikleri manaların birçoğunun Kur'an'dan çıkarılabilmesi için ciddi bir emek harcanması ve yanı sıra keyfiliğin son derece baskın olması gerektiği¹²⁴ açıktır. Bu durum ise kavramların bâtinî/ezoterik te'villerle kendi sistemlerine adapte edilmesi gibi bir netice doğurmuştur. Bundan mütevellit de olabildiği kadar sübjektif olan bir zeminde aşırı fikirler ortaya çıkmıştır.

¹²⁰ Demirtaş, Varlığın Birliği, 9-10; Chodkiewicz, İbn Arabî'nin Öğretisi, 90; Affi, Araştırma Serüvenim, 703; Emil Homerin, "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları (Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme)", (çev. Salih Çift), *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XI, sayı: 1, 2002, 250-251.

¹²¹ İbn-i Teymiye, *Külliyyat*, (ed. E. Gönenç, çev. A. Önkâl- M. S. Şimşek- İ. Sarıms), Tevhid Yay., İstanbul 1988, II/15 vd.; ayrıca bkz. el-Kârî, Vahdet-i Vücûd, 110, 132, 140, 223, 235; Ebu'l-Hasan Ali Nedvî, *el-İmam es-Serhendî: Hayatuhu ve A'maluhu*, Dâr'ul-Kalem, Kuveyt 1983, 239-263.

¹²² Krş. Ebu'l-Alâ Affi, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Devrim*, (çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), Risale Yay., İstanbul 1996, 331-339.

¹²³ F. Sancar, İbn-i Teymiye'nin görüşlerini savunurken veya hasımlarını eleştirirken takındığı sert, tavizsiz ve kırıkcı üslûbunun ve üstelik zaman zaman abartılı ifadeler kullanmasının etrafındaki muhalefeti güçlendirip harekete geçirdiğini belirtmektedir. Ancak Sancar devamla; İbn-i Teymiye'nin tasavvuf eleştirisi aslında kuru ve katı bir nasalcılığın sonucu olarak ortaya çıkmış değildir. Bu konuda belirtilen tarzda bir eleştirel söylemi benimsemesi İslam toplumunun o sırada yaşadığı dinî hayatın hatalı olduğunu düşünen bir âlimin ıstırabından ibarettir. Burada İbn-i Teymiye'yi diğer münekkittlerden farklı kılan ve hatta günah keçisi haline getirip daha sonraları da tasavvuf aleyhtarı olduğu şeklindeki yaygın kanaati besleyen husus, muhtemelen bu konuda keskin bir dil ve mücadele stratejisi seçmiş olmasıdır, demektedir. bkz. "Bağnaz Bir Selefi mi Endişeli Bir Entelektüel mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)", *Dinî Araştırmalar*, cilt: XVIII, sayı: 46, 2015, 111, 113-114.

¹²⁴ Sözgelimi bkz. Michel Chodkiewicz, "Sonsuz Yolculuk: İbnü'l-Arabî'nin Kitâb el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr Adlı Eseri", (çev. V. Göktaş), *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 23, 2009, 657-667.



Nitekim İbnü'l-Arabî, te'vile elverişli olsun veya olmasın, dil ve gramer kurallarına uysun veya uymasın, siyak ve sibakı dikkate almadan, sebab-i nüzûle de itibar etmeden âyetleri vahdet-i vücûd felsefesi doğrultusunda *bâtınî yorumlara* tâbi tutmuştur. Bu yöntemle İbnü'l-Arabî, müteşâbih veya muhkem âyetlerden istediği sonucu çıkarmakta güçlük çekmeden; gerçekte *te'vile karşı olduğu halde* bazen âyetlerin lafzı ve medlulü ile bağdaşması mümkün olmayan *te'viller*¹²⁵ yapmıştır.

Bu bağlamda, velî ve velâyet kavramlarının Kur'an'ın belirlediği sınırların ötesine taşınması hem nazarî ve hem de amelî istismara açık bir alan meydana getirmiştir. Genel anlamda ulemânın sûflere, İbn-i Teymiye'nin ise İbnü'l-Arabî'ye yönelik tenkitlerinin backgroundunda yatan temel sebeplerden biri işte budur.¹²⁶ Nitekim İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki ifade ve benzetmelerinin, kategorik olarak tasavvufa karşı olanlar bir yana, sıradan İslâm düşünürlerinin bile tahammül sınırlarını aştığını görmemek olası değildir. Hatta bizce onun Fütûhât ve Füsûs'ta 'hâtem'ul-enbiyâ'nın gümüş, hâtem'ul-evliyâ'nın ise altın tuğlaya benzediği şeklindeki çeşitli ifadeleri,¹²⁷ kendisine yöneltilen eleştirilerin dozunun aslında çok cılız kaldığını göstermektedir. Zira kanımızca bu çeşit benzetmelerdeki niyet ne olursa olsun ifade edilmesine dahi müsamaha edilmemelidir.¹²⁸

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî, şu veya bu nedenle gelenekte şekillenmiş peygamber algısıyla ilişkilendirip onun üzerinden meşrûfiyet kazandırmaya çalıştığı hâtem'ul-evliyâ'ya diğer velîler arasında ayrı bir konum atfederek onlardan üstün saymaktadır. Bu ise, Peygamber'e tarihî olarak daha yakın olan ve O'nun (s) sağlıklı mirasından nispeten daha fazla istifade eden velîleri daha üstün gören selefi bir perspektife¹²⁹ sahip İbn-i Teymiye'nin velâyet anlayışına doğal olarak ters gelecektir. Nitekim İbn-i Teymiye onu başka konuların yanı sıra bu açıdan da tenkit etmiştir. Beri tarafta İbnü'l-Arabî'nin peygamberlik makamının temelleriyle bu denli oynaması, bütün anormallğine rağmen Sünnî çevrelerde müsamaha görmesi ve dahası onun protest görüşlerine bile hikmet ve irfânî değer yüklenmesine mukabil başka ekollerin İbnü'l-Arabî'nin iddialarının daha dunundaki kanaatlerine bid'at, râfîzîlik, sapıklık gibi ağır suçlamaların yapılması akla ziyan bir durum olsa gerektir.

İbnü'l-Arabî'nin velâyetin üstünlüğünü temellendirme¹³⁰ sadedinde yaptığı açıklamalar İbn-i Teymiye gibi konuya vukûfiyetten dolayı hassasiyet

¹²⁵ Mesela bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, thk. Osman İsmail Yahyâ, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, [t.y.], II/206-210; III, 224; bkz. Ö. Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yay., İstanbul 1974, II/506; Karadaş, İbnü'l-Arabî, 121-122; Affî, *Araştırma Serüvenim*, 702, 704, 708.

¹²⁶ Faruk Sancar, "İbn Arabî'nin Efdaliyet Nazariyesi'nin Ehl-i Sünnet Açısından Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: II, sayı: 34, 2011, 107-108.

¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleh*, i'dad: Eb'ul-A'la Affî, Dâr'ul-Kutub'il-Arabîyye, Beyrut [t.y.], 63; İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, (çev. E.D.), 49; Demirli, *Fusûs'ul-Hikem Şerhi*, 368-369.

¹²⁸ Ayrıca bkz. Sancar, *Efdaliyet*, 108-109.

¹²⁹ Selefi söylemin, diğer adıyla Ehlul-Hadis'in (Ashâbu'l-Hadis, Ehlul-Eser) çıkmazları ve sorunlu din algısı için bkz. Mehmet Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: XVII, sayı: 3, 2004, 247-250; Mehmet Kubat, "İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1, 2011, 76-77, 92.

¹³⁰ Beşinci imam Muhammed el-Bakır'a (v.113/731) atfedilen bir rivâyette, 'biz yaratıkların yaratılış sebebi-



gösteren âlimler tarafından sürekli tenkit edilmiştir. Ayrıca önemli sûfî düşünürlerden biri olan Rabbânî de onu bu konuda muaheze etmiştir. Bazı sûfilerin 'nübûvvet velâyetten üstündür' şeklindeki ifadelerinin sekr halinde söylenmiş bir söz olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Rabbânî, bazı sûfilerin ise velîlerin peygamberlerden daha üstün olduğu vehmini izale etmek adına söz konusu üstünlüğü nebînin kendi velâyetinden kaynaklandığını söylediklerini, ancak bu tür izahların ikna edicilikten uzak olduğunu, hatayla malûl bu tür beyanlardan Allah'a sığınılması gerektiğini belirtmiştir.¹³¹

2.1. İbn-i Teymiye'nin eleştirileri

İbn-i Teymiye, Füsûsu'l-Hikem'i okuyuncaya kadar İbnü'l-Arabî hakkındaki hüsn-ı zanda bulunduğunu ve okuduktan sonra yaklaşımını değiştirdiğini ifade etmiştir.¹³² Söz konusu değişimle özellikle İbnü'l-Arabî'nin kemale ulaştırdığı vahdet-i vücûdun tamamen karşısında durmuştur. İbn-i Teymiye'nin ittihâdcı olmakla vassfettiği¹³³ merkezi isim İbnü'l-Arabî'dir. Ona göre vahdet-i vücûd öğretisi küfür; onu sistemleştiren İbnü'l-Arabî ise kâfirdir. İbn-i Teymiye'nin, İbnü'l-Arabî eleştirisini genel olarak, vahdet-i vücûd, hâtemu'l-evliyâ, ricâlu'l-ğayb, Firavunun imanı, putlara ibadet, gaybden haber verme ve Hurûfluk gibi konular üzerine bina ettiği görülmektedir.¹³⁴ Bu konuların hepsi ayrı ayrı öneme sahip olsa da bu görüşler içerisinde doğrudan İbn-i Teymiye'nin ilgisine mazhar olan husus veya temel eleştiri noktası, vahdet-i vücûd nazariyesidir.

Esasen İbn-i Teymiye, birçok yerde vahdet-i vücûdçular arasında dahi dikkatli ayrımlar yapmıştır. Bu da, farklı iddiaların aksine onun, sûfilerin fikirlerini ve eserlerinin içeriğini iyi kavradığını göstermektedir.¹³⁵ Üstelik o, İbnü'l-Arabî'nin, vahdet-i vücûd hususunda diğerleri¹³⁶ kadar ısrarcı olmadığını da

yiz' denilmektedir. Bütün Şîa âlimleri, çardeh ma'sûmun on dört kişilik bir topluluk olarak ulû'l-azm peygamberler de dâhil bütün yaratıklara üstün olduğu konusunda birleşirler: Hamid Algar, "Çardeh Ma'sûm-i Pâk", *DA*, İstanbul 1993, VIII/228.

¹³¹ Sancar, Efdaliyet, 111.

¹³² İbn-i Teymiye, *Mecmuat'ur-Resâil ve'l-Mesâil*, (thk. M. Reşid Rıza), Dâr'ul-Kutub'il-İlmiyye, Beyrut 1983, 1/179, 183; Çakmaklıoğlu, Nübüvvet, 216; Mustafa Kara, "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiye Mukayesesi", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2008, 28; Sancar, Bağnaz Bir Selefi mi, 113.

¹³³ "Hristiyanlıktaki İlahî boyutla, insanî boyut arasındaki hulûl ve ittihad görüşü Hallâc-ı Mansur, İbn Seb'in ve İbnü'l-Arabî gibi Sûfilerden önde gelenlerini etkilemiştir." Şükrü Aydın, *Kur'an'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, Rağbet Yay., İstanbul 2018, 21.

¹³⁴ Mustafa Kara, "İbn Teymiye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı", *İbn Teymiye Külliyyâtı* içinde, Tevhid Yay., İstanbul 1987, II/41-43.

¹³⁵ George Makdisi'ye (v.1423/2002) göre İbn-i Teymiye üzerine araştırmalarıyla tanınan Fransız şarkiyatçı M. Henri Laoust (v.1404/1983), İbn-i Teymiye'nin doktrinlerinin önemli miktarda tasavvuf etkisini dile getirdiği ve onun eserlerinde tasavvufa karşı en küçük bir eleştirinin dahi boşa çıkacağı gerçeğini açığa kavuşturan ilk kişidir. İbn-i Teymiye'nin tenkit ettiği sadece, panteizmin etkisiyle oluşan ittihad fikridir. Makdisi devamla çoğumuz için İbn-i Teymiye'nin de mensubu olduğu Hanbelî okulunun sûfî karşıtı olduğu konusundaki yerleşmiş inancı bırakmak o kadar zordur ki. İşte Laoust'un amacı, bu ön yargıyı kırmak ve Hanbelîlerin tasavvufa karşı olduğu tezinin artık makûl olmadığını göstermekti. bkz. George Makdisi, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiye", (çev. Vahit Göktaş), *Tasavvuf Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 19, 2007, 401-402, 404-406, 410; George Makdisi, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", (çev. Ramazan Özmen), *Tasavvuf Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 18, 2007, 303-306, 308.

¹³⁶ Onun İbnü'l-Arabî ile aynı hizada gördüğü ve zaman zaman eleştirel atıflarda bulunduğu bazı mutasavvıflar şunlardır: İbn-i Fârız (v.632/1234), İbn-i Seb'in (v.667/1269), Tilmisânî (v.690/1291) ve Konevî (v.673/1274). bkz. Mustafa Kara, "İbn Teymiye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", *Uludağ Ü.*



belirtir. Ayrıca onu, fıkha olan saygısından ve tasavvuf yolundaki dikkatinden dolayı da övgüyle anar.¹³⁷ Bütün bunlara rağmen, İbn-i Teymiye, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin altında yatan itihâd doktrinine¹³⁸ müsamahalı davranamazdı. Ona göre, İbnü'l-Arabî'nin Füsûs'u ve Kur'an üzerindeki tasavvufi yorumları özellikle çirkindi. Zira o, bunlarda Allah'ın son vahyinin asıl mesajına yeterince dikkatli yaklaşılmadığını¹³⁹ ve hatta tahrif edildiğini görüyordu.¹⁴⁰ Spekülatif tasavvufu toptan reddetmesine rağmen tasavvufi tecrübe ve seyrü sülûkun bireysel inanç için faydalı olduğunu açıkça kabul ettiği bilinen¹⁴¹ İbn-i Teymiye, vahdet-i vücûd dolayımında İbnü'l-Arabî'yi ve düşüncelerini sistematik biçimde eleştirmiştir.¹⁴² Elbette İbn-i Teymiye, İbnü'l-Arabî'nin özelde vahdet-i vücûd ve daha genel anlamda ise felsefî tasavvuf düşüncesinde merkezi konumu bilinen ve İhvân-ı Safa ile olan ilgisine, Karmâtî ve Gulât-ı Şîa etkisine temas edilen¹⁴³ ricâl'ul-gayb anlayışını ve sevgi kelimesine mukabil aşk olgusunun Allah'a nispetine¹⁴⁴ de en kapsamlı eleştiriye¹⁴⁵ yapanların başında gelmektedir.¹⁴⁶ Mamafih tasavvufi olarak nitelenen konulara ve hatta mutasavvıfların -kimisine eleştirel de olsa- neredeyse geneline sıcak duygularla yaklaştığı¹⁴⁷ anlaşılan İbn-i Teymiye'nin kendisinden sonraki süreçte neden

İlahiyat F. Dergisi, 1/1, 1986, 63, 66; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin Tasavvuf İstislahlarına Bakışı", *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 1/1, 1986, 54, 56-58, 60; Süleyman Uludağ, "Abdülkadir-i Geylânî", *DİA*, İstanbul 1988, 1/235.

¹³⁷ İbn-i Teymiyye, *Mecmuat'ur-Resâil*, 1/179, 183.

¹³⁸ Allah'ın zâtıyla her şeye Hulûl ettiğini ve her yerde bulunduğunu kabul eden telâkkî 'hulûl-i am' (avatara) diye de anılır. Bu tür Hulûlün kapsamına öncelikle panteist felsefeler ve onların bir türü olduğu ileri sürülen vahdet-i vücûd nazariyesinin dâhil olduğu kabul edilir ve bu nazariyenin belli başlı temsilcileri arasında İbnü'l-Arabî zikredilir. Onun mutlak hulûlü benimseyenler arasında gösterilmesi Allah-âlem aynlığını savunduğu düşüncesine dayanmaktadır. Zira onlar, tasavvufta seyrü sülûk merhalelerini aşarak *fenâ fillâh* mertebesine erenlerin Allah'tan başka hiçbir varlığın bulunmadığını tecrübe ile bildiklerine ilişkin düşüncelerini açıkça beyan etmişlerdir (İbn-i Teymiyye, *Mecmuat'ur-Resâil*, 1/179-180; Sadeddin Teftâzânî, *Şerh'ul-Makâsîd*, İstanbul 1305, II/70). Yine bu süfler vâcib varlığın mutlak ve tek mevcut olduğunu, tabiat-ta görülen çokluğun insanın varlığı eksik algılamasından ibaret bulunduğunu söylemişlerdir, bu da onların Allah -âlem ikiliğini reddettikleri tarzında yorumlanmıştır. Bu tür Hulûl benimseyenlere İtihâdiyye adı verilmiştir Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl (İslâm Düşüncesinde Hulûl)", *DİA*, İstanbul 1998, 18/342.

¹³⁹ Filhakika İbnü'l-Arabî, nebî bilgisi ile velî bilgisini ilâhî kaynaklı olması bakımından aynı kabul etmiştir. Nitekim o, velîler bilgileri peygambere vahyi getiren meleğin aldığı kaynaktan alır demiştir. Ki Bursevî bu tarz alışı, ahz anillah (bizzat Tanrı'dan bilgi almak) olarak görmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Füsûs*, (çev. E.D.), 49-50, 176-177; İbnü'l-Arabî, *Füsûs ül-Hikem*, (çev. M. Nuri Gencosman), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1990, 43; Akman, İbn-i Arabî, 103-104.

¹⁴⁰ Krş. Homerin, *Süfler ve Tasavvuf*, 251.

¹⁴¹ Bkz. Akman, İbn-i Arabî, 615-622; Yılmaz, *Kûrânî'nin Yaklaşımı*, 366-367.

¹⁴² İbn-i Teymiye'nin eleştirileri için bkz. Yılmaz, *Kûrânî'nin Yaklaşımı*, 369-371.

¹⁴³ Affî, *Tasavvuf Felsefesi*, 162-168; Süleyman Uludağ, "Ricâl'ul-Gayb", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV/82.

¹⁴⁴ Bkz. Bünyamin Okumuş, "İbn Teymiyye'nin Tevhîd Yorumunda Allah Sevgisi: Hakikatin Bilgisine Erişme ve Mutluluğu Kazanmanın Yolu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: VII, sayı: 1, 2009, 75-76.

¹⁴⁵ İbn-i Teymiye, *Mecmuâ Fetevâ*, 11/433-444.

¹⁴⁶ Osman Demir, "Ricalu'l-Gayb inancı ve toplum hayatına yansımaları", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II)*, 2004, 159-160; Ahmet Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâl'ul-Gayb -İbn Arabî'nin Görüşleri-", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: II, sayı: 5, 2001, 163-164; Ahmet Atlı, *Tasavvufta Ricâl'ul-Gayb*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2011, 268-277; Ahmet Yıldırım, "Tasavvufta Ricalu'l-Gayb Telakkisi ve Konuyla İlgili Bazı Rivayetler", *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sayı: 4, 1997, 130-131; Yıldırım, *Tasavvufun temel Öğretileri*, 162-188.

¹⁴⁷ İbn-i Teymiye'nin isimlerini zikrederek beğenisini ifade ettiği süfler şunlardır: Fudayl Bin İyâz (v.187/803), İbrahim b. Edhem (v.162/779), Ebu Süleyman Dârânî (v.205/820), Maruf-ı Kerhî (v.200/815), Cüneyd-i Bağdâdî (v.298/911), Sehl b. Abdullah Tüsterî (v.283/896) ve benzerleri. Bkz. *Allah'ın Velileri İle Şeytanın Velileri Arasındaki Fark*, (çev. İ. E. Dal), İhya Yay., İstanbul 1985, 76, 105, 114-116, 124.



tasavvuf ve sûfî düşmanı olarak imlendiğini anlamak adına geriye dönük bir okuma yaptığımızda bunun tamamen İbnü'l-Arabî eleştirilerine tahammülü olmayan sûfilerin¹⁴⁸ ve biraz da onu kullanan varislerinin/hayranlarının buna çanak tutan tutumlarının sebep olduğunu görmekteyiz.¹⁴⁹

2.2. Sabri Efendi'nin eleştirileri

İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite (sâbit arketipler)¹⁵⁰ kavramıyla tam olarak ne kastettiğini anlamak kolay değildir. Zira o, hâricte bulunan şeylerin Allah'ın varlığının aynısı,¹⁵¹ mahiyetlerinin ise ilâhî ilimde bulunan a'yân-ı sâbite¹⁵² olduğunu iddia eder. Keza ona göre âlemi hem ezellilik hem de hudûs ile nitelemek mümkündür. Zira âlem ve içindekiler Allah'ın ilminde a'yân-ı sâbite şeklinde bulunmaları hasebiyle Allah'ın ilim sıfatına bağlı olarak ezellilik vasfını kazanmaktadır.¹⁵³ İlim sıfatı ise İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde zâtın aynı olduğuna göre bu durumda şeyler hem mahiyet hem de varlık bakımından *Allah'ın aynısı* olmaktadır.¹⁵⁴ Bu ise onu bir nevi panteist bir anlayışa götürmektedir.¹⁵⁵ Bundan dolayı Mustafa Sabri Efendi (v.1373/1954), onu ve varlık düşüncesinde ona bu zemini hazırlayan felsefecileri şiddetle eleştirmiştir.¹⁵⁶

Sabri Efendi, Musa Carullah Bigiyef (v.1369/1949) ile yaptığı söz dalaşında (kendi ifadesiyle) 'bütün cesaretini' toplayarak Bigiyef üzerinden İbnü'l-Arabî'ye şöyle yüklenmiştir:¹⁵⁷ Muhyiddin'in çok büyük bir zât olduğu, müslü-

¹⁴⁸ Bu meyanda İbn Hacer el-Heytemî'nin (v.974/1567) adını özellikle zikretmek gerekmektedir. Gaybın velîlerce bilineceği, Hz. Peygamber'in kabrinde diri olup velîlerin kendisiyle görüşebildiği gibi bazı görüşler savunan ve bunları zayıf veya mevzû birtakım rivayetlere dayandıran İbn Hacer'in bu tutumunu ve tasavvufa olan teslimiyetçi bakışı ile İbn Teymiyye'yi abartılı eleştirilerini Nu'mân el-Âlûsî, Cılâ'u'l-'ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn adlı eserinde tenkit etmiştir. Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", *DİA*, İstanbul 1999, 19/532; Basheer M. Nafi, "Yeniden Dirilen Selefilik: Nu'mân el-Âlûsî ve İki Ahmed Muhakemesi", (çev. Kadir Gömbeyaz), *Marife Dergisi*, cilt: 9, sayı: 3, 2009, 301-304, 309-319.

¹⁴⁹ Bkz. Sancar, Bağnaz Bir Selefi mi, 97, 99-103; Ahmet Yalçın, "İbn Teymiyye Hakkındaki Olumsuz Algının Kritiği", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, cilt: XI, sayı: 1, 2018, 127, 130, 139.

¹⁵⁰ Tasavvuf tarihinde son derece te'sirli olan a'yân-ı sâbite telâkkisine kelâm âlimleri ve Selefiler sürekli itiraz etmişler ve bu görüşü şiddetle reddetmişlerdir. Çünkü a'yân-ı sâbite görüşünün kabul edilmesi halinde eşyanın yaratılması ve Allah'ın yaratıcılık sıfatı söz konusu olmamakta, yaratmanın yerini sudûr ve zuhûr görüşü almakta; diğer taraftan âlemin kadim oluşu görüşü değişik bir biçimde kabul edilmiş olmaktadır. Esasen İbnü'l-Arabî de âleme "kadim-i hadis (ezeli yaratık)" demek sûretiyle bu konudaki fikirlerini açıkça ortaya koymaktadır. Diğer taraftan cebirciliğin, ibadet hayatının ve ahlâk esaslarının temeli olan irâde hürriyetini ortadan kaldırdığı ileri sürülmüştür. Bu yüzden İbn-i Teymiyye, İbnü'l-Arabî'nin bu tür kanaatlerinin küfür olduğunu söyler. Mustafa Sabri de İbnü'l-Arabî'nin varlık hakkındaki görüşlerini geniş bir tenkide tabi tutmuş ve reddetmiştir. Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, İstanbul 1991, 4/199.

¹⁵¹ İbîş, Kelâmî Ontoloji, 74-75.

¹⁵² Bkz. Osman Nuri Küçük, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafizikine Uzanan Yansımaları", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 23, 2009, 405.

¹⁵³ Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî", *Tasavvuf dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2008, 71-72, 78; Karadaş, İbnü'l-Arabî, 109; bu yaklaşımın Filon'daki izahı için bkz. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 1982, 39-42, 61.

¹⁵⁴ Krş. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, (çev. E.D.), 74.

¹⁵⁵ Krş. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (çev. A. Ünal), İnsan Yay., İstanbul 1985, 117-121.

¹⁵⁶ Bkz. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Alemin ve İbâdihî'l-Mürselin*, Mektebetu'l-İslamiyye, [y.y.], 1954, III/85 vd.; krş. Karadaş, İbn Arabî'nin İtikâdî, 82-83; Karadaş, İbnü'l-Arabî, 68-69.

¹⁵⁷ Ebubekir Sifil, Sabri Efendi'nin, Cehennem azabının kâfir ve müşrikler için geçici olduğunu savunan C. Bigiyef'e reddiyesinden sonra bu batıl davanın Kur'an ile temellendirilmesinin mümkün olmadığı, en küçük bir şüpheye mahal bırakmayacak tarzda tescillenmiştir, demektir. Lakin Sabri Efendi'nin burada belirtilen 'batıl dava'dan dolayı aynı zamanda İbnü'l-Arabî'yi de haşladığını nedense belirtmez. Bkz. "İbn Teymiyye



manlar arasında kök salmış bir düşüncedir. Sözlerini *tenkit etmekte olduğum şu sırada dahi müzmin bir hastalık gibi üzerimde hükmünü yürütmek isteyen bu hayâlî azamet, akıl ve mantığımı tehdit edip ürkütmeye kalkıştıkça* ben de onu *'o kadar büyük'* olsaydı, Kur'an'a aykırı söz söylemeye cesaret edebilir miydi? diyerek susturuyorum.¹⁵⁸ Keza 'İbnü'l-Arabî'nin sözlerini herkes anlayamaz; evliyânın kendine mahsus ıstılahları vardır. Kim bilir bu sözlerle ne kastedilmiştir' şeklinde ileri sürülen mazeretler de asla kabul edilemez. Kitabullahın apaçık beyanına aykırı ıstılahlar koyma hak ve yetkisi hiç kimseye verilemez. Eskiden, İslâm dinine samimîyetle inanarak bağlanmış olduğu halde, bu tür kitaplar yüzünden müslümanlık içerisinde sapıklığa düşen saf kimseler bulunduğu gibi, bugün de Bigiyef gibi yeni moda din müceddidlerinin, İslâm şeriatında yeri olmayan fikirlerine bu kitaplarda destek bulmaları, bunların zararlarını bir kere daha ortaya koymuştur. Hala Bigiyef'in 'dinsizliğe varıncaya kadar her türlü inancı tasvip etme teorisine de kaynaklık eden Muhyiddin'in eserlerine gösterdiği itibarı geri alma cesareti gösteremeyen, diğer taraftan tabiatıyla 'şirk ve dinsizliği doğru bulma' teorisini de kabul edemeyen bazı kimseler vardır. Böyleleri, ne yardan ne de serden geçmek gibi bir kararsızlığı bırakarak *'din İslâm'dır'* ve *'Hak'tan sonra sapıklıktan başka ne vardır?'*¹⁵⁹ diye haykıran İslâm şeriatına mı, yoksa Muhyiddin'e mi bağlı olduklarına karar vermek zorundadırlar. Sûfî âlimlerden Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde görülen, naslara aykırı sözlerin, İslâm düşmanlarınca sokuşturulmuş birtakım iftiralarından ibaret olduğunu, gerçekte onun bu tür sözler söylemediğini belirtmektedir. Bu savunma şekline göre İbnü'l-Arabî hakkında bir diyeceğimiz kalmaz; tenkitlerimiz de bu sözlerin kendilerine yönelik olur. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu tip sözlerinin, eserlerinin iliklerine işlemiş oluşuna, yüksek akıllılardan ve hatta âlimlerden sayılan bazı kimselere kaynaklık etme derecelerine gelişine bakılarak Şa'rânî'nin bu teveli ne kadar alakasız görünüyorsa, Fütûhât'ta rastlanan çelişkiler de söz konusu teville o kadar da uygun görünmemektedir.¹⁶⁰

2.3. Diğerlerinin eleştirileri

Vahdet-i vücûdu reddeden diğer bir ünlü âlim, İbn-i Haldûn'dur (v.808/1406). Onun, 'toplumun menfaatini korumak' gerekçesiyle vahdet-i vücûda dair yazılmış eserlerin imha edilmesini salık verdiği keza bu bağlamda ricâl'ul-gayb anlayışına da en kapsamlı eleştiriyi yapanların başında geldiği belirtilmektedir.¹⁶¹

ve İbnü'l-Kayyım'ın Cehennem'in Ebediliği Meselesindeki Görüşünün Tesbiti", *İnkışaf: üç aylık ilim ve fikir dergisi*, Ekim-Aralık/7, 2006, 22-29.

¹⁵⁸ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, İlahî Adalet içinde- Musa Carullah Bigiyef, Rahmet-i İlahîye Bürhanları ile birlikte, Sadeleştiren: Ö.H. Özalp, Pınar Yay., İstanbul 1996, 139-176, 199.

¹⁵⁹ Al-i İmran 3/19; Yunus 10/32.

¹⁶⁰ Bkz. Sabri, *İslâm Müctehidleri*, 199-243; Mustafa Akman, *Musa Carullah Bigiyef'i Okumaya Giriş*, Çıra Yay., İstanbul 2007, 120-121.

¹⁶¹ Homerin, Sûfiler ve Tasavvuf, 252-253; Demir, Ricâlü'l-Gayb, 159-160; Ögke, Ricâl, 163-164; Atlı, Ricâl-u'l-Gayb, 268-277; Yıldırım, Ricalu'l-Gayb, 130-131; Yıldırım, *Tasavvufun temel Öğretileri*, 169.



İbnü'l-Arabî'yi eleştirenlerden biri ise Teftâzânî'den maada öğrencisi¹⁶² Alâeddin Muhammed el-Buhârî'dir (v.791/1389). Onun eleştirilerinin yer aldığı *Fadîhatu'l-Mülhidîn ve Nasîhatu'l-Muvahhidîn* adlı eseri on değişik isimle meşhur olmuş ve yanlışlıkla hocası Teftâzânî'ye nisbet edilmiştir. Risâle fî vahdeti'l-vücûd adıyla basılan¹⁶³ bu eser, Lutfullah Çelebî el-Kadî tarafından Osmanlıcaya tercüme edilmiştir.¹⁶⁴ el-Buhârî, hocası Teftâzânî'nin,

'Kitâbu'l-Füsûs milletlerin dalâletidir, kalplerin pası, hikmetlerin zıddıdır'

diye başlayan bir şiirini nakletmektedir.¹⁶⁵ Burada Abdulganî Nablusî'nin (v.1143/1731) bu konuda Teftâzânî'ye cevap¹⁶⁶ mahiyetinde eleştirilerinin¹⁶⁷ olduğunu da belirtmekte fayda vardır.¹⁶⁸

İbnü'l-Arabî'yi ismen zikredip eleştirerek tekfir eden Ebu'l-Hasen Sadrud-dîn Alî b. Ebi'l-İzz (v.792/1390), onu ve benzerlerini, velayeti nübûvvetten daha üstün ve hatta bütün peygamberlerin velayetten müstefid olduklarını söylemeleri sebebiyle eleştirir. İbnü'l-Arabî'nin bu konuda vermiş olduğu tuğla temsilini hatırlatan İbn Ebi'l-İzz, kendini resulden daha faziletli görenin küfründen daha büyük küfür olmayacağını, hatta nebilerin Allah bilgisini son velinin mişkatından alacağını söyleyerek kendisinin de son veli olduğunu söylemenin Firavun'un sözüne benzediğini ifade etmektedir.¹⁶⁹

İbn-i Teymiye'nin Fütûhât'a yönelik tenkitleri meşhur olsa da esere en sistematik tenkidi İbrahim el-Bikâî (v.885/1480) yapmıştır.¹⁷⁰ Fütûhât'taki on beş kadar meseleden dolayı İbnü'l-Arabî'yi tekfir eden¹⁷¹ Bikâî, *Tenbîh'ul-Ğabî alâ Tekfiri İbn'il-Arabî*¹⁷² adlı eserinde Fütûhât'ın adını el-Kubûhât'ul-Helkiy-

¹⁶² Özen, Teftâzânî, 40/307; İsmail Fennî Ertuğrul, *Materyalizmin İfhlâsı ve İslâm*, (sadleşt. A. Kılıçsoy), Sebül Yay., İstanbul 1996, 1, 221; Ertuğrul, Vahdet-i Vücud, 83, 105; Algar, İlk Dönem, 3.

¹⁶³ Mecmuâ-i Resâil fî Vahdet-i Vücûd içinde, Ali Bey Matbaası, İstanbul 1294/1877, 2-47.

¹⁶⁴ Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih. No: 2916, 50 vrk. (Eser ayrıca Abdülvahid Metin tarafından da yine Teftâzânî'ye nisbetle Vahdet-i Vücud Risalesi adıyla Türkçeye kazandırılmıştır. bkz. Tevhid Yay., İstanbul t.y.); Kılıç, Füsûsü'l-Hikem, XIII/234; el-Kârî, Vahdet-i Vücûd, 162.

¹⁶⁵ Bkz. *Fadîhat'ul-Mülhidîn ve Nasîhat'ul-Muvahhidîn* (Risâle fî vahdet'il-vücûd), Mecmuâ-i Resâil fî Vahdeti Vücûd içinde, Ali Bey Matbaası, İst. 1294/1877, 2. (Bu eserde, "ekferü'l-kâfirîn" (kâfirlerin en kâfiri) tabiri kullanılmıştır.)

¹⁶⁶ Demirli, Tasavvufun Tutarlılık Arayışı, 26.

¹⁶⁷ Abdulganî Nablusî, *el-Vücûdu'l-Hakk ve'l-Hıtabu's-Sıdk*, (thk. Bekri Alaeddin), Institut Français de Damas, Damas 1995, 121-148; Abdulganî Nablusî, *Gerçek varlık: Vahdet-i Vücûd'un Müdafası*, (çev. E. Demirli), İz Yay., İstanbul 2003, 147-178.

¹⁶⁸ "İbnü'l-Arabî'ye karşı oluşan muhalefetin sadece ilk dönemlerle sınırlı olduğu düşünülmemelidir. Aksine muhalif şahsiyetler ve faaliyetleri günümüze kadar da devam etmiştir. Bu muhaliflerden biri olan Iraklı tarihçi Abbas Azzâvî (1890-1971), İbnü'l-Arabî'nin savunduğu vahdet-i vücûd düşüncesinin Batnî ve İsmailiye akideleriyle birebir örtüşüğünü ileri sürerek onu Ğulât-ı tasavvuf zümresine dâhil etmektedir. Azzâvî sadece bu tenkidyle yetinmeyerek İbnü'l-Arabî'nin Şam'a yerleştikten sonra Haçlılar ve Moğol belası sebebiyle İslâm dünyasının içinde bulunduğu olumsuz ortamı fırsat bilerek düşüncelerini yaymaya başladığını da ileri sürmektedir." Abdulcebbar Kavak, "Muhyiddin İbn'ül-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri", *Universal Journal of Theology*, cilt: I, sayı: 1, 2016, 64.

¹⁶⁹ İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-Akide'tü't Tahâviyye ve Şerhi*, trc. M. Beşir Eryarsoy, Guraba Yay., İstanbul 2002, 46, 103, 357, 422-425.

¹⁷⁰ Bu arada Muhammed el-Halebî (v.684/1285), Mansur el-Kazerûnî (v.861/1456) ve Muhammed es-Sehavî'nin (v.903/1497) muhalefetlerine de işaret etmek icap etmektedir. bkz. Chodkiewicz, İbn Arabî'nin Öğretisi, 96.

¹⁷¹ Necati Kara, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat F. Yay., Van 1994, 44-48, 381-387.

¹⁷² Suat Yıldırım, "Bikâî", *DİA*, İstanbul 2010, 38/150; Chodkiewicz, İbn Arabî'nin Öğretisi, 96-97.



ye şeklinde değiştirmiştir. Bikâî'nin bu görüşlerine de kimi araştırmacının¹⁷³ zâhir ulemâdan sandığı ancak İsmail Fennî Ertuğrul'un (v.1366/1946) vahdet-i vücûdu kabul edenler arasında¹⁷⁴ ta'dad ettiği Süyûtî¹⁷⁵ gibi âlimler red-diyele yazmışlardır.¹⁷⁶ Ertuğrul da Fütûhât'ta yer alan bazı bâtinî astronomik ve anatomik görüşlere pozitif bilimlerin verileriyle farklılıklar arz ettiğinden dolayı itirazlarda bulunmuştur.¹⁷⁷

Bu arada ilmî münakaşalarda özellikle de İbnü'l-Arabî taraftarları ile yaptığı tartışmalarda ortaya koyduğu argümanların takdir topladığı bilinen Şafiî fâkih, edip ve şair Ebu Muhammed İbn-i Mukrî el-Yemenî'nin (v.837/1433) özellikle *el-Kasidetu'd-Dâmiğa* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışını ve özellikle de vahdet-i vücûd nazariyesini Peygamber'e (s) şikâyet üslubunda eleştirisi¹⁷⁸ de kayda değerdir.

İslâm tarihi boyunca lehte ve aleyhte çeşitli görüşlere konu olan Fütûhât'tan kimileri övgüyle söz ederken kimileri de müellifine tekfire kadar varan tenkitler yöneltmiştir. Övgüyle söz eden müellifler, İbnü'l-Arabî'nin diğer eserleri gibi Fütûhât'ın da ancak sülûk gördükten ve merâtib tanındıktan sonra anlaşılabilirliğini, hatta bunun için müellifle manevî bir bağın kurulması gerektiğini bile söylemişlerdir.¹⁷⁹ Ahmet Avni Konuk'un (v.1356/1938) ihvânından Tahsin Bey'in, Fütûhât'ı birkaç defa hatmettiğini, zaman zaman manasını anlamakta güçlük çektiği metinleri rüyasında müellifin kendisine açıkladığını¹⁸⁰ ifade etmesi¹⁸¹ bu görüşü destekler mahiyettedir.

Öte yandan Dar'ul-Fünûn hocalarından Mehmet Ali Aynî¹⁸² (v.1364/1945), İbnü'l-Arabî hakkında 'Şeyhi Ekber'i Niçin Severim' adıyla bir kitap yayınladı.

¹⁷³ Ferzende İdiz, "İmâm Suyûtî Perspektifinden İbn Arabî", *EKEV Dergisi*, cilt: XVI, sayı: 53, 2012, 144, 157.

¹⁷⁴ Ertuğrul, Hakikat Nurları, 336; Çelik, Hazarât-ı Hams, 164; Çelik, Rabbânî, 156; krş. Halit Özkan, "Süyûtî", *DİA*, İstanbul 2010, 38/191; İdiz, Tasavvuf, 139-144, 154.

¹⁷⁵ Celâleddîn Suyûtî, *Tenbihü'l-Ğabî bi Tebrieti İbn Arabî* (İmâm Suyûtî'nin İbn Arabî'ye Dair Bir Risalesi:), (çev. Ferzende İdiz), Dicle Ü. İlahiyat F. Dergisi, XIV/1, 2012, 335-354.

¹⁷⁶ Chodkiewicz, İbn Arabî'nin Öğretisi, 96-97.

¹⁷⁷ Ertuğrul, Vahdet-i Vücud, 267-278; Özkan Öztürk, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, 110-112. Sözelimi Ertuğrul, el-Fütûhât'ul-Mekkiye'de geçen: Çocuk annesinin hayız kanyıla beslenmektedir. Yoksa annesini hasta eder, hatta helakine sebep olabilir, ifadelerini keşfte yapılmış bir hata olarak görmektedir. Ona göre keşf yapan kimse keşfinde hata edebilir. Zaten İbnü'l-Arabî'nin tenkit edilebilecek keşflerinin hepsi, dünyevi işlerle ilgili olup, hakikî marifetten ve Tanrı'nın bahşı olan sahil ilimlerden olmadığı için bunlarda hata edilmesi mümkündür. Oysa İbnü'l-Arabî'nin ilahiyata dair keşiflerinde hiçbir hata yoktur. s.112.

¹⁷⁸ Saffet Köse, "İbnü'l-Mukrî el-Yemenî", *DİA*, İstanbul 2000, 21/138-139.

¹⁷⁹ Haydar el-Âmulî, *el-Mukaddimât min Kitabi Nass'in-Nusus fî Şerhi Fusûs'il-Hikem*, (Y. Haz. H. E. Corbin- O. Yahya), 2. bsk., Sihami-i Amm, Tahran 1988, 33. Ne var ki insanlar Kur'an epistemolojisini terk edip felsefî tasavvufun dışarıdan topladıklarıyla labirent kursa, o labirenti (seyrû sülûk- merâtib) önceden görmeyen kişiler elbette yolunu şaşıracaktır! İşte bunu önlemek adına sübjektivizmin pik yaptığı rüya, keşf, ilhâm vs. ile yola koyulup ölmüşlerin tasarrufuyla yaşayanların ıslahı bir zorunluluk olacaktır. bkz. Saadetin Merdin, *İslâm'ın Pavlusları -I Felsefî Tasavvuf*, Araştırma Yay., Ankara 2014, 131-209; Afifi, Manevi Devrim, 36, 67-75, 90-92, 100-101, 110, 169.

¹⁸⁰ M. Erol Kılıç da şarihlerden birisinin: 'Ben İbnü'l-Arabî'nin rûhânîyetini menamda gördüm ve bana bu şerhi yazmamı söyledi' ve bizzat bir iki yerde hatamı düzeltti' dediğini aktarıyor. bkz. "Anadolu İslâm'ının Kurucu Babalarından: Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbn Arabî", *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması* (26-28 Mayıs 2014) Bildiriler, cilt: I, 2014, 128.

¹⁸¹ Osman Ergin, *Bahkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun: hayatı ve şahsiyeti*, Kenan Basımevi, İstanbul 1942, 89-90, 212.

¹⁸² M. A. Aynî, seyrû sülûk eğitimini Massignon'a da şart koşmaktadır: Şöyle ki Massignon'un, *Men arefe nef-sehu* kelâmı için hadis olmaktan ziyade Yahya b. Muaz'ın (v.258/872) sözü olabileceğine dair (ayrıca bkz.



Aynî'nin bu kitabını Ahmet Reşid Bey Fransızcaya çevirir. Louis Massignon (v.1382/1962) da bu eserle ilgili tenkit ve tavsiyelerini yayınlar ve bunu İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği eleştirilerle birlikte özel bir mektupla ayrıca müellif Aynî'ye de bildirir. M. Ali Aynî, Massignon'un İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini eleştiren mektubunu alınca onun eleştirilerine daha ikna edici cevaplar verebilmek amacıyla ilim ve irfânlarına güvendiği Mesnevî mütercimi ve Konya Mevlevî-hanesi post-nişinlerinden Veled Çelebi (v.1377/1953) ve Şeyh Saffet (v.1374/1950) efendilere hitaben Sebil'ur-Reşad dergisinde yazdığı bir mektupla bu zâtlardan yardım ister. Mektubun muhataplarından Çelebi de aynı dergide üç adet makale yazarak Massignon'un İbnü'l-Arabî hakkındaki eleştirilerine cevap verir. Çelebi'nin yazdığı makaleler neşredildikten sonra Massignon tarafından gönderilen cevabî yazı da yine adı geçen dergide neşredilir. Bu tenkitlerinde Massignon, İbnü'l-Arabî'nin '*men arefe nefsehu...*' ifadesini hadis kabul emesini de doğru bulmaz. Buna V. Çelebi cevaben Şeyhin keşfle bunu tashih ettiğini, Buhârî ve Müslim'in ne kadar güvenilir ve gayretkeş olsalar da ideolojik davranarak adam kayırmış olabileceklerini ve aynı zamanda Ebu Hanife (v.150/767) konusunda olduğu gibi isabetsizce red de etmiş olabileceklerini, nitekim bu iki muhaddisi (İbnü'l-Hümâm (v.861/1457) gibi¹⁸³) eleştirenlerin de bulunduğunu, rivâyetleri hakkında kil u kâl edenlerin olduğunu belirtmektedir. Buna karşın İbnü'l-Arabî'nin ise bilgilerini bizzat bilginin kaynağından müşahade ederek aldığı için mutlak doğruyu ifade ettiğini, dolayısıyla tespitinin her tür nakisadan beri olduğunu iddia etmektedir.¹⁸⁴

Nitekim İbnü'l-Arabî'nin bizzat anlattığına göre kendisi, gördüğü rüyalar doğrultusunda seyahat eden bir mutasavvıftır. Görüldüğü gibi bu husus-kanımızca esasen kendisinin de hedeflediği gibi- zamanla onun beşerüstüleştirilmesine malzeme olarak kullanılmıştır. Bu manada ifadesine göre o, bir gece rüyasında, 'Doğu'ya git' denilmesi üzerine Doğu'ya gelir. Yine Kâbe'nin karşısında Hacer'ul-Esved'e yönelik murakabede iken almış olduğu 'kalk ve Anadolu'ya git' *emr-i ilâhîsi* üzerine Anadolu'ya yolculuğa başlar. Ancak burada İbnü'l-Arabî'nin, rüyasında gördüklerini yine kendisinin kurguladığı âlem-i misâle göre yorumlamaksızın hareket etmesi, çelişkili bir durum arz etmektedir. Oysa kendisi, Füsûs'un İshâk Fassi'nda, İbrahim Peygamber'in, rüyasını âlem-i misâl doğrultusunda yorumlayamadığı için oğlu İshâk'ı

Yusuf Açık, "“Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir” Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?", *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sayı: 5, 1998, 180; Yıldırım, *Tasavvufun temel Öğretileri*, 241-242) tespiti için: zaten hadis kitapları da bu kelâmın hadis olmadığını haber veriyor. Bununla beraber bi'l-umûm meşâyih-i sūfiyye onun hadis-i kudsi olduğuna kaildir. Massignon, İbnü'l-Arabî'nin bu kelâma verdiği manalarda da hata addediyor. Artık anlıyorum ki müsteşrk-i fazıl ilimdeki tebahhürlerine rağmen, zevken ve irfânen tekemmüle ve makamâtı bir mürşid vasıtasıyla seyrü sülûka muhtaçtır. Zira buna muvaffak olmadıkça İbnü'l-Arabî'nin (vahdet-i vücûd kokan) beyanatını ne yapsak kabul ettiremeyeceğimizi zannederim. Şurası muhakkaktır ki Hazreti Şeyh ve emsali vahdet-i sırfa meselesinde mertebe-i şühûda ermişlerdir. Demek oluyor ki: Bu mesele daha ziyade şühûd isidir. Çünkü abdin fenâsı mösyö fûlana nasıl anlatılabilir? Mösyö fûlana değil; sana bana da anlatılamaz, demektir. Bkz. Zülfikar Güngör, "Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IV, sayı: 11, 2003, 385, 388-389, 394.

¹⁸³ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, "Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hadisçiliği", *Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği Sempozyum Tebliğleri*, 1993, 26-27.

¹⁸⁴ Bkz. Güngör, Massignon'un Eleştirileri, 378, 394, 396-398; ayrıca bkz. Öztürk, İbn Arabî Felsefesi, 51-57.



boğazladığını¹⁸⁵ söyleyebilmiş ve İbrahim aleyhisselamı bu hatasından ötürü açıkça tenkit etmiştir.¹⁸⁶ Bu durum İbnü'l-Arabî'nin apaçık bir çelişkisi olarak önem arz etmektedir. Üstelik onun Fütûhât'ta belirttiğine göre kendisi Yâsin Sûresi bağlamında âlem-i misâle gidip gelebilen bir şahsiyettir ve bu ise onun, kimileri nezdinde Kur'an üzerinden kutsallaştırılması sonucunu doğurmuştur.¹⁸⁷

Ne var ki onun almış olduğu bu *kalk ve Anadolu'ya git!* emr-i ilâhîyi M. Erol Kılıç, *sevk-i ilâhî* olarak nitelese ve onun 'Anadolu'ya gelişi kendi irâdesi ile olmamıştır', demekle yetinse de biz, söz konusu emrin, İslâm nübûvvet anlayışında risâletle görevlendirilmek demeye geldiğini rahatlıkla anlamaktayız. Bu durumda Muhammed aleyhisselamdan sonra peygamberlik iddiasındaki bir İbnü'l-Arabî ile karşı karşıyayız demektir.¹⁸⁸

Nitekim İbnü'l-Arabî, 603/1206 yılında Kahire'ye gelip¹⁸⁹ bir sûfî cemaatinin yanında ikamet ettiği sırada bir gece karanlık bir odada istirahat ederken ansızın bedeninden saçılan nûrlarla her tarafın aydınlandığını gördüğünü söyler. Anlattığına göre tam bu esnada güzel yüzlü ve hoş sözlü bir kişi peyda olmuş, kendisine *Allah tarafından gönderilmiş bir elçi* olduğunu, telâşlanmamasını ve tebliğ edeceği bazı hakîkâtleri dikkatle dinlemesini söylemiştir.¹⁹⁰

Genellikle tasavvuf literatüründe yer alan çoğu uydurma veya zayıf hadisleri kendi görüşleri doğrultusunda kullanmakta bir sakınca görmeyen İbnü'l-Arabî'nin hadis ilmiyle ilgili ölçüleri *zâhir ulemâsı*yla büyük farklılıklar taşımaktadır. Çünkü ona göre bu ümmetin başlıca evliyâsı, Hakk'ın kendilerinde tecelliyâtını ikame ettiği kişilerdir. Velî bu mazhardan Muhammed'in getirdiği ahkâmı dinler. Bu dinleme sonunda *ahkâm onun kalbine iner*. Sonra akıyla bu ahkâmı anlar. Velî, şer'î hükümleri mazhar-ı Muhammed'den Muhammed'in ümmetine yaptığı tebliğde hazır bulunur gibi alır ve kendine intikâl ettirir. Bu ilmin sıhhati *zâhir ulemâsının ilmi* gibi ilme'l-yakin değil ayne'l-yakindir.

İbnü'l-Arabî, *mukâşefe sahibi* kişinin, muhaddislerin sahih zannettiği bir hadisin senedindeki uydurmacının kim olduğunu, onu sûretiyle beraber görüp bildiği görüşündedir. Hatta o, *kendisinde bu yoldan alınmış* ahkâm-ı

¹⁸⁵ Demirli, Fusûsu'l-Hikem Şerhi, 321-322, 325. Kur'an metnini bir bütün olarak değerlendirmeyerek zayıf hadisleri öne çıkaran bazı bilginler, kurban edilmek istenenin İshâk olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ömer Pa-kış, "Kutsal Metinlerde İsmail ve İshak", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: IV, sayı: 3, 2004, 75; "Hz. Şeyh (r.a.), kavl-i meşhûra muhâlif olan bu zehâbında ma'zûrdur. Çünkü mukaddeme-i Fusûs'ta beyân olunduğu vech ile rû'yâ-yı sâdika muktezâsınca, kalbi şerîfine ilkâ olunan ma'nâyı beyâna me'mûrdur. Ona i'tirâz ise sût-i edebden başka bir şey değildir." Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. M. Tahralı- S. Eraydın), İFAV, İstanbul 1992, 2/95.

¹⁸⁶ "O, Nûh kavmini, Hûd kavmini ve Firavunu över ve tecil eder ama Nûh, İbrahim, Musa, İsa, Hârûn gibi Resûl ve nebîlerde eksiklikler bulur. Küçük düşürür onların kadirlerini. Cüneyd b. Muhammed ve Sehl bin Abdullah Tüsterî gibi büyük ve Müslümanlarca makbul olan şeyhleri kötüler ama Hallâc-ı Mansur gibi, gerçek velilerce makbul sayılmayan kişileri över ve yüceltir. Hayâlî ve şeytanî kaynaktan aldığı haberler içinde, bu büyüklerin kötülenmesi vardır." İbn-i Teymiye, Fark, 114; bkz. İbnü'l-Arabî, Fusûs, (çev. E.D.), 86, 211-213; Demirli, Fusûsu'l-Hikem Şerhi, 301, 306-307, 321, 325, 484-485.

¹⁸⁷ Bkz. Açıkgoz, İbnü'l-Arabî, 147; ayrıca bkz. Merdin, Felsefi Tasavvuf, 361-391.

¹⁸⁸ Krş. Kılıç, Zaman'ın Ruhunu Okumak, 53-54.

¹⁸⁹ Burada şiddetli tenkit ve düşmanlıklara maruz kaldığından Kahire'yi terk (604/1207) eder. Mustafa Tahra-lı, *Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri*, Endülü's'ten İspanya'ya, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, 69.

¹⁹⁰ Bkz. Akman, İbn-i Arabî, 153.



Muhammedîyye'den bazı hükümler bulunduğunu da söylemektedir. Dahası o, filan falandan rivâyet etti şeklindeki metodu *ölüden ilim nakli* olarak görür. Bunun yerine kalbim rabbimden tahdis etti, şeklinde *diriden yapılan nakli* yani *keşif yoluyla elde edilen hadisleri* daha sıhhatli bulur. Nitekim İbnü'l-Arabî, fâkihlerin ortaya koyduğu bir hükmün yanlış ya da doğru olduğunu Allah dostları keşif yoluyla bilirler, demiştir. Ancak ona göre sûfiler yanlış olduğunu bildikleri hususlarda fâkihlerle müdahale etmezler. Kendileri ise doğru bildikleri şekilde amel etmek zorundadırlar.

İbnü'l-Arabî'nin hadis konusundaki bu tutumu hadis usulü ile cerh- ta'dil kriterlerini umursamamak ve kendince bir sistemle yeni bir hadis anlayışı ve edebiyatı oluşturmaktır. Hâlbuki cerh- ta'dil ilmi, hususen böylesi heretik teşebbüslerin önünü kesmek için inşa edilmişti.¹⁹¹

Füsûs'ul-Hikem'de ele alınan konuların anlaşılması ise yazıldığı günden itibaren bir problem olmuştur. Nitekim hakkında otuzu aşkın reddiye, bir o kadar da savunma yazılmıştır. Müellifin şahsına yöneltilen hemen hemen bütün tenkitler Füsûs'ta söylediklerinden dolayıdır. Abdullah Bosnevî (v.1054/1644) gibi muhiplerinin tezine göre eser, mutasavvıfların 'velâyet-ı Muhammedî menbai ve zât meşrebi' dedikleri makamdan olduğu için bu makamın neşvesine sahip olmayanlar¹⁹² tarafından tenkit edilmesi gayet tabiidir. Bu durumda eseri tenkit edecek kimsenin, ya onunla aynı hali yaşaması veya buna benzer hallere vâkıf olması gerekir.¹⁹³ Haliyle bu savunma biçiminin kuru bir iddia ve esere kutsallık halesi giydirme¹⁹⁴ çabasının bir neticesi olduğu açıktır.

❧ Sonuç

Roma, Eski Yunan, Hint ve Çin kaynaklı mistik odaklı 'varlığın birliği' öğretileri¹⁹⁵ göz önüne alındığında, özellikle İbnü'l-Arabî'nin çok şey borçlu ol-

¹⁹¹ Akman, İbn-i Arabî, 65-122; Akman, Celâleddin ed-Devvânî, 72-80.

¹⁹² Buradan makamın/tasavvufî neşvenin, müslüman olmak ve olmaya devam etmek isteyen insana nasıl bir alan açtığı; ifade ve düşüncelerinde ne kadar bir serbestiyet sağladığı hususunun ciddi bir 'sorunsal' hale geldiği/getirildiği anlaşılmaktadır. Sözelimi; mahlûkat, Allah'ın zâhiri sûretidir. Bizler O'nun tecellîgâhı olduğumuz için biz, O'yuz. Halk, hakıdır, Hakk da halktır; Halık ile mahlûk aynı şeydir; an gelir ki abd, rab olur, an gelir ki abd, abd olur; O, bana tapar, ben de O'na (bkz. İbnü'l-Arabî, Füsûs'ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh, 83 İbnü'l-Arabî, Füsûs, (çev. E.D.), 83, 89) gibi ifadeleri nasıl anlamak gerekir. Sancar'ın tanımlamasıyla o neşveyi 'dışardan okuma' (Bağnaz Bir Selefi mi, 112-113) ile değil de dahilden biri olarak ifade edince nasıl bir rahatlık sağlıyor? Hangi çerçeve ile mukayyet olunuyor veya olunmuyor? açmak gerekir.

¹⁹³ Kılıç, Füsûs'ul-Hikem, XIII/234. Bu iddiaya yakinen teslim olduğu anlaşılan M.E. Kılıç "eser hakkında otuzu aşkın reddiye, bir o kadar da müdafaanâme yazılmış olmasının temelinde bu hususun bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Müellifin şahsına yöneltilen hemen hemen bütün tenkitler Füsûs'ta söylediklerinden dolayıdır." demektir. Kılıç'ın belirttiğine göre ilk eleştiri, Muhammed b. Ömer b. Ali el-Kâmilî ed-Dimaşkî (v.652/1254) tarafından müellifin vefatından birkaç yıl sonra yöneltilmiştir. Bu eleştiriyi Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsitî el-Hanbelî'nin (v.657/1258) reddiyesi takip eder. Bunun ardından Abdülatîf b. Abdullah es-Suûdî'nin tenkitleri gelir. Bedreddin İbnü'l-Ehdel'in (v.855/1451) Keşfü'l-Ğıta adlı reddiyesinde Füsûs aleyhindeki fetvalara yer verilmiştir. Değişik zamanlarda eser aleyhine verilmiş toplam 138 fetva bulunmaktadır.

¹⁹⁴ İhsan Şenocak ise İbn-i Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik değerlendirmelerini kasalıyıp itibarsızlaştırmak suretiyle benzer çabayı sergilemektedir. Bkz. "İbn Teymiyye'nin İlim Adamı Kimliği ve Güvenebilirliği-İbn Arabî Müdafaası", *İnkışaf dergisi*, Ekim-Aralık/7, 2006, 34-35.

¹⁹⁵ İslâm mistisizminin, uzak doğu kökenli harici referanslarının olmasının, onun meşrûfeti açısından sürekli sorun olageldiği düşünülürse, İzutsu'nun Taoculuktaki anahtar terimlerle İslâm tasavvufunun en önemli ismi İbnü'l-Arabî arasında koşutluklar kurmasına hiçbir eleştirinin gelmemiş olması, aksine kitabın baskılarının tekrarlaması dikkate değerdir. Recep Alpyağılı, "Alıntılanabilirlik" ve "Şeyleri Yeniden Yaratma": İbn



duğu Plotin/us (v.MS.270) ve Yeni Platonculuğun etkisi hesaba katıldığında, İbnü'l-Arabî ne yeni bir felsefenin kurucusudur, ne de Tanrı'nın aşkın birliği ve kozmostaki içkinliği, yetkin insan, sâbit arketipler gibi konuları ele alan ilk kişidir.¹⁹⁶ Ancak o kuşkusuz ki donanımlı bir entelektüel ve nitelikli bir felsefeci idi. Bu nedenle onun felsefeyi gerçeğe götüren bir yol olarak *görmemesi*, sahip olduğu sıra dışı düşünüş tarzını görmezden gelerek *kendisinin klasik bir İslâm düşünürü portresine sokulmasına yol açmamalıdır*. Zira İbnü'l-Arabî'nin cömert düşünüş tarzı o kadar ileri gitmiştir ki, felsefesinde en ince bir ayrıntıyı bile atlamadan yazmış ve araştırmacısı için düşüncesi hakkında eksiksiz bir kaynak¹⁹⁷ olabilecek devasa bir külliyât bırakmıştır.¹⁹⁸

İbnü'l-Arabî'nin sistematize ettiği vahdet-i vücûd nazariyesinin özellikle Allah-âlem-insan ilişkisinde mâhîyet, imkân, sınır ve bağlam gibi temel noktalarda Kur'an'ın varlık öğretisiyle çelişen büyük problemler taşıdığı açıktır. Zira Allah, insan ve âlem arasındaki ontolojik ilişki, Kur'an'da Hâlık-mahlûk, Mabûd-âbid, Rab-âlem gibi sınırları net ve kesin ayrımlar üzerine ikame edilmiştir. Kur'an'da öngörülen bu varlık sistemi, ittihâd ve ittisal içeren çağrışımlarıyla vahdet-i vücûd teorisinde netliğini ve sınırlarını kaybetmekte, sonuçta ilişkilerde ontolojik bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ile âlemin varlığı arasında beliren ontolojik ayrımsızlık, ilâhî varlık ile beşerî varlık arasındaki ilişkinin doğasını da kökten etkilemekte ve hatta tümüyle dönüştürmektedir. Hâlbuki varlıklar mâhîyet ve keyfiyetleri itibarıyla, Kur'an'da kendilerine ait müstakil gerçekliklere sahip varlıklar olarak kabul edilmektedir. Bu varlık dairesi içinde insan, nefsiyle, duyu, akıl, kalp ve irâdeyle ilâhî hitabın muhatabı olarak tanıtılmaktadır.¹⁹⁹

İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ın akılla yorumlanması anlamına gelen te'vili reddetmesinde, İbn-i Hazm'ın etkisinden söz etmek mümkündür. Ancak te'vili reddetmenin fikir üretiminde dar alan oluşturacağı da kesindir. Bunun farkında olan İbnü'l-Arabî, bu dar alanı, 'Kur'an'da mecazî ifade bulunmadığı dolayısıyla onda geçen her kelimenin uzak yakın bütün anlamlarının hakikî olduğu' iddiası ile aşma çabası gütmüştür. Böylelikle *kelimenin hakikî anlamından mecazî anlamına gitmek* manasına gelen 'aklî te'vil'in yerine, *'bir kelimenin anlamlarından herhangi birini tercih etmek'* manasına gelen 'lugavî te'vil'i koymakta ve böylece adını koymaksızın sonuna kadar te'vil yapmış

Arabî Bilgeliğinden Derrida'ya Uzanan Yol, *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2008, 284.

¹⁹⁶ Krş. Ayşe Öztekin, "İbn Arabî'nin 'Ayan-ı Sabite'si ile Jung'un 'Arketipler'i Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: LII, sayı: 1, 2011, 300; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005, 306-307.

¹⁹⁷ Nitekim Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi (v.1331/1913), Ferit Kâm (v.1363/1944), M. A. Ayni ve İ. F. Ertuğrul gibi son dönem İslâmcı müellifleri de materyalizm furysı karşısına kendilerince rûh ve maddeyi, fizik ve fizik ötesi gerçekliğini aynı anda mezcerebilen vahdet-i vücûd ile çıkmış; batılı geleneğe ait felsefî delilleri ortaya koyduktan sonra vahdet-i vücûd fikrinde karar kılmışlardır. Adı geçen zevât, tasavvuf ve vahdet-i vücûda yöneltilen tenkitleri cevaplamanın yanında, modern Batı felsefesiyle rahatlıkla boy ölçüşebileceklerini göstermek için mukayeseli bir vahdet-i vücûd düşünce birikiminden faydalanmışlardır. Öztürk, İbn Arabî Felsefesi, 157.

¹⁹⁸ Bkz. Demirtaş, Varlığın Birliği, 5; Karadaş, İbnü'l-Arabî, 25.

¹⁹⁹ İbiş, Kelâmî Ontoloji, 64, 74-75, 81-82; Ahmet Yusuf Özütoprak, *Dini Doğru Anlamak*, Pınar Yay., İstanbul 1997, 254-258.



olmaktadır. Zira özellikle müteşâbihât konusunda vardığı sonuçlar kelâmcıların tevillle vardığı sonuçların aynısı olmaktadır.²⁰⁰

Bu durum karşısında Affî'nin dediği²⁰¹ gibi İbnü'l-Arabî nezdinde bazen Kur'an, Yeni Eflâtûncu bir sistem haline gelir bazen da bir başka felsefe türüne bürünür; fakat genellikle bizim kendi anladığımız şekliyle Kur'an'ı bulmamız oldukça güçleşir.²⁰² Bundan olacak ki Süyûtî, İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen kitaplara bakmaya rızâ göstermemekte ve herkesin onları okumasına izin vermemektedir. Bunun önemli bir sebebi de, Süyûtî'ye göre bu kitapların okunmasında pek bir faydanın olmaması ve hatta zararının²⁰³ olmasıdır.²⁰⁴ Bu arada; İbnü'l-Arabî'nin bazı ayetler hakkında yaptığı yorumları, zâhir-ı nassa muhâlif görüp âdetâ dalâlât-ı bâtinîyye'den gibi telâkkî eden ve bu yorumlarda bâtinîyye kokusu gören Ahmed Hamdi Akseki'nin (v.1370/1951) tereddütlerini izale etmek maksadıyla yazdığı hususî bir mektubunda yer alan 'Şeyh-i Ekber hazretleri hakkındaki hüsn-i zannımın zerresini feda etmem'²⁰⁵ sloganın hatibi Babanzâde Ahmed Naim'in (v.1353/1934) de aynı yönde bir kanaatinin²⁰⁶ olduğu bilinmektedir.

İbnü'l-Arabî, terminoloji konusunda cömert ve cesaretli çıkışlar sergiler ve tartışmaya zemin hazırlayacak sözgelimi 'teşbîh' lafzının Allah için kullanılmasında sakınca görmez. Dahası o, «cedelci ve laklakçılar (ehlul'-cedel ve'l-laklaka)»²⁰⁷ olarak tanımladığı kelâm âlimlerinin sıfat konusundaki birikimlerini *ustaca bir manevra* ile sistemine dâhil eder. Lakin konu hassas ve kimi yerde aklın sınırlarını zorladığından kelâmcıların takındığı temkinli ve ihtiyatlı yaklaşımları onda bulmak zordur. Ali el-Kârî'nin (v.1014/1605) dediği gibi bir peygamberi bile eleştirecek derece teşbîh meselesindeki hassasiyeti ve ihtimamı tenzîh konusunda görülmemektedir. Oysa tenzîh ile dengelenmeyen bir teşbîh, antropomorfik düşüncelere zemin oluşturur.

²⁰⁰ Çağfer Karadaş, "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: 11, sayı:2, Bursa, 2002, 89-90.

²⁰¹ Affî, *Tasavvuf Felsefesi*, 170-172.

²⁰² "Hemen bütün eserlerinde vahdet-i vücûda delil teşkil eden âyet ve hadisleri zikreder, daha doğru bir ifadeyle nasları vahdet-i vücûd anlayışıyla yorumlar." Demirli, *Vahdet-i Vücûd*, 42/433. Sözgelimi başka birçok örneğin yanında Mûsâ ve İsâ peygamberlerle ilgili âyetlerde bu durum zahiren kendini göstermektedir. bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, (çev. E.D.), 158-159, 211-213.

²⁰³ Celâleddin Suyûtî, *Tenbihü'l-Ğabî*, 337-338.

²⁰⁴ Bkz. İdiz, *İbn Arabî*, 151-153; İdiz, *Tasavvuf*, 161-163; Süyûtî, *Yüce Hakikatler*, 146, 155-158, 174; ayrıca bkz. Nasr, *Üç Müslüman*, 131; Yücer, *İbn Arabî Müdafaası*, 349-350.

²⁰⁵ "Şeyh-i Ekber hazretlerinin nazarında makamı pek büyüktür. Mevzû-ı bahs âyet-i kerimede ehl-i cem'in hâline işaret sezip beyan etmek istemiştir. Bu gibi sözleri[n], sizin ve bizim halka ta'mim maksadıyla yazdığımız yazılarda neşredilmesini hiçbir zaman tensîb edenlerden değilim. Bunlar bir sınıfı mahsus için kıymetli olabilirlerse de umûmu, korktuğunuz gibi, dalâlete, zendaka'ya sevkedebilir." Dücane Cündioğlu, "İbn Arabî'nin Yorumu, Aksekili'nin Suâli, Babanzâde'nin Cevabı", *Dergâh: Edebiyat Sanat Kültür Dergisi*, VIII, 94/20, Aralık 1997, 20.

²⁰⁶ Ayrıca bkz. Dücane Cündioğlu, "Tasavvuf Metinleri Niçin Neşredilmemeli?", *Yeni Şafak gazetesi*, 22.07.2006; Dücane Cündioğlu, "Tasavvuf Metinlerinin Neşri İrşad Değil, İfsaddır!", *Yeni Şafak gazetesi*, 23.07. 2006.

²⁰⁷ Kubat, *Kelâm'ın Etkinlik ve İşlevselliği*, 173.



el-Kâr'ın işaret ettiği gibi İbnü'l-Arabî, Füsûs'unda çeşitli peygamberleri usûl ve ifadelerinden dolayı²⁰⁸ eleştirmektedir.²⁰⁹ Oysaki Sünnî inanca göre bir peygamberi hatalı bulmak ve yetmezmiş gibi bir de eleştirmek²¹⁰ akıl karı değildir. Böyleyken misâlen Füsûs'ta Nûh fassını 'Furkân' ve 'Kur'an' kavramları çerçevesinde ele alan İbnü'l-Arabî, bunlardan ikincisinin, kuşatıcılık ve toplayıcılık/câmî (tenzîh ve teşbîhi birleştiren) anlamına geldiğini, buna mukabil Nûh'un getirdiği ilâhî vahyin ise Furkân özelliğiyle tezâhür ettiğini söyler. Söz konusu iki kelimenin etimolojisinden hareketle Furkân'ın tefrika, Kur'an'ın ise cem anlamına geldiğini ifade eden İbnü'l-Arabî'ye göre Nûh'un davetinin en önemli özelliği olan Furkân, Allah'ı hiçbir şeye teşbîh etmeksizin salt tenzîhî bir üslupla tanımlama demektir ki bu da Nûh'un davetinde eksik ve kusurlu²¹¹ olan şey demektir. Kur'an ise kök manasının işaret ettiği üzere, tenzîh ve teşbîhi cem edebilme, birleştirebilme özelliğine sahiptir.²¹²

Birtakım nedenlerden dolayı ilk dönem sûfleri, tasavvufu, fıkıh ve kelâm gibi ilimlerin temsil ettiği zâhirî formların bir alt dalı olarak değerlendirirken İbnü'l-Arabî onu, bütün ilimlerin kendisine dayandığı üst bir metafizik ilim olarak görmekteydi ki bu, tasavvufun konumuyla ilgili köklü bir değişiklik demektir ve bunun mantıksal sonucu, tasavvufun İslâmî ilimlerin merkezine yerleşmesiydi.²¹³ Bir diğer ifadeyle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin, vahdet-i vücûd ekseninde dile getirdikleri düşüncelerinde, Ehl-i Sünnet fâkih ve kelâmcıların bu konseptine bağlı tasavvuf yerine, bütün ilimler arasında kuşatıcı ve gaye ilim olarak tasavvuf anlayışını savunduklarını bilmekteyiz ki bu yaklaşım, tasavvuf ya da tersinden bir okumayla diğer İslâmî ilimler tarihinde en keskin bir kırılma olmaktadır. Şu da var ki her ne kadar aslında bu durum fiilen zaten kabul görmüş ve neredeyse herkes sûfiyâne zihniyete sahip olmuş ve bilinen bütün ilimler tasavvufa göre pozisyon alamaya başlamış ve dolayısıyla fıkıh ve kelâmın otoritesi sözde kalmış idiyse de İbnü'l-Arabî'nin buna da

²⁰⁸ İbnü'l-Arabî, Füsûs ül-Hikem, (çev. N.G), 285; İbnü'l-Arabî, Füsûs, (çev. E.D), 211; İbn-i Teymiyye, Külliyyat, II/202, 241. İbnü'l-Arabî, Lokman'ı da eleştirmektedir. bkz. Füsûs, (çev. E.D), 208-209. Aslında İbnü'l-Arabî'nin, velî-nebî üstünlüğü tartışmaları bağlamında Ömer'in (r) Bedir esirleri hakkındaki isabeti ve Hz. Muhammed'in (s) hurma aşılama konusundaki "kusuru" dolayımında Resulullah'ı da takbih ettiği görülmektedir. krş. Füsûs, (çev. E.D), 49; Demirli, Füsûsu'l-Hikem Şerhi, 59.

²⁰⁹ Krş. Şenocak, İbn Arabî Müdafaası, 32-33.

²¹⁰ Misâlen Chodkiewicz'in ifadesiyle İbnü'l-Arabî'ye göre İbrahim'in (a) seferi başarısız bir seferdir: gördüğü şeyi nasıl yorumlayacağını bilmiyordu; bir başka deyişle semboller dünyasındaki fark edilen sembolden, bu sembolün temsil ettiği gerçekliğe götüren yolu nasıl anlaması gerektiğini bilmiyordu. bkz. Sonsuz Yolculuk, 663; krş. İbnü'l-Arabî, Füsûs, (çev. E.D), 86.

²¹¹ A. Bir peygamberin başarısızlığını bizzat davetinden kaynaklanan durumlara dayandırması bakımından İbnü'l-Arabî'nin, peygamberlere yönelik eleştirel bir yaklaşım gösterdiği birkaç yerden biridir bu fas. Bu fas, İbrahim peygamberin rüya yorumundaki hatasına değinir. b. İbnü'l-Arabî, Nûh peygamberin Allah hakkında getirdiği tenzihî bilgiyi aklın hükmü diye eksik gördüğü gibi bu fasta da, büyük peygamberlerden bir diğeri olan İbrahim peygamberin rüya yorumlamadaki eksikliğine işaret eder. Bkz. Demirli, Füsûsu'l-Hikem Şerhi, 301, 304-305, 321; Ekrem Demirli, "Mesnevî'yi Füsûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", *Tasavvuf dergisi*, cilt: VI, sayı: 14, 2005, 353.

²¹² İbnü'l-Arabî, Füsûs, (çev. E.D), 62, 64-66; Sancar, Efdaliyet, 104. E. Demirli'ye göre İbnü'l-Arabî'nin dehası, tenzihin bir tür sınırlama olduğuna dikkatimizi çeken müstesna bir düşünür olmasında ortaya çıkar: Hiçbir düşünür aklın tenzih yaparken nasıl bir sınırlama ve daraltma yaptığı hakkında İbnü'l-Arabî kadar uyarıcı açıklamalar yapmış değildir. Belki de İbnü'l-Arabî'nin insanlık düşüncesine önemli katkılarının birisi bu alanda ortaya çıkar. bkz. Füsûsu'l-Hikem Şerhi, 505.

²¹³ Bkz. Kartal, Yorum Yöntemi, 261-263; Kartal, Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu, 159-160; Demirli, Füsûsu'l-Hikem Şerhi, 396-397, 399.



itirazı vardı ve bunun ismen de deklere edilmesi gerekirdi ki onun yaptığı da tam olarak buydu.

İbnü'l-Arabî'ye göre ilk dönem sûfîleri, kendi görüş ve yöntemlerini belirlerken, daima zâhirin sınırlarında bir meşrûîyet arayışı içerisinde olmuşlardı. Nitekim tasavvufun ilk veya temel kaynaklarında da görülen sûfiyâne olumsuzluklardan ve kötü sûfîlerden teberrî ve Kur'an- sünnet çağrısı, bir meşrûîyet sağlama çabası²¹⁴ olarak göze çarpmaktadır. İbnü'l-Arabî ile meşrûîyetini, fıkıh ve kelâm gibi ilimlerden alan tasavvuf anlayışı yerini meşrûîyetini bizzat Peygamber'den alan, dahası diğer ilimlere meşrûîyet kazandıran üst bir ilim olan tasavvufa bırakmıştır.²¹⁵ İbnü'l-Arabî ile değişen diğer bir boyut, tasavvufun, İslâmî bir ilim olmasının ötesinde bir metafizik ve 'ilm-i ilâhî' yani felsefî tasavvuf olarak tesciliydi.

Esasen İbnü'l-Arabî'nin bu talebinin mahiyeti anlaşılmadığı sürece tasavvufun, İslâmî ilimler arasındaki yeri doğru anlaşılamayacağı gibi talebin zımında hissedilen yönelim de fark edilmeden bilahare ortaya çıkan ve İbn-i Teymiye, Teftâzânî ve el-Kârî gibi müellifler tarafından temsil edilen ve etkilerini günümüzde de gördüğümüz kelâm-tasavvuf tartışmalarını anlamak mümkün olamayacaktır. Dahası tasavvufun kendi içinde ortaya çıkan ve Simnânî ile Rabbânî gibi münekkitler tarafından dile getirilen eleştirilerin de mahiyeti idrâk edilemeyecektir. Binaenaleyh ilimler sınıflamasındaki bu yer değişimi ve dolayısıyla İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin ilimler sınıflamasında tasavvufa tahsis ettikleri bu merkezi konum göz ardı edilemez derecede mühim konulardan biridir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin Osmanlı sûflığındeki etkisi ve yaygınlığının yanında derinliğiyle de dikkat çekmektedir. Nitekim Osmanlı'da Şeyh'e duydukları hayranlığı gizlemeyen, devlet ve toplum nezdinde saygın çok sayıda ulemâ ve sûfiye rastlamak hiç de zor değildir. Burada hemen ilave etmek icap eder ki İbnü'l-Arabî'ye veya onun hakkındaki eleştirilerin yoğunlaştığı vahdet-i vücûda taraftar olmak, belirtilen coğrafyada bazen ligayrihi idam veya sürgün anlamına da gelebiliyordu. Çünkü devletin ekonomik, sosyal ve siyâsî anlamda netameli günler yaşadığı dönemlerde bu 'hayranlar'ın söylem ve tasarrufları, yönetimin ve ayrıca sûfîlerin deyimiyle ehl-i zâhirin tepkisini çekebiliyordu. Bu söylem ve tasarrufların sakıncası ise vahdet-i vücûd ve buradan vahdet-i mevcûda kayan boyutlarından ziyade, toplumda yarattığı kargaşa ve bunun siyâsî amacı işaret eden iddialarla birleşmesi idi.

Bu bağlamda baktığımızda mesela XVII. yüzyılın, zikredilen sebeplerden dolayı hassaslaşan ortamında İbnü'l-Arabî'nin muhâlifleri ile sûfîler arasındaki polemik yeniden alevlenmiş idi. İşte böyle bir ortamda misâlen Karabaş Veli

²¹⁴ Adem Çatak, "İlk Dönem Tasavvuf Kaynakları", *Uluslararası "İslâmî İlimlerin Teşekkülü ve İslâmî İlimler Arası İlişkiler" Sempozyumu (28-30 Nisan 2014/Bişkek-Kırgızistan) Bildiriler Kitabı*, 2014, 46-50; Afîfî, *Manevî Devrim*, 136-137.

²¹⁵ Ulemâ, Gazzâlî'den (v.505/1111) sonra Sünnî çevrelerde kendisine sağlam bir zemin bularak gelişen tasavvufu daha yakından ilgilenmiş, bu gelişme özellikle Osmanlılar döneminde medrese ve tekke muhitinin âhenkli birlikteliğine dönüşmüştür. Bu dönemde birçok medreseli âlimin tasavvuf yoluna girdiği, bir kısmının seyrü sülûkünü tamamlayıp tekkelerin meşihâtını üstlendiği görülmektedir. Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, İstanbul 2011, 40/123.



(Ali Alaeddin Atvel) (v.1097/1686), Atpazarî Osman Fazlî İlâhî (v.1102/1691) ve Niyâzî Mısırî (v.1106/1694), İbnü'l-Arabî'ye duydukları ilgi ile öne çıkan isimler arasındaydı. Bunlar, belirtilen ilgileri çerçevesinde yaptıkları tasavvufi yorumları ile ulemâ ve yönetim çevrelerini tedirgin etmişlerdi. Zaten söz konusu yorum ve yaklaşımları nedeniyle adı geçen bu zevât sürgüne de mahkûm edilmişlerdi. Belirttiğimiz gibi her üçünün de sürgününde, yarattıkları tedirginlik kadar yönetimle olan ilişkileri²¹⁶ de etkili olmuştu. Zira onlar da siyâsî, sosyal ve ekonomik alandaki çözülmeden etkileniyor ve durumdan vazife çıkararak sorunlara çözümler bulmakta kendilerini sorumlu hissediyorlardı. Çözümleri ise kimi zaman keşif ehline mahsus tasavvufî ifadeler ve kimi zaman da bununla sınırlı kalmayarak mevcut yöneticilere doğrudan bir eleştiri ve tavır olarak ortaya çıkmaktaydı.

Ancak şüphesiz burada söz konusu sürgünlerle mahkûm olan, İbnü'l-Arabî'nin kendisi veya felsefesi değildi. Aksine hemen her dönemde şeyh, özellikle yönetim nezdindeki popülaritesini hep koruyagelmiştir. Sadece günün sûfilerinin yönetim ile olan ilişkileri, siyâsî tavırları, bireysel tercihleri ve muhâliflerin karşı yöndeki baskıları gibi farklı unsurların dâhil olduğu çok daha karmaşık bir ilişkiler ağı söz konusuydu. Ayrıca bu yüzyıl, İmparatorluk tarihinde siyâsî, sosyal ve ekonomik alanda önemli kırılmaların, değişimlerin yaşandığı bir dönemdi. Zihniyet dünyasına damgasını vuracak olan tartışmayı başlatan Kadızâdeliler hareketi ise, dönemin özel şartları içinde yerini bulacaktı. Bilindiği gibi onların sert eleştirilerini yönelttiği meseleler arasında İbnü'l-Arabî de yer almaktaydı. Binaenaleyh yönetim de İbnü'l-Arabî tutkusunu sürdürmekle beraber kendi dönemlerindeki sûfî büyüklerini hayatın dışına itmek (sürgün) gereği duyuyordu. Kaldı ki bu bazen söz konusu 'büyükler'den bazılarının mevcut yöneticilere yönelik alenî muhâlif siyâsî faaliyetleri sebebiyle zorunlu da olabiliyordu.²¹⁷

Nitekim XIX. asırda Bursa'da bütün tasavvuf düşüncesini ve tarikat pîrlerini kapsayan itham ve suçlamalardan kaynaklanan tasavvuf merkezli büyük bir tartışma meydana gelmiştir. Mehmed Şemseddin Efendinin rivâyetine göre Bursa Hindiler Kalenderhânesi'ne 1275/1858 tarihinde şüpheli bir tarzda postnişîn olan (İngiliz casusu olma ihtimali bulunan) Hind asıllı Abdurrahman b. Abdullah'ın dersleri esnasında, İbnü'l-Arabî küfürle itham edilmeye başlanmış, onun küfrüne inanmayanların da kâfir olduğu ifade edilmiştir. Bu derslerden etkilenen Bursa ulemâsı ikiye bölünmüş, tartışmalar kahvehâne köşelerine kadar inmiş, büyük bir fitne çıkacağı sırada ulemâ ve meşâyih ortak toplantı yapmış, neticesinde Hind asıllı Abdurrahman, Dersaadet'e zorunlu ikâmete gönderilmiştir. Ne çare ki bundan sonra Bursa'da, ulemâ ve

²¹⁶ Velâyet (manevî otorite) taraftarlarının, İbn-i Haldûn sonrası Osmanlı toplumunda ilk müderris Dâvûd Kayserî'den itibaren maddî iktidara paralel şekilde mülkû te'is etmelerindeki rolleri, İbn-i Haldûn'un, velîler toplumda dinî davette bulunarak kendilerine tabi olacak zümreler ararlar ve böylelikle dinî-siyâsî otoriteyi ele geçirmeyi hedeflerler (krş. İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, (haz. S. Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1983, I/472-473), şeklindeki söyleminin karşılığı olarak görülebilir. Krş. Semih Ceyhan, "İbn Haldûn'un Sûfiler ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, 2006, 53, 72-73, 78-79.

²¹⁷ Bkz. Rüya Kılıç, "Osmanlı Sûfilğinde İbnü'l-Arabî Etkisi: XVII. Yüzyıldan Üç Sûfî", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 40, 2007, 100, 110.



meşâyih arasındaki eski muhabbet de kalmamıştır. Yayılan bu fikirleri gidermek için Hacı Tevfik Efendi durumdan vazife çıkartarak *Levâyah'ul-Kudsiyye fî Fedâil'îş-Şeyh'il-Ekber* (İbnü'l-Arabî'nin Fazileti Hakkında Kudsî Parıltılar) isminde bir risâle yazarak evliyâullah hakkında otaya atılan *bâtıl* fikirlere cevap vermiştir.²¹⁸

Bilindiği gibi eleştirel düşünme yetenek ve tavırları geliş(tiril)memiş toplumlar, siyâsî ve ideolojik güç odakları tarafından bilimsel ve kültürel çalışmalarla efsunlanabilmektedirler.²¹⁹ Bu itibarla Füsûs'ta, İbnü'l-Arabî'nin, mesela putperestliği meşrûlaştıracı ifadeleri gibi birçok sözünü görüp de bu sözleri peşinen İbnü'l-Arabî'yi kutsallaştırma bağlamında şerh etmek ya da inkâr etmek doğru değildir. Yahut bu tür sözleri görmezden gelip mevsûkiyeti üzerinde dahi düşünmemenin bilimsel ya da ihlaslı bir bakış açısı olduğunu vehmetmek doğru olmasa gerekir. Çünkü akli selim bir perspektifle baktığımızda bir sosyal bilim ve toplum, gelişimini, methiyeci, taklitçi ve tekrarcı yazar ve âlimlerle değil, kendilerine, temel kaynaklardan edindikleri prensiplere ters düşen bilgileri ve bilgi kaynaklarını, keza yaklaşımları ne kadar köklü görünürse görünsün ya da failleri ne kadar şöhret sahibi veya otoriteleri ne kadar güçlü olursa olsun sahilik ve güvenilirlik bakımından tenkit edebilme cesaretini gösteren öncülerle sağlıklı bir gelişim gösterebilir. Buna göre İbnü'l-Arabî ile ilgili kaynaklarda özellikle de kendi eserlerinde yer alan çelişkili bilgiler²²⁰ adı geçen bu kişinin ilim, ihlas, şöhret ve otoritesi merkeze alınarak değil temel kaynakların öngördüğü ilkeler esas alınarak değerlendirilmek durumundadır. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'nin çelişkileri ve hatta çelişki bağlamında olmadan sahip olduğu uç fikirleri; kayıtlı bulunduğu eserlere bilhare tahrif isnâdıyla ya da müteşâbih değerlendirmesiyle bunların herkesçe anlaşılama-yacağı gibi topu taca atmak demeye gelen çözümlerle karşılanamaz. Çünkü İbnü'l-Arabî, Kur'an ve Nebî merkezli bir algı ve anlayışın üstünde olamaz; ondan veya kimden olursa olsun bunlardan neş'et eden inançlarla örtüşmeyen her fikir ve sahibinin, sahiplenilmeden yanlışlanarak takınılacak tutum ve tavırlarla doğru bir yaklaşımın sergilenmiş olacağı bilinmelidir. Çünkü bilinmelidir ki İbnü'l-Arabî de insandır, hata edebilir ve hatta yanlış da söyleyebilir.²²¹

Şimdi şayet İbnü'l-Arabî bilinen iddialarını yani geliştirdiği sistemi bir felsefî doktrin²²² olarak ortaya koymuş olsaydı, söylenecek pek fazla bir şey olmazdı. Ancak o, kanımızca sisteminin bütününde dinî nasları ve terminolojiyi

²¹⁸ Yücer, İbn Arabî Müdafası, 337.

²¹⁹ Bkz. Menderes Coşkun, "Latîf'de Oryantalizmin Parmak İzleri: Latîf'nin Türk ve İslam Büyüklerini Anek-dodlar Vastasıyla Değersizleştirme Gayreti", *Süleyman Demirel Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 23, 2011, 146; Açıkgoz, İbnü'l-Arabî, 166.

²²⁰ Çınar, Nübüvvet İnancı, 143-144.

²²¹ Krş. Açıkgoz, İbnü'l-Arabî, 166-167.

²²² İbn Arabî felsefeyi değil, bizzat filozofların görüşlerindeki eksiklik ya da tutarsızlıkları ortaya çıkarmaya çalışmış, gerçek olarak gördüğü fikirlerini ise takdir etmiştir. Ancak her ne kadar filozofları eleştirse de, onun felsefe ve filozoflara olumlu yaklaşan sözleri daha çoktur. Bu meyanda Antik Yunan Filozofları ile İslam Filozoflarından şu zevata ilgi alaka göstermiş, birçoğundan büyük oranda istifade etmiştir: Pisagor (Pythagoras), Sokrat (Sokrates), Eflatun (Platon), Aristo (Aristoteles), Ebu Bekir Zekeriyya er-Razi, İbn Sina, Şühreverdi, Batalyevsi, İbn Rüşd. Bkz. İsmail Erdoğan, "İbn Arabî'nin Felsefe ve Filozoflara Bakışı", *Fırat Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XVI, sayı: 1, 2011, 25-30. Ayrıca bkz. Franz Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî, (çev. Ercan Alkan), *Tasavvuf Dergisi*, cilt: X, sayı: 24, 2009, 113-149.



olabildiğince kullanarak ona bir tür kutsallık halesi kazandırmayı ve böylece eleştiri oklarına hedef olmaktan korunmayı planlamıştır. Hatta onun bu yaptığını, İslâm düşüncesini bilinçli yıpratma dahası içerden tahrip ve yıkma teşebbüsü olarak görenlere de şaşmamalıdır.

Mamafih bütün aşırılıklarına rağmen İslâm düşünce dünyasında İbnü'l-Arabî'ye de yer vardır ve olmalıdır. Önerdiği sistemin devasa problemleri olmakla beraber, Müslüman dünyanın kültür mirasına katacağı olumlu unsurlar da vardır. Onun zenginlik ve farklı bir renk olarak bulunmasından hiç kimşenin rahatsızlık duymaması gerekir. Kanımızca İbnü'l-Arabî'nin kültür dünyamıza herhangi bir âlim, düşünür veya filozof olarak sunulmasında hiçbir sakınca yoktur. Bugüne kadarki problem, onu tartışma dışı tutacak kadar yüceltmek ya da büsbütün reddetmekten kaynaklanmaktadır.

Şu da var ki İslâm âlimleri; onun düşüncelerinin zemini, çerçevesi ve nereye kadar müsamaha edilmesi gerektiği hususunda sistematik çalışmalar yapmış değillerdir. Bu durum ise onun lehinde muazzam bir sonuç vermiştir. Şöyle ki, dinî konularda başta Mu'tezile olmak üzere İbnü'l-Arabî'den daha makûl yaklaşımlarda bulunan çevreler mahkûm edilerek dışlanırken İbnü'l-Arabî bu sınır tanımazlığına rağmen genel bir takdir görmüştür. Bu manada örnek kabilinden İbnü'l-Arabî, sûfilerin istediği şeyleri eserlerine alıp almama hususunda özgür olmadıklarını, tam bir arınmışlık hali üzere ancak ilâhî bir emirle ve kendilerine *çizilen sınıra* göre eserlerini yazdıklarını ifade etmiştir.²²³ Vahiy ve nübüvvet bağlamında böylesi bir iddianın garipliği²²⁴ izahtan varestedir.

Buna göre dinî metinlerde belirlenmiş sınırların çok ötelere geçen düşüncesine rağmen İbnü'l-Arabî, Sünnî (orthodox) âlimlerce, söz konusu parametre gereğince en sert kınamayla eleştirilmeliyken ve hatta görüşleri teamül gereği dalâlet, bid'at ve İslâm inancına yabancılık olarak nitelenmeliyken vakıa bu beklentinin tam aksi yönde seyretmiştir. Manidardır ki Kur'anî metnin lafzî anlamına bağlılıklarıyla övünen geç dönem geleneksel Sünnî âlimler, kendi nazarlarındaki söz konusu anlayışa küllîyen aykırı durumdaki İbnü'l-Arabî'nin malûm yaklaşımlarından hiçbir şeyi eleştiri konusu yapmamışken farklı konulardaki aynı tarz ya da öylece imlenen izahatlarından dolayı birçok

²²³ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Klasiklerimiz - XVI: Muhyiddin İbnü'l-Arabî (560-638/1165-1240) et-Tedbirâtü'l-İlahiyye fî İslâhi Memleketi'l-İnsâniyye", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: VII, sayı: 17, 2006, 287. Nübüvvet çağrışimleri olan bu ve benzeri çıkışlara sahip insanlara Sünnî gelenek maalesef karşı çıkmamış, eleştiri konusu yapıp mesafe koymamış aksine bu dediklerine çoğu zaman paylaşmaya varan destekler vermiş ve zaten kısa sürede tasallutu altına da girmiştir. Farklı bir siyâsî hinterlandı olduğu için olsa gerek Şîa'nın aynı türden iddialarına ise cephe almıştır. Beri tarafta Mu'tezile'ye karşı verdiği mücadelede 'yavuz' kesilmiş ve hemen her husustaki söylemlerine eleştiri üstüne eleştiri yapmıştır. Onların her tespitinde "bit yeniği" aramaya koyulmuş ve kimi zaman aynı söyleme sahip olmamak adına pozisyon bile almıştır. Şayet ilkel davranış felsefeye dönmüş tasavvufun talep, teklif, tercih ve izahlarını da aynı hassasiyetle irdelemiş olsaydı felsefî tasavvuf retoriklerinin handikaplarını görerek bunun esasen Şîa'nın özellikle imâmet teorisinin daha kötü bir kopyesi olduğunu pekâlâ görebilecekti. Krş. Mehmet Kubat, "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları", *EKEV Dergisi*, cilt: IX, sayı: 25, 2005, 25, 29, 51-52.

²²⁴ İbnü'l-Arabî, vahiy problemini tamamen felsefî bir bakış açısıyla ele almaktadır. Buna bağlı olarak da onun vahiy ile ilgili ileri sürdüğü görüşlerin, Farabî ve İbn Sina gibi Aristoteleşçi (meşşâî) İslam filozoflarının görüşleriyle benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu görüş geleneksel İslam düşüncesindeki vahiy anlayışı ile pek de uyusmamaktadır. İsmail Erdoğan, "'el-Bulga Fi'l-Hikme" Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı", *Fırat Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XV, sayı: 2, 2010, 36, 39-40, 44; Yıldırım, *Tasavvufun temel Öğretileri*, 121.



âlimi ve ekolü en ağır ifadelerle suçlamışlardır. Sözgelimi kişisel rûhî tecrübelerini daha esaslı bir nitelemeyle vehimlerini, Kur'an'ın en derin anlamı diye vasıflayıp ve bunlara saplantılı bir şekilde bağlanan kimi sûfiler, kendilerinin Allah'la olan ilişkilerini, Kur'an metninde formüle edilen rabb-kul ilişkisine dair sınırların ötesine geçtiğini bile bile âşık-maşûk ilişkisi formatında dile getirmişlerdir. Buna rağmen söz konusu insanlar herhangi bir şekilde eleştirilmek bir yana Allah'ın, yaptıkları sorgulanmaz ve de kerâmetleri tükenmez evliyâsı olarak algılandığı gelmişlerdir. Bu sözde evliyâyı, hem ihdas edip gasp ettikleri bu vasıflarının mahiyetini ve hem de jargonları üzerinden retoriklerini tabî ki Kur'an perspektifi ve Resûlullah'ın siyreti bağlamında değerlendirip hatalı yönlerini imleyen kimseler ise hemen her dönemde sapık, dâll-mudill olarak nitelenip aforoz edilmişlerdir.

İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştirilerin en önemli handikabı, bunların tasavvuf eleştirisi olarak algılanmasıdır. Tasavvuf eleştirisi ise, İslâm dünyasında ahlâk ve manevî hayatın eleştirisi gibi anlaşılma korkusuyla ya tamamen ihmal edilmiş ya da bunun doğuracağı mahzurlar, sağlayacağı avantajlara tercih edilmiştir. Dolayısıyla âlimlerin bu kontekstte yer alan problemlerin çözümünü herkesin anlayabileceği bir dil ile sunmaları gerekmektedir. Şa'rânî'nin de açıkça dillendirdiği gibi, bu konuda ihmal edilmemesi gereken nokta, bütün ümmetin üzerinde ittifak edebileceği objektif kriterler belirleyerek, bunların ışığında değerlendirmek olmalıdır.²²⁵

Bilindiği gibi nübüvvetin işlevlerinden biri de insanlar, özellikle de Müslümanlar arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmaktır. Bu itibarla günümüzde Müslümanlar arasında meydana gelebilecek ihtilaflı konuların Peygamber'in sünneti doğrultusunda şekillenen ölçülere göre yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Kuşkusuz bu da her ilmin kendi alanında belirlediği yöntem dâhilinde olmalıdır. Sözgelimi inançla ilgili konularda kelâm, amelle ilgili konularda fıkıh öncü olmak durumundadır. Aksi takdirde sıklıkla tedahüller olacak ve bunun sonucunda ortaya yine ihtilaflar çıkacaktır. Bütün bunlar yapılırken dinin derûnî boyutu (gönül dünyasına ait: haz, heyecan, his, tat, zevk, neşve, ürperti, haşyet vs.) göz ardı edilmeden, onsuz tedeyyünün eksik kalacağı hususunu öngören bir yöntem benimsenmelidir.²²⁶ Ancak her alanda tartışmasız otoritellik iddiasındaki İbnü'l-Arabî, böylesi bir iş bölümüne asla yanaşmamaktadır.

Genel olarak nazarî tasavvuf ve bunun en güçlü temsilcisi İbnü'l-Arabî'nin en büyük avantajı, geliştirdiği üslûp ve yöntem sayesinde felsefî tasavvuf ile İslâm'ın özünde var olan derûnî hayatın birlikte ele alınıyor olmasıdır. Böylelikle nazarî tasavvufa yapılan eleştiriler her zaman sanki derûnî hayata yapılmış gibi yansıtılarak püskürtülmüştür. Oysaki İslâm düşünce tarihinde özellikle de Mezhepler Tarihi'nde müstakil bir ekol kabul edilerek değerlendirilmesi gereken Felsefî Tasavvuf'un bugüne kadar sistemli bir eleştiriye tabi tutulduğunu belirtmek kolay olamamaktadır. Bunun ele alınabilir önemli

²²⁵ Çınar, Nübüvvet İnancı, 396-397.

²²⁶ Çınar, Nübüvvet İnancı, 397-399.



istisnâsı, İbn-i Teymiye'dir. Ne var ki o da topyekûn tamamına değil sadece felsefe ile karışmış nazarî tasavvufa karşı çıkmasına ve başında İbnü'l-Arabî'nin geldiği filozof sûfilere mesafe koymuş olmasına; bu anlamda sözgelimi eleştirilerinin temelinde vahdet-i vücûd felsefesini koymasına rağmen Sünnî dünya, onun eleştirdiği tasavvuf türü yerine kendisinin karşısında yer almış ve bunun neticesinde İbnü'l-Arabî, onu eleştiren İbn-i Teymiye'den daha çok kabule mazhar olmuştur. Üstelik bu, İbnü'l-Arabî'nin te'vil edilerek adeta yok mesabesine getirilen ve ancak kendisinin açıktan ifade ettiği (sözgelimi: dinlerin birliğine inanması, cehennem ve azabının sonlu olması, peygamberlere itiraz ve onları istihfâf etmesi, Firavunun mü'min olduğu iddiası, bilgi kaynağı ve hadis algısı vs.) konularda Sünnî itikâda ters düşen tespit ve inançlarına²²⁷ rağmen yapılmıştır.

Hâlbuki selefi duruşu, kullandığı dil gibi bazı konularda kendisine ve sistematiğine ciddi rezervler koyduğumuz İbn-i Teymiye'nin münhasıran felsefeleşmiş sûfî inanca yönelik ilmî, entelektüel düzeyde yaptığı eleştirileri yine sûfiler ve onların sözüm ona dışardan destekçileri tarafından zemin kaymasına uğratılmasa ve İbn-i Teymiye'nin kendisi de düşman ilan edilmese durum çok daha farklı olabilirdi. Sûfiler onun felsefî tasavvufa yönelttiği tenkitlerini sanki hususen zühd ve takva hayatına yapılmış gibi lanse ederek ahlâk ve vicdân dışı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Oysaki onun yaşamından ve de eserlerinden bu konumlandırmanın tam karşısını bulmak hiç de zor değildir. Ne var ki takva dünyasına bigayrı hak tekel koyma imtiyazını ele geçirmiş kimileri, kendi grup mensuplarının dışından kimseye alan açmamış manipülasyon ve kumpaslarla iş çevirerek İslâm toplumunun kendi fırkaları dışında kalan diğer aktörlerine nazik, etik ve vicdânî davranma gereği duymamışlardır.

İfade ettiğimiz gibi tasavvufun tenkide tabi tutulmamasının en önemli gerekçesi, yapılacak eleştirilerin derûnî hayata yapılmış gibi yansıtılması korkusu olmuştur. Bundan olacak ki kelâm, fıkıh, tefsir ve hadis gibi alanlarda gördüğümüz sistematik tenkit ve reddiye geleneğinin tasavvuf söz konusu olduğunda, oldukça sönük geçtiği görülmektedir. Artık hangi saiklerle olduğu bir yana fâkîh ve mütekellimlerin zamanla ihmal ettiği anlaşılan derûnî hayatı tanımlama ve geliştirme hususuna sûfiler sahip çıkınca, onların din adına meşruiyetleri, ümmeti oluşturan çeşitli kesitler tarafından daha çok benimsenir hale gelmiştir. Bu avantajdan yararlanan sûfiler, ümmetin kendilerine açtığı krediyi, sakat bağlantılar kurarak felsefî unsurları cömertçe ithal etmekte kullanmışlardır. Bunu yaparken de tenkide uğramamak için gereken en radikal önlemleri, bu anlamda ilhâm ve keşf kapılarını ardına kadar açmak sûretiyle almışlardır.

Düşünceleri felsefe sahnesine yeterince taşınamamış²²⁸ olduğu bilinen İbnü'l-Arabî'nin felsefesi²²⁹ de henüz objektif manada değerlendirilebilmiş

²²⁷ Sözgelimi İbnü'l-Arabî, 'Her şey Hak'tır' veya 'Hak her şeyin ayıdır' dediği için çok eleştirilmiştir. Bu eleştirilere verilen cevaplarda en çok İbnü'l-Arabî'nin, 'Rab, rabdır, kul da kuldur' (İbnü'l-Arabî, Fütûhât, III/314) cümlesinin tekrarlandığı görülür. Bkz. Demirli, Vahdet-i Vücûd, 42/434.

²²⁸ Alpyağıl, Alıntılanabilirlik, 288, 295.

²²⁹ Özkan Öztürk, İbn Arabî'yi felsefî niteliği olan bir sûfî olarak değerlendiren ilk müelliflerden Ziya Gökalp,



değildir. Belirttiğimiz gibi mezhepler tarihinde Mu'tezile'nin her tür tenkidi ve ifrat derecede²³⁰ reddi yapılmasına karşın onun daha ileri söylemlerine adeta göz yumulmuş,²³¹ yine sözelimi Mu'tezile, kuruluş aşamasında felsefe ile teması olmadığı²³² halde gününden itibaren felsefî bir bağlama mahkum edilmiş; İbnü'l-Arabî'nin ise neredeyse bütün intiması felsefe ve filozoflar olmasına²³³ rağmen söyleminin çoğuna hikmet isnâd edilivermiştir. Olsa olsa bu el-Kârî'nin isabetle söylediği, '*kimin söylediğine değil, ne dediğine bakmalı*' düsturunun tersinden işletilmiş olmasıyla izah edilebilir. Zira İbnü'l-Arabî bahis konusu olduğunda çoğunlukla '*ne dediğine değil, kimin söylediğine*' bakılır olmuştur. Binaenaleyh burada onun her dediğinin sağlaması ve doğruluk kriteri yine kendisi olmuş olmaktadır. Hal böyleyken İbnü'l-Arabî hakkında yazıp çizen araştırmacıların geneli, onun felsefesini oluşturma ve temellendirmede dinî enstrümanları kullanmış olmasından hareketle felsefesinin dinî-leştirdiğini esas alarak onu, benzeri başka düşünürlerden ayırt etmeyi²³⁴ marifet bilmiş ve koruma zırhına almışlardır. Bilindiği gibi Ehl-i Beyt (Şîa) mektebine göre, II./VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren oluşturulan bir inançla²³⁵ imâm denilenler ma'sûmdurlar. Sünnî mektepte ise peygamberler dışında birilerine yöneltilen bu ma'sûmiyet iddiasının yanlışlığı hep vurgulana gelmiştir. Bu noktada bizde de İbnü'l-Arabî'nin şahsında tezâhür eden bahse konu bu yaklaşımın Şîa'daki '*ma'sûm imâm*' anlayışından farkı nedir? diye sormadan geçmek doğru olmasa gerekir. Bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin velâyetten maada özellikle ricâlu'l-gayb, epistemoloji ve varlık hususlarında Şîa'dan

Ahmet Rifkî ve Baha Tevfik'in yorumlarına yer vermektedir. bkz. İbn Arabî Felsefesi, 14-33.

²³⁰ Eserleri günümüze intikâl eden en önemli Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebâr'ın ahiret halleriyle ilgili açıklamaları ile aynı konularda Ehl-i Sünnet kitaplarında Mu'tezile'ye nisbet edilen görüşler arasında Mu'tezile aleyhine farklılıklar bulunduğu göze çarpmaktadır. (krş. Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid, 253, 255-257) İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebâr (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 2001, 24/108; İlyas Çelebi, Mu'tezile, *DİA*, İstanbul 2006, 31/393, 396. Sünnî âlimler, Mu'tezilî düşünceyi şiddetli bir eleştiriyi tabi tutmuş ve fikirlerini çoğunlukla sapırtıp çarpıtarak aktarmışlardır. Onların verdikleri yanlış, taraflı, kasıtlı ve subjektif bilgiler, Mu'tezile'yi Müslümanların gözünden düşürerek dışlamak ve dolayısıyla İslâm camiasının dışına çıkarmaya yönelik olmuştur. Bu bağlamda Mu'tezile, sahiplenmediği fikirlerle sapkın ilan edilerek küfürle itham edilmiştir. Oysa bu, "ehl-i kible tekfir olunmaz" şeklinde şöhrat bulan Sünnî ilkenin, yine Sünnîlerce çiğnenmesi demektir. Kubat, Teolojik Bağlam, 25, 29, 51-52.

²³¹ Sözelimi Ebubekir Sifil, Cehennem azabının kâfir ve müşrikler için geçici olduğunu savunan İbnü'l-Arabî'nin konuya dair mütevâtir olarak bilinen bu görüşüne ilişmezken onun muhâlif olduğu bilinen İbn-i Teymiyye ve İbn-i Kayyım'ın bu düşüncede olduklarını ispatlamak için çrpınmaktadır. (Bkz. "İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım'ın Cehennem'in Ebediliği Meselesindeki Görüşünün Tesbiti", *İnkişaf: üç aylık ilim ve fikir dergisi*, Ekim-Aralık/7, 2006, 22-29) Elbette bununla, adı geçen kişileri bu argüman üzerinden itibarsızlaştırmayı amaçladığı açıktır.

²³² "Açıktır ki, ne Aristo ne de diğer felsefe okulları ilk dönem Mu'tezile düşüncesi üzerinde herhangi bir direkt etkiye bulunmamışlardır." Kubat, Mu'tezile Tanımlamaları, 41.

²³³ Bkz. Akman, İbn-i Arabî, 476-516.

²³⁴ Mesela: Pek çok kimse Spinoza'nın panteist düşüncelerine benzediği düşüncesiyle İbnü'l-Arabî'nin Allah tasavvurunu eleştirmiştir. Hâlbuki ikisinin öğretileri arasında çok önemli ontolojik ve epistemolojik farklılıklar söz konusudur. İbnü'l-Arabî sistemini ve dolayısıyla Allah anlayışını Kur'an ve hadis prensipleriyle oluşturduğu için öğretisi tamamen dinî kaynaklıdır. Allah'a ulaşma yönteminde ise kalbî keşfi seçer. Bundan dolayı da akılla kavranması güç bir niteliktedir. Oysa Spinoza, Allah anlayışını tamamen rasyonel ilkelere dayalı olarak matematik yöntemle kurmaktadır. bkz. İbrahim Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2008, 140. Krş. "Felemenkî felesof Spinoza'nın panteizm felsefesi, müslimânların vahdet-i vücûd kitablarından kopyadır." Işık, *Tam İlmihâl*, 92.

²³⁵ Algar, Çârdeh Ma'sûm-i Pâk, VIII/227.



ve özellikle İsmailîyye'den etkilenmiş olduğu tespiti de bahs-ı diğer bir konu halinde kenarda durmaktadır.²³⁶

Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin yorumlarının mutlak hakikat kabul edilip böylece hakikatin tümünün bu yorumlara inhisar edilmesi, doğru olmasa gerktir. Diğer bir ifadeyle her ne kadar dinî argüman ve tema ile sunulmuş olsa da kadim felsefenin bütün özellik ve mahiyetini taşıyan İbnü'l-Arabî'nin bilinen yorumlarının din/İslâm yerine ikame edilerek bunların dışındaki bütün yaklaşımların "din dışı" ilan edilip dışlanması doğru değildir. Zira kişi yorumlarının "mutlak hakikat" kabul edilerek hakikatin tümünün bu yorumların tekelinde olduğu saplantısına düşülmesi tabii olmayan ve tehlike arz eden bir durumdur.²³⁷ Fakat ne yazık ki bugün hemen her ekol ve özellikle de sufi ekol ve tasavvuf çevrelerinde tam olarak yapılan da bu olmaktadır. Ki önlenip yok edilmesi gereken de işte bu tutum olmalıdır.

İbnü'l-Arabî'nin kurduğu sistem, felsefî açıdan değerlendirildiğinde bir problem çıkarmazken, dinî kisveye büründürülerek ifade edildiğinde ise tartışmalara neden olmaktadır. Şa'rânî'nin yorumu bağlamında İbnü'l-Arabî'nin nübûvvet inancını değerlendiren Mamut Çınar'ın tespitiyle Şa'rânî'nin kullandığı dil ve yöntemden onun da bunların farkında olduğu, ancak tartışmaya açık hususları göz ardı ederek bir bakıma yok saydığı izlenimi²³⁸ vermektedir. Oysaki İbnü'l-Arabî'nin, felsefî teorileri dinî metinlerin yardımıyla ve çoğu zaman bu metinleri klasik kontekstinden kopararak sunması, dinî alanı kaygan ve yönlendirilmeye açık hale getirmektedir. Onun bu tarz davranması yani tezlerini dinî bir formda sunması büyük bir ihtimalle bunların tartışılarak zayıflatılmamasını sağlamak içindi. Şeyh, bunu yaparken âyet ve hadisleri zaman zaman dilsel, zaman zaman da bâtınî tevillere tabi tutmuş; bazen de zayıf ve hatta uydurma rivâyetleri iddiasına dayanak edinmiştir. Bu bağlamda hadis olarak sunduğu rivâyetlerin, hadis usulünün bilinen cerh-ta'dil yöntemiyle tenkit edilmesine karşılık yaptığı savunmada bunları bizzat Peygamber'den canlı olarak aldığını ileri sürmesi ise çok manidardır.

Buna göre felsefî tasavvufun simge ismi İbnü'l-Arabî'nin başta vahdet-i vücuda ilişkin düşüncelerini te'vil veya eğip bükerek yorumlamaya çalışmadan arkasındaki felsefî intimayı da işaret edecek şekilde yeniden gözden geçirmek gerekmektedir. Bunu, onun kullandığı din diline ve oturttuğu kut-sallık zeminine itibar etmeden yapmak lazımdır. Zira bugün zamanın rûhu, gelinen noktada geleneğin ıslahı açısından bunu gerekli kılmaktadır. Tıpkı Rabbânî'nin kendi döneminde istemeyerek de olsa zamanın rûhu gereği

²³⁶ Bkz. Akman, İbn-i Arabî, 274-311, 329.

²³⁷ Bkz. Mehmet Kubat, "Yorumun "Mutlak Hakikat" Kabul Edilmesi ya da Mezhebin Dine Dönüştürülmesi", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: I, 2017, 317, 319-320.

²³⁸ Hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî düşüncelerini sıralarken âyetleri delil getirmekte ve bu âyetleri başka hiç kimsede görülmesi mümkün olmayacak bir yöntemle te'vil etmektedir. Bu bakış açısıyla Kur'an okunduğunda mesela aslında kötülükten ve kötülük yapan hiçbir insandan bahsetmediği, aksine bahsi geçen herkesin övüldüğü sonucuna varılacaktır. Şa'rânî bu tabirlerin hiçbirine değinmemekte, İbnü'l-Arabî'nin velâyet görüşünü yorumlarken bu tevilleri yok saymaktadır. Bu yöntem onun İbnü'l-Arabî'yi sünî anlayışa çekmeye çalışırken kullandığı genel bir yöntemdir: *Uygun yorumları almak, aykırı olanları ise yok saymak*. Çınar, Nübüvvet İnancı, 84-85, 338.



İbnü'l-Arabî eleştirisi yaptığı gibi, bugün de M. Erol Kılıç'ın vurguladığı²³⁹ ve fakat tersinden okuduğu İbnü'l-Arabî'yle zamanın rûhunu okumayı becerip İslâm düşüncesinin onun üzerinden tahrifine ve toplumların bu nedenle üretilmiş problemleri bir İslâm imajıyla tanışmalarına mani olmak icap etmektedir. Şüphesiz bu, belirttiğimiz gibi İbnü'l-Arabî'yi yargılamak ve dolayısıyla bitirmekle değil, düşüncelerindeki asıl intimasının adresini belirleyerek ait olduğu felsefi sahayı göstermekle olmalıdır.

Kaynakça

- Açıkel, Yusuf, ““Nefsini Bilen Rabb’ini Bilir” Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?”, *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sayı: 5, 1998, 173-200.
- Açıkgöz, Burak Fatih, “Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî”, *Süleyman Demirel Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 17, 2013\1, 143-169.
- Affî, Ebu'l-Alâ, “İbn Arabî İle İlgili Araştırma Serüvenim”, (çev. Abdullah Kartal), *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: IX, sayı: 9, Bursa, 2000, 697-714.
- Affî, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara Ü. İlahiyat F. Yay., Ankara 1975.
- Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Devrim*, (çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), Risale Yay., İstanbul 1996.
- Akgöğ, Harun, *Ali el-Kârî Hayatı Eserleri ve İbn Arabî'ye Eleştirisi*, Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 1995.
- Akman, Mustafa, “Kelâmî Perspektifle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 10, sayı: 50, 2017, 833- 862.
- Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî ve ahlâkî, siyâsî, felsefî, tasavvufî ve kelâmî görüşleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- Akman, Mustafa, *İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, Ekin Yay., İstanbul 2017.
- Akman, Mustafa, *Kitab'a Varis Olanlar*, Ekin Yay., İstanbul 2004.
- Akman, Mustafa, *Musa Carullah Bigiyef'i Okumaya Giriş*, Çıra Yay., İstanbul 2007.
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine- Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, 2. bsk., Şule Yay., İstanbul 1993.
- Algar, Hamid, “Çârdeh Ma'sûm-i Pâk”, *DİA*, İstanbul 1993, 8, 227-228.
- Algar, Hamid, “İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn 'Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri”, (çev. Salih Akdemir), *İslâmî Araştırmalar*, cilt: V, sayı: 1, 1991, 1-20.
- Algar, Hamid, “İmâm-ı Rabbânî”, *DİA*, İstanbul 2000, 22, 194-199.
- Alpyağıl, Recep, ““Alıntılanabilirlik” ve “Şeyleri Yeniden Yaratma”: İbn Arabî Bilgeliğinden Derri-da'ya Uzanan Yol”, *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2008, 283-296.
- Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Ü. İlahiyat F. Yay., Ankara 1986.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd, *Rûh'ul-Meânî fî Tefsir'il-Kur'ân'il-Azim ve's-Seb'i'l-Mesânî*, (M. Şükrî Âlûsî (v.1342/1924) inayetiyle) Dâru İhyâ'it-Türas'il-Arabî, Beyrut, t.y.
- Âmulî, Haydar, *el-Mukaddimât min Kitabi Nass'in-Nusus fî Şerhi Fusûs'il-Hikem*, (Y. Haz. H. E. Corbin- O. Yahya), 2. bsk., Sihami-i Amm, Tahran 1988.
- Âşık, Nevzat, «Reten b. Nasr», *DİA*, İstanbul 2008, 35, 21-22.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Ü. İlahiyat F. Yay., Ankara 1974.
- Atlı, Ahmet, *Tasavvufu Ricâlu'l-Gayb*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2011.
- Ay, Mahmut, “Nur Kavramından (24/35) Nur Metafizikine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: XXV, sayı: 2, 2014, 97-107.

²³⁹ Bkz. Kılıç, Zaman'ın Ruhunu Okumak, 53-54.



- Aydın, Ferit, *Tarikatta Rabıta ve Nakşibendilik*, Süleymaniye Vakfı Yay., İstanbul 2000.
- Aydın, Şükrü, *Kur'ân'ın Fırkacılık Olgusuna Yaklaşımı*, Rağbet Yay., İstanbul 2018.
- Bayraktar, Mehmet, "İbn al-'Arabî'de "Varlığın Birliği"nin Onto-Lengustik Analizi", *Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XXV, 1981, 359-368.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İnsan Yay., İstanbul 1987.
- Bekir Köle, *Zeynüddîn Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakât'ül-Müfessirin*, Bilmen Yay., İstanbul 1974.
- Buehler, Arthur F., "Karizmatik Otorite Nassî Otoriteye Karşı: İngiliz Hindistanı'nda Aracı Tasavvufu Reddedenlere Nakşibendî Yanıt", (çev. Orhan Ş. Koloğlu), *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XIII, sayı: 2, 2004, 253-278.
- Buehler, Arthur, "Tecdid Anlatıları: Müceddid-i Elf-i Sâni' Olarak Ahmed Sirhindî", (çev. Mehmet Atalay), *Çanakkale Onsekiz Mart Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sayı: 5, 2014, 71-85.
- Buehler, Arthur F., "İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'nin Mektûbat'ında Şeriat ve Ulemâ", (çev. Mehmet Atalay), *Tasavvuf Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 32, 2013, 169-181.
- Buehler, Arthur, "Ahmed Farûkî Serhendi: Miliyetçi Kahraman, Müsbet Sufî, Menfi Sufî", (çev. Mehmet Atalay), *Bülent Ecevit Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: I, sayı: 1, 2014, 137-156.
- Buehler, Arthur F., "Ahmed Fârûkî Sirhindî: Yeni Bir Değerlendirme", (çev. Mehmet Atalay), *Tasavvuf Dergisi*, cilt: XV, sayı: 33, 2014, 95-118.
- Buehler, Arthur F., "Nakşibendiyye - Müceddidiyye ve Hindistan'da Yayılışı", (çev. Halil İbrahim Şimşek), *Gazi Ü. Çorum İlahiyat F. Dergisi*, cilt: II, sayı: 3, 2003/1, 143-164.
- Buhârî, Alâeddin Muhammed, *Fadîhat'ul-Mülhidîn ve Nasîhat'ul-Muvahhidîn* (Risâle fî vahdet'il-vücûd), Mecmuâ-i Resâil fî Vahdeti Vücûd içinde, Ali Bey Matbaası, İstanbul 1294/1877.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), 3. bsk, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.
- Câmî, Abdurrahman, *Evliya Menkıbeleri: Nefahâtü'l-Üns*, (çev. S. Uludağ, M. Kara), Pinhan Yay., İstanbul 2011.
- Ceyhan, Semih, "İbn Haldûn'un Süfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandâ Tasavvuf İlmi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, 2006, 51-82.
- Chittick, William C., "İbn Arabî Okulu", *İslam Düşünce Tarihi -İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, (Ed. S. Hüseyin Nasr- O. Leoman, çev. Ş. Öçal- H. T. Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- Chodkiewicz, Michel, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfiler* içinde, (Haz. A. Y. Ocak), T. Kurumu Yay., Ankara 2005.
- Chodkiewicz, Michel, "Sonsuz Yolculuk: İbnü'l-Arabî'nin Kitâb el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr Adlı Eseri", (çev. V. Göktaş), *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 23, 2009, 657-667.
- Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman: hakikat, şeriat ve İbn Arabî*, (çev. A. Ataman), Gelenek Yay., İstanbul 2003.
- Cilî, Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*, (çev. A. M. Tolun, haz. S. Eraydın, E. Demirli, A. Kartal), İz Yay., İstanbul 1998.
- Coşkun, İbrahim, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2008, 117-143.
- Coşkun, Menderes, "Latîfî'de Oryantalizmin Parmak İzleri: Latîfî'nin Türk ve İslam Büyüklerini Anekdotlar Vasıtasıyla Değersizleştirme Gayreti", *Süleyman Demirel Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 23, 2011, 145-169.
- Cündioğlu, Dücan, "İbn Arabî'nin Yorumu, Aksekili'nin Suâli, Babanzâde'nin Cevabı", *Dergâh: Edebiyat Sanat Kültür Dergisi*, VIII, 94/20, Aralık 1997.
- Cündioğlu, Dücan, "Tasavvuf Metinleri Niçin Neşredilmemeli?", *Yeni Şafak gazetesi*; 22.07.2006.
- Cündioğlu, Dücan, "Tasavvuf Metinlerinin Neşri İrşad Değil, İfsaddir!", *Yeni Şafak gazetesi*, 23.07.2006.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "İbnü'l-Arabî'nin Nübüvvet-Velayet Hakkındaki Görüşleri ve İbn Temiyye'nin Bu Husustaki Eleştirileri", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2007, 213-255.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Klasiklerimiz - XVI: Muhyiddin İbnü'l-Arabî (560-638/1165-1240) et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: VII, sayı: 17, 2006, 283-302.



- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Klâsiklerimiz/X: "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye" (Muhyiddin İbnü'l-Arabî-ö. 638/1240)", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IV, sayı: 11, 2003, 407-444.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005.
- Çatak, Adem, "İlk Dönem Tasavvuf Kaynakları", *Uluslararası "İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler" Sempozyumu (28-30 Nisan 2014/Bişkek-Kırgızistan) Bildiriler Kitabı*, 2014, 43-52.
- Çelebi, İlyas, "Kâdî Abdülcebâr (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 2001, 24, 105-109.
- Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, İstanbul 2006, 31, 391-401.
- Çelik, İsa - Birol Yıldırım, "Hanefî-Mâtürîdî Ekolünden Gelen Şeyh Ahmed Sirhindî/İmâm-ı Rabbanî'nin Üç Alandaki Mücadelesi (Vahdet-i Vücûd-Dinlerin İttihâdî-Râfizilik)", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-, 05-07 Mayıs 2017*, cilt: I, 2017, 485-511.
- Çelik, İbrahim, "Kur'ân'da İlahî Zat ve Sıfat İlişkisi", *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: VII, sayı: 7, 1998, 135-152.
- Çelik, İsa, "İmam Rabbânî Perspektifinde İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 23, 2009, 149-179.
- Çelik, İsa, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: V, sayı: 12, 2004, 25-52.
- Çelik, İsa, "Tasavvufî Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IV, sayı: 10, 2003, 159-184.
- Çınar, Mahmut, "Ye's ve Be's Halinde İmanın Hükmü: Firavun'un İmanı Örneği", *Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sayı: 41, 2011/2, 121-142.
- Çınar, Mahmut, *İmâm Şa'rânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı*, Rağbet Yay., İstanbul 2013.
- Demir, Osman, "Ricalu'l-Gayb inancı ve toplum hayatına yansımaları", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II)*, 2004, 155-166.
- Demirli, Ekrem, "Mesnevî'yi Fusûsü'l-Hikem'e Göre Yorumlamak "İlâh-ı Mu'tekad" ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", *Tasavvuf dergisi*, cilt: VI, sayı: 14, 2005, 347-364.
- Demirli, Ekrem, "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21, 2009, 25-50.
- Demirli, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, İstanbul 2012, 42, 431-435.
- Demirli, Ekrem, "Yaratma (Tasavvuf)", *DİA*, İstanbul 2013. 43, 329-331.
- Demirli, Ekrem, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, İbn-i Arabî, Fusûsü'l-Hikem içinde, Kabalcı Yay., İstanbul 2013.
- Demirtaş, Ahmet Tunç, *İbn Arabî'de Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücûd) Felsefesi*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004.
- Erdoğan, İsmail, "el-Bulga Fi'l-Hikme" Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı", *Fırat Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XV, sayı: 2, 2010, 27-45.
- Erdoğan, İsmail, "İbn Arabî'nin Felsefe ve Filozoflara Bakışı", *Fırat Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XVI, sayı: 1, 2011, 15-33.
- Ebu Heyyân, Muhammed b. Yûsuf Endelüsî, *Tefsir'ul-Bahr'il-Muhit*, 2. bsk., Dâr'ul-Fikr, 1983.
- Eraydın, Selçuk, "Feyiz", *DİA*, İstanbul 1995.
- Eraydın, Selçuk, "Fusûsü'l-Hikem'e Yapılan Bazı İtirazlar", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde (haz. M. Tahrallı- S. Eraydın), İFAV, İstanbul 2005, IV, 27-62.
- Ergin, Osman, *Balikesirli Abdülaziz Mecdi Tolun: hayatı ve şahsiyeti*, Kenan Basımevi, İstanbul 1942.
- Erginli, Zafer, "Haller Neyi Anlatır? Tasavvuf Literatüründe Haller Üzerine Bir Deneme", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu - IV*, cilt: IV, 2005, 71-81.
- Erginli, Zafer, "İç Dünyadan Topluma: Tasavvuf Günümüz İnsanına Ne Söylüyor?", *Bursa'da Dünyadan Bugüne Tasavvuf Kültürü*, cilt: II, 2003, 91-110.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Hakikat Nurları*, Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye, İstanbul 1949.



- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, (sadleşt. A. Kılıçsoy), Sebül Yay., İstanbul 1996.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, (haz. M. Kara), İnsan Yay., İstanbul 1991.
- Fârûkî, Burhan Ahmed, "Ahmed Fârûkî Sirhindî (Müceddid-i Elf-i Sâni İmam-ı Rabbânî)'nin Tevhîd Anlayışı", (çev. H. İbrahim Şimşek), *EKEV Dergisi*, cilt: I, sayı: 3, 1998, 181-188.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Düşünce Geleneğinde "Siyasi Metin" Olarak Kelam Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: I, sayı: 2 [Türk Siyaset Tarihi Sayısı], 2003, 379-398.
- Gül, Halim, "Hukukçu Bir Sufî İbnül Arabî Müdafası: İmam Şarani Örneği", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: V, sayı: 9, 2013, 46-72.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1982.
- Güngör, Zülfikar, "Muhyiddîn İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi [İzbudak]'nın Cevapları", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IV, sayı: 11, 2003, 377-406.
- Haksever, Ahmed Cahid, "Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam-ı Rabbânî'nin Şat-hiyye Anlayışı Örneği", *Gazi Ü. Çorum İlahiyat F. Dergisi*, c. III, sayı: 5, 2004/1, 103-126.
- Heytemî, İbn-i Hacer, *el-Fetevâ'l-Hadisîyye*, 3. bsk., Kahire 1989.
- Homerin, Emil, "Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları (Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme)", (çev. Salih Çift), *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XI, sayı: 1, 2002, 243-264.
- Işık, Hüseyin Hilmi, *Tam İlmihâl Se'âdet-i Ebediyye*, 130. baskı, Hakikat Kitâbevi, İstanbul, 2014.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yay., İstanbul 1995.
- İbiş, Fatih, "Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 1, 2015, s. 63-86.
- İbn-i Abidîn, Muhammed Emin, Reddül-Muhtar ale'd-Durrül-Muhtar, (çev. A. Davudoğlu), Şamil Yay., İstanbul 1982.
- İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât-ul-Mekkiyye*, thk. Osman İsmail Yahyâ, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, [t.y.].
- İbnü'l-Arabî, *Fusûs-ul-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, i'dad: Eb'ul-A'la Affî, Dâr'ul-Kutub'il-Arabîyye, Beyrut [t.y.].
- İbnü'l-Arabî, *Fusûs-ul-Hikem*, (çev. ve şerh Ekrem Demirli -çev. E.D), Kabcacı Yay., İstanbul 2013.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûs ul-Hikem*, (çev. M. Nuri Gencosman), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *el-Akidetü't Tahâviyye ve Şerhi*, trc. M. Beşir Eryarsoy, Guraba Yay., İstanbul 2002.
- İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, (haz. S. Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1983.
- İbni Kuteybe, *Hadis Müdafası (Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis)*, (çev. M. H. Kırbaşoğlu), Kayhan Yay., 1. bsk., İstanbul 1979.
- İbn Teymiyye, *Allah'ın Velileri İle Şeytanın Velileri Arasındaki Fark*, (çev. İ. E. Dal), İhya Yay., İstanbul 1985.
- İbn Teymiyye, *Külliyat*, (ed. E. Gönenç, çev. A. Önkâl- M. S. Şimşek- İ. Sarımsı), Tevhid Yay., İstanbul 1988.
- İbn Teymiyye, *Mecmuat'ur-Resâil ve'l-Mesâil* (Risâletün ilâ Arif Billâh Şeyh Nasr el-Menbicî), (thk. M. Reşid Rıza), Dâr'ul-Kutub'il-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İbn Teymiyye, *Mecmu'ü Fetevâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, (Tertib: A. b. Muhammed el-Asımî), Dâru Âlem'il-Kütüb, Riyad 1991.
- İdiz, Ferzende, "İmâm Suyûtî Perspektifinden İbn Arabî", *EKEV Dergisi*, cilt: XVI, sayı: 53, 2012, 143-158.
- İdiz, Ferzende, *İmam Süyûtî ve Tasavvuf: hayatı, şahsiyeti, tarikatı ve eserleri*, Semerkand Yay., İstanbul 2013.
- İdiz, Ferzende, *Ömer Fânî Efendi ve Tasavvufa Dair Üç Eseri*: (Adab, Cehri zikir, Semâ ve bazı tasavvufî meseleler), İnsan Yay., İstanbul 2011.
- İznîkî, Kutbuddinzâde, *Risâle fî Kavli İbn-i Arabî* (fî İmânî Fir'avn), Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmut Efendi bölümü, no: 04223, vrk. 34-40.
- Kallek, Cengiz, "İbn Hacer el-Heytemî", *DİA*, İstanbul 1999, 19, 531-534.



- Kârî, Ali, el-Mukaddimetu's-Salime fi Havf'ıl-Hatime, (thk. H. Selman), el-Mektebet'ul-İslâmî, Beyrut - Daru Ammare, Ürdün 1989.
- Kârî, Ali, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, (thk. A. R. b. Abdullah, çev. H. Ünal), Süleymaniye Vakfı Yay., İstanbul 2013.
- Kara, Mustafa, "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2008, 27-30.
- Kara, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı", *İbn Teymiyye Külliyyâtı* içinde, Tevhid Yay., İstanbul 1987.
- Kara, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 1/1, 1986, 63-67.
- Kara, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin Tasavvuf İstilahlarına Bakışı", *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 1/1, 1986, 53-61.
- Kara, Necati, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat F. Yay., Van 1994.
- Karadaş, Çağfer, "Kelâmcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: 11, sayı:2, Bursa, 2002, 87-96.
- Karadaş, Çağfer, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikâdî", *Tasavvuf dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2008, 67-94.
- Karadaş, Çağfer, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî/İtikadî Görüşleri", *DİA*, İstanbul 1999.
- Karadaş, Çağfer, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 1, 2010, 25-42.
- Karadaş, Çağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yay., İstanbul 1997.
- Karaman, Hayrettin, *İmâm Rabbânî ve İslâm Tasavvufu*, İz Yay., İstanbul 2003.
- Kartal, Abdullah, "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fasında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyet'tir", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2008, 257-282.
- Kartal, Abdullah, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihîsel Arkapları", *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 2, 2005, 59-80.
- Kartal, Abdullah, "Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnânî, Cîlî ve İmâm Rabbânî Örneği", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Mebkam Yay., 2010, 159-173.
- Kaya, Mahmut, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî (İslâm Düşüncesindeki Yeri)", *DİA*, İstanbul 1999.
- Kavak, Abdülcebbâr, "Muhyiddin İbn'ül-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipcileri", *Universal Journal of Theology*, cilt: I, sayı: 1, 2016, 51-73.
- Kaya, Mahmut, "Sudûr", *DİA*, İstanbul 2009.
- Kılıç, Hulusi, "Fîrûzabâdî", *DİA*, İstanbul 1996, 13, 142-145.
- Kılıç, Mahmud Erol, "Anadolu İslâm'ının Kurucu Babalarından: Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbn Arabî", *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması* (26-28 Mayıs 2014) Bildiriler, cilt: I, 2014, 125-129.
- Kılıç, Mahmud Erol, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *DİA*, İstanbul 1996, 13, 251-258.
- Kılıç, Mahmud Erol, "Füsûsü'l-Hikem", *DİA*, İstanbul 1996, 13, 230-237.
- Kılıç, Mahmud Erol, "İbn-i Arabî'yle "Zaman'ın Ruhu"nu Okumak", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 23, 2009, 53-63.
- Kılıç, Mahmud Erol, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *DİA*, İstanbul 1999, 20, 493-516.
- Kılıç, Rüya, "Osmanlı Sûfilğinde İbnü'l-Arabî Etkisi: XVII. Yüzyıldan Üç Sûfî", *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* [Bilig: Bilim ve Kültür Dergisi], sayı: 40, 2007, 99-118.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, "Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hadisçiliği", *Kemaleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği Sempozyum Tebliğleri*, 1993, 25-32.
- Kısakürek, Necib Fazıl, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 1982.
- Kızılgeçit, Muhammed, "Şah Velîyullah Dihlevî'nin (1703-1762) Bazı Tasavvufî Görüşlerine Felsefî Bir Bakış", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: VII, sayı: 16, 2006, 191-210.
- Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. M. Tahralı- S. Eraydın), İFAV, İstanbul 1992.
- Konukçu, Enver, "Ekber Şah", *DİA*, İstanbul 1994, 10, 542-544.
- Köse, Saffet, "İbnü'l-Mukrî el-Yemenî", *DİA*, İstanbul 2000, 21, 138-140.



- Kubat, Mehmet, "İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu", *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1, 2011, 71-118.
- Kubat, Mehmet, "İslâmî Öğretide Kerâmet", *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt: X, sayı: 1, 2013, 41-70.
- Kubat, Mehmet, "Kelâm'ın Etkinlik ve İşlevselliğini Yitirmesinin Ana Nedenleri Üzerine Bazı Tespitler", *Kelâmın İşlevselliği ve Günümüz Kelâm Problemleri*, 2000, 171-190.
- Kubat, Mehmet, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: XVII, sayı: 3, 2004, 235-251.
- Kubat, Mehmet, "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları", *EKEV Dergisi*, cilt: IX, sayı: 25, 2005, 25-52.
- Kubat, Mehmet, "Yorumun "Mutlak Hakikat" Kabul Edilmesi ya da Mezhebin Dine Dönüştürülmesi", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, cilt: I, 2017, 317-333.
- Küçük, Osman Nuri, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafizikine Uzanan Yansımaları", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 23, 2009, 373-411.
- Lawrence, Bruce B., "Müslüman Güney Asya'da Tasavvufa Yönelik Örtülü Muhalefet: Büyük Moğollar'ın Tarikatları Manipülasyonu", (çev. Salih Çift), *Uludağ Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: XXII, sayı: 1, 2013, 203-218.
- Makdisi, George, "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", (çev. Ramazan Özmen), *Tasavvuf Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 18, 2007, 297-310.
- Makdisi, George, "Kâdirî Süfîsi İbn Teymiyye", (çev. Vahit Göktaş), *Tasavvuf Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 19, 2007, 401-411.
- Merdin, Saadetin, *İslam'ın Pavlusları -I Felsefî Tasavvuf*, Araştırma Yay., Ankara 2014.
- Merdin, Saadetin, *İslam'ın Pavlusları -II Paralel Din*, Araştırma Yay., Ankara 2014.
- Nablusî, Abdulganî, *el-Vücûdu'l-Hakk ve'l-Hıtabu's-Sıdk*, (thk. Bekri Alaeddin), Institut Français de Damas, Damas 1995.
- Nablusî, Abdulganî, *Gerçek varlık: Vahdet-i Vücûd'un Müdafaası*, (çev. E. Demirli), İz Yay., İstanbul 2003.
- Nafî, Basheer M., "Yeniden Dirilen Seleflilik: Nu'mân el-Alûsî ve İki Ahmed Muhakemesi", (çev. Karîr Gömbeyaz), *Marife Dergisi*, cilt: 9, sayı: 3, 2009, 293-326.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Farsça Konuşan Dünyada İbn Arabî", *İbn Arabî Anısına* [Makaleler] içinde, (çev. T. Ulaş), İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, (çev. A. Ünal), İnsan Yay., İstanbul 1985.
- Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali, *el-İmam es-Serhendi: Hayatuhu ve A'maluhu*, Dâr'ul-Kalem, Kuveyt 1983.
- Nedvî, Ebu'l-Hasan Ali, *Müceddid-i Elfîsânî İmam-ı Rabbânî*, (çev. Y. Karaca), Kayihan Yay., İstanbul 2005.
- Oğuz, Muhammed İhsan, *İslam Tasavvufunda Vahdet-i Vücud*, Oğuz Yay., İstanbul 1995.
- Okumuş, Bünyamin, "İbn Teymiyye'nin Tevhîd Yorumunda Allah Sevgisi: Hakikatin Bilgisine Erişme ve Mutluluğu Kazanmanın Yolu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: VII, sayı: 1, 2009, 75-96.
- Ögke, Ahmet, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb -İbn Arabî'nin Görüşleri-", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: II, sayı: 5, 2001, 161-201.
- Öngören, Reşat, "Ahmet Avni Konuk", *DİA*, Ankara 2002, 26, 180-182.
- Öngören, Reşat, "Tarikat", *DİA*, İstanbul 2011, 40, 95-105.
- Öngören, Reşat, "Tasavvuf", *DİA*, İstanbul 2011, 40, 119-126.
- Öngören, Reşat, "Zeynüddin el-Hâfî", *DİA*, İstanbul 2013, 44, 375-377.
- Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, İstanbul 2011, 40, 299-308.
- Özkan, Halit, "Süyûtî", *DİA*, İstanbul 2010, 38, 191.
- Öztürk, Özkan, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.
- Öztekin, Ayşe, "İbn Arabî'nin "Ayan-ı Sabite"si ile Jung'un "Arketipleri"i Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: LII, sayı: 1, 2011, 293-303.
- Özütoprak, Ahmet Yusuf, *Dini Doğru Anlamak*, Pınar Yay., İstanbul 1997.



- Pakiş, Ömer, "Kutsal Metinlerde İsmail ve İshak", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: IV, sayı: 3, 2004, 75-94.
- Rabbânî, Ahmed Faruk Serhendî, *Mektûbât*, Fazilet Neşriyat, İstanbul [t.y.].
- Rosenthal, Franz, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî, (çev. Ercan Alkan), *Tasavvuf Dergisi*, cilt: X, sayı: 24, 2009, 113-149.
- Sabri Efendi, Mustafa, *Mevkûfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Alemin ve İbâdihi'l-Mürselin*, Mektebetu'l-İslamiyye, [y.y.], 1954.
- Sabri Efendi, Mustafa, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, İlahî Adalet içinde- Musa Carrullah Bigiyef, Rahmet-i İlâhiye Bürhanları ile birlikte, Sadeleştiren: Ö.H. Özalp, Pınar Yay., İstanbul 1996.
- Sadri, Cemşid, "Timurlular Dönemi Horasan'da Etkili Tarikatlar", (çev. Mustafa Altunkaya), *İnönü Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: IV, sayı: 2, 2013, 227-251.
- Sancar, Faruk, "Bağnaz Bir Selefi mi Endişeli Bir Entelektüel mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)", *Dini Araştırmalar*, cilt: XVIII, sayı: 46, 2015, 97-125.
- Sancar, Faruk, "İbn Arabî'nin Efdaliyet Nazariyesi'nin Ehl-i Sünnet Açısından Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F. Dergisi*, cilt: II, sayı: 34, 2011, 93-114.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, (çev. E. Gürol), Adam Yay., İstanbul 1982.
- Sifil, Ebubekir, "İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım'ın Cehennem'in Ebediliği Meselesindeki Görüşünün Tesbiti", *İnkişaf: üç aylık ilim ve fikir dergisi*, Ekim-Aralık/7, 2006.
- Sunar, Cavit, *Vahdet-i Şühud, Vahdet-i Vücud Meselesi: İmam Rabbânî, İbn Arabî*, (doktora tezi), Resimli Posta Matbaası, Ankara 1960.
- Süyûtî, Celâleddin, *Tenbihü'l-Ğabî bi Tebrieti İbn Arabî* (İmâm Suyûtî'nin İbn Arabî'ye Dair Bir Risalesi:), (çev. Ferzende İdiz), Dicle Ü. İlahiyat F. Dergisi, XIV/1, 2012, 335-354.
- Şahinoğlu, M. Nazif, "Alâüddeve-i Simnânî", *DİA*, İstanbul 1989, 2, 345-347.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâid'il-Ekâbir*, (hamiş: el-Kibritü'l-Ahmer fî Beyâni Ulum'îş-Şeyh'il-Ekber), Mustafa el-Babî el-Halebi, Kahire 1959.
- Şenocak, İhsan, "İbn Teymiyye'nin İlim Adamı Kimliği ve Güvenebilirliği- İbn Arabi Müdafaası", *İnkişaf dergisi*, Ekim-Aralık/7, 2006, 31-35.
- Şirinov, Agil, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2007.
- Tahrallı, Mustafa, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle İlgili Bazı Mes'eleler*, Ahmet Avni Konuk, 'Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I' içinde, (haz. M. Tahrallı -S. Eraydın), 3. bsk, İFAV, İstanbul 1999.
- Tahrallı, Mustafa, *Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Tesirleri*, Endülüs'ten İspanya'ya, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996.
- Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, (haz. S. Uludağ), 2. bsk., Dergah Yay., İstanbul 1982.
- Teftâzânî, Sadeddin, *Şerh'ul-Makâsîd*, İstanbul 1305.
- Tosun, Necdet, "İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 23, 2009, 181-192.
- Turan, Yusuf, *Muhyiddin İbn Arabî'de Mutlak Varlık*, Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2006.
- Uludağ, Süleyman, "Abdülkadir-i Geylânî", *DİA*, İstanbul 1988, 1, 234-239
- Uludağ, Süleyman, "A'yân-ı Sâbite", *DİA*, İstanbul 1991, 4, 198-199.
- Uludağ, Süleyman, "Hâlidîyye (Anadolu'da Hâlidîlik)", *DİA*, İstanbul 1997, 15, 296-299.
- Uludağ, Süleyman, "Ricâlü'l-Gayb", *DİA*, İstanbul 2008, 35, 81-83.
- Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, Mavi Yay., İstanbul 2011.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., 1. Baskı, Konya, 2001.
- Üzüm, İlyas, "İsnâaşeriyye (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 2001, 23, 147-149.
- Üzüm, İlyas, "İsnâaşeriyye (Literatür)", *DİA*, İstanbul 2001, 23, 149-153.



- Üzüm, İlyas, "Şîa (Doktrin)", *DİA*, İstanbul 2010, 39, 116-120.
- Yalçın, Ahmet, "İbn Teymiyye Hakkındaki Olumsuz Algının Kritiği", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, cilt: XI, sayı: 1, 2018, 123-145.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Be's", *DİA*, İstanbul 1992, 5, 526-527.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Hulûl (İslâm Düşüncesinde Hulûl)", *DİA*, İstanbul 1998, 18, 341-344.
- Yıldırım, Ahmet, "Tasavvufta Ricalu'l-Gayb Telakkisi ve Konuyla İlgili Bazı Rivayetler", *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sayı: 4, 1997, 117-147.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 3. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2013.
- Yıldırım, Suat, "Bikâî", *DİA*, İstanbul 2010, 38, 150.
- Yılmaz, Ömer, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2007, 363-388.
- Yücer, Hür Mahmut, "Bir İbn Arabî Müdafaası: Çerkeşîzâde Mehmed Tevfik Efendi ve Levâihu'l-Kudsiyye fî Fedâilî's-Şeyhi'l-Ekber Adlı Eseri", *Tasavvuf Dergisi*, cilt: IX, sayı: 21, 2007, 331-351.



4. OTURUM PEMBE SALON

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

Prof. Dr. Cafer ŞEN

Jacques Lacan'ın Arzu Nesnesinin
Ulaşılmazlığı Düşüncesiyle İbnü'l Arabî'nin
Hakk'a Ulaşılmazlık/Tenzih Düşüncesi
Arasında Bir Karşılaştırma

Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN

İbnü'l-Arabî'nin Hakikati Arama Yolculuğunda
Malatya Durağı

Dr. Öğr. Üyesi Murat ZENGİN

Edip, Şâir ve Muhaddis Bir İlim Adamı: Sâdeddin
Muhammed b. Muhyiddin İbnü'l-Arabî



JACQUES LACAN'IN ARZU NESNESİNİN ULAŞILMAZLIĞI DÜŞÜNCESİYLE İBNÜ'L ARABİ'NİN HAKK'A ULAŞILMAZLIK/TENZİH DÜŞÜNCESİ ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Cafer ŞEN¹

Özet: Uzun yıllar Fransa'da psikanaliz ve psikopatoloji öğrenimi gören ve günümüzün saygın psikiyatr ve düşünce adamlarından biri olan Tunuslu Fethi Benslama, ülkemizde İslâmın Psikanalizi adıyla çevrilen kitabının bir yerinde şu şekilde bir dip not düşer: "Jacques Lacan'ın İbnü'l Arabî'ye geri döndüğü bir başka vesile de, 1960'ta, Saint-Louis Fakültesi'nde J.-E Gilson'un daveti üzerine verdiği bir konferanstır. Jacques Lacan, bize aktarmış olduğu daktilo edilmiş el yazmasında, İbn Rüşd ile İbn Arabî'nin Endülüs'te karşılaşma ve diyalog dönemini anmaktadır ve psikanalist olarak tavrının filozoftan çok İbnü'l Arabî'den yana olduğunu ileri sürmektedir". Burada son yüzyılda Avrupa düşüncesini psikanaliz ve felsefi çalışmalarıyla etkileyen Lacan'ın, İbnü'l Arabi haberdar olması, kendini ona yakın hissetmesidir. Bu noktada Lacan'ı İbnü'l Arabî'ye yaklaştıran nedir? Bunun üzerine düşünüldüğünde Lacan'ın varlık alanında arzu nesnesinin ulaşmazlığı ile İbnü'l Arabî'nin varlık alanında Hakk'ın ulaşmazlığı arasında paralellik değil, bir benzerliğin oluşudur. Lacan'a göre arzu nesnesi varlık alanında hiçbir zaman bütünüyle yakalanmaz, ele geçirilemez, çünkü ele geçirildiği anda kişi bu nesne üzerinde elde edemediği, bulunmadığı arzuya yönelir. Bu nedenle insan, varlık alanında tüm arzularını karşılayacak bir arzu nesnesi arayışı içindedir. Benzer şekilde İbnü'l Arabi de Hakk'ın varlıkla ilişkisini "Hem Odur"/Teşbih, hem "O değildir"/Tenzih, "O/O değil" kavramlarıyla açıklar. İbnü'l Arabî'ye göre Hakk, her ne kadar varlık alanında teşbihle/"O'dur" ile bilinmeye, varılmaya çalışılırsa da Hakk'ın bu varlık alanından kaçan, hiç yakalanmayan ve dünyada yakalanmayacak olan bir Tenzih/"O değildir" yönü vardır. Hakk'ın bu yönü sürekli insanın O'nu arzulamasını sağlar.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Jaques Lacan, Tenzih, Arzu Nesnesi

❧ A Comparative Study between Jacques Lacan's Idea on the Inaccessible Object of Desire and Ibnu'l Arabi's Idea on the Inaccessible / Unapproachable God

Abstract: Fethi Benslama who has been studying psychoanalysis and psychopathology in France for many years and is one of the most respected psychiatrists and thinkers of our time, has a note in one of his books which is translated as Psychoanalysis of Islam in Turkey. Another occasion when Jacques Lacan returned to Ibn al-Arabi was a conference in 1960 at the Saint-Louis College upon the invitation of J.-E Gilson. Jacques

¹ Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, cafer.sen@deu.edu.tr



Lacan, in his typed typewriter, mention Ibn Rushd and Ibn Arabi's period of meeting and dialogue in Andalus and argues that his attitude as a psychoanalyst was in favor of Ibn Arabi rather than a philosopher.

The situation here is that Lacan, who influenced European thought through his psychoanalysis and philosophical works in the last century, is aware of Ibn Arabi and feels close to him. What makes Lacan closer to the Ibn Arabi at this point? Considering this, In Lacan's reach of existence, there is similarity between the inaccessibility of the object of desire and the inaccessibility of God in the reach of existence of Ibn al Arabi. According to Lacan, the object of desire is never completely captured in the reach of existence, because it can be seized as soon as it is seized. For this reason, human beings are in search of an object of desire to meet all their desires in the reach of existence. Similarly, Ibn al-Arabi explains the relationship of God to existence with 'Both He is he' and 'He is not he', 'He / not He'. According to Ibn al-Arabi, although, it is attempted to be known with the 'He is he' in the reach of existence, God has a side that has escaped from this reach of existence and has never been caught and will not be caught in the world about 'He is not he'. This aspect of God constantly man makes Him desire.

Keywords: İbnü'l-Arabî, Jaques Lacan, Inaccessible, Object of Desire

❧ Giriş

Jaques Lacan, Fethi Benslama'nın dikkat çektiği gibi psikanalist olarak tavrının filozoftan çok İbnü'l Arabi'den yana olduğuna Dinin Zafer başlığıyla toplanan seminerlerinde yer verir. Lacan, burada İbn Rüşd'ün bir felsefeci olarak İbnü'l Arabi'ye "saygı ve muhabbet" ² duyarak önemseddiğine dikkat çeker. Bu önemseme aslında felsefecinin İbnü'l-Arabi'yi kabullendiğini açıkça gösterir. Lacan bu noktada felsefecilere karşı İbnü'l-Arabînin gösterdiği tavrı göstermeyeceğini çünkü kendinin yerinin felsefe değil, hastalarının başucu olması gerektiğini düşünür.

Lacan, Edgar Allen Poe'nun Çalınan Mektup hikayesini çözümlerken aynı zamanda sırrın gündelik yaşamda dolaşımını ve kurgusunu göstermeye çalışır. Bu hikâyede önemli bir mektup başarılı bir şekilde eline geçtiğinde vakit kötü neticeler varedecek kişilerden kusursuzca saklanır. Bu saklama eyleminde mektup/sır gizli bir yere kapatılmaz, herkesin farkedebileceği bir şekilde açıkta bırakılarak saklanmaya çalışılır. Bu hikâyede "hile aksine o kadar kusursuz biçimde gerçeğe benzer ki, hakikatin, kendi kurgusal düzenlemesini" açığa vurur. ³

❧ Hak/Gerçek/Arzu Nesnesi

Çalınan Mektup hikâyesinde görüldüğü gibi Lacan'ın "Gerçek"i/Arzu Nesnesi, simgesel/kültürel alanda gösterenlerin akışının içinde yer alırken gösterenlerin ise ilizyonla onu sakladığı/örttüğü fark edilir. Bu nedenle aslında ortada olan Gerçek/Arzu Nesnesi yaşam düğümlenene kadar ortada görülmez. Benzer şekilde İbnü'l Arabi'ye göre de Hakk'ın tecelli/hicaplarının ortada oluşu da Hakk'ı gizler. Hiç kuşkusuz ileri sürdükleriyle Jacques Lacan

² Lacan, Jacques, *Dinin Zaferi*, çev. Deniz Kurt, İstanbul, Altıkkırkbeş Yayınları, 2015, s. 70

³ Lacan, Jacques, "Çalınan Mektup Üzerine Seminer", Çalınan Poe, Lacan ve Derrida, İstanbul, Birey Yayınları, 2005, s. 41



ile İbnü'l Arabi kendi durumlarında mutlak tekil, nevi şahsına münhasır kişilerdir, çünkü her ikisinin de yazdıklarıyla bütün bir düşünce okulu veya geleneğe bağlanması imkânsızdır. İbni Arabi'nin Şeceretü'l Kevn'nin (Varlık Ağacı) sonlarında tüm zaman ve mekânların ötesinde bir Hak tasavvurunun olduğu görülür. Bu nedenle varlık alanında Hak kendinin yanlış anlaşılacağını baştan belirtiyor gibidir. .

“Ben halkı yarattım ve onları Bana davet eyledim. Halbuki onlar hakkımda ihtilafa düştüler. Bir kavim Üzeyr'i Benim oğlum diye iddia etti ve Bana elleri dardır dediler, bunlar Yahudilerdir. Bir kavim İsa'yı Benim oğlumdur iddia etti ve Benim oğlumun ve karımın olduğunu söylediler, bunlar da Hıristiyanlardır. Bir takımı Bana ortak kabul ettiler, bunlar putperestlerdir. Bir takım kimseler Benim suretim var zannettiler, bunlar Mücessime taifesidir. Bir kavim Beni sınırlı sandılar, bunlar Müsebbibe taifesidir. Bir kavim Beni madum zannettiler, bunlar Muattıla taifesidir. Bir takım kimseler Benim ahirette görüneceğimi inkar ettiler, bunlar da Mutezile taifesidir”⁴

Bu ifadelerde başlıca iki tehlikeye hem dikkat çekiliyor hem de uzak durmak isteniyor. Bunlardan biri Hakk'ın, tenzih, yani sıfatlarından tamamıyla mahrum bırakılması ikincisi ise teşbih yani Hakkı sıfatlarla belirleyip onu sınırlandırmadır. Nasıl ki İbnü'l Arabi hem hiçbir insanın Hakk'a bir tanım getirmeyeceğini hem de bütünüyle O'nu yansıtamayacağına inanıyorsa, Lacan da “Gerçek”in/Arzu Nesnesi'nin kendini kolay kolay ele vermeyeceğini, onun ele geçirilemeyeceğini iddia eder. ⁵ İşte ele geçirilmeyen bu Gerçek, Lacan'a göre doğrudan değil, ancak biçimsel mantık yoluyla ortaya konabilir, ama “negatif bir şekilde, mantıksal biçimselleştirmenin bir açmazı yoluyla: (Gerçek ancak bir boşluk, bir antagonizma kisvesinde ayırt edilebilir. Gerçeğin ilksel statüsü bir engeldir, bir başarısızlığın namevcut nedenidir, kendinde pozitif bir ontolojik tutarlılığı olmayan, yalnızca etkileriyle ve etkileri içinde mevcut olan bir nedendir. Veciz bir dille söylersek: Gerçeği biçimselleştirmeye çalışırsınız, başarısız olursunuz ve Gerçek bu başarısızlığın ta kendisidir. Bu yüzdendir ki, Lacancı Gerçek'te, karşıtlar örtüşür. Gerçek hem simgeselleştirilemeyen şey hem de bu simgeselleştirmeyi önleyen engeldir. Ve bu örtüşme, bir Şey'in ona erişmemizi önleyen engelle örtüşmesi, yani, epistemolojik başarısızlık ve ontolojik imkânsızlığın üst üste binışı”⁶ dir.

Hiç kuşkusuz burada gerek İbnü'l Arabi gerekse Lacan'ı diğer düşünürlerden ayıran husus Hakk'ın/“Gerçek”in varlık alanına olan içkinliğiyle birlikte bu varlık alanında alltan alta işleyen unsur oluşudur. Bu özel işleyişi ancak farkındalığa sahip olanlar sezebilir. İşte bu noktada İbnü'l Arabi felsefeci ve ilahiyatçıların Hakk'ın eşzamanlı aşkını (tenzih) ve içkinliğini (teşbih) anlayamamalarından dolayı, Lacan ise “Gerçek”in hiçbir zaman bütünüyle

⁴ Ian Almond, İbni Arabi ve Derrida, Tasavvuf ve Yapısöküm, (çev. Kadir Filiz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 20

⁵ Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı Seminer 11. Kitap*, (çev. Nilüfer Erdem), İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 47

⁶ Slavoj Žižek, *Hiçten Az, Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, (çev. Erkan Ünal), İstanbul, Encore Yayınları, 2015, s. 841



dile getirilemeyişi, göstergelerle ifade edilse bile göstergelerin bizi bu “Gerçek”e değil de başka göstergelere götürüyor olması dolayısıyla yetersiz kaldığı düşüncesiyle kendisine kadar gelen metafizik arşivin geniş bir kısmını kenara koyarlar. Bu noktada İbnü'l Arabi Hakk'ı algılamada doğru yolun ancak “Olursun sınırlayan benimsersin tenzihi/ Sınırlarsın yine benimsersen teşbihi/ Kabul edersin ikisini birden, doğru yoldasın”⁷ dizeleriyle verdiği gibi tenzih ve teşbihin aynı anda kabul edilebilmesiyle ortaya çıkacağını dile getirir. Bu noktada mutlak teşbih ve mutlak tenzih “tek başına alındığında her iki anlayış da Allah (cc) için bir kayıt olacaktır”⁸

Bu düşünceleriyle İbnü'l Arabi ve Lacan hem kendilerini, önceki düşünürlerden koparmış hem de sonrakilere bir özgürlük yolu açmıştır. Çünkü, Lacan'ın “Gerçek”e giderken hep “bu değil” tavrıyla İbnü'l Arabi'nin Hakk'ın varlık alanında bütünüyle ele geçirilemeyişi düşüncesi aslında gerçeğe giden yolda herhangi bir nesne veya duruma takılıp kalmak değil, bilakis yola devam etmek, sürekli yolda olmak anlamına gelir. Burada Hakk'ın bilinemezliği ve Gerçek'in elde edilemezliği tam bir özgürlük doğurur.

Mutlak ve bütünlüğün ele geçirilmeyişinde İbnü'l Arabi, Fütuhat'da ‘akıl’ kelimesinin “ika1” kelimesiyle aynı kökten geldiğinde dikkat çekerek felsefeci ve ilahiyatçıların sınırsız ve sıfatsız olan İlahi Genişliği daralttıklarını ve sınırla öne sürer. Akıl kelimesinin kök itibarıyla “köstek” engel olma anlamına gelmesinden dolayı felsefeciler ve ilahiyatçılara eleştiriler yönelten İbnü'l Arabi “Her grup Tanrı hakkında başka bir şeye inanıyor” diyerek “Mutlak”ın bilgisi için kendi spesifik inançları ile hataya düşen ve bunda ısrar edenlere karşı tolerans göstermez. Özellikle de onun tahammülsüzlüğü “hem negatif hem de doğrulayıcı teoloji okullarınadır. Hem Tanrı'nın fiillerinden O'nun ifade edilebileceğini/açıklanabileceğini öne sürenlere (Eşariye fırkası) ve hem de sadece Tanrı'nın ne olmadığının ifade edilebileceğini, O'nu açıklamak için hiçbir şeyin söylenemeyeceğini düşünenlere (Mutezililer) karşıdır”⁹ Bununla beraber İbnü'l Arabi Hakk'ın “bilinmezliğinin (açığa çıkmamazlığın) farkına varan farkındalık çeşidine “akıl” ve O'nun tecellisini (açığa çıkmasını) kavrayan anlayış çeşidine ise “hayal” demektedir. Bu anlamda keşif tam olarak gerçekleştirilmiş ilahi gerçekliği imgesinde bilen hayaldir”¹⁰

Bu noktada Lacan da “Gerçek”i/Arzu Nesnesi'ni nesnenin algısı/kavramı dahil olmak üzere “dilim simgesel düzeninde eksik olanı (tüm dile getirmelerden artakalan, yaklaşılabilen ancak asla ele geçirilemeyen dışta kalan öge, simgeselin göbek bağı) belirten bir sıfat olarak”¹¹ kullanırken aslında hem simgesel alana dahil edenler hem de bu alandan uzaklaştıranlara karşı durur;

⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, Kabcacı Yayınevi. 2006, s. 63

⁸ M. Mustafa Çakmakoglu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2007, s. 439

⁹ Ian Almond, *İbni Arabi ve Derrida, Tasavvuf ve Yapısöküm*, (çev. Kadir Filiz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 20

¹⁰ William C Chittick, *İbni Arabî* (çev. Kadir Filiz), İstanbul, Nefes Yayınları, 2016, s. 30.

¹¹ Kari Edward Jirgens, J., *Marie Emile, Lacan Biyografisi (1901-1981)*, (çev. Mert Kireççi), MONOKL, 2009, Sayı 6-7, s. 27



çünkü Gerçek/Arzu Nesnesi simgesel/kültürel alanda ele geçirilmez, onun ama etkinlik alanı bu alandır.

Teşbih ve tenzih noktasında gerek İbnü'l Arabi'nin Hakk'ı gerekse Lacan'ın Gerçek'i/Arzu Nesnesi hakkında ne bilinebileceği konusu tartışmalıdır. İbnü'l Arabi'nin Hakk'ın/Vücûd'un mahiyeti ve Onun âlemdeki çoklukla ilişkisi konusundaki öğretisini "O/ O değil" (hüve la hüve)" ibaresi özetler; çünkü bir şey varolduğu sürece Vücûd'la özdeşdir; ama kendisi olduğu sürece de vücûd'dan başka bir şeydir"¹² Bu ifadelerde Hakk'ın varlık alanına hem içkinliği/mündemiç oluşu hem de aşkinliği/müteal oluşu söz konusudur.

İşte bu noktada yaratmada İbnü'l Arabi'ye göre Nefes-i Rahmani'nin heran aralıksız üflemesi, yok etmesi ve yeniden yaratması söz konusudur. O'nun yaptığı "bütün eşyanın antik statüsünü ve aslını, aynı zamanda onların ontolojik hususiyetlerini koruyarak Tanrı'ya yeniden atfetme girişimidir. Böyle bir düşünce sisteminde, insanın varoluşunun gayesi, ruhunun kutsal aslına tedrici bir yolla, yani bir dizi makam ve mertebelerden geçerek Tanrı'ya doğru tekamül ettirici bir geri dönüşle «farkına varmadır»"¹³ Pek tabii ki bunu yaparken de insan tenzihçi bir anlayışla Hakk'ı varlık alanında herhangi bir nesneye indirge(ye)mez. Hakk'ın bir varlığa teşbih edilemeyeceği anlayışından hareket etmek zorundadır.

Lacancı "Gerçek'i" anlamanın zorluğu, kısmen, onun bir "şey" olmayışı olgusuna bağlıdır; o, dünyadaki ya da insanın bedenindeki ya da hatta "gerçeklik"teki maddi bir nesne değildir" ve "sembolik düzenle ya da "toplumsal gerçeklik"le birleşmiştir. Gerçek, bu sosyo-sembolik evrenin sınırında var olan bilinmeyendir ve bu evrenle sürekli bir gerilim içindedir. Gerçek, aynı zamanda son derece paradoksal bir kavramdır; toplumsal gerçekliğimizi destekler- onsuz, toplumsal dünya var olamaz- fakat aynı zamanda onun altını oyar"¹⁴ Aslında Lacan'ın işaret ettiği "Gerçek" in toplumsal dünyanın altını oyduğu fikri aslında varlık alanında mutlakin hiçbir zaman inşa edilemeyeceğine bir kanıttır. Bu nedenle de İbnü'l Arabi "filozof ve teologlara cevaben ilk jesti, bizim inşa ettiğimiz bütün Tanrı fikirlerinin ve kavramların altındaki, isim ve sıfatlardan münezzeh tamamıyla bilinemez, düşünülemez bir Tanrı'yı vurgulamaktır"¹⁵ Lacan'ın Gerçek'i/Arzu Nesnesi gibi bütün eylemlerin ve fiillerin kaynağı olan fakat bunların hiçbirisi ile tanımlanamayan, ele geçirelemeyen ve bilinmeyen varlık, kendisi hakkında yapılan simgeleştirmenin ve yapılan her önermenin dışında etkinliğini sürdürmektedir. Bundan dolayıdır ki İbnü'l Arabi'nin Hakk'ı veya Lacancı "Gerçek'i" tanımlamak, simgeselleştirmek, düşünmek kişinin "kendindeki (bu) düşüncesiyle (nazar) neye inandığının yaratıcısıdır (halık). İnsan (abd), düşüncesiyle yaratmış olduğu ilahtan başkasına inanmaz"¹⁶ İbni Arabi'nin işaret ettiği insanın Hakk'a ait bu inşaları,

¹² William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları, Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üzerine Yazılar*, (çev. Turan Koç), İstanbul, İnsan Yayınları, 2016, s. 288.

¹³ Ian Almond, İbni Arabi ve Derrida, *Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 27

¹⁴ Sean Homer, *Jacques Lacan*, (çev. Abdurrahman Aydın), Ankara, Phoenix Yayınları, 2013, s. 113.

¹⁵ Almond, Ian, İbni Arabi ve Derrida, *Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 28

¹⁶ A.g.e, a.g.s.



yaratışları Füsus'ul Hikem'in sonlarına doğru "ilah-ı mutekad" olarak geçtiği üzere inananın Hakk algısının inananın eğilimine göre değiştiğini varsayar. Bu da kişinin inandığı Tanrısının yapaylığına bir vurgudur. Suad El-Hakim'in İbnü'l Arabi Sözlüğü'nde "inanılan ilah" maddesinde yer alan bu duruma göre;

"İlah-ı mutekad kulun akıl veya taklit gücünün yaratıp kalbine sığdırdığı Allah suretidir. O, Allah için bir nitelik suretidir; her insan bilgisi ve gücü ölçüsünde onu kalbinde barındırır, inanılan Tanrı düşüncesi yeni bir kavram değildir; o gerçekte bir soyutlama ve isimlendirme işlevinden ibarettir. İbnü'l-Arabi her insanın Rabbine dair bir fikrinin olması gerektiğini düşünür; her insan bu fikir sayesinde Allah'a yönelir ve onda Rabbini arar. İbnü'l-Arabi'ye göre, inanılan Tanrı'nın sayısı inanç sahiplerinin sayısı ile artar. Çünkü Allah'ın kulların sayısı ile gerçekte çoğalmasa mümkün değildir. Allah'a dair kulda bulunan şey sadece bir surettir, işte insan taptığı ilahının suretini yarattığında bu ilah, başka bir ifadeyle suret, ilah-ı mutekad [inanılan ilah] diye isimlendirilir. Allah hiçbir yaratığın ulaşamayacağı ve idrak edemeyeceği salt gerçektir. Dolayısıyla o bilinmezdir. Kulun O'na dair bilebildiği şey, yaratılmış bir surettir. Bu yüzden kul gerçekte kendisinden başkasına ibadet etmemiştir çünkü suret kulun kendi ürünüdür..... İnanılan ilah da bir yaratıktır, başka bir ifadeyle Allah'ın rahmetine konu olan, yani yaratmış olduğu ilahi tecellilerinden birisidir. O halde kul farkında olsa da olmasa da, tapınılan her varlık veya ibadet edilen her suret Hakk'ın bir tecelligahıdır. Hiçbir şey bu dairenin dışına çıkmaz. Başka bir ifadeyle sadece zat ve onun tecellileri vardır. Bir ağaca veya yıldız veya puta tapan, gerçekte herhangi bir tecelligahında Allah'a ibadet etmiştir. İbnü'l-Arabi "Rabbiniz kendisinden başkasına ibadet etmeyin diye hükmetmiştir" ayetini böyle yorumlar"¹⁷

İbnü'l Arabi'nin bu görüşüne benzer bir şekilde Lacan'a göre de kişinin varlık alanında "Gerçek" olarak nitelendirdiği simgesel olarak kurguladığı bir kabuldür. Lacan bütün kurulan gerçeklerin kişinin kendi düşünce sistemlerine bağlar. Bu noktada Lacan, kişide hiçbir zaman gerçekten bir merkez olmayan bir «merkez» kabul eder. Bu merkez başka gösterenlere/ simgesele götüren bir gösterendir ki bu da yanıltıcı unsurların üzerine temellendirilmiştir.

Gerek İbnü'l-Arabi Hakk'ı gerekse Lacan'ın Gerçek'i/Arzu Nesnesi'ne dair varlık alanındaki bütün kavramsal önermeler bütün varlığı kapsamaz ve kuşatamaz. Hak ve Gerçek bu noktada karşılaştırılmaz, kontrol edilemez ve düşünülemez. Hak ve Gerçek'in bütün bu kıyaslanmazlığına karşılık olarak kişinin bunlar karşısındaki acziyeti sınırlılığundan kaynaklanır: "O'nu sınırlamayan O'nu inkar etmez, bilakis halden hale girdiği bütün su retlerde O'nu kabul eder ve O'nun tecelli ettiği sonsuz suretlerin değerini O'na verir: "Akıl sınırlamadır ve işi tek bir nitelikte sınırlar. Halbuki hakikat, kendiliğinden sınırlanmaya direnir. Bundan dolayı (ayette belirtilen) bu husus, akıl sahibi için bir nasihat ve öğüt değildir. Söz konusu akılcılar, birbirini kafir sayan ve lanetleyen (sınırlı) inanç sahipleridir. Onlara yardım eden yoktur"¹⁸ İbnü'l

¹⁷ Suad El-Hakim, İbnü'l-Arabi Sözlüğü, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 361-362.

¹⁸ Almond, Ian, İbni Arabi ve Derrida, Tasavvuf ve Yapısöküm, s. 30



Arabi Hakk'ın idrak edilmezliğini kişinin zaafiyetine, Lacan ise Gerçek'i idrak edememeyi kişinin dilsel yetersizliğine bağlar. Bu noktada Lacan kişinin dili öğrenmesiyle birlikte kendi gerçekliğine ait bedeni duyumları bilinçdışına ittiğini bu yönüyle dilsel alana giren kişinin bilinçli varlığın simgesel alanda bütünü ele geçiremeyeceğine dikkat çeker.

İşte bu nedenledir ki kişinin Hakk ve Gerçek algısı, Hakk'ın tecellisinin ve "Gerçek" in kaçışının sonsuzluğu dikkate alındığında oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla kişi aslında kendi Hakk ve Gerçek algısını kurarken tecellinin ve kaçışın sonsuzluğuna ait birçok duyum ve düşünce, suretleri/formları ve misalleri/ imgeleri dışarıda bırakır. Lacan da bu noktada kişinin kendi tutarlı dünyasını kurarken sahip olduklarından daha çoğunu dışarıda bıraktığını, bilinçdışına ittiğini varsayar. Böyle olunca da kişinin gerek Hak gerekse Gerçek algısı bütün varlık ve duyum alanı düşünüldüğünde oldukça yetersizdir. Hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabî Hakk'ı kendi anlam ve değerlerine göre zincirleyen ve sınırlayanlara, Lacan ise kendi tutarlık dünyasını kurmak için bu dünyanın dışına daha çok algı ve duyumu öteleyenlere dikkat çeker. Pek tabii ki burada gerek Hakk'ın gerekse "Gerçek" in yanlış anlaşılmasından da söz edilebilir. Bu noktada İbnü'l-Arabî Hakk'ı bütünüyle kavramak Lacan ise yaşamda yolunda gitmeyenleri dikkate alarak "Gerçek" in arkasında giderek bilinçdışı kayanıklı semptomlarının neye gönderim yaptığını çözümlemeye çalışır. Bu çözümde Lacan gösterenleri yorumlama açısından gösteren akışını destekleyerek "Gerçek" i arar. Böylesine bir akışı serbest bırakmamak, ketlemek "Gerçek" i sınırlandırmaktır.

Bu noktada İbnü'l Arabi ve Lacan'ın Hakk'ı ve Gerçek'i sınırlayanlara itirazları hem benzer sebeplere dayanır hem de her ikisinin de itiraz ettikleri bir "indirgeme" söz konusudur. Burada Hakk'ı bütünüyle idrak edememek veya eksik idrak edip algılamak kişinin yaşamında düğümler meydana getirir. Çünkü kişi kendi eksik Hakk algısını bütün varlık alanına yaymaya çalışarak inancının içinde kendini güvende hissetmek ister. Bu noktada farklı Hakk algı ve idrakları arasında çatışmalar bile meydana gelir. Günümüzde yaşanan da budur. Bu dış çatışmalara rağmen bir de eksik Hakk algısı ve idraki, içsel olarak kişinin arzu ettiğini asla karşıla(ya)maz. Burada kişi eksiklikten kaynaklanan içsel huzursuzluğunu dışa yansıtır. Benzer şekilde Lacan da otantik ve egzotik duyum ve algıların ötelenerek kurulan bir yaşamda ötlenenin/bastırılanın mutlaka geri döneceğine dikkat çeker. Burada adeta öznesiz bir süreç söz konusudur. Kişi bu noktada kendisine bütünüyle sahip olamadığı gibi kontrolü de kendi elinde değildir.

Bu nedenlerle İbnü'l Arabi Hakk'ın tüm dışlayıcı tahsis edilmelerine karşı olurken Lacan ise "Gerçek" e/Arzu Nesnesi'ne yönelenin varolabileceğine dikkat çeker. Bu noktada İbnü'l Arabi Hakk'ın tam olarak idrak etmeye çalışılması gerektiği üzerinde dururken Lacan ise bütünlüğe yakın bilinçdışı arzularına ait düşünceleri simgesel alana kaydedilmesi gerektiğine inanır. İbnü'l Arabi'ye göre Hak tecellilerinde kendisini hiçbir zaman tekrar etmez. İbni Arabi'nin buna temel gerekçesi Kuran'dan "O, her gün (her an) ayrı bir şe'n



[ç.n.: iş, vazife, olay, tasarruf] üzerinedir” ayetidir; çünkü “geçmiş, geri dönmez. Dönseydi, varlıkta herhangi bir şey tekrarlanmış olurdu. İlahi genişlik (ile çelişeceği için), varlıkta tekrar yoktur... Hakk’ın dönüşü değişir, tecellileri başkalaşır, mazharları yinelenmeden çoğalır.”¹⁹ Bu düşünce Füsüs’ta sadece kısaca zikredilmesine rağmen Hakk’ın bu özelliği Fütuhât’da pek derinlemesine açıklanmıştır.

Lacan ise geçmişin geri döneceğini dile getirirken simgesel alana kaydedilemeyen bir düşüncenin tekrar tekrar dönerek varolan yaşamı düğümlediğine dikkat çeker. Bu noktada Lacan ile İbnü'l-Arabî arasındaki paralellik geçmişin yaşanılan anda geçmişte olduğu gibi aynene tekrarı değildir. Lacan geçmişin geri döndüğü esnada zamana uygun olarak simgesel alana kaydedildiği vakit, herhangi bir düğümlemenin kalmayacağını düşünür. Benzer şekilde İbnü'l-Arabî de geçmişini donuk bir şekilde yaşamının mümkün olmadığını dile getirir. Ona göre suretlerin sonsuz bir hazinesi olan Hakk tekrar edilemezliğiyle sonsuz bir genişliği imler. Benzer şekilde Lacan da gösterenin sürekli hareketliliğinden bahseder. Bu hareketlilik bir kez anlamlandırıldığı zaman donuklaşarak göstergeleşir. Donuklaşan bu anlam/gösterge gösterenin akışı karşısında bütünlüğü ifade etmede yetersidir. Benzer şekilde İbnü'l-Arabî’ye görer “Tanrı’yı tanımlamak O’nu sınırlamak; onun zatını izaha girişmek O’nu kısıtlamaktır” ve “Tanrı’ya bir sıradanlık ve öngörülebilirlik dayatarak O’nu yanlış yere koymaktadır”²⁰

Gerek İbnü'l-Arabî’nin Hakk’ı gerekse Lacan’ın Gerçek’i/Arzu Nesnesi hiçbir göstergenin gösteremediği ve hiçbir göstergenin içeremediği bir durumdadır. Bu nedenle de O’nların tözünü ortaya koymak isteyen her sıfat ve isim tözü karşısında yetersiz kalacaktır. Hiçbir göstergenin Hakkı tam olarak tanımlayamaması durumu O bir “hicaptan diğer bir hicaba” hükmü icabı tözün sadece sıfatları ve isimleriyle idark edilebileceği gerçeğini de ortaya çıkarır. Bu noktada varlık alanı İbnü'l Arabî’nin “gizlenmesi bizim yüzümüzden, zuhuru ise/ Kendisi sebebiyle olması gibi, Yüceliği ziyasının aynıdır”²¹ dizeleleriyle ortaya koyduğu gibi Hakk’ın zatını/tözünü öreten örtüdür. Benzer şekilde Lacan da varlık alanında sadece gösterenlerin akışta olduğunu ve her gösterenin yorumunda başka bir göstergeye ulaşılacağına dikkat çeker. Lacan bu durumu dilin insan üzerindeki tahakkümüne bağlar. İşte bu noktada İbnü'l Arabî de Hakk’a dair çok hevesli inşa edilmiş gösterge sistemlerini açıkça tehlike bulur. Aslında Hakk’ı ve “Gerçek”i rasyonelleştirme ve onun hakkında spekülasyonda bulunmak O’nu zincirlemek, değişken, tekrar edilemezliğini sabitleştirmek, tespit etmek suretiyle görünümünün çeşitliliğini tek tipleştirmek, tecellilerinin görünürlüğünün tahmin edilemezliğini dengelemek ve kontrol etmektir.

İbnü'l Arabî’de tekrar edilemezliğiyle sonsuzluğa uzanan Hakk’ın benzeri, Lacan’de gösterenler arası sonsuza giden bir akıştır. Bu akışta olan

¹⁹ Ian Almond, İbni Arabi ve Derrida, Tasavvuf ve Yapısöküm, s. 32

²⁰ A. g. e. a. g. s.

²¹ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiye, C.I.*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, s. 32



gösteren(ler) onu yorumlar yorumlamaz, yani ona bir anlam verir vermez gösterge olmak üzere gösteren olmayı bırakır.”²² Burada gösteren yorumlandığı için özünde bir gösteren olmayı bırakmaz. Gösteren kaçınılmaz gösteren olarak kalır. Gösteren yorumlandığı vakit bir varlık için göstergeye dönüşmüş olur. Bir gösteren birisi için gösteren olduğu andan itibaren artık gösteren değil göstergedir. Bu noktada gösterenin yorumlanarak göstergeye dönüşü hem sabitleme hem de yanlış anlaşılmalıdır. Çünkü bir yorum öznenin kurulumu ile ilgili olduğundan gösterenin yorumunda mutlaka kendiyle fenomenal bir faaliyet gösterir. Hal böyle gelişince de sonsuza akan gösterenlerin mutlak anlamı yakalanamaz, böylelikle gösterenler hep yanlış yorumlanır. Burada ise gösterenin tekrar edilemezliğini sözkonusudur. Bu noktada gösteren mutlak merkezine ulaşılmaz sadece merkezi olmadan bağlamlara ulaşılabilir. Gösteren kendini yorumlayanlar arasında akar, yakalanıp yorumlandığında ise farklı bağlamlarda üretilerek, bağlamın değiştirildiği her defasında farklı bir anlam kazanır. Lacan'ın bu gösteren kuramında İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ında olduğu gibi tekrarın imkansızlığı vardır.

Bu noktada artık İbnü'l Arabî'nin Hakk'ı ile Lacan'ın “Gerçek”ine/Arzu Nesnesi'ne ulaşma çabası “nedir den çok ne değil”, varlıktan çok yokluk üzerinden yürür. İbnü'l Arabî “negatif teolog”lara daha yakındır; çünkü Hakk'ın “sonsuz, mukayese ve tekrar edilemez olduğunu vurgulayarak radikal bir apofatik anlayış yansıtmaktadır ve bundan ötürü “nazari düşünce” Hakk'ı ifade etmekte daima yetersiz kaldığını ileri sürmektedir”²³ Bu anlamda İbnü'l-Arabî inşa edilen yani varolan Hakk'a değil de, inşa edilmiş olan Hak algısında bütüne ait olan neyin eksik olduğuna dikkati çeker. Burada varlık üzerinden yokluğu öne çıkarır. Bu çabasıyla o “olumsuzlamanın olumsuzlaması”nı ilke edilen negative diyalektçilere fazla yakın durur. Çünkü gerek İbnü'l-Arabî'nin Hak anlayışında gerekse Lacan'ın “Gerçek”ine/Arzu Nesnesi'ne giden yolu mevcut bulunan değil bulunmayan belirler.

İşte bu nedenledir ki İbnü'l-Arabî Hakk'ın bilinebilirliği noktasında “O/O değil (hüve/la hüve” eşzamanlılığı üzerine ısrar eder. Bu eşzamanlılık, “düalizmin illüzyonunun; yani ya «bu» ya da «şu»: aşkın veya içkin, «orada» ya da «burada» olan Tanrı'ya inanmanın temel hatasını ortaya” çıkarır.²⁴ Böylelikle Hakk'ı ikili karşıtlıklara göre inşa etme tavrından uzaklaşır. Çünkü ikili karşıtlıklara dayalı olan inşa edilen Hak algısında «doğru»ya karşı yanlış bilinen ötelenir, dışarıda bırakılır. Bu noktada İbnü'l Arabî Hakk'ı tenzih eden kişi, O'nu nizama getirmeye çalıştığını düşünür. Burada tenzihte ötede bırakılının içkinlikten daha fazla olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bu nedenle ikili karşıtlıklar çerçevesinde tutarlı davranmak adına ruh/beden, doğa/kültür, söz/yazı gibi ikili karşıtlıklardan birinin diğeri üzerinde tahakkümü görülür. Örneğin «içkinlik» «aşkınlığa» üstün çıkarılabilir. Fakat bütünlüğe ve Mutlak'a ait bu ötelenen yok edilemez. Ötekinde varolarak ötelendiği kişinin karşısına dikilip

²² , J. D Nasio, *Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders*, (çev: Özge Erşen-Murat Erşen), Ankara, İmge Yayınevi. 2007, s. 95.

²³ Almond, Ian, İbni Arabî ve Derrida, *Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 38

²⁴ A. g. e. s. 40



onun tutarlığını tehdit eder. Bu noktada Lacancı psikanaliz ise ötelenen, ve bastırılanın arzusunun daha da çok arttığını ileri sürer. Bu nedenle dışarıda bırakılan kendini “Gerçek/Arzu Nesnesi olarak konumlayarak ulaşılmak istenen olarak imler.

Hem İbnü'l Arabi hem de Lacan zıtlıklar üzerine kurulan bir düşünüş ve algının indirgeme olduğunu düşünürler. Lacan, sadece gösterenin akışını dikkat çektiğinden dil ile kurulan simgesel/kültürel alanı bir illüzyon olarak kabul eder. Bu noktada göstergeler tözsel değil de diğerlerinden farkla kendini diğer bir göstergeden ayırdığından kendilerini negatif olarak tanımlayabilmek için daima karşıtlarına ihtiyaç duyarlar. Lacan için “aşkınlık” ve “içkinlik” sadece varolmaları için birbirleri olamadığını iddia eden birbirine karşıt semantik boşluklar olarak vardılar. Aşkın, içkin olmadığı için aşkındır, içkin ise sadece aşkın olmadığı için aşkındır. İbnü'l Arabi ise anlamın eleştirisini yapmaz, gösterenlerin farkla meydana geldiğini sorgulamaz. Hala “pozitif şekilde kelimelerin bağımsız anlamlarına inanmakta ve hala bu anlamların bir diğerinin karşıtı olduğunu düşünmektedir. Fakat en nihayetinde bu Hakk'ta eriyen bir karşıtlıktır. İbni Arabi yeteri kadar paradoksal, her şeyi kapsayan bir Tanrı'ya inanmaktadır. Aynı zamanda içkin ve aşkın olmaya yeterli imkansız bir Tanrı'ya”²⁵ Karşıtlıklar Hakk'ta eridiğinden göstergelerin ötsel bir değeri ve anlamı mevzubahis ol(a)maz. Bu noktada Lacan'ın “Gerçek”i/Arzu Nesnesi ise varolan alanında eksik olduğundan sürekli karşıtının eksikliğini göstermek için ortaya çıkar. Bu noktada İbnü'l-Arabî Hakk'ın birliğini örteceğinden karşıtlıkların birinin yüceltilmesini istemez. Lacan'da ise göstergeler “Gerçek”in birer perdesi konumundadır.

İbnü'l-Arabî Hakk'ın kıyaslanamazlığı, düşünülemezliği üzerinde dururken, Lacan, yapısalcı dil kuramından hareketle ele avuca sığmaz gösterenler üzerinde durmaktadır. Bu noktada göstrenin anlamı hiçbir zaman mevcut değildir. Bir göstereni anlamlandırmak ne denli tutarlı olursa olsun, yine de tamamlanmamışlığın imkânsızlığını barındırır. Bu durum da hiçbir gösterenin Hakk'ı tanımlayamayacağını, yakalamayacağı, bütünüyle ortaya koyamayacağını gösterir. Bu noktada Lacancı Gerçek/Arzu Nesnesi göstergelerle inşa edilen her kurulumun altını oyar. Çünkü Gerçek olanın simgesel/kültürel dünyada muadili ve var olanla ilgili hiçbir kategoriyle ilişkisi yoktur. Bu nedenle “Gerçek”in ne varlığı ne de özü bilinebilir.

Lacan'ın konumsuz, adlandırılmadan uzak, ele geçirilmez, varolanın ötesinde, zamandışı fakat bütün varlık alanının dinamiği olarak “Gerçek”i, negatif diyalektiğin ve teolojinin Hakk'ı olan İbnü'l Arabi'nin Hakk'ına oldukça benzerdir. Bu noktada ne Lacancı “Gerçek”i ne de İbnü'l Arabi'nin Hakk'ını dilsel/simgesel alanda hiçbir gösterge/gösteren karşılayamaz. Bu durum dilin yetersizliğinden de kaynaklanmaz, bu durumun nedeni “Gerçek”in ve Hakk'ın varlık alanının dışında oluşudur. Bununla birlikte varlık alanının altını oyarak oluşu vareden, varolmasına rağmen hiçbir varlığa ve vasıflarına da benzemez.



Bu noktada Lacancı Gerçek/Arzu Nesnesi ile İbnü'l Arabî'nin Hakk'ı arasında başka bir benzerlik de ikisinin de düşünülemez oluşudur. Hiçbir gösteren/gösterge O'nun mevcudiyetini bütünüyle karşılayamaz, adlandırarak sınırlandırılmaz. Bu yapılmaya çalışıldığı an İbnü'l Arabî'nin Hakk'ının bir sonraki tecellisi "bu sınırlandırmayı yıkar: Hakk tek bir suret olarak görülmez. O tamamen düşünülemezdir. Hakk'ın daima farklılaşan izharları, O'nun bir nevi Hakk'ın "gayblığının ilelebet sürdürmesini" temin etmektedir"²⁶ Benzer şekilde Lacancı Gerçek/Arzu Nesnesi açığa çıkarılamaz, "Gerçek'in denemesi ve düşün mümkün değildir; çünkü O' hiçbir mevcudiyeti yoktur. İbnü'l Arabî'nin Hakk'ı ile Lacancı gerçek bütünüyle ne duyumsanabilir ne anlaşılabilir ne de onlar algılanabilir. Ne bir gösteren ne de bir kavramdır. Hiçbir gösterge, sembol ne Hakk'ı ne de Gerçek'i bütünüyle işaret edemez. Onlar varlık alanında hiçbir varlığa benzeyemez, tekil varlıklarla mukayese edilemez.

İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ı Mutlak Bilinmeyendir (Gayb-i Mutlak), Bununla birlikte Lacancı Gerçek/Arzu Nesnesi ise ne hissedilebilir ne de anlaşılabilir çünkü o gösterenlerin akışı içinde var olmaz, bütünüyle gösterilemez. O her zaman anlamdan önce gelir. Dilin sınırında, varlık alanının altında işlerken üretir, varlık alanı ise onu saklar. İbnü'l Arabî'nin Hakk'ının gayblığını sonsuzluğu gibi, Lacancı Gerçek de varlık alanında sıyrılır. Fakat bu alanın içinde içinde çalışır. Bu noktada Lacancı Gerçek/Arzu Nesnesi'nin ve İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ının dolaylı olarak, ne olduklarıyla açıklanamaması fakat dolaylıca, ne olmadığı ile açıklanabilir olması ve "Gerçek" in ve Hakk'ın düşünülemezliği ve anlaşılamazlığı Lacan ile İbnü'l Arabî'yi olumsuzlamaya dayalı negatif diyalektik kutbuna yaklaştırır. Bu noktada gerek Lacancı Gerçek gerekse İbnü'l Arabî'nin Hakk'ı sadece negatif tanımlar, olanlar yanında olmayanlarla, varlık yanında hiçliklerle bilinebilir. İşte bundan dolayıdır ki Gerçek ve Hakk zaman ve mekandışı olarak kendini varlık alanında sıyrarak yeniden üretir, kendinin yaratma yeniden imkân hazırlar.

"Gerçek" in ve Hakk'ın simgesel alan içindeki ulaşılmazlığı aynı zamanda bir boşluk üretimini de beraberinde getirir. Bu noktada İbnü'l Arabî'ye göre "hicaptan hicaba geçişlerden başka bir şey yok çünkü hiçbir ilahi tecelli hiçbir zaman tekerrür etmez. Bundan ötürü Hakk bunun ardında iken suretler türlü türlü"dür. Bir görüntüde veya hicapta olsun olmasın O'nun Zahir isminden başka ondan hiçbir şeye sahip" değildir insanoğlu.²⁷ Hak, varoluşun içinde zahir olan suretlerin ardında daima görülmeyen Batın olmayı her daim sürdürecektir. Bu noktada "hicap ve perdelerin gerisinde noksan bir varlık olmaktan münezehtir"²⁸ Lacan da benzer bir şekilde insanın yaşadığı varlık alanının dil ile kurgulandığını bu alanda simgeseli kuran gösteren dışında hiçbir şey olmadığını ileri sürer. Lacan'a göre kişi simgeselin ortaya çıkardığı boşluk ile oyalanırken İbnü'l Arabi ise yaşanır alanda "hicaptan hicaba geçişten başka hiçbir şey yoktur" düşüncesini ileri sürer. Bu noktada kişi aslında birer boşluk

²⁶ A. g. e. s. 48

²⁷ A. g. e. s. 53

²⁸ Muhyiddin İbn Arabi, *Risaleler 1*, (çev. Vahdeddin İnce), İstanbul, Kitsan Yayınları, 2004, s.52



ve yokluk olan hicablarla oyalanmaktadır. Bu durumu açıklamak için İbnü'l Arabi ayna metaforunu kullanır.

“Kendine bir aynada baktığında aynanın kendisini görmeyi dene ve bunu yapamadığını keşfedeceksin... Alıcı hakikatin aynasında kendi suretinden başka bir şey göremez. O hakikatin kendisini göremez, bu mümkün değildir, o sadece kendisini [asıl suretini] O'nda görebileceğini bilmesine rağmen. Ayna ve bakan kimsenin hadisesindeki gibi, o aynada suretini görür fakat aynanın kendisini göremez”²⁹

İbnü'l-Arabî'de ayna metaforu “hem Hakk'ın vücûduna ve hem de diğer mertebelere misal olarak verilebilmektedir. Meselâ Hak ayna olarak algılandığında aynadaki görüntüler Hakk'ın isimleri ve sıfatları olmaktadır”³⁰ Burada Hak, aynanın görülmeyen bölümüdür. Bütün yansımalarda bu kısım kendi görünmezliğini devam ettirir. Pek tabii ki bu Hakk'ın görünmezliğinin nedeni varlığın yansımasıdır. İşte aynaya bakanlar kendi yansımalarını Hakk'ınki zannederler. Bu noktada Lacan'ın ayna teoremi her ne kadar farklı sonuçlara ulaşsa da yine kişinin/bebeğin kendisini aynadaki görüntüsüyle özdeşleştirmesi aslında yine bir yanılsamadır. Lacan'a göre kişi aynadaki görüntüsü olmamakla birlikte yine de ilk kez kendisini ideal, organik ve mükemmel olarak yanılsamacı bir halde duyumsar. Burada Ayna metaforunda görüşleri meydana çıkaran fakat bir şekilde hiçbir zaman özüne ulaşamayan Hakk ve Gerçek söz konusudur. Bu noktada kişi aynadaki yüzeyi görüntüsüyle silmiştir adeta.

Burada İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ı ve Lacan'ın Gerçek'i/Arzu Nesnesi birtakım özellikler bakımından benzer görünürler. Bu özellikler; gösterenlerin/göstergelerin hiçbirinin Onları karşılayamaması, devamlı varolanın ötesinde işlemeleri, görülmeyen, düşünülemez, zamandışı olmaları şeklinde sıralanabilir. Aslında varolan karşısında tüm bu özellikler varlık alanının/varolanın altını oyar, kaosa neden olarak şaşkınlık yaratır. Çünkü yerleşik olanı dağıtır, parçalar, sınırları yok eder, tutarlılığı yıpratır. İbnü'l Arabî, kişinin, Hakk'ın varolan karşısındaki bu tutumu nedeniyle bunlara maruz kalanların şaşkınlığa, hayrete düşüğünü ve ortaya çıkan hayretin yolunu takip ettiğinde hidayete ulaşacağını düşünür. Çünkü “hayret insani algı araçlarının Mutlak'ın bilgisi karşısında aciz kalmasıdır”³¹ Benzer şekilde Lacan ise gerçeğin varolan karşısında yolunda gitmeyende ortaya çıktığını ileri sürer. Bu nedenle gerçeğin gösterenleri varolana uyumsuzdur. Bu her ne kadar simgesel/kültürel alanda “karışıklık” görülse de aslında tekdüze olan bir yaşam tarzı bu karışıklıkla yeni duymalara açılır.

İşte Hakk'ın isim ve sıfatları kaynaklı yeni tecellileri yerleşik olan üzerinde kişiyi düşünmeye sevk ederken Gerçek'in varolana müdahalesi ise varlık alanının altını oyar. Bu durumlar karşısında İbnü'l Arabi kişinin tepkisini

²⁹ Ian Almond, İbni Arabi ve Derrida, Tasavvuf ve Yapısöküm, s. 54

³⁰ Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vucûd ve Merâtibü'l-Vücud)*, Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslami Bilimleri Anabilimdalı, Tasavvuf Bilim Dalı, 1995, s. 218.

³¹ Ekrem Demirli, *Fusûsü'l Hikem, Fusûsü'l Hikem Şerhi*, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2006, s. 305.



“hayret” olarak ortaya koyar. Hayret varolan karşısında yeni durumlar ortaya çıktığında edinilen farklı algılardır. Bu algılar kişiyi tekinsiz konuma iter. İbnü'l Arabî hayreti/şaşkınlığı/tekinsizliği “bir hediye, bir kutsal isim, bir vasıta, bir bilgi ve nihai olarak” bilinenin ve düşünülenin “her şeyin altında yatan «asıl hal” olduğunu düşünür.³² Bu noktada hayret/şaşkınlık alışılmışı, sınırlamaları bozarak yeni duyum ve algılar vareder. Bu nedenle İbnü'l Arabi şaşkınlığının/hayretin artması taraftarıdır. Çünkü “şaşkınlık, burada inananın bakış açısının metafizik tuzaklarından kaçması için en iyi yol haline gelmektedir. Bu durumda dile ait fazladan bir bilgi (gizli bir isim veya gösterge) istemekten ziyade, inananın kafasındaki farklı Tanrı anlayışlarının -biraz ortodoks, biraz sapkın, biraz samimiyetle içkin, diğerlerine mesafeli ve aşkın- çeşitliliği ile karıştırarak yapmaktadır. Sayısız farklı suretlerin telaşlandırıcı ve endişe verici birleşmesiyle, insan “Ululhiyetin asıl durumunun sınırlı veya kısıtlı olmadığını ve O'nun bilenemez olduğunu” gerçekten anlamaya başlayacaktır”³³ İbnü'l Arabi kişinin Hakk inşaalarının sürekli kırıldığını düşünür. İşte bundan dolayı farklı inançlar ortaya çıkar. İbnü'l Arabî'ye göre farklı inançların çok olmasının nedeni Hakk'ın kişide bütünüyle algılanamayışı ve düşünülemedişidir.

Bu noktada Lacan da insanın varolan üzerinde “hepsi değil” algısıyla sürekli “Gerçek'i/Arzu Nesnesi'ni aradığının altını çizer. İşte bu arayış hiçbir zaman sabitlenemez durumlar ortaya çıkarır. Böylelikle sürekli bir yenilik faaliyeti içinde bulur insan kendini. Böylelikle alışılan, sabitlenen sürekli kırılmaya tabii tutulur. Lacan'ın “Gerçek'i/Arzu Nesnesi anarşik ve muhaliftir. Bütün sabitleneni yıkar, yapının düzenini bozuma uğratar. Yeni olanı ortaya çıkarır onu da bozar. Hiçbir kurulu olan bu bozulmadan kaçamaz. Böylelikle farklı yapılar meydana getirir.

Bu husuta İbnü'l Arabi “inanç” [itikat, akide] için kullandığı Arapça terimin kök anlamının bir düğümü bağlamak veya bir şeyi sınırsız bağlamak olduğunu burada belirtir ve “her grup Tanrı hakkında bir şeylere inanıyor” dediği zaman, “her grup Tanrı hakkında belirli bir düğümüne bağlanmış” demek istendiğinin altını çizer.³⁴ Bu noktada Lacan da sürekli hareket eden gösterenlerin ancak bir düğümle anlama bağlanıp sabitleştirebileceği takdirde kültürel/simgesele ait bir şey üretebileceğinin altını çizer. Kaldığı burada İbnü'l Arabî'ye göre bütünlüğün, tümlüğün ele geçirilmesini önleyerek inançlardaki çeşitliliği ortaya çıkaran Hakk'ın, Lacan'a göre ise “Gerçek'in/Arzu Nesnesi'nin ulaşılmazlığıdır.

Bu noktada hem İbnü'l Arabi hem de Lacan olumsuzlamanın olumsuzlanması yöntemini kullanır. İbnü'l Arabî'nin Kuran'ın, Nuh Suresi'nin çok bilinen bölümlerini yorumlama girişimi buna örnektir. Arabi, bu surenin bildik anlamlarının ötesine gider. Bu noktada Fusus'un hermenötiği hem bizatihi şaşkınlık hem de yapısöküm üzerine neredeyse bir ders konumundadır; bu eserde “kötü adamların ve zalim hükümdarların sempatikçe muamele görmesi,

³² Almond, Ian, İbni Arabi ve Derrida, Tasavvuf ve Yapısöküm, s. 57

³³ A. g. e. s. 60

³⁴ A. g. e. s. 66



kahramanların cahil ve yanlış yola sapmış gözükmesi, kınayıcı ayetlerin övgü olarak yeniden yorumlanması, putperestlerin aydınlanmış olarak gözükmesi, bunların hepsi İbni Arabi'nin şaşırtıcı hermenötiğine bir örnektir”³⁵ İbnü'l Arabi ilahi bir biçimde verilmiş felaketi bir azaptan ziyade bir nimet, olarak yorumlamayı seçer. Arabi'ye göre Nuh Peygamber Hakk'ın eşzamanlı bir şekilde içkin ve aşkın olmasına vurgu yapmaz. Çürümüş bir dünyada doğruluğun tek kalesi olduğuna inanan Nuh Peygamber, inanmayanlara ulaşma teşebbüsünde Hakk'ın içkinliğinden hiç bahsetmeden sadece aşkın yönünün öne çıkarır. İbni Arabi inanmayanların suda boğulmalarını, sadece günahlarından dolayı verilmiş bir ceza olarak görmez. Hakk'ın sahilsiz ummanında evliyanın boğulması gibi olarak yorumlar. Bu noktada hayret ile Hakk'ın bilgisinin denizlerinde boğuldular şeklinde yorumlar. İnatçı putperestler kendi putlarının (Ved, Suva, Yeğus, Ye'uk, Nesr) şaşırtan bolluğu ile ansızın manevi hayretin sağlayıcısı haline gelirler. Buna karşı Nuh ise aşkın olarak kabul ettiği Hakk'ın tek taraflı görüşüne bağlıdır. Bu yorumda manevi tekamülü mümkün kılan hayretin sadece çeşitlilik ile sağlandığı görülür. Nuh'un kavmi arasında karışıklığa sebep olan putların çeşitliliğidir. Bu karışıklık insanı Hakk'a yakınlaştırır. Bu noktada bir tapınma nesnesi yeterli gelmez. Bir nesne cahili, açıklığın illüzyonu ile aldatır, yaratıcı düşüncesini karmaşıktırmaktan vazgeçirir, inanana kutsalın sadece taptığı heykelde veya resimde var olduğunu düşündürür. Putların çeşitliliği ortaya çıkınca, kutsalın konumu, mahiyeti akla sorular getirir. Burada dikkatin dağılması anti-metafiziksel bir araç haline dönüşür. Akli belirli nesnelere bağlı zincirlerden kurtararak varolan üzerinde daha bir özgür düşünme haline getirir. Bu nedenle çeşitlilik, karışıklık ve hayret/şaşkınlık dolayısıyla Hakk'ın neliği üzerinde daha özgür ve samimice düşünülmeye başlanır. Bununla birlikte inanmayanların Nuh'a katılmayı ve gemiye çıkmayı reddetmesi trajik bir hata değil, daha çok manen bilgece bir davranış olarak yorumlanır. Onları Nuh'un gemisinin dar onto-teolojisinden kurtarmakta ve onlara kendinden geçmişçesine Hakk'ın bilgisinin engin denizinde boğulmalarına imkan tanımaktadır. Onlar, Nuh'a katılmayı ve onun aşkın yaratıcısına çağrışı reddetmeleriyle, kendilerine hayret veren hakikatlerinin lehine, aydınlanmamış bir sarıhlığı geri çevirmişlerdir. Bunun sonucunu hayatlarıyla ödemişlerdir. Yine de inanmayanların redlerinin bir sonucu olarak vardığı manevi mertebe Nuh'unkinden daha yüksektir. Bir kere sular tarafından süpürülüp götürülürler, eğer (Nuh'un bulunduğu gibi) karayı bir daha bulabilse, bu durum bir kurtuluşu değil, manevi bir düşüşü ortaya çıkarırdı: “Onları sahile çıkartsaydı -ki kastedilen, doğa sahilidir- onları bu yüksek dereceden aşağı indirmiş olurdu”³⁶

İbnü'l Arabi bu noktada metinlere post-yapısalcı/yapısökümcü olarak yaklaşır. Bunu yaparken hep olmayan, dışarıda bırakılan, görmezlikten gelineni öne çıkarır. Bu ise onun metin boşluklarından sızıp bunları ayıklayıp yeniden birleştirmesiyle ilgilidir. Bu noktada hem hiçbir metnin hem de bu metinde aktarılanların mutlak olmadığını gösterir. Benzer bir etkinlik Lacan'da



da görülür, psikanalizin arşivini yapıbozuma uğratan Lacan'a yardım eden en büyük etken Gerçek'in/Arzu Nesnesi'nin ele geçirilmez oluşu ve hem varolanı kurup, ardından bütünlüğü tamamlamadan varolandan sıyrılışıdır. Benzer durum İbnü'l Arabi'nin insanın inşa ettiği Hakk anlayışı için de söz konusudur. Bu noktada gerek Lacan'da gerekse İbnü'l Arabi'de kendisinin açığa vurmadan bütün tecellilerin/varlık alanının içinde işleyen dinamik ve bu alanın varlıklarıyla kendini kamufle eden Hakk/Gerçek vardır. Gerçek ve Hakk'ın bu işleyişini varlık alanında kimse tam olarak kavrayamaz. Hiçbir simge/gösteren kendisini Gerçek'e göre ayarlayamaz.³⁷ Hiçbir teolojik adlandırma ve tanımlama da Hakk'ı bir surete bağlayamaz. Hakk, sıfatları ve isimlerinin tecelliye gelişle görünürden görünüre gelirken, tıpkı varlık alanında sürekli nesneden nesneye yönelen ve imkânsız isteyen arzu gibidir adeta.

Gerek İbnü'l-Arabi'nin Hakk'ı gerekse Lacan'ın Gerçek'i/Arzu Nesnesi hem varlık alnına içkin hem de ondan aşkındır. Burada Hakk varlık alanında bütünüyle düşünülemez, sabitlenemez. Lacancı Gerçek ise varlık alanı olan "simgeselin de ötesinde tutunandır. Simgeseli mıknaşyabilir ve sadece mıknaşın aracılığıyla kavranabilir"³⁸ Bu noktada Lacancı Gerçek yolunda gitmeyen ve yaşamı düğümleyen zamanlarda kendini gösterir. Bu durumda da varolan bozulmuş olur. Bu nedenle kişi, bu gibi bozulma anlarında dünyanın nasıl yapılandığı görmeye başlarken anlam birliklerini yeniden bağlamlaştırır. İbnü'l Arabi'nin Hakk'ı ve Lacan'ın Gerçek'i her ne kadar varlık alanında içkin olursa da hiçbir zaman mutlak anlamda, bütünüyle algılanamaz, bilinemez. O'nun hakkında sadece yorumlar yapıp, anlamlar üretilerek ilerlenir. Çünkü Hakk zuhur ederken kendi zatını bütünüyle görünümüne getirmez. Aynı şekilde Lacan'ın "Gerçek"i de varlık alanında sadece birşeylerin yolunda gitmediğini ortaya koymak için görünüp geçer. İşte bu nedendir ki insan hem Hakk'ı hem de "Gerçek"i bütünüyle algılayamaz idrak edemez. Sadece kendi psikik durumu ve fikri kurulumlarıyla Hakk'ı inşa eder, Gerçek hakkında düşünebilir.

Aslına gerek İbnü'l Arabi Hakk'ı ve gerekse Lacan "Gerçek"i ortaya koymaya dair beyhudeliğinin farkında gibidirler. Hicaptan hicaba geçerek kendini izhar eden Hakk'a karşılık Gerçek ise varolanın görünmeyeni olarak ilerler. Aslında burada Hak ve Gerçek'in bir sır olarak konumlandığı görülür. Lakin Hakk ve Gerçek'in varlık alanında içkin oluşları bunların aslında bir sır olmadığı da ıspatıdır aslında. Sırrın yanılsamacı derinliği sırrın bir sır olmadığıdır. Lacan'de simgesel illüzyon kurup aslında derinlik vaadederek ilerleyen sığ bir gösteren akışı düşüncesi vardır. Sonu gelmeden birbirlerini takip eden gösteren akışı söz konusudur. Bu noktada gösterenler en dip noktada kendilerinden başka herhangi bir şeyi işaret etmezler. Gösterenlerin tözsel mevcut gösterilenleri yoktur. Bu nedenle gösterenlerin akışında herhangi bir sır meydana gelmemektedir. Buna karşı yine de gerek İbnü'l Arabi'nin gerekse Lacan'ın yazdıklarında bir bilinmezlik olduğu kanısıyla onlara sır yüklenir.

³⁷ Jean-Pierre Clero, *Lacan Sözlüğü*, çev. Özge Soysal, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 54.

³⁸ A. g. e. s. 53



Bunun da nedeni yazılanlara yüklenen anlamlara bağlıdır. Sır olduğu sürece anlam vardır ve bir sırrın ifşa oluşu anlamın sonu olmaktadır.

Bu noktada Hakk'ın veya "Gerçek"in bütünüyle ele geçirilemeyişi ona ulaşma arzusunu ortaya çıkarır ve canlı tutar. Bu nedenle insanın arzulanması için gerek Hakk'ın gerekse "Gerçek"in bütünüyle ortaya çıkmaması, ele geçirilmesi gereklidir. Zaten varlık üzerinden arzu, yokluğa, eksikliğe yöneldiğinden kendini tam olarak izhar etmeyen Hakk ve sürekli varlıktan yakasını sıyıran Gerçek hep arzulanacaktır. Bu nedenle gerek Hakk gerekse Gerçek hakkında ne söylenirse doğru değildir ve ne söylenilmez ise doğrudur. Lacan'ın işaret ettiği gibi Hak/Gerçek olmadığı yerdedir, olduğu yerde değildir. Gösterenlerin akışı dolayısıyla Hak ve Gerçek hakkında konuşmak onu örtmekten başka bir şey değildir. Çünkü gösterenler özneyi başkası için değil kendileri için gösterirler. Bu da gösterenlerin kendi kendine var oldukları anlamına gelir. Gösterenlerin bu statüsünden dolayı yapısöküm/demistifikasyon sonucu bozulan her yapı yeni bir mistikleştirme ortaya çıkar. Bu noktada yapısökümün gösterdiği durum gösterenlerle kurulu yapının bir boşluğu örttüğü, bu boşluğun yapıbozumla ortaya çıktığı görülür. Bu noktada yapıbozum, göstergelerle kurulan bir sırrı çözdükçe bir diğerini üretmektedir. Dolayısıyla da Lacan'ın işaret ettiği gibi ortalıkta gezen bir arzu olduğu gibi anlamlaştırma çabasında da gösterenler dışında bir şey yoktur.

İşte bu noktada anlamın kaynağı sadece bir başkası olmadığı için kendi olan ve özsel/tözsel olarak anlam taşımayan gösterenlerdir. Bu da hiçliği imler. Bu nedenle varlık alanında insan, İbnü'l Arabi'nin Hakk'ına vasil olmak için tecellileriyle/hicaplarıyla uğraşıp öteye gidemezken Lacan da ise gösterenlerin alanında kalır. Bu da gösteriyor ki kişi için bu hicap ve gösterenlerin ötesi ulaşılmazlığı nedeniyle, bu alan boşluk ve hiçliktir. İnsanın ulaşamadığı varlığın ve alanının kalbindeki bu boşluk ve hiçlik Hak noktasında tecelliler/hicaplar, Gerçek noktasında ise gösterenlerle doldurulur. Burada hicaplar/tecelliler ve gösterenler sistemi sürekli boşluğu, hiçliği örtmek için sonsuz yenden tekrarı/devinimi ortaya çıkarır. Bu noktada insanın nüfuz edemediği boşluk ve hiçlik aynı zamanda hicabı/tecelli ve gösteren sistemlerini ortaya çıkarır. Çünkü insan hicap/tecelliler ve gösteren sistemiyle boşluk ve hiçliğin farkına varır. Kişi için asla ulaşamayacağı bu boşluğu kontrol eden herhangi bir aşkın doğaüstü, mevcudiyet mevzubahis değildir.

Böylesine bir boşluk ve hiçliği gözardı edenler hala tek sırrın hiçbir sırrın olmadığı gerçeğini kavrayamamıştır ve bunlar hala gösterenlerin daima gerçek anlamını elde etme çabası içindedirler. Bunlar karşısındakiler ise gerek Hakk'ın tecellileri/hicapları gerekse gösteren sisteminin akışıyla kurulan ilüzyonu farketmişlerdir. Bu noktada birinciler kurgulanan ilüzyonun mutlaklaştırıp gösteren akışını bir zamanda durdurup tek gerçek kabul ederken ikinciler ise her tecellinin/hicabın veya göstergeler sisteminin ilüzyon varettiğini göstererek varolana eşit, tutkudan, kaygıdan inattan ve muhayileden yoksun olarak konumlanmışlardır. Böylelikle de yaşamın kırılğanlığını daha bir yaşamaktadırlar.



İbnü'l Arabî'ye göre sırrın çözümü ancak Hakk'ın varlık alanında içkin hem de aşkın olarak idarık edenler tarafından fark edilebilir. Çünkü bu şekilde bir algıyla kişi bütün manevî ve duysal suretlerin onun mazharları, tecellileri olduğunun farkına varacaktır. Bu noktada artık bütün suretlerden konuşan, bütün gözlerle görülen, bütün duyularla duyulan O olur. İbnü'l Arabî bunu putperestliğin günahını «Sizin ilahınız Vahiddir» beyanına dayanarak açıklar: “Bu, kulluk sunulan, ilah edinilen her şeyi kapsayan bir hitaptır. Eğer uluhiyet sırrını, her ibadet eden kişi, mabudunda; yani mabudu olarak ibadet ettiği nesnede görmeseydi... O'na ibadet etmezdi... [Sapık kimsenin] sapmasının nedeni, uluhiyeti ilah olmayana nispet etmesidir. O söz konusu mabuda ibadet ederken uluhiyet sırrına ibadet etmiştir ve bu da sadece yüce Allah'a ait bir nitelik”³⁹ Lacan'da ise konuşanın Büyük Öteki olduğuna dikkat çekilirken aslında insanın sadece arada bir yerlerde olduğu gerçeğine vurgu yapılır. İşte bu gibi sırları anlamak bir şeyler çözmek anlamına gelmez, sadece varolanın nasıl işlediğini görmektir. Hiç kuşkusuz burada en önemli sır, varlık alanında yaşayan insanın kendisinde Hak ile temel bağını, ilişkisini yeniden keşfetmesidir. Burada farkedilemeyen, çözülemeyen, insanın kendisinin ne olduğunu hatırlayamamasıdır. Çünkü gösterenler veya hicapların/tecellilerin ilizyonu gerçeğin önündeki perdedir. Bu perdelerin aralanması olumsuzun olumsuzlamayla mümkün olacak bir durumdur. Bu yapıldığı takdirde insan tecellilerin/perdelerin ardında ulaşılamayan boşlukla yüzyüze gelir. Bu noktada kişi, Hakk'a/ “Gerçek”e ulaşma arzusunun canlı tutan boşluğu kabul etmeye direnir. İbnü'l Arabî'nin kâmil insanının altında da benzer bir boşluk hissi yatar. Çünkü o diğer insanlardan farklı olarak tecellinin/hicapların bir ilizyon olduğunun farkındadır. Bu noktada özsel değere sahip olduğunu varsayan bir özneye hala inanan kişi kendisinin gösternlerin bir inşası olduğunu kabul etmez. Lacan ise öznenin mutlak bir özdeşleşmeyle ortaya çıktığını kendisiyle/ “Gerçek”le/ Hakk'la asla özdeşleşme içinde olamayacağını altını çizer. Her simgesel/kültürel yapı gösterenlerle kurulduğundan uluslar; ideolojiler, ırklar ve bunları meydana getiren değer ve anlamlar kendi kendine yeterli gerçekler, özler değil sadece, kurulumlardır. Çünkü gösterenler kendinde menkul özsel mutlaklara göre değil, farklılara göre birbirinden ayrılarak varolur. Onların varolmalarının nedeni boşluk ve hiçliktir. Bu noktada gösterenler, özsel olarak herhangi bir şeyi işaret edemeyen bir yapıya sahiptir.

İbnü'l Arabî de mutlakları ve özdeşlikleri sorgulayarak bu ontik boşluğu farkederek. Bu boşluk varlığın kaynağı olarak isimsiz, suretsiz, formsuz “Gerçek”in/Hakk'ın keşfedilme durumudur. Bu noktada kâmil insan, “Mutlak”ın ulaşamayacak gayb/boşluk olduğunu fark eder. Lacan için boşluk gösterenlerin ulaşamayacağı alan ve onun ötesi olurken kâmil insan için varolanın ulaşılmaz ötesidir. Kişi bu alan karşısında adlandırma ve bütünüyle ele geçirme noktasında tamamen yetersizdir. Hakk ve Gerçek eşzamanlı olarak her yerdedir ve karşılaştırılmazdır. Dolayısıyla da dile getirilmezdir. Hakk ve Gerçek bütünüyle konuşulamayıp. Bunun nedeni İbnü'l Arabî'ye göre O'nun mutlak

³⁹ Almond, Ian, İbni Arabi ve Derrida, Tasavvuf ve Yapısöküm, s. 124



mukayese edilemezliği Lacan'a göre ise hem dilin yetersizliği hem de bütüne sahip olamayıştır. Bu nedenle gösterenler içinde Hakk ve Gerçek bir "varlık" değildir, daha çok varlık alanında işleyen, içkin, daima kendisini yenileyen su-retsiz, isimsiz, görünür yüzü olmayandır. Bu nedenle kişinin inşa ettiği Hak bütüne karşı yetersizliğinden mutlaka bir gün çözülecektir. Çünkü gösteren-lerle kurulum çözümsüz değildir hiçbir zaman. İşte hiçbir zaman şüphelenil-meyen ilizyonu kırıp geçen bu çözümlerdir. İllüzyon ile ilişkili deneyimler olan rüya ve fanteziler her iki düşünürün eserlerinde yer almaktadır. Gördü-ğümüz dünyanın bir rüya olması fikri İbni Arabi'nin bütün düşünce sistemin-de merkezi bir öneme sahiptir. Bu noktada İbnü'l Arabi ilizyonu hayal olarak kullanmıştır. Hayal, gerçek bir varlığa sahip değildir. Hayal, Hakk'ın varlığının dışında- kendi başına varlığını sürdüren ilave bir şey gibi görünür. Bu nok-tada "ruh ve beden arasındaki berzhi âlemdir. Bu iki âlem aydınlık ve karan-lık, görünmeyen ve görünen, iç ve dış, zâhir ve bâtın, yüksek ve alçak, latif ve kesif, gibi zıt niteliklere göre karşılaştırılır. Her durumda hayal her iki âlemin niteliklerini taşıyan ve bu iki âlem arasında bulunan berzah'tır" ⁴⁰ Lacan ise hayali imgesel alanın içine dahil ederek burada kişinin "Gerçek'inin kırıntı-larının görülebileceğini düşünür. Aslında İbnü'l Arabi rüya ve hayali ilizyonu vareden olarak görür. Bu nedenle kişi illüzyonun gerçek olduğunu düşünür. Bu noktada düşünülemez Hakk'a olan bağımlılık, kişiyi perdeler. Hakk'tan ba-ğımsız şeyler işaret edildiği düşünüldüğünde insanın aldandığı ileri sürülür. Benzer illüzyon inançlar tarafından da sürdürülür. Halbuki her gösteren bir şekilde kendisinden daha somut, daha gerçek bir şeyi imlemez. İllüzyona ina-nanlar gösterilenin her zaman zaten gösteren durumunda olduğunu anlamaz durumda değildir.

İşte sadece gösterenlerin akışının gerçekleştiği bir alanda bütün anlamlar, bir boşluğun temsilinden ibarettir. Burada İbnü'l Arabi'deki boşluk Hakk'ın mutlak bilinemezliğinin ortaya çıkardığı bir durumdur. Burası kendisinden hiçbir zaman bir şeyler açığa çıkarmadan anlama/tecelliye izin veren; ses-siz, hareketsiz, derinliklerine varılamaz bir yerdir. O mahiyetten' yoksun, en ufak bir hareketin olmadığı yerdeki esas karanlıktır, o mutlak gaybtır. Bu nok-tada Hakk'ın düşünülemez boşluğuyla, bir göstergeden diğerine farklılaşan ve daima kendisini tamamen kavranılmaz bir şekilde sürdürerek farklılıklar üreten Lacan gösteren kuramıyla ortaya çıkan boşluk arasında bir benzerlik. .Lacan'ın sadece gösterenlerin hareketiyle ortaya çıkan dipsiz veya yüzeysiz boşluğa karşılık İbnü'l Arabi'nin boşluğu bir ebediyeti sembolize eder.

Sonuç:

İbnü'l Arabi ve Lacan'ın Hakk'ın/"Gerçek" in mutlak ele geçirilmezliği ve kavranamazlığı üzerine olan ısrarı; metafiziki sınırlamalarının ötesine uza-narak her türlü sabitlenmeyi yarıp geçer. Bu nedenle mevcut benzer inanç ve bütün kimliklerin kökünde gizlice yatan dipsizliği ortaya çıkararak bu tür

⁴⁰ William C Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, (çev. Mehmet Demirkaya), İstan-bul, Kaknüs Yayınları, 2016, s. 104



kimliklerin illüzyonunu bozar. Özde varolmuş olarak kabul edilen yapıları sar-sar. Hiçbir zaman sorgulanmayan mutlaklar ve hakikatler hakkında sarsılmaz olarak kabul edilen özgüveni gözden geçirmeyi sağlayarak tekinsiz konum yaratır. Bu tekinsizlikte özne artık kendinden uzaklaşarak Öteki'ne yüklediklerine daha da açık olmaya başlar. Bu nedenle Öteki'nin farklılığıyla karşı karşıya gelebilmek için kendinin Öteki hakkındaki bütün (ön)yargılarını askıya alır. Bu aslında öznenin özgüveninin sarsılışı merkez olmasından çıkışıdır. Bu noktada İbnü'l Arabî'nin "kâmil arifi kendisinin ibadet ettiği merkezin aslında merkez olmadığını bir kere fark etmesiyle beraber, Hakk'ı bütün tecellileriyle, kendi teolojik inşalarını «mahaline» karıştırmadan, kabul etmeye yetkin" olur⁴¹ Bu düşüncelerden artık kişinin Hak anlayış ve algısının kendi inşa ettiği ve Hakk'ı bütünüyle karşılamadığı sonucuna varılabilir. Yine "Mutlak" ve "Hakikat" olarak kabul edilenlerin de her zaman tartışılabilirliği ortaya çıkar.

Hiç kuşkusuz İbnü'l Arabî'nin Hakk'ın varlık alanında bütünüyle kavranılamayacağı ve Lacan'ın "Gerçeği'nin/Arzu Nesnesi'nin ele geçirilmezliği; hem özneyi yıkarak öznesiz süreci başlatır hem de bir Öteki olarak Hakk'a karşı temellenmiş olan mükellefiyetleri/ borçları ortadan kaldırır. Bu noktada öznenin Öteki olarak kabul ve inşa ettiği Hakk'ın çözülüşü özneyi de çözer. Şöyeki J. P. Sartre, Dostoyevsky'den "Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu" sözünü aktararak insanın yaşamdaki davranışlarını bir nedene/Tanrı'ya bağlayarak yaşamını devam ettirdiğini ileri sürer. Sartre'a göre herhangi bir nedene dayanmadan yaşayan birey daha güçlüdür. Bu nedenle Sartre/Varoluşçuluk herhangi bir nedene dayanarak yaşamayan güçlü özneyi yetiştirmeye çalışır. İşte İbnü'l Arabî kişinin inşa ettiği yaratıcının bütünüyle Hakk'ı karşılamadığını ileri sürerek Sartre'ın kişi için güçsüzlüğü ortaya çıkardığını idda ettiği nedeni yüzyıllar öncesinden yıkıma uğratmıştır. Çünkü kişinin inşa ettiği Öteki/Hakk'ın dağılması halinde kişinin tutarlılığı da dağılır. Bu noktada karşısında konumlanabilecek herhangi bir Öteki/Hakk olmadığından kişinin Hak ile olan ilişkisinden temellenmiş gelenekler ve adetler de erir, mutlaklık üzerine temellenmiş Hak anlayışını sınırlandıran spesifik pratikler yok olur.

Hiç kuşkusuz kişi bu erime karşısında direnç gösterir; düşünsel seviyeyi aşağıya çeker, gerçekliğin tek bir versiyonunun seçer ve İbnü'l Arabî ve Lacan'ın işaret ettiği karmaşıklığın getirdiği kaygıya karşı yolunda gitmeyeni görmeyip kendini avutur. Bu noktada insan, güvende olduğuna, yiliğin hem dış hem de iç dünyalara üstün geleceğine dair bir yaşam-destek yanılgısı inşa eder.⁴² Dünyada iyiliğin karşısında kötü gidişi bir istisnaymış gibi kabul ederek gerçekliğin dışına iter. Halbuki yaşamın gerçekliği iyilik kadar kötülüğü de içinde barındırır. Bunu kabul etmemek gerçekliği çarpıtmaktır. Bunun tersini yapan ise "kırılganlığı yüzünden normal insanlar tarafından kullanılan inkâr biçimlerini kullanmaz", çünkü "normal olabilmek için ruhasl durumumuzun içsel temsiline ve diğer insanlara bakış açımızın nasıl değiştiğiyle alakalı hem kendi zihnimizdeki hem de toplum hayatına katılımındaki karmaşıklığın

⁴¹ Ian Almond, İbni Arabi ve Derrida, Tasavvuf ve Yapısöküm, s. 163

⁴² Christopher Bollas, *Güneş Patladığında, Şizofrenin Gizemi*, (çev. Mehmet Gürsel), İstanbul, Yapı ve Kredi Yayınları, 2018, s. 155.



bilinçli farkındalığını azaltmak zaorundayız”⁴³ Aslında öznenin kendiliğinin bir yanılısma, doğanın en karmaşık aldatmacası olduğu ileri sürülen bir gerçektir. Ancak “hileler ve illüzyonlara dair tüm bu söylenenler temel bir gerçeği perdeler: Kendiliği kaldırırsanız, üstünde hileler gerçekleştirilen, illüzyonun öznesi olan ben kalmaz”⁴⁴ Bu noktada İbnü'l Arabi'nin Hak ve Lacan'ın Gerçek/Arzu Nesnesi anlayışları ve algıları eksikliği değil de bütünü kucaklamayı gerektirir.

Bununla birlikte son yıllarda yapılan psikiyatri çalışmaları öznenin metafizik deneyimleri de dâhil olmak üzere bütün yaşam deneyimini beyin haritalarına göre ortaya çıkan fenomenal algılar olduğunu klinik verilere dayanarak idda eder. Bu noktada “ben dediğim şey de. Biz kendimizi bildğimiz haliyle fenomenal yaşıyoruz. Rüyaı gören değil, fiziksel beynimizin noral faaliyetleriyle kurulan rüyadaki öğeyiz. Biyolojik olarak insan, nöral faaliyetiyle oluşan veya (ontolojik olarak buna özdeş olan) fenomenal dünya içinde fenomenal bir temsil olarak vaar olduğu kadarıyla “dünya-içinde varlık”tır”⁴⁵ Bu bilgiler İbnü'l Arabi'nin de ortaya koyduğu kişinin Hak algılayışının öz(n)el olduğuna dair düşüncesini destekler niteliktedir. Bu noktada kişinin Hak algısı onun beynin haritalarına göre oluşan fenomenal bir inşadır. Bu nedenle hem bütünüyle hakkı karşılamaz hem de kişi açısından öznesiz bir süreci başlatır. İşte buradaki problem ve dünyayı çekilmez kılan, İbnü'l Arabi'nin ortaya koyduğu gibi fenomenal Hak algısının mutlaklaştırılarak başka insanlara kabul ettirme çabasıdır.

❧ Kaynakça

- Almond, Ian, İbni Arabi ve Derrida, Tasavvuf ve Yapısöküm, çev. Kadir Filiz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Ananthaswamy, Anil, *Ya Ben Yoksam, Benliğin Labirentinde Bir Gezinti*, çev. Duygu Akın, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Bollas, Christopher, *Güneş Patladığında, Şizofrenin Gizemi*, çev. Mehmet Gürsel, İstanbul, Yapı ve Kredi Yayınları, 2018.
- Çakmakoglu, M. Mustafa, İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2007.
- Chittick, William C. *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2016.
- Chittick, William C. İbni Arabî çev. Kadir Filiz, İstanbul, Nefes Yayınları, 2016.
- Chittick, William C., *Varolmanın Boyutları, Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üzerine Yazılar*, çev. Turan Koç, İstanbul, İnsan Yayınları, 2016.
- Clerio, Jean-Pierre, *Lacan Sözlüğü*, çev. Özge Soysal, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Demirli, Ekrem, *Fusûsu'l Hikem, Fusûsu'l Hikem Şerhi*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2006.
- Homer, Sean, *Jacques Lacan*, çev. Abdurrahman Aydın, Ankara, Phoenix Yayınları, 2013.
- İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiye, C.I.*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006.

⁴³ A. g. e. a. g. s.

⁴⁴ Anil Ananthaswamy, *Ya Ben Yoksam, Benliğin Labirentinde Bir Gezinti*, (çev. Duygu Akın), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 19.

⁴⁵ Saffet Murat Tura, *Beynin Gölgeleleri, Bir Psikiyatri Felsefesi*, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, s. 178.



- Jirgens, Kari Edward, (2009), *Marie Emile, Lacan Biyografisi (1901-1981)*, çev. Mert Kireççi, MO-NOKL, Sayı 6-7.
- Kılıç, Mahmut Erol, (), *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vucûd ve Merâtibü'l-Vücud)*, Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslami Bilimleri Anabilimdalı, Tasavvuf Bilim Dalı, 1995.
- Lacan, Jacques, *“Çalınan Mektup Üzerine Seminer”*, Çalınan Poe, Lacan ve Derrida, İstanbul, Birey Yayınları, 2005.
- Lacan, Jacques, *Dinin Zaferi*, çev. Deniz Kurt, İstanbul, Altıkkırkbeş Yayınları, 2015
- Lacan, Jacques, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı Seminer 11. Kitap*, çev. Nilüfer Erdem, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- Muhyiddin İbn Arabi, *Risaleler 1*, çev. Vahdeddin İnce, İstanbul, Kitsan Yayınları, 2004.
- Nasio, J. D (), *Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders*, çev: Özge Erşen-Murat Erşen, Ankara, İmge Yayınevi. 2007.
- Suad El-Hakîm (), *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Tura, Saffet Murat, *Beynin Gölgeleleri, Bir Psikiyatri Felsefesi*, İstanbul, Metis Yayınları, 2018.
- Zizek, Slavoj, *Hiçten Az, Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, , çev. Erkan Ünal, İstanbul, Encore Yayınları, 2015.



İbnü'l-Arabî'nin Hakikati Arama Yolculuğunda Malatya Durağı ve Etrafındakiler

Mehmet Korkut ÇEÇEN¹

Özet: Muhyiddin İbnü'l-Arabî Endülüslüdür. O ilk tahsiline memleketinde başlamış, daha sonra Fas ve Tunus çevresinde ilim meclislerine devam etmiştir. Âlimler ve sufilerle görüşmüş; dinî ve tasavvufî bakımdan onlardan istifade etmiştir. Manevî bir işaretle Doğu'ya doğru yolculuğa başlamış; Kahire, Halilürrahman, Kudüs ve Medine'den sonra Mekke'ye ulaşmış; burada iki yıl kaldıktan sonra Kudüs, Bağdat, Musul üzerinden Anadolu'ya gelmiştir. Malatya'ya ulaştıktan kısa bir süre sonra Konya'ya gelmiş, Konya'da bir müddet kaldıktan sonra yolculuklarına devam etmiş, tekrar Mekke'ye dönmüştür. Halep, Bağdat gibi şehirlerde bulunduktan sonra yine Anadolu'ya gelmiş ve Malatya'ya yerleşmiştir. Bazı seyahatler yapıp tekrar Malatya'ya dönmüştür. Burada altı yedi yıl kalan İbnü'l-Arabî Şam'a giderek oraya yerleşmiş ve vefatına kadar orada kalmıştır. Hayatı boyunca görüştüğü âlimlerle eserler okumuş; kendisi de eser vermeye başladıktan sonra öğrencileriyle bunları okumuş ve onlara icazetler vermiştir. Bir taraftan kendisini yetiştirirken diğer taraftan da öğrenciler yetiştirmiştir.

İlim ve irfan yolunda hayatı boyunca yaptığı yolculuklar İbnü'l-Arabî için bir hakikati arama yolculuğudur. Sufiler arasında en fazla eseri o yazmıştır. Dinî, tasavvufî çalışmaları ve orijinal fikirleriyle dünyaca tanınan İbnü'l-Arabî'nin etkisi günümüze kadar gelmiştir.

Bu dönemde Malatya önemli bir ilim ve kültür merkezidir. Anadolu'da on yıl kalan İbnü'l-Arabî, bunun altı yedi yılını Malatya'da geçirmiştir. Burada ilim meclisleri kurmuş, birçok eserler yazmış, öğrenciler yetiştirmiştir. Dolayısıyla Malatya İbnü'l-Arabî'nin hakikati arama yolculuğundaki önemli duraklardan biridir.

Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin hayatında Malatya'nın yeri, buradaki ilmî ve irfanî faaliyetleri ile etrafındaki kişiler hakkında bilgiler verilecektir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Tasavvuf, Endülüs, Anadolu, Malatya

Malatya and his Surroundings on the Journey to Search for the Truth of Ibn al-Arabi

Abstract: Muhyiddin Ibn al-Arabi is from Andalusian. He began his first education in his country, then continues to scientific councils in Morocco and Tunisia. He met with scholars and sufis; they benefited from them in religious and mystical terms. He began his journey towards the East with a spiritual sign; After Cairo, Halilurrahman, Kudus and Medina, he reached Mecca; After two years, he came to Anatolia by way of Kudus, Baghdad and Mosul. Shortly after arriving in Malatya, he came to Konya, after a while in

¹ Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, korkut.cecen@inonu.edu.tr



Konya, he continued his journeys, he returned to Mecca. After being found in cities like Aleppo, Baghdad, he came to Anatolia and settled in Malatya. He returned to Malatya after some trips. Ibn al-'Arabi, who lived here for six or seven years, went to Damascus and settled there until his death. Throughout his life, he studied with the scholars; after he began to write his own works, he read with his students and gave them permissions. On the one hand, while he was raising himself, on the other hand he trained students.

His journeys throughout his life to science and wisdom have been a journey of searching for a truth for Ibn al-Arabi. He wrote the most work among the sufis. The influence of Ibn al-Arabi, known worldwide for his religious, mystical works and original ideas, has survived to this day.

In this period, Malatya is an important science and cultural center. Ibn al-Arabi, who spent ten years in Anatolia, spent six to seven years in Malatya. He founded scientific councils, wrote many works and educated students. Thus, Malatya is one of the important stops in the search for the truth of Ibn al-Arabi.

In this study, the place of Malatya in the life of Ibn al-Arabi, his scientific and wisdom activities and the people around him will be given.

Key Words: Ibn al-Arabi, Sufism, Andalusia, Anatolia, Malatya

❧ Giriş

Anadolu'nun Türkler tarafından fethinden sonra Malatya önemli bir ilim ve fikir merkezi haline gelmiştir. Burada daha önceleri Süryanî ilim adamları Yunanlılardan tevarüs eden ilimler ve Yunan Felsefesi üzerine birçok çalışma yapmışlardır. Türklerin Anadolu'yu fetihlerinden sonra ise farklı ülke ve şehirlerden çok sayıda ilim ve fikir adamı Malatya'ya yerleşmiştir. Malatya'nın bir ilim merkezi haline gelmesiyle Selçuklu sarayından şehzadeler eğitim için Malatya'ya geliyorlardı. Bunlar arasında I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve oğlu İzzeddin Keykavus Malatya'da tahsil görmüşlerdi².

Bu tarihlerde Endülüs'ten Anadolu'ya gelen birçok ilim adamının da Malatya'ya gelip burada kaldıkları görülüyor³. Ayrıca Endülüs'ten ticaret için gelenler de vardı. Bunlar Anadolu'dan Kuzey Afrika'ya ticari mal sevkiyatı yapıyorlardı. Ticaret için gelenler de Konya ve Malatya'da kalıyorlardı⁴.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî ise Endülüs'ten yola çıkarak birçok memleketi dolaştıktan sonra Anadolu'ya gelmiş ve burada daha çok Malatya'da ikamet etmiştir. Çalışmamızda İbnü'l-Arabî'nin Malatya'da bulunduğu sırada ne tür faaliyetlerde bulunduğu, kimlerle görüştüğü ve eserleriyle ilgili bazı bilgiler konu edilecektir.

İbnü'l-Arabî'nin seyahatleri ve ilmî faaliyetleri hakkında malumat elde etmek açısından eserlerindeki sema kayıtları oldukça önemlidir. Zira bu sayede onun etrafındaki kişiler hakkında bilgi edinebiliyoruz. Öncelikle sema kaydının, ilmî bir eserin veya eserin bölümlerinin sonuna eklenen ve okuma icazeti sayılan bir kayıt biçimi olduğunu bilmeliyiz. Bu icazete eserin okunduğu meclise iştirak edenlerin adları kaydedilmekte, bazen mekân ve tarih de

² Mikail Bayram, Sadru'd-din-i Konevî, Hayatı, Çevresi ve Eserleri, Hikmetevi Yay., İstanbul 2012, s.30-31.

³ Bayram, age., s.31.

⁴ Bayram, age., s.33.



eklenmektedir. İslam medeniyetinin bilgi nakletmedeki önemli vasıtalarından biri olan sema kaydının çok eser yazar İbnü'l-Arabî araştırmalarında önemli bir bilgi kaynağı olacağı aşîkârdır. Bu kayıtlar sayesinde İbnü'l-Arabî'nin seyahatlerini tespit edebiliyor, etrafındaki öğrencilerine dair bilgi sahibi olabiliyoruz⁵. Ders meclislerine iştirak edenlerin genellikle dersin yapıldığı şehir ve yöresinden olduğu bilinmektedir⁶. İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki sema kayıtları ayrı bir araştırma konusudur; bu çalışmada ise sadece İbnü'l-Arabî hakkında istifade edilen kaynaklardaki Malatya ile ilgili kayıtlardan söz edilecektir.

❧ 1. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Yolculukları⁷

Muhyiddin İbnü'l-Arabî 1165'te Endülüs'ün güneydoğusunda Mürsiye'de (Murcia) doğmuştur. İlk eğitimini memleketinde ve Endülüs'ün çeşitli şehirlerinde görmüştür. Tasavvuf yoluna giren İbnü'l-Arabî, kendisini geliştirmek ve manevi yolda olgunlaşmak üzere seyahatlere başlar. Öncelikle Endülüs'ün faklı şehirlerinde ilim meclislerinde bulunur. Âlimler ve mutasavvıflarla görüşür. Ardından Kuzey Afrika'ya geçer; Fas'a gider. Buradan Tilimsan ve Tunus'a gider. İki yıl sonra tekrar Endülüs'e, İşbiliye'ye döner. Birkaç kez gittiği Fas'ta dört yıl kalır. Burada Abdullah Bedr el-Habeşi ile tanışır. el-Habeşi onun öğrencisidir ve yaklaşık yirmi üç yıl ona arkadaşlık ve yoldaşlık edecektir. 1200 yılında Marakeş'te manevi bir işaretle Mekke'ye doğru yola çıkar. Önce Medine'ye uğrar, birkaç gün kaldıktan sonra yaya olarak Mekke'ye gider ve o yılın hac farızasına yetişir (28-31 Ağustos 1202)⁸. Hac farızasını eda ettikten sonra tekrar Kuzey Afrika'ya döner; Tunus'ta bulunur. İkinci kez hacca gitmek üzere Mısır'a, oradan da Kudüs'e geçer. Buradan yaya olarak Mekke'ye doğru yola çıkar. Önce Medine'ye gider, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret eder; sonra Mekke'ye ulaşır. Burada iki buçuk yıl kalır. Mekke'de ibadetle meşgul olur; ders halkalarında bulunur, öğrencileriyle kitaplar okur. Bazı eserlerini burada kaleme alır. Meşhur eseri Fütuhât-ı Mekkiyye'nin yazımı da burada başlar. Mekke'de Mecdüddin İshak, Konyalı ve Malatyalı hacılarla birlikte İbnü'l-Arabî'den onun Ruhu'l-kuds adlı eserini okur⁹. Anadolu hacılar büyük şeyhi Anadolu'ya davet ederler; o da bu davete icabet eder. Bir grup hacıyla birlikte Mekke'den ayrılıp Safer 601/ Eylöl 1204'te Bağdat'a gelir ve burada on iki gün kaldıktan sonra Musul'a varır. Burada bir yıla yakın bulunur. Ardından Urfa, Diyarbakır ve Sivas'a uğrayarak Haziran – Temmuz 1205'te Malatya'ya gelir.

Bu yolculukta kendisine Mecdüddin İshak ve Abdullah Bedr el-Habeşi eşlik etmektedir. Bu sırada ikinci defa Anadolu Selçuklu tahtına çıkan I. Gıyaseddin

⁵ Claude Addas, İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s.231-232.

⁶ Addas, age., s.233.

⁷ İbnü'l-Arabî'nin bu kısa hayat hikâyesi yazılırken şu çalışmalardan istifade edilmiştir: Ahmed Ateş, "Muhyiddin Arabî" İslâm Ansiklopedisi, C.8, s.533-555, MEB, Eskişehir 1997; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin" TDV İslâm Ansiklopedisi, C.20, s. 516-493, TDV Yay., İstanbul 1999; Claude Addas, "İbn Arabî'nin Hayatı, Kronolojik Cetvel", İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde (Çev. Atilla Ataman), Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 310-326. İbnü'l-Arabî hakkında ayrıntılı bilgi için bu kaynaklara bakılabilir.

⁸ Ahmed Ateş, "Muhyiddin Arabî" İslâm Ansiklopedisi, MEB Yay., C.8, Eskişehir 1997, s.537.

⁹ Ateş, age., s.538.



Keyhüsrev, hürmet dolu manzum bir mektup yazarak eski dostu Mecdüddin İshak'ı Konya'ya çağırınca, Mecdüddin İshak Malatya'da fazla kalmaz. Konya'ya İbnü'l-Arabî ile birlikte giderler. Burada sultanın lütuf ve ihsanlarını görürler. Kısa bir süre sonra Mecdüddin İshak sultanın oğlu Keykavus'a muallim tayin edilerek Malatya'ya gönderilir. İbnü'l-Arabî ise bir müddet Konya'da kaldıktan sonra Mecdüddin ve Selçuklulardan ilgisini kesmeden uzun seyahatlere çıkar; Halep, Kudüs, Mısır yoluyla Mekke'ye gider. Buradan yine Bağdat üzerinden Konya'ya gelir. Halep ve Sivas yolculuklarından sonra 1218 yılında Malatya'ya yerleşir. Toplam altı yedi yıl kadar burada ikamet ettikten sonra 620/1223'te bir daha dönmek üzere Şam'a gider; oraya yerleşir ve 22 Rebiyülahir 638/10 Kasım 1240'ta orada vefat eder.

1.1. İbnü'l-Arabî ve Malatya

Malatya Selçuklular döneminde Anadolu'nun en önemli ilim, fikir ve sanat merkeziydi¹⁰. İbnü'l-Arabî'nin Anadolu'ya gelişinde Mecdüddin İshak'ın önemli rolü vardır. Nitekim onun daveti üzerine Anadolu'ya gelmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Risâletü'n-nefs adlı eserindeki sema kaydına göre o, 29 Ramazan 601/20 Mayıs 1205'te Malatya'dadır¹¹. Yine 602/1205'te Konya'ya gittiği bilinmektedir. İbnü'l-Arabî bir süre burada kaldıktan sonra Anadolu'dan ayrılarak tekrar seyahatlere başlamış, ancak ara ara Anadolu'ya gelmiştir. Bu tarihlerde çeşitli nedenlerle yolculuklara çıksa da İbnü'l-Arabî artık Malatya'da ikamet ediyordu¹². Claude Addas, onun Anadolu'ya geliş gidişini iki sebebe bağlar: Birincisi, İbnü'l-Arabî ile Keyhüsrev arasında başlayan dostluk. İkinci ise yeni ailevî sorumluluklar¹³. İbnü'l-Arabî, Mecdüddin İshak'ın vefatından sonra, vasiyeti üzerine onun dul kalan eşiyle Malatya'da evlenmiştir¹⁴. Bu evliliğin Konya'da olduğunu söyleyenler de vardır. Ancak Ahmed Ateş bu evliliğe dair teyit edici kayıtların olmadığını ifade eder. Ona göre, Sadreddin-i Konevî'nin, İbnü'l-Arabî'den bahsederken kullandığı tabirler ile İbnü'l-Arabî'nin ona verdiği icazetlerdeki ifadeler böyle bir akrabalığın mevcut olmadığını gösterecek mahiyettedir¹⁵.

İbnü'l-Arabî, Selçuklu Devleti'nin idarecileriyle de iyi münasebetler kurmuştur. Bu münasebetlerin kurulmasına yakın arkadaşı ve devletin üst düzey görevlisi Mecdüddin İshak'ın aracılık ettiği aşîkârdır. Mecdüddin İshak ile beraber eğitim için Malatya'ya gönderilen Keykavus aynı zamanda Malatya'nın meliki idi¹⁶.

İbnü'l-Arabî'nin Malatya'dan öğrencisi olan Sultan Keykavus Ramazan 612/1216'da Antalya'yı¹⁷ muhasara ettiği günlerde İbnü'l-Arabî, Keykavus ve Frenklerle ilgili bir rüya görmüştür; bu sırada Sivas'tadır. Rühayı Keykavus'un

¹⁰ Bayram, age., s.28.

¹¹ Ateş, age., s.539.

¹² Ateş, age., s.539.

¹³ Addas, age., s.236.

¹⁴ M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin" TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yay., C.20, İstanbul 1999, s. 494.

¹⁵ Ateş, age., s.539-540.

¹⁶ İbrahim Kafesoğlu, Selçuklu Tarihi, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1972, s.98.

¹⁷ Ahmed Ateş bazı kaynaklarda özellikle de Müsâmeratu'l-ahbâr, C.2. s.180'de ve bu kaynaktan istifade eden diğer çalışmalarda Antalya yerine Antakya yazılmasının yanlış olduğunu söyler. Ateş, age., s.539.



galip geleceği şeklinde yorumlamış ve bu durumu bir şiirle Malatya'dan sultana göndermiştir. Rüyadan yirmi gün sonra fetih gerçekleşmiştir¹⁸. Keykavus, İbnü'l-Arabî'ye oradan birçok hediyelerle birlikte cevap yollamıştır. Bu sırada Malatya'da bulunan İbnü'l-Arabî de İslam dininin her zaman galip gelmesi hususundaki dileklerini samimi bir dil ile anlatan bir cevap göndermiştir¹⁹.

İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki sema kayıtlarından onun 612-615/1216-1218 yılları arasında Malatya'da bulunduğunu anlıyoruz²⁰. Rûhu'l-kuds adlı eseri kendisine burada 615/1218'de okunmuştur²¹. Yine 617-618/1221 yılında Malatya'da vefat etmiş olan Abdullah Bedr el-Habeşî'nin cenazesinde İbnü'l-Arabî de vardır²². Oğlu Sadeddin Muhammed, Ramazan 618/Ekim-Kasım 1221'de bu şehirde doğmuştur²³.

Malatya'da ilim meclislerinde bulunan İbnü'l-Arabî, yetenekli gördüğü kişileri öğrenciliğe kabul etmiş, kendi yazdığı kitapları öğrencileriyle okumuştur. Kimlerin onun öğrencisi olduğuna dair bilgilere yine eserlerindeki sema kayıtlarından ulaşmak mümkündür.

İbnü'l-Arabî'nin Anadolu'yu ne zaman tamamen terk ettiği tam olarak bilinmiyor; ancak ilk defa 627/1230'da onu Şam'a yerleşmiş buluyoruz. Anadolu'da maddî ve manevî yönden büyük bir refah, huzur ve itibara kavuştuğu muhakkak olan İbnü'l-Arabî'nin Malatya'dan ayrılarak Şam'a yerleşmesinin sebebi belli değildir²⁴.

İbnü'l-Arabî Şam'da hayatının en sakin dönemini yaşamıştır. Burada başta öğrenci yetiştirmek olmak üzere ilmî faaliyetleri devam ettirmiş ve eser telifleriyle meşgul olmuştur. Şam'da yetmiş sekiz yaşında iken hâmîsi Kadı Muhyiddin İbnü'z-Zekî'nin evinde 1240 yılında vefat etmiş; oldukça muhteşem bir cenaze merasiminin ardından Kâsiyûn Dağı eteğindeki mezarına defnedilmiştir²⁵.

İbnü'l-Arabî hayatı boyunca devam eden hakikati arama yolculuklarıyla ilmî ve irfanî faaliyetler gerçekleştirmiş ve manevî bakımdan kendisini olgunlaştırmaya devam etmiştir. Şüphesiz dönemin ilim ve kültür merkezi olan Malatya, söz konusu faaliyetlerin gerçekleştirilmesine imkân veren bir şehir olarak İbnü'l-Arabî'nin hakikat yolculuğunda önemli bir duraktır.

2. İbnü'l-Arabî'nin Etrafındakiler

İbnü'l-Arabî düşünceleri, ilmî faaliyetleri ve eserleriyle Anadolu'nun ilmî ve irfanî bakımdan gelişmesine temel teşkil eden şahısların önde gelenlerindendir. Onun İslam ve tasavvuf alanındaki görüşleri başta Sadreddin-i Konevî olmak üzere öğrencileri vasıtasıyla İslam âlemine yayılmıştır.

¹⁸ Addas, age., s.247.

¹⁹ Ateş, age., s.539.

²⁰ Addas, age., s.251.

²¹ Ateş, age., s.539.

²² Addas, age., s.251.

²³ Ateş, age., s.539.

²⁴ Ateş, age., s.540.

²⁵ Ateş, age., s.541.



Bu kısımda İbnü'l-Arabî'nin Malatya'da görüştüğü arkadaşları, öğrencileri ve ailesine dair bilgiler dikkatlere sunulacaktır.

2.1. Abdullah Bedr el-Habeşî

Abdullah Bedr el-Habeşî Fas'ta İbnü'l-Arabî ile tanıştıktan sonra onun müridi ve yakın arkadaşı olmuş; hayatı boyunca onu hiç yalnız bırakmamıştır. İbnü'l-Arabî'nin yirmi üç yıl boyunca Fas'tan İşbiliye'ye, Tunus'tan Mekke'ye, Şam'dan Malatya'ya kadar gittiği her yerde sessiz ve ağırbaşlı bir şekilde ona eşlik etmiştir. Futuhât'taki bazı ifadelerden zamanın dört evtâdından birinin el-Habeşî olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır²⁶.

İbnü'l-Arabî Futuhat-ı Mekkiyye'nin başında sadık öğrencisi ve dostu Abdullah Bedr el-Habeşî'yi şu şekilde tanıtır: *"Arkadaşım katışıksız bir aydınlık ve saf bir nur içindedir. Habeşlidir, ismi Abdullah'tır. Hiçbir yanı gölgeye değmeyen dolunay (bedr) gibidir. Herkesin hakkını bilir ve riayet eder. Her şeyi kendi yerine yerleştirir, daha başka bir yere değil. O temyiz derecesine ulaşmıştır. Tıpkı saf altın gibi, sebk ile tasaffî etmiştir. Sözünde doğru, vaadinde sadıktır."*²⁷

Abdullah Bedr el-Habeşî 1221'de Malatya'da vefat etmiştir. Maalesef kabrinin nerede olduğu bugün bilinmiyor.

2.2. Mecdüddin İshak

Mecdüddin İshak bin Yusuf er-Rumî Endülü's'ten Anadolu'ya gelmiş ve Malatya'ya yerleşmiştir²⁸. Bundan sonra Malatyalı olarak tanınmıştır. Malatya'da ilmî bir çevrenin oluşmasında birinci derecede etkili olmuş bir kişidir²⁹.

Mecdüddin İshak, Anadolu Selçuklu Devleti'nin sultan ve şehzadelerine muallimlik yapmasıyla tanınmıştır³⁰. İbn Bibî'nin Anadolu Selçuklu Hanedanının tarihini konu edinen ve 680/1281'de yazımı tamamlanan el-Evâmirü'l-alâiyye fi'l-Umûri'l-alâiyye adlı eserinde Mecdüddin İshak er-Rumî hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bu eserde Mecdüddin, dinî ve tasavvufî yönden kendini yetiştirmiş müttaki bir mürşit ve Selçuklu Devleti'nin üst düzey bir görevlisi olarak Sultan Keyhüsrev ile onun oğlu ve halefi Keykavus'a yakın biri olarak tanıtılmaktadır³¹.

Sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev, kardeşi Rükneddin Süleyman Şah tarafından tahttan indirilince Anadolu'yu terk etmek zorunda kaldı. Halep'e Selahaddin Eyyubî'nin oğlu el-Melikü'z-Zâhir'in yanına geldi. Bu yolculuk sırasında hocası Mecdüddin İshak da ona eşlik etmekteydi. Sultan bir müddet sonra Halep'ten ayrılınca Mecdüddin İshak, sultanın kfilesinden ayrılarak Şam'a gitmiştir. Gıyaseddin Keyhüsrev 601/1204 yılında Konya'yı kuşatmış ve tahtına tekrar kavuşmuştur. Keyhüsrev Şam'a yerleşen hocası Mecdüddin İshak'a bir

²⁶ Addas, age., s.168.

²⁷ Addas, age., s.167-168.

²⁸ Bayram, age., s.27.

²⁹ Bayram, age., s.27.

³⁰ Bayram, age., s.33.

³¹ Addas, age., s.234-235.



mektup yazarak Anadolu'ya çağırmıştır³². İbn Bibi, davet üzerine yola çıkan Mecdüddin'in Malatya'da resmî bir merasimle karşılandığını söyler³³.

Bu sıralarda Halife Nâsır İslam dünyası çapında fütüvvet teşkilatı kurmuştu³⁴. Sultan Keyhüsrev, Trabzon İmparatoru'na karşı Sinop zaferini kazandıktan sonra Abbasi halifesi Nâsır'a fütüvvete intisap etmek için elçi göndermeye karar vermiş; bu vazifeye Mecdüddin'i layık görmüştür³⁵. Mecdüddin İshak hem sultanın cülusunu Nâsır'a haber vermek hem de fütüvvet teşkilatına katılma isteklerini bildirmek üzere Bağdat'a gönderilmiştir³⁶.

Mecdüddin, Halife Nâsır ile görüşmüş; o da bu isteği uygun bularak fütüvvete kabul belgesi ve fütüvvet libasını vermiştir³⁷. Halife Nâsır, Mecdüddin İshak'ı Şeyhu's-şuyûhu'r-Rûm yani Anadolu Fütüvvet Teşkilatı'nın Şeyhi olarak tayin etmiştir³⁸.

Mecdüddin İshak 601/1205'te Bağdat'tan Hacca gitmiş; Hac dönüşü Mekke'de bulunan hemşehrîsi ve arkadaşı İbnü'l-Arabî'yi Anadolu'ya davet etmiştir³⁹. Claude Addas'a göre Mecdüddin İshak ile İbnü'l-Arabî Mekke'de 600/1204'te tanışmıştır⁴⁰. Ancak Mikail Bayram, İbnü'l-Arabî'nin Mecdüddin'e yazdığı bir mektubunda kullandığı bazı ifadeler ve hitap şeklinin, onların daha önce tanıştığını gösterecek mahiyette olduğunu söylemektedir. Nitekim Müeyyededdin el-Cendî, İbnü'l-Arabî ile Mecdüddin İshak'ın Endülüs'ün İşbiliye kentinde görüştüklerini bildirmektedir⁴¹. Buna göre bu iki âlim Endülüs'ten beri tanışıyorlardı. Her halükarda İbnü'l-Arabî ve Mecdüddin İshak 601/1204-1205 yılında beraberce Irak'a doğru yola çıkmışlar; Bağdat ve Musul'da bir müddet kaldıktan sonra Anadolu'ya geçmişlerdir⁴².

Mecdüddin İshak, İbnü'l-Arabî ile birlikte Evhadüddin-i Kirmânî, Ebu'l-Hasan Ali el-İskenderanî, Cemalüddin el-Vâsıtî, Ebû Cafer Muhammed el-Berzâî, Ahi Evren adıyla bilinen Nâsırüddin Mahmud el-Hoyî gibi birçok ilim ve fikir adamını Anadolu'ya getirmiş ve bu kişiler vasıtasıyla Anadolu'da fütüvvet teşkilatını kurmuştur. Bu âlimler zümresi Konya'ya gitmiş, bir müddet sonra Malatya'ya gelmişlerdir. Böylece Mecdüddin İshak Malatya'nın büyük bir ilim merkezi olmasını sağlamıştır. Devlet görevlisi sıfatıyla gittiği şehirlerden ilmî yazma eserleri Malatya'ya getirerek ilim adamlarının istifadesine sunmuştur. Bazıları müellif hattı olan bu eserlerin birçoğu Sadreddin-i Konevî'ye intikal etmiş olup bugün Konya Yusufağa Kütüphanesi'ndedir. Bu eserlerin sema ve kıraat kayıtlarından Malatya'da yoğun bir ilmî faaliyetin olduğu

³² Bayram, age., s.33-34.

³³ Addas, age., s.235.

³⁴ Bayram, age., s. 35.

³⁵ Addas, age., s.235.

³⁶ Bayram, age., s.34-35.

³⁷ Addas, age., s.235.

³⁸ Bayram, age., s. 35.

³⁹ Bayram, age., s. 35

⁴⁰ Addas, age., s.236, 251.

⁴¹ Bayram, age., s. 35

⁴² Addas, age., s. 235-236.



anlaşılmaktadır⁴³. Bu kayıtların tamamı tedkik edildiğinde Malatya'daki ilmi faaliyetler hakkında daha ayrıntılı bilgilere ulaşılabacaktır.

Fütüvvet teşkilatının şeyhi Şihabeddin Ömer es-Sühreverdî 618/1221'de Sultan Alaaddin'e fütüvvet libası giydirmek üzere Anadolu'ya geldiğinde ilk önce Malatya'ya uğramıştı. Bu sırada Şeyh Mecdüddin İshak hastaydı. Kübreviyye şeyhi Necmeddin-i Dâye Malatya'da Sühreverdî ile görüşme imkânı bulmuştu. Sühreverdî Malatya'dan ayrılırken yanında Mecdüddin İshak bulunmuyordu; bu günlerde Mecdüddin İshak'ın vefat ettiği anlaşıyor. Sultan Alaaddin'in emri ile Anadolu'daki çok sayıda ahilerin ileri gelenleri yani fütüvvet üyeleri Malatya'dan Konya'ya kadar Şihabeddin Sühreverdî'ye eşlik ederek kalabalık bir topluluk halinde Konya'ya gelmişlerdi⁴⁴.

Bazı kaynaklara göre İbnü'l-Arabî, Mecdüddin'in vefatından sonra onun dul kalan hanımıyla evlenmiştir. Bu sırada Mecdüddin'in oğlu Sadreddin henüz küçük yaştadır. Bu bilginin geçtiği kaynaklardan biri yazarı bilinmeyen Menâkıb-ı Evhadüddin-i Kirmanî'dir⁴⁵. Molla Câmî'nin Nefahâtü'l-üns'ünde İbnü'l-Arabî'nin Konya'ya geldiğinde, Mecdüddin'in vefatından sonra dul kalan eşiyle evlendiği ve Sadreddin'in ise İbnü'l-Arabî'nin hizmetine girip öğrencisi olduğu yazılıdır⁴⁶. Bu evlilik 612-618/1215-1222 tarihleri arasında olmalıdır⁴⁷. Makkarî Nefhu't-tîb adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin Muhammed Sadeddin adlı oğlunun 618/1221-1222'de Malatya'da doğduğunu söyler⁴⁸. Muhammed Sadeddin'in yukarıda zikredilen evlilikten olduğu ihtimal dâhilindedir⁴⁹. Buna göre Sadreddin-i Konevî ile Muhammed Sadeddin üvey kardeşlerdir.

2.3. Evhadüddin-i Kirmanî

Şeyh Evhadüddin-i Kirmanî Anadolu Selçukluları devrinde yaklaşık otuz yıl Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde yaşayan ve tasavvufî meşrebiyle orta doğuda derin izler bırakan bir ilim ve fikir adamıdır⁵⁰.

İbnü'l-Arabî Konya'da tanıştığı Şeyh Evhadüddin-i Kirmanî ile Mısır ve Şam'da da görüşmüştür. İki şeyhin arasında samimi bir dostluk ve sevgi oluşmuştur. İbnü'l-Arabî Evhadüddin-i Kirmanî'ye, Sadreddin için "O benim çocuğum, müridim ve talebemdir." dedikten⁵¹ sonra kendi ders halkasında yetişen Sadreddin'in bundan sonraki eğitimine Kirmanî'nin yanında devam etmesini istemiştir.

Evhadüddin-i Kirmanî ile İbnü'l-Arabî'nin birbirini ne kadar sevdikleri ve samimi oldukları şöyle anlatılır: Kirmanî Şam'da bulundukları bir gün

⁴³ Bayram, age., s.32-38.

⁴⁴ Bayram, age., s.45.

⁴⁵ Addas, age., s.236.

⁴⁶ Addas, age., s.236.

⁴⁷ Addas, age., s.237.

⁴⁸ Addas, age., s.236-237, 248.

⁴⁹ Addas, age., s.237.

⁵⁰ Mehmet Kanar, Rubailer-Evhadüddin-i Kirmânî, İnsan Yay., İstanbul 1999, s.13.

⁵¹ Addas, age., s.237.



İbnü'l-Arabî'nin huzursuz ve tedirgin olduğunu görür. Bunun nedenini sorar. Kitapları Malatya'da kaldığı için üzgün olduğunu anlayınca İbnü'l-Arabî gitmemesi için ısrar etmesine rağmen Evhadüddin-i Kirmanî kalkıp Malatya'ya gelir ve kitapları alıp Şam'a, İbnü'l-Arabî'ye getirir⁵².

Mecdüddin İshak'tan sonra uzun süre fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki şeyhlerinin lideri (Şeyhu's-şuyûhu'r-Rûm) olarak çoğunlukla Kayseri'de ikamet eden Evhadüddin, Malatya'da bir süre bulunmuştur⁵³.

2.4. Sadreddin-i Konevî

Sadreddin-i Konevî 605/1208-1209 yılında Malatya'da doğmuştur⁵⁴. Asıl adı Muhammed'dir. Meclüddin İshak'ın oğlu olan Sadreddin Muhammed küçük yaşta tahsiline başlamış ve düzenli bir eğitim görmüştür. Kendi notlarına göre ona Kuran-ı Kerim'i okutan kişi amcası Burhanuddin İsmail b. Muhammed el-Endelusî'dir. Bu not da ailenin kökenlerinin Endülüs'e dayandığını teyit etmektedir. Daha sonra bu zattan hadise dair kitaplar okuyacaktır⁵⁵. Sadreddin Muhammed'in, Endülüslü Abdulhâlık Muhammed'in Ahkâmü'l-Kübrâ adlı eserini yazarın talebesi Ebu'l-Hasan Ali el-İskenderanî'den okuduğunu eserdeki Malatya'da yazılan 624/1227 tarihli sema kaydından anlıyoruz⁵⁶. Bu kayıta Konevî'nin küçük yaşta hıfzını tamamladığı ve on dokuz yaşında söz konusu eseri okuduğu yazılıdır. Yine sema kaydına göre bu yaşta böyle önemli bir eseri okuyabilen Sadreddin-i Konevî, el-fakîh, el-âlim ve el-hâfız olarak anılacak kadar ilimde ilerlemiştir⁵⁷. Bu dönemde 602/1205'ten sonra Anadolu'ya gelen ve çoğunlukla Malatya'da ikamet eden İbnü'l-Arabî'den ders alıyor olmalıdır. İbnü'l-Arabî, Sadreddin'in babası Meclüddin İshak'ın Endülüs'ten arkadaşıdır. Aynı tarihlerde Sultan I. Gıyaseddin'in büyük oğlu İzzeddin Keykavus Malatya'da melik olarak bulunuyordu. Bu şehzade Meclüddin İshak ve İbnü'l-Arabî gibi âlimlerden dersler alıyordu. Buna göre şehzade ile Sadreddin aynı dersleri aynı hocalardan almaktaydı. Bir süre sonra 1211'de şehzade babasının tahtına oturdu. Sadreddin-i Konevî ise onun saltanatı süresinde Malatya'da idi. İbnü'l-Arabî Risâletü'l-fethiyye adlı eserini bu tarihlerde İzzeddin Keykavus için yazmıştır⁵⁸.

Sadreddin-i Konevî 618/1221 yılında, yani on üç yaşındayken babasını kaybetti. Babasının vefatından sonra dul kalan annesi İbnü'l-Arabî ile evlendi. Sadreddin-i Konevî babasının ölümünden sonra beş altı yıl Malatya'da kaldı. Bu sırada fıkıh, hadis, tefsir ve kelam ilimlerine dair bazı eserleri çeşitli âlimlerden okuyordu. Hocaları arasında Ebu'l-Hasan el-İskenderanî, Ebu Tahir Ahmed b. Muhammed es-Silefî el-İsfehanî, Abdulmun'im el-Mısırî, Cemaleddin

⁵² Addas, age., s.238.

⁵³ Kanar, age., s.14-15.

⁵⁴ Bayram, age., s.40.

⁵⁵ Bayram, age., s.41.

⁵⁶ Bayram, age., s.48; Ahkâmü'l-kübrâ adlı bu eser Konya Yusufâğa Kütüphanesi 5060 numarada bulunmaktadır.

⁵⁷ Bayram, age., s.41-42.

⁵⁸ Bayram, age., s.42.



el-Vâsıtî, Şeyh İzzeddin el-Hammuî, Muhammed b. Ebî Bekr et-Tebrizî ve Şemseddin Yusuf b. Halil el-Ademî ed-Dımaşkî gibi tanınmış âlimler vardı. Bu âlimlerin çoğu, Konevî'nin babasının dostları ve onun himayesini görmüş kişilerdir⁵⁹.

1221'de Malatya'da Mecdüddin İshak'ın yanına uğrayan Şihabeddin Sühreverdi, ileri gelen ahilerle birlikte Malatya'dan Konya'ya doğru yola çıktıklarında muhtemelen delikanlılık çağında olan Sadreddin-i Konevî de onların yanındaydı. Malatya'dan arkadaşları olan Zeyneddin Sadaka ve İmadeddin el-Malatî de Konya'ya gelmişti. Sadreddin Muhammed Konya'da bir süre kaldı. Burada arkadaşlarıyla birlikte babasının arkadaşı olan Ahi Evren Şeyh Nâsırüddin Mahmud'dan ders almış olmalıdır⁶⁰.

Yirmili yaşlarına kadar Malatya'da yaşayan Sadreddin Muhammed, 624/1226-1227 yılından sonra Konya'ya gelmiştir⁶¹. Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled de ailesiyle birlikte 625/1228'de Karaman'dan Konya'ya gelmiştir⁶². Sadreddin-i Konevî burada iki yıl kaldıktan sonra Şam'a gitmiştir⁶³. İbnü'l-Arabî Kasım 1231 ve Şubat 1232 yıllarında tuttuğu iki ayrı notta "*Muhlis arkadaşım Mecdüddin İshak'ın mübarek ve temiz oğlu Konyalı Sadreddin Muhammed şu kitapları okudu*" diyerek yedi eserinin adını yazmıştır⁶⁴. Bu notlardan Sadreddin Muhammed'in 1231'den önce Konya'ya yerleştiği; sonra Şam'a üvey babası İbnü'l-Arabî ve annesinin yanına gittiği, orada bulunduğu sırada İbnü'l-Arabî'den çeşitli kitaplar okuduğu anlaşıyor. Kendisinin yazdığı bir kayda göre 1230'da Halep'te bulunmuş; kayıta adlarını zikrettiği kişilerle bazı kitaplar okumuştur⁶⁵. Bu sıralarda genellikle Şam'da İbnü'l-Arabî'nin yanında bulunmuş, ondan dersler almıştı. Hem İbnü'l-Arabî'nin hem de Mecdüddin İshak'ın arkadaşı olan Evhadüddin-i Kirmanî de bu tarihlerde Şam'da bulunuyordu. İbnü'l-Arabî, Sadreddin-i Konevî'yi Evhadüddin'in yanına getirerek öz oğlundan daha aziz olan Sadreddin'in eğitimiyle ilgilenmesini istemiştir. Bundan sonra Sadreddin- Muhammed Evhadüddin'den eğitim almaya başlamıştır. Evhadüddin'in Suriye, Mısır ve Hicaz bölgelerindeki seyahatleri sırasında Sadreddin Muhammed'in de ara ara onun yanında bulunduğu görülüyor⁶⁶. Menâkıb-ı Evhadüddin-i Kirmanî'de Sadreddin'in 16 yıl Evhadüddin'in hizmetinde bulunduğu yazılıdır⁶⁷. Sühreverdi'nin vefatından sonra Fütüvvet Teşkilatı'nın Şeyhu's-şuyûhluk makamına atanan Evhadüddin bundan sonra Bağdat'a gelecek ve seyahatleri dışında ölünceye kadar burada

⁵⁹ Bayram, age., s.43-44.

⁶⁰ Bayram, age., s.45-46.

⁶¹ Bayram, age., s.44.

⁶² Helmut Ritter, "Celâleddin Rûmî" İslam Ansiklopedisi, C.3, MEB, Eskişehir 1997, s.54.

⁶³ Bayram, age., s.54.

⁶⁴ Bayram, age., s.44-45.

⁶⁵ Bayram, age., s.53.

⁶⁶ Bayram, age., s.54-55.

⁶⁷ Bayram, age., s.55.



kalacaktır. Bu tayinden sonra Sadreddin-i Konevî üvey babasının yanına dönmüş ve 1232'den sonra Şam'da bulunmuştur⁶⁸.

Sadreddin-i Konevî birkaç defa Mısır'a gitmiş; orada bir çevre edinmiştir. Abbasî Halifesi Mustansır tarafından Hac emiri olarak görevlendirilen Evhadüddin, Hac seferine çıktığında Sadreddin-i Konevî de ona eşlik etmiştir⁶⁹. Sadreddin Medine'nin haremünde Şeyh Cemaleddin el-Vâsıtî'den hadis okumuştur. Aynı zamanda baba dostu olan Cemaleddin el-Vâsıtî, Malatya'ya yerleşmiş ve Anadolu'da tanınmış bir âlimdir⁷⁰.

Daha sonraki tarihlerde genellikle Şam'da bulunan ve sık sık Halep'e gidip gelen Sadreddin-i Konevî Anadolu'ya dönmeyi düşünmektedir. Ancak Anadolu'daki isyanlar ve özellikle söz konusu bölgeyi kasıp kavuran Moğolların işgal, saldırı ve zulümleri ile Selçuklu payitahtında II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Ahi ve Türkmenlere karşı yaptığı yanlış işler onun Anadolu'ya gelmesini mümkün kılmamıştır. O ancak 1245'te II. İzzeddin Keykavus tahta çıktıktan sonra Anadolu'ya gelebilmiştir⁷¹. Sadreddin-i Konevî Konya'ya gelince kendisine bir cami, medrese ve imarethane tahsis edilmişti⁷².

Konya'da yoğun ilmî faaliyetlerde bulunmuş; ilim meclislerinde sohbetler vermiş, öğrenciler yetiştirmiş, eserler yazmıştır. Dönemin önde gelen âlimlerindendir. Konya'daki âlimler ve âriflerle de görüşüyordu. Mevlana Celaleddin-i Rumî ile yakın dost idiler; ikisinin pek samimi sohbetleri vardı. Hatta Celaleddin-i Rumî'ye Mevlana adını Sadreddin-i Konevî vermiştir⁷³. Sadreddin-i Konevî Kırşehir'e de gidip geliyordu; burada Ahi Evren ve Hacı Bektaş-ı Veli ile görüşüyorlardı. Velayet-nâme'de Sadreddin ile Hacı Bektaş'ın yakın dost oldukları anlatılmaktadır⁷⁴. Bundan sonra uzun yıllar boyunca Sadreddin-i Konevî yoğun bir tedris ve eser telifi ile meşgul oldu; öğrenciler yetiştirdi. Daha çok hadis tedrisi ile ilgileniyordu. Önceleri İbnü'l-Arabî'nin eserlerine şerhler yazdı, kendisi de Vahdet-i vücûd düşüncesi ve başka ilmî konulara dair eserler yazdı. Daha sonraki yıllarda ise hadis ve tefsir alanında eserler kaleme almaya başladı⁷⁵. Sadreddin-i Konevî 673/1274-1275 yılında Konya'da vefat etmiştir⁷⁶.

Sadreddin-i Konevî, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî fikirlerinin gelişip yayılmasında önemli çalışmalar yapmıştır⁷⁷. Anadolu Selçukluları döneminde önemli bir fikir ve irfan hareketi olan Ekberîyye adını Şeyh-i ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den almaktadır. Bu hareketi başlatan ve sistemli bir hâle getiren

⁶⁸ Bayram, age., s.55.

⁶⁹ Bayram, age., s.57.

⁷⁰ Bayram, age., s.58.

⁷¹ Bayram, age., s.73.

⁷² Bayram, age., s.74.

⁷³ Sadettin Nüzhet Ergun; Mehmet Ferit Uğur, Konya Vilayeti Halkiyatı ve Harsiyatı (Sadeleştiren: Hüseyin Ayan), Konya İl Kültür Müdürlüğü, Konya 2002, s.94.

⁷⁴ Bayram, age., s.76.

⁷⁵ Bayram, age., s.86.

⁷⁶ Bayram, age., s.92.

⁷⁷ Addas, age., s.234.



İbnü'l-Arabî'nin en tanınmış öğrencisi olan Sadreddin-i Konevî'dir⁷⁸. Konevî bir taraftan İbnü'l-Arabî'nin eserlerine şerhler yazarken diğer taraftan da İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini sistemli bir şekilde açıklamaya yönelik eserler kaleme alıyordu. Kendisi de İbnü'l-Arabî'nin bazı eserlerini şerh eden Molla Câmi, "İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i vücûd meselesindeki maksadı ve fikirleri, Sadreddin-i Konevî'nin eserleri mütalaa edilip gerektiği gibi kavranılmadığı takdirde akıl ve şeriata muvafık olarak anlaşılamayacaktır." derken İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak kişinin Sadreddin-i Konevî ve onun eserleri olduğunu beyan etmiştir⁷⁹. Sadreddin-i Konevî ve onun yanında yetişen öğrencileri İbnü'l-Arabî'nin eserlerini şerh ederek ve fikirlerini açıklayarak onu yeni nesillere tanıtmaya çalışmışlardır.

2.5. İbnü'l-Arabî'nin Çocukları

İbnü'l-Arabî ve ailesinin Malatya'da bulundukları dönem hakkında detaylı bilgilere sahip değiliz. İbnü'l-Arabî birkaç defa evlenmiştir. Kız ve erkek çocukları olduğu kaydedilmektedir. Oğullarından yalnız ikisi bilinmektedir. Bunlardan biri iyi bir şair olan ve 618/1222'de Malatya'da doğan Sadeddin Muhammed'dir; 656/1256'da Şam'da vefat etmiştir. Diğeri İmadeddin Ebû Abdullah Muhammed olup o da Şam'da 667/1269'da vefat etmiştir. Kızlarından yalnız birini bir vesile ile Futûhât-ı Mekkiyye'de (C.4, s.128) zikretmiştir⁸⁰.

3. İbnü'l-Arabî'nin Eserlerinde Malatya'ya Dair Diğer Kayıtlar

İbnü'l-Arabî sûfî yazarlar arasında en çok eser vermiş olan bir şahsiyettir⁸¹. Onun 550 civarında eseri olduğundan bahsedilir. Bunların 289'u tespit edilebilmiştir⁸². Bu eserlerden 100 kadarı kütüphanelerde bulunmaktadır. Eserleri tasavvufî ve diğer konularda, özellikle de fıkıh ve hadise dairdir⁸³. İbnü'l-Arabî birçok eserini Malatya'da telif etmiştir. Eserlerinden bazıları Sadreddin-i Konevî vasıtasıyla günümüze kadar gelmiştir⁸⁴. Bu kitapların bir kısmı bugün Konya'da Yusufağa Kütüphanesi'ndedir⁸⁵. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin listesini veren fihristler yazılmıştır. 627/1229-1230 tarihinde yazılan Fihrisü'l-kütübî'l-musannefe⁸⁶ bu türden bir çalışmadır. Bu kitapta 284 eserin adı kayıtlıdır⁸⁷. Ahmed Ateş, kaynaklarda ağırlıklı olarak İstanbul kütüphanelerindeki İbnü'l-Arabî'ye ait eserlerin sayısının söz konusu edildiğini, Anadolu

⁷⁸ Bayram, age., s.134.

⁷⁹ Addas, age., s.239.

⁸⁰ Ateş, age., s.541.

⁸¹ Ateş, age., s.541-542.

⁸² Kılıç, age., s. 514.

⁸³ Ateş, age., s.543.

⁸⁴ Ateş, age., s.543; Bayram, age., s.38.

⁸⁵ 1999 yılında Yusufağa Kütüphanesi'nde yaşanan bir hırsızlık olayında İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin bazı eserleri maalesef çalınmıştır. Mikail Bayram da Sadru'd-din-i Konevî adlı eserinin birkaç yerinde bu konudaki üzüntüsünü dile getirmektedir.

⁸⁶ Mehmed Receb Hilmi, İbn Arabî'nin Menâkıbı (Çev. Mahmut Kanık), Hece Yay., Ankara 2004, s. 67.

⁸⁷ Mehmed Receb Hilmi, age., s. 67-77.



kütüphanelerinde ayrıntılı bir tarama yapılmak suretiyle daha fazla eserinin bulunabileceğini söylemektedir⁸⁸.

İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki sema kayıtları onun öğrencileri, etrafında oluşan ilim meclisleri ve hangi şehirde hangi tarihte bulunduğu hakkında bilgiler vermesi bakımından oldukça önemlidir.

Çoğunlukla İbnü'l-Arabî'nin yanında bulunan Abdullah Bedr el-Habeşî ve Sadreddin Konevî gibi öğrencilerinin adları sema kayıtlarında çokça geçmektedir. Ancak seyahatler dönemi sema kayıtlarında adları geçenler pek meşhur kişiler değildir. Bunlardan ikisi tabakat ve tarih yazarlarının kaydettiği kişilerdir: İsmail bin Muhammed bin Yûsuf el-Ubbâdî ve İbn Sukeyne (ö. 607/1210). İsmail el-Ubbâdî Endülüs kökenli olup 570/1174-1175'te Şam'a yerleşen bir aileye mensuptur. Safedî onun Kudüs'teki Kubbetü's-sahrâ Camii'nde imam olduğunu ve 656/1259'da burada vefat ettiğini yazar. Bu zât İbnü'l-Arabî'nin Malatya'daki ders halkalarında bulunmuştur. Bu bilgiye Arabî'nin eserlerinden Tâcu'r-resâil'in 613/1216-1217'de ve Ruhü'l-kuds'ün 615/1218-1219'da Malatya'da hazırlanmış olan sema kayıtlarında rastlıyoruz⁸⁹. Muhammed bin Sadeddin bin Berenkuş ibn Kamer ed-Dımaşkî'nin ismine de ilk olarak Rûhu'l-kuds'ün Malatya'da düzenlenmiş bir sema kaydında rastlıyoruz. Muhammed ed-Dımaşkî bilahare İbnü'l-Arabî'nin damadı olmuştur⁹⁰.

❧ Sonuç

İbnü'l-Arabî, İslam medeniyetinin yetiştirmiş olduğu meşhur âlimlerden biridir. O hayatı boyunca Endülüs ve çevresinden Doğuya doğru seyahatler yapmış, çeşitli şehirlerde sayısız âlim ve irfan sahibi veliyle görüşmüştür. Karşılaştığı büyük âlimlerin eserlerini veya onların tavsiye ettiği eserleri okumuş ve onlardan icazetler almış; kendisi de eserlerini okutarak icazetler vermiştir. Aslında bu seyahatler İbnü'l-Arabî'nin hakikati arama, olgunlaşma yolculuğu ve insan-ı kâmil olabilmek serüvenidir. Seyahatlerindeki her durak onun için birer olgunluk basamağıdır. Bu seyahatlerin sonucunda o, ilmî çalışmaları, orijinal düşünceleri ve tasavvuf alanındaki görüşleriyle dünyaca tanınan bir âlim ve mütefekkir olmuştur. İslamî ilimler ve tasavvuf alanında yüzlerce eser yazmış, öğrenciler yetiştirmiştir. Düşünceleri başta Sadreddin-i Konevî olmak üzere öğrencileri vasıtasıyla devam etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin vefatından günümüze gelinceye kadar onun düşünceleri ve eserleriyle ilgili çok sayıda şerh ve inceleme kaleme alınmıştır. İbnü'l-Arabî bütün bu yönleriyle her zaman ilim âleminin gündeminde kalacak bir şahsiyettir.

İbnü'l-Arabî hakikati arama yolculuğunda Anadolu'da on yıl kadar kalmıştır. Yolculuğundaki duraklardan biri de Malatya'dır. Buraya gelmesinde Malatya'nın Selçuklular döneminde önemli bir ilim ve fikir merkezi oluşunun rolü vardır. Bu dönemde Malatya, ilim, fikir ve sanat yönünden İslam âleminin önemli şehirlerinden biridir. Endülüs, İran gibi ülkeler ile Bağdat, Halep ve

⁸⁸ Ateş, age., s.541-542.

⁸⁹ Addas, age., s.232.

⁹⁰ Addas, age., s.234.



Şam'dan ilim için Malatya'ya gidip gelenler olmaktadır. Anadolu'da ise başkent Konya ile Malatya arasında gidiş gelişler daimîdir. Adeta Selçuklu devletinde Konya'dan sonra en önemli şehir Malatya'dır. İbnü'l-Arabî de Anadolu'da en fazla Malatya'da kalır; bu süre altı yedi yıl kadardır.

Malatya'da ilmi faaliyetlerde bulunan İbnü'l-Arabî birçok eserini burada yazar, öğrenciler yetiştirir. İslam âleminin farklı yerlerinden ilim gönüllüleri Malatya'da onun ders halkasına katılırlar.

Malatya'da Mecdüddin İshak'ın vefatından sonra onun dul eşiyle evlenen İbnü'l-Arabî, üvey oğlu Sadreddin-i Konevî'yi ilmi bakımdan mükemmel bir şekilde yetiştirir. Sadreddin-i Konevî, İbnü'l-Arabî'nin eserlerine şerhler yazar; başta Anadolu ve İran bölgesi olmak üzere onun fikirlerinin İslam dünyasında yaygınlaşmasını ve tanınmasını sağlar. Konevî'nin kendi eserleri de İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının ve fikirlerinin şerhi hükmündedir.

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî için Malatya, ilim ve irfan yönünden olgunluk duraklarından biri olmuştur. İbnü'l-Arabî burada birçok eser yazmış, ilim meclislerinde öğrenciler yetiştirmiştir. Bereketli ilmi faaliyetlerin yoğun bir şekilde görüldüğü Malatya, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin anlaşılması ve yayılması yönüyle de yüksek bir ilim ve idrak merkezidir.

Kaynaklar

- Addas, Claude, İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde (Çev. Atila Ataman), Gelenek Yay., İstanbul 2004.
- Ateş, Ahmed, "Muhyiddin Arabî" İslâm Ansiklopedisi, C.8, s.533-555, MEB, Eskişehir 1997.
- Bayram, Mikail, Sadru'd-din-i Konevî, Hayatı, Çevresi ve Eserleri, Hikmetevi Yay., İstanbul 2012.
- Ergun, Sadettin Nüzhet; Uğur, Mehmet Ferit, Konya Vilayeti Halkiyat ve Harsiyatı (Sadeleştiren: Hüseyin Ayan), Konya İl Kültür Müdürlüğü, Konya 2002, s.94.
- Kafesoğlu, İbrahim, Selçuklu Tarihi, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1972.
- Kanar, Mehmet, Rubailer-Evhadüddin-i Kirmânî, İnsan Yay., İstanbul 1999.
- Kılıç, M. Erol, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin" TDV İslam Ansiklopedisi, C.20, s. 493-516, TDV Yay., İstanbul 1999.
- Mehmed Receb Hilmi, İbn Arabî'nin Menâkıbı (Çev. Mahmut Kanık), Hece Yay., Ankara 2004.
- Ritter, Helmut, "Celâleddin Rûmî" İslam Ansiklopedisi, C.3, s.53-59, MEB, Eskişehir 1997.



EDİP, ŞÂİR VE MUHADDİS BİR İLİM ADAMI: SÂDEDDİN MUHAMMED B. MUHYİDDİN İBNÜ'L- ARABÎ

Murat ZENGİN¹

Özet: Türkiye Selçukluları döneminde Malatya şehri, önemli bir ilim, kültür ve siyaset merkezi idi. I. Gıyâseddin Keyhüsrev, oğlu İzzeddin Keykâvus'u Malatya şehrine melik/şehzâde olarak atadı. Oğlunun akıl hocası olarak ise Mecdüddin İshak'ı tayin etti. İzzeddin Keykâvus'un melikliği döneminde Malatya, özellikle ilmî ve kültürel yönden bir cazibe merkezi haline geldi. Vahdet-i vücûd felsefesi temsilcisi Şeyhü'l-ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Bağdat'ta iken Mecdüddin İshak ile görüşmüş ve onun daveti üzerine 1206'de Malatya'ya gelmiştir. İlk kez geldiği Malatya'da kısa süre kalan İbnü'l-Arabî, Türkiye Selçuklu başkenti Konya'yı ziyaret ettikten sonra Halep ve Dimaşk gibi dönemin önemli bilim merkezlerine gitti. 614/1217-18'te yeniden Malatya'ya geldi. Fasıllarla yaklaşık altı yıl Malatya'da ikâmet eden İbnü'l-Arabî, meşhur eseri *Tercümanü'l-eş-vâk'* 1218'de burada kaleme aldı. Ayrıca, Mecdüddin İshak'ın ölümü üzerine dul kalan hatunu ile onun vasiyeti üzerine evlendi. Mecdüddin İshak'ın oğlu Sadreddin Konevî'yi hem üvey babası hem de hocası olarak yetiştirdi. İbnü'l-Arabî'nin Mecdüddin İshak'ın hatunuyla olan izdivaçından Ramazan 618/Ekim-Kasım 1221'de Sâdeddin Muhammed adlı oğlu dünyaya geldi. Sadeddin Muhammed, İbnü'l-Arabî'nin iki oğlundan biridir. Dünyaya geldiği Malatya'da kısa bir süre kaldıktan sonra babası ile birlikte Dimaşk'a yerleşti. Edebiyat, şiir ve hadis alanlarında kendisini yetiştiren Sâdeddin, Cemâziyelâhîr 656/Haziran-Temmuz 1258'de otuz sekiz yaşında iken Dimaşk'ta vefat etti ve babası ile ağabeyinin de medfûn olduğu Kâsiyun Dağı'nın dibindeki Zeki Türbesi'ne defnedildi. Tebliğimizde Sâdeddin Muhammed'in biyografisi hakkında bilgi verilerek divanındaki şiirlerden örnekler sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Sadeddin Muhammed, Mecdüddin İshak, Malatya, Şiir

✂ Letters, Poet and Hadis scientist a scientist: Sâdeddin Muhammad b. Muhyiddin Ibn al-Arabî.

Abstract: The city of Malatya was the center of a major science, culture and politics in during the Anatolian Seljuk. Gıyâseddin Keyhüsrev appointed his son İzzeddin Keykâvus to the city of Malatya as malik/prince. Mecdüddin İshak appointed as the mentor of his son. Malatya became a center of attraction especially in scientific and cultural terms during the period of İzzeddin Keykâvus. The representative of the Vahdet-i vücûd philosophy was Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin Ibn al-Arabî, when he was in Baghdad he met with

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. murat.zengin@inonu.edu.tr



Mecdüddin İshak and in 1206, upon his invitation, he came to Malatya. Ibn Arabî remaining in Malatya in a short time, after visiting Konya, where the capital of the Seljuk and went to significant scientific centers such as Aleppo and Damascus. In 614 / 1217-18 again came to Malatya. Ibn al-Arabî, who lived in Malatya for about six years with chapters, wrote his famous work *Tercümanü'l-Eşvâk* in 1218. In addition, on the death of Meccüddin İshâk, he married to his partner. Meccüddin İshâk's son Sadreddin Konevî was raised as both a stepfather and a teacher. Ibn al-Arabî's son Sâdeddin Muhammad was born with the hatred of Meccüddin İshâk, on Ramadan 618 / October-November 1221. Sâdeddin Muhammad is one of the two sons of Ibn al-Arabî. After a short stay in Malatya, where he was born, he settled down in Damascus with his father. Sâdeddin, who educated himself in the fields of literature, poetry and hadith, died in Damascus at the age of thirty-eight in Cemâziyelâhir 556/June-July 1258, and was buried in the Tomb of Zeki at the base of the Kâsiyün Mountain, where his father and brother were also included. In this paper we will give some information about the biography of Sâdeddin Muhammad and examples of poems in his divan will be presented.

Key words: Ibn al-Arabî, Sâdeddin Muhammad, Meccüddin İshâk, Malatya, poetry.

❧ Giriş

1165 yılında Endülüs'e bağlı Mürsiye'de dünyaya gelen İbnü'l-Arabî, tasavvufteki otoritesine binaen "Şeyhü'l-ekber", dinî ilimlerdeki marifetine binaen de "Muhyiddin" lakabıyla anılmaktadır.² Sekiz yaşında Sevilla'ya taşınan İbnü'l-Arabî, burada ünlü filozof İbn Rüşd ile tanıştı.³ İlmini ve irfanını arttırmak amacıyla Tunus'a giden İbnü'l-Arabî, iki yıl sonra yeniden Sevilla'ya döndü. 1200 yılında hac farızasını ifâ için Mekke'ye gitti.⁴ Ardından Tunus'a döndü ve 1201'de Mısır ve Kudüs üzerinden ikinci kez Mekke'ye yöneldi. *Fütûhât-ı Mekkiye* adlı eseri kendisine bu gidişinde ilham edildi. İbnü'l-Arabî, iki buçuk yıl sonra Bağdat'a gitti. Çocukluk arkadaşım diye tanımladığı⁵ ve o sırada Bağdat'ta bulunan Türkiye Selçuklu Devleti'nin önemli ilim ve devlet adamlarından Meccüddin İshak'ın daveti üzerine Anadolu'ya yönelerek önce Musul'a, sonra Urfa'ya ve ardından Diyarbakir'e gitti.⁶

Türkiye Selçuklu Devleti hükümdarı I. Gıyâseddin Keyhüsrev, oğlu İzzeddin Keykâvus'u Melik olarak Malatya'ya atamış ve eğitimiyle meşgul olmak üzere Meccüddin İshâk'ı oğlunun lalalığına getirmişti. İbnü'l-Arabî, kadim dostu Meccüddin'in Malatya'da bulunması ve önceki daveti üzerine 1206'da ilk kez Malatya'ya geldi.⁷ Malatya, Türkiye Selçuklu Devleti'nin önemli ilim merkezlerinden biri idi. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, ilk kez geldiği Malatya'da çok uzun kalmadı. Sultan Gıyâseddin Keyhüsrev, Meccüddin İshak'ı başkent

² Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, İstanbul, ty., s. 63; Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, C. XX, İstanbul 1999, s. 520-522.

³ Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, s. 64.

⁴ Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, s. 68, 135.

⁵ Endülüs kökenli olan Meccüddin İshak ve İbnü'l-Arabî, 12. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'da başlayan ve Rekonkista olarak adlandırılan "Müslümanları Avrupa'dan atma hareketi" sonucu Anadolu'ya gelmişlerdi. Bkz. Mehmet Ali Hacıgökmen, "Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Meccüddin İshak", *Belleten*, LXXVI/276, (Ağustos 2012), s. 420, 424.

⁶ Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, C. XX, İstanbul 1999, s. 520-522; Mehmet Ali Hacıgökmen, "Meccüddin İshak", s. 424.

⁷ Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, s. 152.



Konya'ya davet edince İbnü'l-Arabî de onunla birlikte Konya'ya gitti.⁸ Konya'da ünlü mutasavvıf Evhâdüddin Kirmani ile tanışan İbnü'l-Arabî tekrar Mekke'ye gitti. Mekke'de bir süre kaldıktan sonra yeniden Konya'ya gelen İbnü'l-Arabî, 615/1218'de Malatya'ya yerleşti.⁹

❧ Sâdeddin Muhammed b. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Hayatı

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, dört evlilik yaptı: İlk evliliğini Sevilla'da Abdûn el-Bicâî'nin kızıyla; ikinci evliliğini Mekke'de Emir Yûnus b. Yûsuf'un kızıyla; üçüncü evliliğini Malatya'da Mecdüddin İshak'ın ölümüyle dul kalan hatun ile ve son evliliğini ise Dımaşk'ta Dımaşk Mâlikî kadısı Zevâvî'nin kızı ile yaptı.¹⁰ Mekke Emiri'nin kızıyla olan evliliğinden ilk oğlu Muhammed İmâdüddin; Mecdüddin İshak'ın ölümüyle dul kalan ve Sadreddin Konevî'nin annesi olan Güher Hatun¹¹ ile olan izdivacından da tebliğimize konu ettiğimiz Sâdeddin Muhammed dünyaya geldi.

İbnü'l-Arabî, ikinci kez Malatya'ya yerleştikten sonra kadim dostu Mecdüddin İshak'ın vefatı üzerine dul kalan eşi ve Sadreddin Konevî'nin annesi olan Güher Hatun ile evlendi.¹² Mecdüddin İshak'ın ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 1215-1220 yılları arasında öldüğü tahmin edilmektedir.¹³ Kaynaklar, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin oğlu Sâdeddin Muhammed'in Malatya'da Ramazan 618/Ekim-Kasım 1221'de doğduğu konusunda ittifak etmektedirler.¹⁴ Bu bilgidен, Mecdüddin İshak'ın 1220 belki de önceki bir tarihte vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Sâdeddin Muhammed'in annesi olan Güher Hatun, bir sultan câriyesi idi.¹⁵ İlk eşi olan Mecdüddin İshak, Türkiye Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan'ın Malatya Dânişmendli Emirliği'ne son verdiği 1178 yılı civarında sultanın emriyle Malatya'ya yerleşmişti.¹⁶ Sultan II. Kılıçarslan'ın Mecdüddin İshak'a olan hürmeti nedeniyle onu câriyelerinden biriyle evlendirdiği tahmin edilmektedir.¹⁷ Mecdüddin İshak'ın İzzeddin Keykâvus'un terbiyesiyle ilgilenmek üzere Malatya'da bulunduğu 1209 yılında Güher Hatun'dan Sadreddin Konevî dünyaya gelmiştir.¹⁸ Dolayısıyla Sadreddin Konevî, Sâdeddin Muhammed'in üvey kardeşidir.

⁸ Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, C. XX, İstanbul 1999, s. 520-522.

⁹ Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, s. 164.

¹⁰ Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, C. XX, İstanbul 1999, s. 520-522.

¹¹ Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mecdüddin İshak", s. 420.

¹² Abdurrahman Câmî, *Nefâhatü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, Trc: Lâmiî Çelebî, İstanbul 1998, s. 769.

¹³ Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mecdüddin İshak", s. 427; a. yazar, "Mecdüddin İshak", *DİA*, Ek-2. Cilt, İstanbul 2016, s. 210-211.

¹⁴ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefiyâtü'l-Meşâhir ve'l-Âlâm*, Tahkik: Ömer Abdüsselâm Tedmürî, 48. Tabaka, Lübnan 1999, s. 293; Şakir el-Kutûbî, *Fevâtü'l-Vefiyât*, Tahkik: eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvez-eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmahmûd, C. 2, Lübnan 2000, s. 268; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefiyât*, Tahkik: Ahmet el-Arnâvutî-Türkî Mustafa, C. 1, Lübnan 2000, s. 152.

¹⁵ Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mecdüddin İshak", s. 420.

¹⁶ Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mecdüddin İshak", s. 421.

¹⁷ Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mecdüddin İshak", s. 420.

¹⁸ Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mecdüddin İshak", s. 423.



Ramazan 618/Ekim-Kasım 1221'de Malatya'da dünyaya gelen Sâdeddin Muhammed'den bahseden kaynaklar, onun ilmî ve edebî yönünü vurgulayıp hayatı hakkında çok az bilgi vermektedirler. Bu nedenle Sâdeddin'in ilk yılları hakkındaki bilgilerimiz yok denecek kadar azdır. Sadeddin, babası Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin 1223 yılı civarında Malatya'dan ayrılıp Dımaşk'a yerleşmesi üzerine buraya gitti ve vefatına kadar Dımaşk'ta kaldı. İlmî ve edebî faaliyetleri dışında Sâdeddin'in Dımaşk'taki faaliyetleri hakkında da yok denecek kadar az bilgi sahibiyiz. Dönemin kaynakları Sâdeddin'in Dımaşk'ta vefat ettiği ve babasının kabrinin yer aldığı Kâsiyun Dağı eteklerindeki Sâlihîye bölgesinde bulunan Beni Zeki Türbesi'nde medfûn olduğu hususunda ittifak ederken ölüm tarihi hususunda ihtilaf etmektedirler: Zehebî, Sâdeddin Muhammed'in otuz sekiz yaşında ve Cemâziyelâhir ayında; Safedî ve Makrizî 656/1258'de vefat ettiğini kaydederlerken Kutûbî, bu üç müelliften farklı olarak 686/1287-1288'de vefat ettiğini kaydetmektedir. Kutûbî'deki 686 tarihinin bir istinsah veya kâtip hatası olma ihtimalini de göz önünde bulundurarak Sâdeddin'in Cemâziyelâhir 656/Haziran Temmuz 1258'de otuz sekiz yaşında öldüğünü kabul edebiliriz.¹⁹

❧ İlmî ve Edebî Faaliyetleri

Sâdeddin Muhammed'den bahseden kaynaklar ittifak ile onun edebî yönünü vurgulamaktadırlar. Kendisinden muhaddis, edip ve şâir olarak bahseden müellifler, Sâdeddin Muhammed'e ait bir *Divan*'dan da bahsetmektedirler. Özel bir başlığı bulunmayan ve günümüze ulaşmayan bu eser, Sâdeddin Muhammed'in şiirlerinden oluşmakta idi. Zehebî, Kutûbî ve Safedî gibi müellifler kaleme aldıkları *Vefiyat* türü eserlerinde Sâdeddin'e ait çeşitli şiirlerden örnekler sunmuşlardır. Aşağıda bir kısmına değineceğimiz bu şiirler, genel olarak aşk, ilahî adalet, şehir sevgisi ve nasihat içeriklidir.

❧ Sâdeddin Muhammed b. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Şiirlerden Bazı Örnekler

يا خليلي في الزيادة طيبي سلبت مقلته جفني رقادة
كيف أرجو السلو عنه وطرفي ناظر حسن وجهه في الزيادة

Ey sevgilim! Selvi boyun (gördükte)

Nutkum tutuldu, göz kapaklarım uykuya düşâr oldu.

(O) selvi boyluya nasıl sahip olabilirim,

Onun güzel yüzünün talibi çoktur.²⁰

¹⁹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 48.Tabaka, s. 293; Şakir el-Kutûbî, *Fevâtü'l-Vefiyât*, C. 2, s. 268; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefiyât*, C. 1, s. 152; Makrizî, *es-Sülûk li-Mârifet-i Düveli'l-Mülûk*, Tahkik: Muhammed Abdülkâdir Âtâ, C.1, Lübnan 1997, s. 503.

²⁰ Şakir el-Kutûbî, *Fevâtü'l-Vefiyât*, C. 2, s. 268; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefiyât*, C. 1, s. 152 vd.



و ربّ قاض لنا مליح يعربُ عن منطقي لذيد
إذا رمانا بسهم لحظ قلنا: له دائم النفوذ

*Ey Rabb! Bize şefkatle muamele et,
(Sen) aklımızda lezzet ifade edersin.
Eğer senden bir (cefa) oku gelse,
Deriz: Sen zaten bize nüfuz edensin.*²¹

أدمشق طال إلى ربك تشوّقي وحننت منك إلى المقرّ المونيق
وإذا ذكرتك أيّ قلب لم يطر طرباً، و أيّ جوانح لم تنفق؟
أعلمت أنّ القلب ظلّ مقيداً شغفاً بذيك الجمال المطلق
واهاً لمنظرك البهيج وروضك العبق الأريج وعرفك المستشقق

*Ey Dimaşk! Doğsun parlaklığın neşe kaynağıma,
Sana yalvarıyorum. Ta Ay'ın yörüngesinden (bana).
Seni anan hangi kalp açılmaz,
Gezdim gördüm, hangi kanat kırılmaz?
Anladım. Kalb, senin gölgende hapsolmuş ve
Güzel yüzünün hayaline mutlak tutulmuştur.
İşte! Senin güzel manzaran, güzel bahçen,
Kokulu oğlağın. Nefesinden tanırım seni.*²²

ألا يا سائلي عن شرح حالي سؤال المشفق البر الرحيم
فأما الجسم فهو كما تراه سقيم مثل ناظر ك السقيم
وأما حال قلبي يا حبيبي فلا تسأل عن اصحاب الجحيم

*Sual etme, ey sual eden!
Halimin şefkatini, iyiliğini ve rahmetini.
Zira bedenim gördüğün gibidir,
Tıpkı senin sarhoş bakışın gibi sarhoş.
Kalbimin halini de sorma ey sevgilim!
Zira cehennem ehline sual edilmez.*²³

²¹ Şakir el-Kutûbî, *Fevâtü'l-Vefiyât*, C. 2, s. 268; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefiyât*, C. 1, s. 153.

²² Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 48.Tabaka, s. 293.

²³ Şakir el-Kutûbî, *Fevâtü'l-Vefiyât*, C. 2, s. 270.



Kaynakça

- Abdurrahman Câmî, *Nefâhatü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*, Trc: Lâmiî Çelebî, İstanbul 1998.
- Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, C. XX, İstanbul 1999, s. 520-522.
- Makrizî, *es-Sülûk li-Mârifet-i Düveli'l-Mülûk*, Tahkik: Muhammed Abdülkâdir Âtâ, C.1, Lübnan 1997.
- Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mecdüddin İshak", *DİA*, Ek-2. Cilt, İstanbul 2016, s. 210-211.
- Mehmet Ali Hacıgökmen, "Türkiye Selçukluları Şehzade ve Sultanlar Muallimi Mecdüddin İshak", *Belleten*, LXXVI/276, (Ağustos 2012), s. 419-430.
- Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, İstanbul, ty.
- Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefiyât*, Tahkik: Ahmet el-Arnautî-Türkî Mustafa, C. 1, Lübnan 2000.
- Şakir el-Kutûbî, *Fevâtü'l-Vefiyât*, Tahkik: eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvez-eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmahmûd, C. 2, Lübnan 2000.
- Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefiyâtü'l-Meşâhir ve'l-Âlâm*, Tahkik: Ömer Abdüsselâm Tedmürî, 48.Ta-baka, Lübnan 1999.



5. OTURUM BÜYÜK SALON

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Abdullah KARTAL

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
İbnü'l Arabî'nin Vahdet-i Vücûd
Nazariyyesi'ne İbn Teymiyye'nin Yönelttiği
Eleştiriler

Doç. Dr. M. Nesim DORU
Molla Halil Si'irdî'nin İbnü'l-Arabî Yorumu

Dr. Öğr. Üyesi Abdulmuttalip İPEK
Abdurrahman Râmî Çelebi'nin Şeyh Muhyiddin
İbnü'l-Arabî Vafındaki Methiyesi

Arş. Gör. Zeynep Şeyma ÖZKAN
Bir Mektuptan Fazlası: Risâle Fi'l-Velâye



İBN ARABÎ'NİN VAHDET-İ VÜCÛD NAZARİYYESİ'NE İBN TEYMIYYE'NİN YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Mehmet KUBAT¹

Özet:İslâm düşünce tarihinde Müslüman halklar üzerinde büyük tesir icra eden sûfi âlimlerin önde gelenlerinden biri Muhyiddîn İbn Arabî'dir. İbn Arabî, birçok konuda kendine özgü fikirleriyle müstesna bir konuma sahip olsa da, onun en çok meşhur olduğu görüş vahdet-i vücûd nazariyesidir. Ancak onun kavramsallaştırdığı vahdet-i vücûd düşüncesi, panteizm, hulûl ve ittihâd ile benzerliği gerekçesiyle pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. İbn Arabî'nin vefatından yaklaşık yüz yıl sonra Harran'da dünyaya gelen, katı, sert ve müsamahasız görüşleriyle çağını ve sonraki zamanları ciddi anlamda etkileyen ünlü Hanbelî âlim İbn Teymiyye, başta vahdet-i vücûd olmak üzere onun bütün görüşlerini şiddetli bir eleştiriye tâbi tutmuştur. Bu tebliğde önce sufi düşüncenin zirvesi kabul edilen İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşü aktarıldıktan sonra Selefi düşüncenin zirvesi kabul edilen İbn Teymiyye'nin bu düşünceye yönelttiği eleştiriler ele alınıp incelenecek, daha sonra da nasslar ve İslâm âlimlerinin görüşleri doğrultusunda bu iki büyük düşünürden hangisinin görüşünde isabet ettiği belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, İbn Teymiyye, vahdeti vücûd, panteizm, hulûl.

❧ Ibn Taymiyya's Critique of Ibn Arabi's View of Wahdat al-Wujud

Muhyiddin Ibn al-Arabi is one of the leading scholars of the Sufi scholars who performed great influence on the Muslim peoples in the history of Islamic thought. In the history of Islamic thought, Ibn 'Arabi, although he has an exceptional position in many subjects with his own unique ideas, is the most well-known view of Wahdat al-Wujud. However, the Wahdat al-Wujud that he laid his foundation has been exposed to many criticisms on the grounds of similarity with pantheism, al-hulûl and ittihad. Almost a hundred years after the death of Ibn Arabi, the famous Hanbali scholar Ibn Taymiyya, who had come to the world in solidarity with hard, intolerant ideas and influenced the later times in a serious way, subjected all his views to violent criticism, especially to wahdat al-wujud. In this paper, the critics directed by Ibn Taymiyya, who was accepted as the summit of the Salafi thinker after the introduction of the idea of wahdat al-wujdd, which was accepted as the summit of the sufi thinker, will be examined and then one of these two great thinkers in line with the views of Islamics texts and Islamic scholars it will try to be determined not to be hit.

Key Word: Ibn al-Arabi, Ibn Taymiyya, Wahdat al-Wujud, pantheism, hulul.

¹ Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi A.D. Başkanı, e-posta: mehmet.kubat@inonu.edu.tr



3 Giriş

İslâm düşünce tarihinde adından çok söz ettiren ve Müslüman halklar üzerinde çok tesir icra eden âlimlerden biri Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240)'dır. O, fikirleri dolayısıyla yaşadığı asırdan günümüze lehinde ve aleyhinde en çok konuşulan âlimlerin başında yer almaktadır.

İbn Arabî, görüşleri itibariyle tarihsel süreçte sürekli iki aşırı uç arasında gidip gelen bir konumda olmuştur: O bir yandan sûfî zümreler tarafından dinî ilimlerde “müceddid” yani dinin yenileyicisi kabul edilerek kendisine “Muhyiddin” lakabı verilip tasavvufta otorite oluşu vurgulanmak için “Şeyh-i Ekber: En Büyük Şeyh” unvanına layık görülürken, öbür yandan başta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olmak üzere zâhirî uleması tarafından da şiddetli bir eleştiriye tabi tutularak “Şeyh-i Ekfer: En Kâfir Şeyh” şeklinde nitelendirilebilmiştir.²

İbn Arabî, kendi çağında keşf ve ilhâm ile elde edip savunduğu ve zâhir ehlinin tevil etmekte zorlandığı tarzda dillendirdiği birçok hususta eleştiriye tâbi tutulmuştur. Onun keşf ve ilhâm sonucu elde edip savunduğu diğer birçok görüşü tartışılmış olsa da muhalifleri tarafından en çok eleştirilen hususun *vahdet-i vücûd nazariyesi* olduğu muhakkaktır. İbn Arabî, özellikle *el-Fûtûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* gibi eserlerinde vahdet-i vücûd sistematiğini ayrıntılarıyla anlatmıştır. Bazı araştırmacılar, vahdet-i vücûd nazariyesinin İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini anlatmak üzere onun takipçileri ve şârihleri tarafından geliştirildiğini öne sürüp İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd kavramsallaştırmasının kendisine aidiyetini şüpheli bulsalar da,³ sistem itibariyle teorinin kaynağının bizzat kendisi olduğu âlimlerin kahir ekseriyeti tarafından genel kabul görmüştür.

Tarihten günümüze İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini tenkit eden birçok âlim bulunmaktadır. İbn Arabî'nin fikirlerine karşı ret cephesinde Ali el-Bekrî (ö. 724/1324), İbn-i Cem'â (ö. 733/1333), Sa'duddîn et-Taftazânî (ö. 792/1390), İbn-i Hayyât (ö. 811/1408), Ebu Zur'a (ö. 826/1423), Nebî es-Sinobî (ö. 936/1529) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi farklı asırlarda yaşamış birçok âlim yer almıştır. Ancak bunlar içinde en etkili olan âlimin İbn Teymiyye olduğunda kuşku yoktur. İbn Seb'in (ö. 669/1270), Sa'duddîn et-Taftazânî (ö. 792/1390) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) onu eleştiren âlimlerin en önde gelenleridir. Ancak onun ölümünden sonra fikirlerini ciddi bir eleştiriye tabi tutması konusunda ilk olması nedeniyle bu tenkitlerin daha çok ünlü Hanbelî âlim Takiyyuddîn İbn Teymiyye ile özdeşleştiği gözden kaçmamaktadır. İbn Arabî'nin vefatından yaklaşık 100 yıl sonra Harran'da dünyaya gelen ve ömrünün uzun bir kısmını İbn Arabî'nin medfun bulunduğu Dimaşk'ta geçiren İbn Teymiyye, İslâm düşüncesine aykırı olduğu gerekçesiyle başta *vahdet-i vücûd nazariyesi* olmak üzere *hâtm-i velâyet*, *ricâlu'l-gayb*, *Fir'avun'un imanı*,

² Mahmut Erol Kılıç, “Muhyiddîn İbnü'l-Arabî”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX/493; Fatih İbiş, “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücûdçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler”, *CÜİFD*, Cilt: XIX, Sayı: 1, 2015, s. 70; Faruk Sancar, “Bağnaz Bir Selefî mi Endişeli Bir Entelektüel mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2015, Cilt: 18, Sayı: 46, s. 113; Mustafa Akman, *İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, İstanbul, 2017, s. 148, 627, 676.

³ Bkz. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXII/431.



putlara ibâdet, gaypten haber verme ve hurûflilik gibi onun neredeyse bütün görüşlerini Kitap ve Sünnet çizgisinin dışına çıktığı gerekçesiyle şiddetli bir eleştiriyeye tâbi tutmuştur.⁴

İslâm düşünce tarihinde derin izler bırakan ve görüşleriyle kendi çağını ve sonraki zamanları ciddi anlamda etkileyen bir çizginin en önemli temsilcisi sayılan İbn Teymiyye, güçlü bir hâfızaya, engin bir Kur'an ve Sünnet bilgisine sahipti. Döneminde Müslümanlar ve diğer din mensupları arasında mevcut olan felsefi-itikadî akımları da çok iyi biliyordu. Onun, üslûbuna da yansıyan sert, mücadeleci ve ısrarcı bir tabiatı vardı. Geniş halk kitleleri üzerindeki etkisinde, eserlerinden ziyade vaaz ve tartışmalarında ortaya koyduğu bu güçlü hitabetinin ve cedelci tutumunun payı vardır. Hanbelî geleneğinin ana çizgisi olan Selefilîği tavizsiz savunan ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesini titizlikle uygulayan İbn Teymiyye,⁵ İbn İbn Arabî'nin yanlış olduğuna inandığı bütün görüş ve davranışlarını tenkit etmekten ve bu fikirlerle bilfiil mücadele etmekten çekinmemiştir. Ancak bu görüşler arasında onun en çok tenkide tâbi tuttuğu fikrin *vahdeti vücûd nazariyyesi* olduğunda şüphe yoktur.

İbn Teymiyye'nin, İbn Arabî'nin birçok görüşünü özellikle de onun tarafından kavramlaştırılan *vahdet-i vücûd* düşüncesini şiddetli tenkide tabi tutmasını, bazılarının zannettiği gibi onun Tasavvuf'a karşı oluşuna bağlamak doğru değildir. Çünkü o zühd ve takvaya dayalı, ruhanî ahlâkî gelişmeyi hedefleyen tasavvufa karşı⁶ ya da düşman değildi; bilakis bu anlamda bilinçli bir mutasavvıf idi. O, Kitap ve Sünnet'e uyan tasavvuf düşüncesini reddetmemiş, Kitap ve Sünnet çizgisinde bulunan sûfleri de tenkit etmemiştir. Mesela Ebû Süleyman ed-Dârânî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Osman el-Hîrî gibi sûflerinin İslâm'a bağlılıklarını kendilerinden iktibaslar yaparak ifade etmiştir.⁷

Nitekim George Makdisi, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye" adlı makalesinde onun iddia edildiği gibi tasavvufa düşman biri olmadığını, kendi düşünce dünyası içerisinde en az Gazzâlî kadar bir sûff olduğunu,⁸ bunun ötesinde İbn Teymiyye'nin, henüz Gazzâlî'de kendini göstermemiş olan tasavvufun, tarikat yönüyle de ilgisi olduğunu savunmaktadır.⁹

⁴ Bkz. İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İstanbul, 1991, s. 294-296; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı", *İbn Teymiyye Külliyyâtı* içinde, İstanbul 1987, II/41-43; Mustafa Kara, "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi", *Tasavvuf Dergisi*, Cilt: IX, sayı: 21, 2008, s. 28.

⁵ Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/393.

⁶ Mustafa Kara, "İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/413.

⁷ Krş. Takiyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, Riyad, 1381-1386, X/210, 412, 585; XI/210; Takiyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâilü'l-Kübrâ*, Kahire, 1966, II/311; Takiyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *el-Furân Beyne Evliyai'r-Rahmân ve Evliyai's-Şeytân*, Beyrut, 2003, s. 39; Kara, "İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XX/413.

⁸ Makdisi şöyle bir anekdot aktararak İbn Teymiyye'nin tasavvuf karşıtı biri olmadığını, bilakis hakiki bir sûff olduğunu söyler: "İbn Teymiyye öldüğünde, ailesinin diğer fertlerinin ve aynı zamanda sûflerinin de gömülül bulunduğu Şam'daki bir sûfi mezarlığına gömülmüştür. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'nin ve tasavvufun amansız düşmanı olduğu aldanmasına kapılan bazı yazarlar bu kaderde ironik bir makus talih görmeye çalışmaktadır. Ancak bu, muhakkak ki bu tür bir şey değildi; çünkü bir sûfi olan İbn Teymiyye için sûfler arasında gömülmekten daha doğal bir şey olamazdı." George Makdisi, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", (Çev. Vahit Göktaş), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8, 2007, Sayı: 19, s. 406-407.

⁹ Bkz. Makdisi, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", s. 402-407.



Yine İbn Teymiyye üzerine çalışmalarıyla tanınan Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûflilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı" adlı makalesinde¹⁰ İbn Teymiyye'nin tasavvuf karşısı olmadığını, bilakis bidat ve hurafelere bulaşmamış Tasavvuf'a ve bu ilkelere riayet eden tasavvuf önderlerine müsamaha gösterdiğini, onları saygı ile yâd ettiğini belirtmektedir. Mesela İbn Teymiyye'nin, kendisi de bir Hanbelî olan Abdülkadir Geylanî (ö. 561/1166)'nin¹¹ tasavvufî fikirlerine aynen katıldığını, Rufaîlerle büyük mücadeleleri olmasına rağmen bu tarikatın kurucu babası Ahmed er-Rufâî (ö. 578/1182)'ye ve müritlerinin bazı aşırılıklarını eleştirdiği Adeviyye tarikatının öncüsü Adî b. Müsâfir (ö. 558/1163)'e saygı duyduğunu vurgulamaktadır.¹²

İbn Teymiyye'nin tasavvufla olan ilgisi en-Nedvî ve Mevdûdî gibi diğer âlimler tarafından da doğrulanmaktadır. Bu âlimler İbn Teymiyye'nin "ârif-i billâh ve zâhid bir sufi" olduğuna kanaat getirmişlerdir.¹³ Ayrıca bazı kaynaklarda İbn Teymiyye'nin tasavvuf düşmanlığı bir tarafa, tasavvufu İslâmî çerçeveye sığacak hale getirme niyetiyle hareket ettiği, tasavvufî muhitlerde yaygın olan, "kerâmet değil istikâmet esas olmalıdır"¹⁴ sözünü benimsediği, ancak bu kültürle yakın münasebeti olan kabir ziyareti, yatırlara saygı, istigâse, tevesül ve şefaât gibi konularda ise farklı düşünen biri olduğu vurgulanmaktadır.¹⁵

Gerek İbn Teymiyye'nin kendi eserlerine gerekse de onun fikir ve görüşleri üzerine fikir beyan edenlerin çalışmalarına dikkatle bakıldığında onun Kitap ve Sünnet çizgisinde bulunan sûfleri tenkit etmediği, bilakis yukarıda isimlerini aktardığımız Ebû Süleyman ed-Dârânî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebû Osman el-Hîrî gibi sûflerinin İslâm'a bağlılıklarını kendilerinden iktibaslar yaparak ifade ettiği; ayrıca Fudayl b. İyâz, İbrâhim b. Edhem, Serî es-Sakatî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Hasan-ı Basrî, Bîşr el-Hâfî, Şakîk-ı Belhî, Râbia el-Adeviyye gibi ilk dönem sûflerinden de övgüyle bahsettiği anlaşılmaktadır.¹⁶

Kısacası İbn Teymiyye'nin tasavvufla ilgi duyan, âyet ve hadislerde vurgulanan zühd ve takvâ hayatını benimseyen, hatta bunu bizzat yaşamaya gayret eden, Kitap ve Sünnet çizgisinde hareket eden mutasavvıflara hürmet

¹⁰ Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûflilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", *UÜİFD*, Sayı: 1, Cilt: 1, Yıl: 1, 1986, ss. 63-67.

¹¹ Krş. Makdisi, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", s. 405; Kara, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûflilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", s. 67.

¹² Kara, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûflilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", s. 63-67; Krş. Kara, "İbn Teymiyye, Ta-kiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XX/414.

¹³ Krş. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 2003, s. 291.

¹⁴ Mesela Hâlidî Nakşiliğin kurucusu Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, en büyük kerâmetin sırat-ı müstakim üzere bulunmak olduğunu vurgulamış, bu bağlamda "bir istikamet bin kerametten evlâdır" demiştir. (Bkz. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, *Mektûbât (Kitâbu Buğyeti'l-Vâcid fi Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid)*, Derleyen: Muhammed Es'ad Sâhib, Dimeşk, 1334, 98. Mektup, s. 267.) Onun sahiplendiği tasavvufî anlayışa göre önemli olan sırat-ı müstakim, yani iskâmet üzere olmaktır. İstikâmeti elde etmek için de olmazsa olmaz şartlar, Sünnet-i Seniyye'nin ihyâ edilmesi, bid'atların yok edilmesi ve ihlâs ile ilimlerin yayılmasıyla meşgul olunması, yok olan şeyler için sabırlı olunması ve bireylerin öz benliklerini Allah yoluna vererek O'na çokça yalvarmalarıdır. Bkz. Mehmet Kubat, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Sûfî Kelâmı*, İstanbul, 2014, s. 98.

¹⁵ Krş. Ömer Yılmaz, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), Yıl: 9 [2008], Sayı: 21, s. 367.

¹⁶ Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, X/210, 412, 585; XI/210; İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne Evliyâ'r-Rahmân ve Evliyâ's-Şeytân*, s. 39; İbn Teymiyye, *Mecmûtatü'r-Resâilî'l-Kübrâ*, II/311; Kara, "İbn Teymiyye, Ta-kiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XX/413-414.



besleyen, verâ, takvâ ve kanaat sahibi bir âlim olarak mekruhlerden kaçınan, iman ve takvâyı esas alan bir yaşantı içinde bulunduğu görülmektedir. O, rûhânî ve ahlâkî gelişmeyi hedefleyen tasavvufu kabul etmiş, hulûl ve ittihâd gibi unsurları ihtiva eden ve İbn Arabî ile özdeşleşen “mütefelsif tasavvuf”u ise reddetmiştir.¹⁷

Ayrıca İbn Teymiyye'nin, İbn Arabî tarafından kavramlaştırılan vahdet-i vücûd fikrini şiddetli tenkide tabi tutmasını, onun özel olarak İbn Arabî'ye karşı sahip olduğu önyargı ya da ona karşı içinde beslediği kin veya nefrete bağlamak da mümkün değildir. Çünkü İbn Teymiyye'nin, önceleri İbn Arabî için hüsn-ü zan beslediği, ancak *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserini okuduktan sonra onun aleyhinde konuşmaya başladığı anlaşılmaktadır.¹⁸ Ayrıca İbn Teymiyye, yalnız İbn Arabî'ye değil, onunla aynı hizada gördüğü Nifferî (ö. 351/962), İbn Fârız (ö. 632/1234), İbn Seb'in (667/1269), Tilmisanî (ö. 690/1291) ve Sadreddîn Konevî (ö. 690/1291) gibi mutasavvıf önderlerin fikirlerine de karşıydı.¹⁹

O halde denebilir ki İbn Teymiyye, vahdet-i vücûd fikrini tasavvuf veya sûfî karşıtı olduğu için ya da özel olarak İbn Arabî'ye karşı beslediği kin, nefret veya önyargıdan dolayı değil, panteizmin etkisiyle oluşan ittihat fikrine benzettiği için şiddetli tenkide tâbi tutmuştur.²⁰

Bu çalışmada önce *vahdet-i vücûd* kavramını oluşturan vahdet ve vücûd kelimeleri ile hulûl kavramlarının anlam alanları tespit edilmeye çalışılacak, ardından sufi düşüncenin zirvesi kabul edilen İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesi temel kaynaklardan hareketle ve olabildiğince objektif kriterlere bağlı kalınarak aktarılacak daha sonra da Selefi düşüncenin zirvesi kabul edilen İbn Teymiyye'nin bu düşünceye yönelttiği eleştiriler kendi eserlerinden hareketle dikkatlere sunulmaya çalışılacaktır. En nihayetinde ise nasslar ve İslâm âlimlerinin görüşleri doğrultusunda bu iki büyük düşünürden hangisinin görüşünde isabet ettiği belirlenmeye çalışılacaktır.

❧ 1. Vahdet, Vücûd, Hulûl ve İttihâd Kavramlarının Anlam Alanı

a) Vahdet

Vahdet, sözlükte “bir ve tek olmak, tek kalmak anlamındaki vahd kökünden masdar olup “birlik, teklik ve bütünlük” anlamına gelir. Parçalanma ve bölünme kabul etmeyen *vahdet*, “kesret” yani çokluğun zıddıdır. “Varlığa bir (vâhid) adını vermeyi sağlayan mâna” diye açıklanır.²¹

¹⁷ M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/İ'tikâdî Görüşleri”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX/412; Kara, “İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri”, *DİA*, XX/413.

¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil ve'l-Mesâil*, Mısır, 1341, I/171; Krş. Mahmud Sa'd Tıblâvî, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, Çev. Ali Durusoy, İstanbul 1989, s. 32-33; Kara, “İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri”, *DİA*, XX/413; Kara, “Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi”, s. 28; Yılmaz, “İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı”, s. 368.

¹⁹ Kara, “İbn Teymiyye'nin İlk Süflilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, s. 66-67.

²⁰ Makdisi, “Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye”, s. 404.

²¹ Râğib el-İsfahanî, *el-Müfredât li Çaribi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986, s. 808; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/446 vd.; Ali Durusoy, “Vahdet”, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXII/430.



Mantıkta vâhidle vahdet özdeş ve özdeşlik kavramlarını ifade eder. Edebiyatta *vahdet*, “ifade esnasında mevzunun haricine çıkılmaması, maksat ne ise yalnız ondan bahsedilmesi, sözün dallandırılıp budaklandırılmaması” anlamında terimleşmiştir. Tasavvufta ise *vahdet* kavramı, “Allah’a yakınlık, gön-lünü, kalbini tamamen Allah ile meşgul etme hali” olarak tanımlanmıştır.²²

Tevhîd kavramı da aynı kökten türemiştir ve “birlemek, bir kılmak, bir şeyin birliğine kâil olmak, bir şeyin bir ve tek olduğuna hükmetmektir.” Terim olarak Tevhid ise, “bir Allah’tan başka ilâh olmadığına inanma, her yerde ve her şeyde Allah’tan başkasının tesir ve hâkimiyeti-nin olmadığına inanma” anlamlarına gelmektedir.²³

b) Vücûd

Sözlükte *vücûd* kavramı “varlık, var olmak, yoktan var olmak, hazır bulunmak, tahakkuk, husûl, sübût, oluş (kevn), cesed, cisim, ten ve gövde gibi anlamlara gelir. Vücûd, yokluğun (adem) zıddı olarak kullanılan bir kavramdır.²⁴

Vücûd kelimesi felsefe terimi olarak “bir şeyin zihinde ve zihninin dışında gerçek varlığa sahip olması” veya “bir şeyin aklî tahlil yoluyla belirlenen mahiyeti, zatı” diye tanımlanır. Vücûd “bir şeyin zatının (özünün) dış dünyada fiilen tahakkuk etmesi” mânasında da kullanılır.²⁵

Dinî bir terim olarak *vücûd*, Allah’ın zihninin dışında gerçekliğinin bulunduğunu ve mevcudiyeti zorunlu bir varlık (vâcibü’l-vücûd) olduğunu belirtir. Allah’ın varlığı zâtının gereği yani kendindendir (bizâtihi/lizâtihi), O’nun dışındaki varlıkların mevcudiyeti ise kendileri dışındandır (bigayrihi/ligayrihi).²⁶

c) Hulûl

Sözlükte “bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup yerleşmek” anlamlarında masdar olan *hulûl* kelimesi, isim şeklinde de kullanılır.²⁷

Hulûl, “gül suyunun güle sirayet etmesi gibi iki cismin birleşmesi, varlıkla onun mahalli veya arazla cevher arasındaki münasebet, bir şeyin mevcudiyetinin diğerinin mevcudiyetiyle aynı olması” gibi değişik biçimlerde tanımlanmıştır.²⁸

²² Krş. Durusoy, “Vahdet”, *DİA*, XXXII/430; Hasan Tefik Marulcu, “İbn Teymiye’nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelâm Açısından Bir Değerlendirme”, *SDÜİFD*, Yıl: 2, Sayı: 21, 2008, s. 76.

²³ İsfahanî, *Müfredât*, s. 808 vd.; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb Firuzâbâdî, *el-Kâmusu’l-Muhîd*, Beyrut, 2005, s. 414; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî’l-Fünûn*, İstanbul, 1404/1984, II/1368; Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Kahire, Trs., s. 69; Ömer Nasûhî Bilmen, *Mûlahhas İlm-i Tevhid*, İstanbul, 1973, s. 29; Mehmet Kubat, *Kur’ân’da Tevhid*, İstanbul, 2014, s. 162.

²⁴ İsfahanî, *Müfredât*, s. 806; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî’l-Fünûn*, II/1770; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, III/445; Yusuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, *DİA*, İstanbul, 2013, XXXIII/136; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, 339; Marulcu, “İbn Teymiye’nin Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelâm Açısından Bir Değerlendirme”, s. 77.

²⁵ Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî’l-Fünûn*, II/1770; Yavuz, “Vücûd”, *DİA*, XXXIII/136.

²⁶ Yavuz, “Vücûd”, *DİA*, XXXIII/136.

²⁷ Krş. Firuzâbâdî, *el-Kâmusu’l-Muhîd*, s. 1274.

²⁸ Cürânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, s. 92.



Terim olarak ise hulûl, “ilâhî zâtın veya sıfatlarının yaratıklardan birine, bir kısmına veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi” diye tanımlanmıştır.²⁹

Ruhun bedenle, faal aklın insanla birleşmesine bazı filozoflar ve bâtinîlerce hulûl denilmişse de İslâm düşünce tarihinde itikadî tartışmalara konu teşkil eden hulûl “ilâhî zâtın veya sıfatlarının yaratıklardan birine, bir kısmına yahut tamamına intikal edip onlarla birleşmesi; Allah’ın insan veya başka bir maddî varlık görünümünde ortaya çıkması” diye tanımlanmıştır.³⁰

Hulûl kavramı hem Kur’ân-ı Kerîm âyetlerinde ve hem de bazı hadislerde yukarıda aktardığımız terim anlamıyla değil sadece sözlük anlamında yer almıştır.³¹

d) İttihad

“Biricik olmak, tek kalmak” anlamındaki “vahdet” kökünden türemiş olan “ittihâd” kavramı sözlükte “tek olmak, bir olmak, birleşmek, birlik olup ayrılığı ortadan kaldırmak, aynı konum veya fikirde olmak” anlamlarına gelir.³²

İttihâd, “iki şeyin bir başka şeye dönüşecek şekilde birbirine karışması ve aralarında hiçbir farklılık olmaksızın birleşmesi” şeklinde de tanımlanmıştır. Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi itthâdda birleşme ancak iki veya ikiden fazla şeylerde söz konusu olur. Cinsten birleşme “mücânese: aynı cinsten olma”, türde birleşme “mümâsele: benzer olma”, özellikte birleşme “müşâkele: aynı şekilde olma”, keyfiyette birleşme: müşâbehe”, kemiyette birleşme ise “müsâvât: eşitlik” diye isimlendirilir. Birleşme eğer kenarlarda olursa “mütâbakât”, izafette olursa “münâsebet”, cüzlerde/parçalarda olursa “muvâzenet: denklik” adını alır.³³

İttihâd, “her şeyin kendisiyle vücut bulduğu tek, mutlak hakkın/gerçekliğin varlığına şahid olmaktır.” Hiçbir şeyin kendine özgü varlığı söz konusu olmadığı için her şey O’nunla birlikte var olur, ama O’nsuz yok olur ve vücut bulması bakımından her şey O’nda birleşir. O’nun dışındaki varlıkların kendilerine özgü bir varlıklarının olduğu ve bu şekilde O’nunla birleştiği şeklindeki bir düşünce imkânsızdır. Yukarıda da işaret edildiği üzere bu anlamda itthâd, “iki şeyin bir başka şeye dönüşecek şekilde birbirine karışması ve “bir farklılık olmaksızın birleşmesi” demektir.³⁴

İstılahta itthâd, “Allah’ın bir kısım varlıklara hulûl ederek onlarla birleşmesi” veya “Yaratıcının bir nesneye meselâ; bir kaya parçasına veya bir toteme hulul etmesi, onunla birleşmesi” demektir.³⁵

²⁹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 132; Kürşat Demirci, “Hulûl”, *DİA*, İstanbul, 1989, XVIII/340.

³⁰ Demirci, “Hulûl”, *DİA*, XVIII/340.

³¹ Krş. Ra’d, 13/31; Tâhâ, 20/81; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/354, 386; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 132.

³² Krş. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 170; Şamil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, IV/203.

³³ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 8.

³⁴ Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 8-9.

³⁵ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 170.



Tasavvuf literatüründe “kendini Allah’tan ayrı ve müstakil bir varlığa sahipmiş gibi düşünen kulun seyrü sülûk neticesinde fenâ mertebelerini geçmesi, vehmî varlıktan kurtulup Allah ile bir olması” şeklinde tanımlanır. Yeni Eflâtuncu Panteist felsefenin temel unsurlarından birini teşkil eden ittihâd, vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen mutasavvıflar tarafından da savunulmuştur. Bu telakkiye göre insan dünyaya gelmek suretiyle ayrılığa düşmüştür, bütün çaba ve gayreti buna sebep olan maddî engelleri ortadan kaldırarak geldiği yere tekrar dönme, yani ittihadı ulaşma yönünde olmalıdır.³⁶

İslâm dışı bazı inanışlarda bazen bir hayvana Yaratıcının hulul ettiği tasavvur edilir. Bu düşünce ile bu nesneler ve hayvanlar o toplum fertleri tarafından kutsal kabul edilirler. Bazen yaratıcının bu ittihadının bir şahısla ekseriyetle bir kralla olduğu şeklinde inanışlar da gözüktür. Meselâ; Fir’avun ile Tanrı’nın bir olduğu inancı, Sâsânî hükümdarlarındaki hükümdar-Tanrı inancı bu inanışların birer örneğidir.³⁷

Bu inanış tarzının, İslâmî öğretinin özüne uymadığı, yani Kur’an ve Sünnet’e aykırı olduğu, Yemenli bir Yahudi dönmesi olan Abdullah b. Sebe’ tarafından İslâm’a sokulmaya çalışıldığı iddia edilmiştir. İbn Sebe’ Allah’ın Hz. Ali (r.a.)’ye hulul ettiğini, onun şeklinde gözüktüğünü iddia etmiştir. Bu inanç muhtemelen önceki dönemlerde Yemen’i işgal eden İranlılardan o bölgede yaşayan Yahudilere geçmiştir. İbn Sebe’ de bu inancı yayarak Müslümanların arasına fitne sokmaya çalışmıştır. Hz. Ali (r.a.), İbn Sebe’yi sürdürmüş ve kendisinin tanrı olduğunu iddia edenleri ateşe attırarak yakırtmıştır. Fakat ne yazık ki bu inanç Ğulât-ı Şîâ’dan bazı gruplar tarafından günümüze kadar taşınmıştır.³⁸

2. İki Zirve Âlimin Hayat Hikâyesi

Bu tebliğde İslâm düşüncesinin iki “uç beyi” olarak nitelendirilen³⁹ İbn Arabî ve İbn Teymiyye tarafından ona yapılan eleştiriler üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda önce Sufî düşüncenin doruğu olarak kabul edilen İbn Arabî ile Selefi düşüncenin zirvesi sayılan İbn Teymiyye’nin kısa hayat öyküsünden söz edilecek, daha sonra da İbn Arabî’nin kavramsallaştırdığı vahdet-i vücûd nazariyesine İbn Teymiyye’nin yönelttiği eleştiriler aktarılacaktır.

a) İbn Arabî’nin Kısa Hayat Öyküsü

Tasavvufî tefekkürün en önemli temsilcisi sayılan⁴⁰ ve İslâm düşünce tarihinde büyük etkisi bulunan sûfî müellif İbn Arabî, 17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs’ün Mürsiye şehrinde doğdu. 8 yaşında iken ailesiyle birlikte o dönemdeki adıyla İşbiliye bugünkü adıyla Sevilla’ya geldi. İbn Arabî, ilk tahsilini bu şehirde yaptı ve uzun bir süre burada kaldı. Babası Ali

³⁶ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 170.

³⁷ *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, IV/203.

³⁸ *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, IV/203.

³⁹ Mustafa Kara, “Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi”, *Tasavvuf Dergisi*, Cilt: IX, sayı: 21, 2008, s. 27.

⁴⁰ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2011, s. 56.



b. Muhammed, Abbâsî Halifesi Müstencid-Billâh'ın kumandanı ve yöre valisi Muhammed b. Sa'd İbn Merdenîş'in hürmet ettiği bir kişiydi; aynı zamanda filozof İbn Rüşd'ün de yakın arkadaşıydı. Nitekim İbnü'l-Arabî, henüz on beş-on altı yaşlarında iken İbn Rüşd'ün dikkatini çekmiş, onunla tanışmak için babasından görüşme talebinde bulunmuş ve babasının bu talebi kabul etmesiyle 1182'de İbn-i Rüşd ile görüşmüştür. Yirmi altı yaşında iken Tunus'a giden İbn Arabî, daha sonra da Fas'a gitti. Birkaç defa gittiği Fas'ta dört yıl kadar kaldı. Fas'tan ayrıldıktan sonra Gırnata ve Kurtuba şehirlerine geçti. Bu onun doğup büyüdüğü Avrupa kıtasındaki son ikâmeti oldu. Daha sonra Mekke'ye gidip ilk haccını yaptı ve sonra tekrar Kuzey Afrika'ya döndü. Ardından tekrar Tunus'a gitti ve aynı yıl hacca gitmek üzere Tunus'tan ayrıldı. Önce Mısır'a, oradan Kudüs'e geçti. Kudüs'ten yaya olarak Mekke'ye gitti. Bu süreçte İslâmî disiplinlerin hemen her alanında kaleme alınmış birçok kitap okudu ve bunlara dair dersler verdi. İbn Arabî, Mekke'de yaklaşık iki buçuk yıl kaldıktan sonra bir hac kafilesine katılarak Bağdat'a daha sonra da Musul'a gitti. Ertesi yıl Urfa, Diyarbakır, Sivas üzerinden önce Malatya'ya daha sonra da Konya'ya gitti. Ardından Halep, Kudüs, Mısır yoluyla tekrar Mekke'ye gitti. Buradan yine Bağdat'a, ardından tekrar Konya'ya döndü. İbnü'l-Arabî, Halep ve Sivas'a yaptığı seyahatlerden sonra 615'te (1218) yeniden Malatya'ya geldi ve burada yerleşti. Dostu Mecdüddîn İshak vefat edince onun vasiyeti üzerine dul kalan hanımıyla evlendi. Oğlu Sa'deddin büyük ihtimalle Malatya'da dünyaya geldi. Daha sonra Malatya'dan ayrılarak Dimaşk'a yerleşen İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* adlı ünlü eserini 627 (1230) yılında burada telif etti. Daha sonra zamanının büyük bir kısmını *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserini telif etmeye tahsis etti ve vefatından bir yıl kadar önce bu meşhur eserini onu tamamladı. 22 Rebiülahir 638 (10 Kasım 1240) tarihinde Dimaşk'ta vefat eden İbn Arabî, Kâsiyûn dağı eteğindeki kabristanına defnedildi. Daha sonra iki oğlunun da gömüldüğü bu yer sonraki devirlerde Şam bölgesinde yaygınlık kazanmaya başlayan tasavvuf karşıtı akımların oluşturduğu aleyhte propagandalar neticesinde bakımsız kalarak unutulmaya yüz tuttu. Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi dönüşünde uğradığı Şam'da ilk iş olarak onun kabrinin yerini tespit ettirerek üzerine bir türbe, yanına da bir cami ve bir tekke yaptırdı. Daha sonra II. Abdülhamid tarafından tamir ettirilen türbe günümüzde ziyarete açıktır.⁴¹

b) İbn Teymiyye'nin Kısa Hayat Öyküsü

İslâm düşünce tarihinde Müslümanlar üzerinde büyük etkisi olan müelliflerden bir diğeri olan İbn Teymiyye, 10 Rebîulevvel 661'de (22 Ocak 1263) Harran'da doğdu. Hanbelî mezhebinin gelişimine önemli katkıları olan bir aile ortamında yetişti. 656 (1258) yılında Moğollar'ın Bağdat'ı istilâ etmeleri ve akınlarının bölgeye kadar uzanması üzerine saygın bir Hanbelî âlimi olan babası 667'de (1269) Dimaşk'a göç etti. İlk eğitimine burada başlayan İbn Teymiyye, başta İbn Asâkir ve İbn Kudâme gibi tanınan şahsiyetler olmak üzere bölgenin 200'den fazla önde gelen ünlü hocasından dersler aldı. Geniş halk kitleleri ve yöneticiler nezdinde etkin bir nüfuza sahip olan İbn Teymiyye,

⁴¹ Bkz. Kılıç, "Muhiddin İbnü'l-Arabî", *DLA*, XX/493-495.



çeşitli medreselerde dersler verdi. Onun bilhassa VIII. (XIV.) yüzyılın başlarından itibaren çeşitli dinî ve siyasî tartışmalar içine girdiği görülmektedir. Başta Eş'arîlik olmak üzere klasik kelâm mezheplerine ve kelâm anlayışına sert eleştirilerde bulunan İbn Teymiyye, özellikle sıfatlar ve müteşâbihat hakkında Selef anlayışını savundu. 699'daki (1300) Moğol saldırısında halkın ve pek çok âlimin Dimaşk'ı terk etmesine rağmen İbn Teymiyye şehirden ayrılmadı ve bir grup âlimle birlikte Moğol Hükümdarı Gâzân Han'ın karargâhına giderek Dimaşk halkı için eman diledi, böylece büyük bir katliamı önledi. Aynı yıl Şevval (Haziran) ayında Memlûk ordularıyla beraber, Franklar ve Moğollar'a yardım etmekle itham edilen, dinin temel esaslarına aykırı davranışlarıyla tanınan Kısrevân Şîfleri'ne karşı düzenlenen sefere katıldı. 700 (1301) yılında yeni bir Moğol saldırısı üzerine halkı cihada teşvik etti ve aynı yılın Cemâziyelevvel'inde (Ocak 1301) Memlûk Sultanı Muhammed b. Kalavun'dan Moğollarla savaşmasını istemek amacıyla Kahire'ye gitti. Kendisi de Moğollara karşı cepheye bilfiil savaşa katıldı ve 4 Ramazan 702 (22 Nisan 1303) tarihinde Dimaşk civarındaki Şehâb bölgesinde Moğollar büyük bir yenilgiye uğratıldı. 704 (1304) yılından itibaren İslâm'a muğayir fikirler ileri süren bazı tarikat mensupları ile Muhyiddin İbn Arabî'nin felsefî görüşlerini benimseyen İttihâdiyye fırkasına karşı tavrı aldı. Tarikat mensupları ile girdiği tartışmalar nedeniyle Kahire'ye gönderilerek mahkeme edildi ve suçlu bulunarak hapse atıldı. Aldığı gözaltı ve hapis cezalarından ancak 7 yıl sonra kurtulabildi ve tekrar Dimaşk'a döndü. Gerek Moğol saldırılarına karşı sürdürdüğü faaliyetleri gerekse çeşitli felsefî cereyanlar, dinî anlayış ve uygulamalar karşısında ortaya koyduğu mücadeleci tavrı ona İslâm dünyasında haklı bir şöhret kazandırdı; etrafında görüşlerini benimseyip savunan, onu müctehid ve imam olarak kabul eden bir öğrenci halkası oluştu. Meşhur öğrencileri arasında İbn Kayyim el-Cevziyye'den başka en fakih talebesi sayılan Şemseddin İbn Müflih, Şemseddin İbn Abdülhâdî, İbn Kâdî'l-Cebel, Vâsıt'taki Rifâiyye tarikatının şeyhinin oğlu olan İmâdüddin el-Vâsıtî, Ümmü Zeyneb, Mizzî, Zehebî ve Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr bulunmaktadır. İbn Teymiyye 16 Şâban 726'da (18 Temmuz 1326), peygamberlerin mezarları ile mukaddes makamların ziyaret edilmesi hakkında verdiği fetvalar ve bu konuya dair yazdığı risâleler nedeniyle yeniden tutuklandı ve sultanın emriyle fetva vermesi yasaklandı. İbn Teymiyye'nin Dimaşk Kalesi'ndeki hapis hayatı iki yıldan fazla sürdü; ancak o hapiste olduğu bu süreçte eser yazmaya devam etti. İbn Teymiyye'nin mezarları ziyaret ve tevessül ile ilgili görüşlerine sert eleştiriler yönelttiği Takıyyüddin el-Ahnâî'nin sultana yaptığı şikâyet üzerine 9 Cemâziyelâhir 728 (21 Nisan 1328) tarihinde elinden kâğıdı, kalemi ve mürekkebi alındı. Bu muamele ona çok ağır geldi; kendisini ibadete verdiyse de üzüntüsünden hastalandı ve 20 Zilkade 728'de (26 Eylül 1328) hapishanede vefat etti.⁴²

⁴² Geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn-i Teymiyye*, Çev. Nusreddin Bolelli vdğ., İstanbul,



3. Vahdet-i Vücûd Nazariyyesi

“Varlığın birliği” ve “varlıkta birlik” anlamında bir tasavvuf terimi olan *vahdet-i vücûd öğretisi*, İbn Arabî'nin tasavvufi düşüncesinin temelini oluşturur. Ne var ki “vahdetu'l-vücûd” tabiri İbn-i Arabî'nin eserlerinin hiçbir yerinde geçmez. Zira o vahdet-i vücûd kavramının oluşturduğu mânâyı bir değil birçok ibare, istiare ve kelimeyle etmiştir. Vahdet-i vücûd tabiri, bilinen terim mânasına yakın anlamıyla ilk defa Sadreddin Konevî (ö. 672/1274) ve daha sonra da talebesi Saîduddin el-Fergânî (ö. 699/1300) tarafından kullanılmıştır.⁴³

Vahdet-i vücûd düşüncesi, varlığı (vücûd), mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu saymak suretiyle Hak ile halkı (yaratılmışlar) izâfet ilişkisiyle birbirine bağlar. Böylece Tanrı-insan ilişkileri başta olmak üzere birlik-çokluk sorunu, insan iradesi ve özgürlüğü, âlemdeki kötülük problemi, sebeplilik vb. metafizik konularla iman ve akîdenin anlamı, ahlâk konuları ve çeşitli dinî bahisler hakkında kapsamlı ve sistematik bir düşünce ortaya koyar.⁴⁴

Bir başka ifadeyle *vahdet-i vücûd*, Allah'tan başka hakikî hiçbir vücûd (varlık) kabul etmeyen, bütün varlıkları mutlak vücûdun isim ve sıfatlarının tezâhürü ve tecellîsi sayarak hakikî varlığa göre isim ve sıfatların ezeli yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufî anlayıştır. Buna göre vahdet-i vücûdu benimseyen kişiler için *mutlak varlık* ve onun tecellîlerinden başka hiçbir şeyin varlığının gerçekliği yoktur. Bu düşüncede, görülen evren sadece bir gölge konumundadır ve Hakk ile halk ilişkisinde her şey O'dur. Allah'tan başka varlık yoktur ve mahlûk, mutlak varlığın tecellîsi ve işleridir. Bu nedenle vahdet-i vücûd düşüncesinde farklı iki varlık gerektiren ittihâd ve hulûl kabul edilmez, zira vücûd zaten birdir ve o da Hak Teâlâ'dır.⁴⁵

Geçmişte ve günümüzdeki araştırmalarda tasavvufun en dikkat çeken konularından biri olan vahdet-i vücûd, Allah'ın varlığını kabul edip kâinatın varlığını reddeden,⁴⁶ bu bağlamda Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini açıklayan şümüllü bir düşünce sistemidir. Nitekim vahdet-i vücûd terimini meydana getiren kelimelerden ve “birlik” anlamındaki “vahdet”, “bulmak, bilmek” anlamındaki “vecd” kökünden gelen “vücûd” kelimesiyle birlikte kullanılır. Vücûd kelimesi terim olarak “varlık” anlamında kullanılır ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin en ulvî makamlara ulaşanlara atıf yaparken kullandığı “ehlü'l-keşf ve'l-vücûd” (ehlü'l-cem' ve'l-vücûd) tabiri de⁴⁷ vücûd terimindeki bu anlam

1988, s. 21-97 vd.; Krş. Ferhat Koca, “İbn Teymiyye”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX/391.

⁴³ Krş. Kılıç, “Muhiddin İbnü'l-Arabî”, *DİA*, XX/506; Akman, *İbn-i Arabî Kelamî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, s. 158.

⁴⁴ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarihîyatlar*, s. 210; Krş. Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, XXXII/431-435.

⁴⁵ İsmail Fennî Ertuğrul, *Materyalizmin İflâsı ve İslâm*, Sadeleştiren: A. Kılıçsoy, İstanbul, 1996, I/214; Akman, *İbn-i Arabî Kelamî Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, s. 458.

⁴⁶ Bkz. Mustafa Sabri Efendi, “Kâinatın Allah'a Göre Durumu (Mevkif'ul-Âlem min'Allah), Birinci Bölüm: “Vahdeti Vücûd Meselesi”, Çev. Hüseyin Atay, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 6, Cüz: 3-4, İstanbul, 1976, s. 65 vd.

⁴⁷ Krş. Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, Trs., I/99, 320, 347; Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, XXXII/431.



bağlantısına işaret eder. Ehlü'l-keşf ve'l-vücûd tabiriyle hakikati keşf yoluyla bulan veya beşerîlikten soyutlanarak bekâ makamına ulaşanlar kastedilir. Bunun anlamı, varlığın hakikatinin ancak *seyrüsülûk* yoluyla beşerîlikten tamamen soyutlanmak suretiyle idrak edileceğidir. el-Vücûdü'l-hak (gerçek/mutlak varlık) bu soyutlanma sürecinde hissî, aklî ve hayalî varlık biçimlerinden uzaklaşılarak idrak edilir.⁴⁸

Gerçekte vahdet-i vücûd, "Allah'tan başka varlık olmadığının idrak, şuur ve bilgisine sahip olmak" demektir. "Vahdet-i şühût"ta sâlikin her şeyi görmesi geçici olup, birlik bilgide değil, görmededir. Vahdet-i vücûdda ise bu birlik bilgidedir. Vahdet-i vücûd düşüncesine zevk yoluyla ulaşan sâlik, gerçek varlığın bir olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve O'nun tecellilerinden başka bir şeyin bulunmadığını bilir.⁴⁹

Abdulvehhâb eş-Şa'ranî, İbn Arabî'nin, "Lâ mevcûde illallah" sözünün, kendi zâtı ve nefsiyle kâim olanın sadece O olduğu, O'nun dışındaki bütün mevcûdâtın ise zâtı ile değil, başkası ile kâim olduğu anlamına geldiğini söyler. Şa'ranî'ye göre bunun anlamı "Allah'ın dışında kendi nefsi ile (bizatihi) kâim bir varlık yoktur" demektir. Nitekim ona göre "Allah'ın dışındaki her şey bâtıldır"⁵⁰ hadisinin de ifade ettiği gibi, Allah'ın haricindeki bütün eşya, başkasıyla kâimdir.⁵¹

Elmahlı Muhammed Hamdi Yazır, vahdet-i vücûd konusunda özetle şöyle demektedir: "Keşfen sâbit olmuştur ki biz, âlem namına ne biliyorsak hepsi mahsusatımız (hislerimiz), hayalimiz, süveri zihniyye ve intibaatı ruhiyemizden ibarettir. Bunları a'yan tasavvur etmemiz ve bi'lizafe gerçek diye bilmemiz, zatında vahid-i ekmel olan Hak mefhumunun ezelen ve ebeden tahakkukunu tasdik sayesinde mümkün olabilir. (...) Buna göre vahdet-i vücudun tevhid-i vücûdisi (varlığı birlemesi), eşbah-ı âlemin zıllî (gölgesel) ve hayali olduğunu görmek ve onları silip maverasındaki hakkı vahidin vücûdüne (gerçek vahidin varlığına) inanmakla mümkün olur... Fakat bunun mefhum-ı muhalifi olan "her mevcut Allah'tır" denildiği zaman ise varlıkta gerçek bir çokluk kabul edilmiş ve hepsinin Allah olduğu iddia edilmiş olunur ki, bunda tevhit değil Allah'ı çoğaltma ile işrak vardır. Bu ise vahdet-i vücud değil, bilakis ittihad-ı vücud veya hulul nazariyesi olur ki "bir" e "her" demektir. Lâşerike leh olan Allah'a namütenahi şerikler ispat etmek, mevcudatı hayaliyeyi mevcudı hakiki farz etmektir. Buna daha fazla "Panteizm" yani ittihad-ı ilahiyet denilir ki bu nazariyede Allah ve vücud, gerçekten her şey ile müttehittir veya her şeyin içine hulul etmiştir. Haşa Ali ilah, veli ilah, Fir'avun ilah, Nemrud ilah, ilah... her şey ilahdır. Bunda isbatı alem ve nefyi sanî vardır. İşte bir takım cehale veya melahide (mülhitler) hikmeti ilahiye namıyla muhal olan bu ittihad

⁴⁸ Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, XXXII/431.

⁴⁹ Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1977, s. 741.

⁵⁰ Abdulvehhâb eş-Şa'ranî, *el-Kibrîtu'l-Ahmer*, I/4; İbn Teymiyye'nin de işaret ettiği gibi hadis olarak takdim edilen bu söz gerçekte Lebîd b. Rebi'a'ya nispet edilen bir beyittir ve aslı şöyledir: "ألا كل شيء ما خلا الله باطل" /: Dikkat et! Allah'ın dışındaki her şey bâtıldır; her nimet de hiç şüphesiz yok olmaya mahkûmdur." Bkz. İsmail Durmuş, "Mesel", *DİA*, İstanbul, 2004, XXIX/294.

⁵¹ Abdulvehhâb eş-Şa'ranî, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Kebâir*, Beyrut, Trs., I/12; Pakiş, "Tasavvufi Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili", s. 15-16.



veya hulul veya ta'til nazariyesini vahdeti vücud ve mahzı (gerçek/hakiki) tevhid diye ele alarak "Lâ ilâhe illa hû" demek "Lâ mevcude illa hû" demek olduğunda ısrar eder ve bunu da "her mevcud odur" manasıyla tefsir eyler ve hatta külli mecmuî ile küllî ifradîyi tefrik etmeyerek (همه اوست: Her şey O'dur) der. Her şeyin maverasında Allah'ı görecek yerde her şeyde ve hatta her şeyi Allah görmek ister..."⁵²

Ebu'l-Alâ Afîfî ise İbn Arabî'nin biçimlendirdiği vahdet-i vücûd nazariyesine göre "varlığın hakikatte bir olduğunu, duyularımızın haricî âlemde çokluk görmesini ve aklen de Allah-âlem (Hak-halk) ikiliğini kabul etmemize rağmen, varlıkta ikilik ve çokluk olmadığını, Hak ve halkın aynı hakikatin iki ismi veya veçhesinden ibâret olduğunu" belirtmektedir. Buna göre Hak ve halk olmak üzere Vücûd-ı Hakk'ın iki yönü bulunmaktadır. Yine Afîfî'ye göre İbn Arabî'nin vahdeti vücûd düşüncesi, "duyularımızın algıladığı âlemi gerçek kabul eden, materyalist panteizm" olmadığı gibi aralarındaki benzerliklere rağmen "çokluğun, birden sūdûru görüşünü savunan Yeni Eflâtunculuk" düşüncesi ile de birebir kesişmediğini ifade etmektedir.⁵³

Vahdet-i vücûd öğretisini benimseyenler, "varlığın, Allah'tan ibâret olduğunu" belirtseler de bu ifade, akledilen ve hissedilen her şeyin Allah olduğu anlamına gelmez. Zira onlar, *vücûd* sözcüğü ile bütün varlıkların kendisiyle kâim olduğu hakikati kastederler. Buna göre *vücûd* lafzının Cenabı Hakk'a sıfat olması hakiki değil, mecâzî ve itibârîdir. Aynı zamanda kendisi vücûdun aynı olduğu için Allah'a mevcut demek de hakikaten değil, mecâzendir. Demek ki, mahsûsât (hissedilenler) ve ma'kulât (akledilenler) ile mevhumât (vehmedilenler) ve muhayyelât (hayâl edilenler)tan her ne var ise bunlardan hiç birisi, kendisiyle kaim olmayıp var oluşlarında Vücûd'a yani Allah'a muhtaçtır.⁵⁴

Bazı vahdet-i vücûd araştırmacılarına göre ise Hakk'ın varlığı kâinata nispetle bir ayna mesabesinde olup, akledilen ve hissedilen bütün eşya, O'nda zâhir olur. Veya Allah zâtı itibariyle değil, sıfat ve fiilleri itibariyle bütün sûret ve şahıslarda mutlak olmaktan çıkmaksızın ve değişikliğe uğramaksızın tecelli ve tezahür eder. Bu yönüyle eşya, O'na ayna olur. Kâinatın bütünü ise Hakk'ın vücûdu ile kâim olur.⁵⁵

Gerçekten anlaşılması kolay olmayan bu açıklamalardan birçok kimse, akledilen ve hissedilen her şeyin Allah olduğu anlamını çıkarmıştır. Ancak İbn Arabî'nin bizzat kendisinin konu ile ilgili olmak üzere "O, zâhirdeki her şeyin aynıdır. Zatlarında eşyanın aynı olan şey, sübhan olan Allah değildir. Bilakis O, O'dur, eşya da eşyadır. Çünkü ittihat ve hulûl var olanlardan ortaya çıkar. Varlıkta ise, tek varlıktan başkası olmayıp eşya, Hakk'ın vücûdu ile mevcut ve

⁵² Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Trs. I/576-577.

⁵³ Bkz. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, (Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul, 1996, s. 161-173.

⁵⁴ Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul, 1994, s. 76-77; Krş. Pakiş, "Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili", s. 16.

⁵⁵ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 9.



kendi nefisleri ile mâdûmdur. Kendi nefsi ile mâdûm ve Hakk'ın vücûdu ile mevcut olanda da hulûl ve ittihat tasavvur olunamaz" dediği nakledilmektedir.⁵⁶

İbn Arabî'den sonra Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve talebesi Saîdüddin el-Fergânî (ö.699/1300) tarafından kavram olarak kullanılan Vahdet-i Vücud fikri,⁵⁷ Mevlânâ Celâluddîn er-Rûmî (ö. 672/1273), Hallâc-ı Mansûr (ö. 922/1516-17) ve Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî⁵⁸ gibi önde gelen diğer mutasavvıflar tarafından da benimsenmiştir.

4. İbn Arabî'nin Vahdeti Vücûd Nazariyesini Takdim Biçimi

İbn Arabî, özellikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* gibi eserlerinde vahdet-i vücûd sistematiğini ayrıntılarıyla anlatmıştır. Onun bu eserlerde bir yandan hulûl ve ittihâd düşüncesini anımsatan ifadeler kullanması, öbür yandan da bu düşüncenin tamamen hilafına cümleler kurması, bir başka deyişle vahdeti vücûd konusundaki paradoksal ifadeleri lehinde ve aleyhinde birçok fikrin doğmasına sebebiyet vermiştir. İbn Arabî'nin vahdeti vücûd hakkındaki hâkim kanaatini şöyle özetlemek mümkündür:⁵⁹

Tek varlık vardır ki, o da Allah'tır. O'nun dışında varlık yoktur. Âlemin kendi başına varlığı yoktur, âlem ancak Allah ile vardır. Onun dışında bir varlık tasavvur edilemez. Çünkü O'nun dışındaki şeyler yok hükmündedir. Her yer ve her şey O'nun meclâsıdır. O, her yerde tecelli eder. Dolayısıyla her şey O'dur.⁶⁰ Bizler Allah'ın zâhirî suretleriyiz. O'nun tecellisiyiz. Âlem ve kevn aslında bir hayal olduğu için biz O'yuz.⁶¹ Bir açıdan halk Hak'tır.⁶² Hâlık ile mahlûk bir tek şeydir.⁶³ O bana ham deder, ben de O'na; O bana ibâdet eder; ben de O'na.⁶⁴

Başta İbn Teymiyye olmak üzere bazı âlimlerin hulûl olarak gördükleri bu ifadelerinin yanı sıra İbn Arabî'nin aynı eserlerinin başka bölümlerinde bu iddiaları tamamen nefyeden cümleler de yer almaktadır. Onun bu husustaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür:⁶⁵

İbn Arabî Hak ile halkın asla birleşmediğini ifade eder. Ona göre vâcib ile mümkün asla bir araya gelemez.⁶⁶ Zira Hak haktır, yani Rab Rabdir; insan da

⁵⁶ Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, s. 82.

⁵⁷ Ramazan Muslu, "Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılmış Bir Risâle: Erbilî'nin *Mir'âtü's-Sühûd fî Beyânî Vahdeti'l-Vücûd'u*", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 23, İstanbul, 2009, s. 304. Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 211. Hüsamettin Erdem, *Pantezim ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara, 1990, s. 1.

⁵⁸ Krş. Kubat, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî Sûfî Kelâmı*, s. 192-194.

⁵⁹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Nşr. Ebu'l-A'lâ Affî, İskenderiye, 1365/1946, s. 68, 78, 79, 83, 159; Krş. Kara, Kara, "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı", *İbn Teymiyye Külliyyatı* içinde, II/42.

⁶⁰ Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Nşr. Ebu'l-A'lâ Affî, İskenderiye, 1365/1946, s. 68.

⁶¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 159.

⁶² İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 79.

⁶³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 78.

⁶⁴ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 83.

⁶⁵ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I/41; II/138, 371; III/164-165, 224, 443; IV/220, 372,379, 438; Krş. Kara, "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı", *İbn Teymiyye Külliyyatı* içinde, II/42-43.

⁶⁶ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I/41.



insandır.⁶⁷ Hakkın sıfatı ile abdin sıfatı asla bir yerde bir araya gelmez. Rab kul olamaz, kul da Rab.⁶⁸ Çünkü Rab kadîm, halk ise hâdistir.⁶⁹ Allah ile âlem arasında hiçbir münasebet yoktur; âlem Allah'ın dışındaki mahlûktur.⁷⁰

Yine İbn Arabî'yi eleştirenlerin onun sözlerinin hulûl ve ittihadı götürdüğünü dile getirirler. Oysa İbn Arabî bu iddiaları tamamen reddeder. İbn Arabî'nin bu konudaki şu ifadeleri dikkat çekicidir:

“Zat ittihad Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e göre küfürdür, bundan sakınmak gerekir.”⁷¹ “İttihad ‘iki şeyin birinde toplanması’ demektir. İttihad adet, tabiat ve hâlde olmaz. Kim hulûl var derse biliniz ki bu ma'lûldür. Bunu iddia eden kimse hastadır. Hastalığına şifa bulacak tabip de yoktur.”⁷²

5. İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücûd Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler

İbn Teymiyye'nin, İbn Arabî eleştirilerini genel olarak *hâtemu'l-evliyâ, ri-câlu'l-gayb, Fir'avun'un imanı, putlara ibadet, gaypten haber verme* ve *hurûfîlik* gibi konular üzerine bina ettiği görülse de onun en çok üzerinde odaklandığı ve daha çok merkeze aldığı kavramın *vahdet-i vücûd* olduğu gözden kaçmamaktadır.⁷³ Bu konuların hepsi ayrı ayrı öneme sahip olsa da, bu görüşler içerisinde doğrudan İbn-i Teymiyye'nin ilgisine mazhar olan husus veya temel eleştiri noktası *vahdet-i vücûd nazariyesidir*.

İbn Teymiyye, zühud ve takvâya dayalı, ruhanî ve ahlâkî gelişmeyi hedefleyen tasavvufu kabul etmekle birlikte, İbn Arabî ile özdeşleşen *vahdet-i vücûd* anlayışını önceleyen “mütefelsif tasavvuf”u reddetmiştir. Ona göre İbn Arabî ve onun takipçileri olan İbn Seb'in ve Sadreddin Konevî gibi mutasavvıfları, varlığı tanrılaştırma anlamına gelen vahdet-i vücûd düşüncesine İbn Sînâ fel-sefesi götürmüştür. “Varlığın birliği” demek olan vahdet-i vücûd fikrinin kaynağının aynı zamanda Hristiyanlık ve diğer İslâm dışı inançlar olduğunu da ileri süren İbn Teymiyye'ye göre vahdet-i vücûd görüşü, İbn Arabî ve onun izini sürdüren mutasavvıf düşüncülerin varlığın tamamını birleştirip tekleştirmelerine yol açmıştır.⁷⁴

İbn Teymiyye'ye göre vahdet-i vücûd hakkında söylenenleri halk şöyle dursun bunu savunanlar bile tam olarak anlamamaktadır. Cehmiyye mensuplarıyla sapık filozoflar ve sekr haline mağlûp olan sûfilerin sözlerinden kaynaklanan bu düşünce *hulûl ve ittihad* gibi unsurları ihtiva etmekte, en azından

⁶⁷ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, II/371, III/164-165, 224.

⁶⁸ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, IV/220.

⁶⁹ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, IV/438.

⁷⁰ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, III/443. IV/438.

⁷¹ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, II/138, IV/372, 379.

⁷² İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, IV/379; Krş. Yılmaz, “İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı”, s. 370.

⁷³ Krş. Mustafa Kara, “İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücûda Bakışı”, *İbn Teymiyye Külliyyâtı* içinde, İstanbul 1987, II/41-43; Krş. İbîş, “Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücûdçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler”, s. 75-84.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akli ve'n-Nakl*, VIII/179-182.



düşüncelerle yakınlık arz etmektedir. Ona göre vahdet-i vücûdcular Allah'ın, nebîlerin ve velîlerinin kaplarıyla insanlara küfür ve sapıklık şarabı içirmekte, gerçek velîlerin ifadeleri içine münâfık ve kâfirlerin sözlerini yerleştirip Müslümanlara sunmaktadırlar.⁷⁵

İbn Teymiyye'ye, başta *Mecmûu Fetavâ* olmak üzere hemen hemen her eserinde İbn Arabî'yi, "sonradan olan bir şeyin mevcûdiyetini Yüce Allah'ın varlığının aynısı" kabul etmekle itham etmektedir.⁷⁶ Ona göre İbn Arabî'nin kavramsallaştırdığı *vahdet-i vücûd nazariyyesi*, Allah ile âlem arasında iç içe birlikteliği var sayan *hulûl* ve *ittihad* fikrine götürmekte,⁷⁷ bu da Tevhid inancını zedelemektedir. Ona göre bu düşünce biçimi açık bir şirk ve küfürdür.⁷⁸

Diğer Selefiyye âlimleri gibi, İbn Teymiyye'nin de ısrarla reddettiği husus, İbn Arabî'nin *hulûl* ve *ittihâda* götürdüğüne inandığı *vahdet-i vücûd* anlayışıdır. Ona göre tevhidi bozan hususların içinde en aşırısı, İslâmî terminolojiyle takdim edilip Allah ve âlem arasında iç içe bir birlikteliği var sayan "ilâhî zâtın veya sıfatlarının yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi" anlamında olan *hulûl* ve "Allah'ın bir kısım varlıklara hulûl ederek onlarla birleşmesi" anlamındaki *ittihad* fikri ve bunu temsil eden *vahdet-i vücûd nazariyesidir*. İbn Teymiyye'ye göre "vahdet-i vücûd: varlığın birliği" düşüncesini savunan İbn Arabî *ittihâdî*'dir yani hak ile halkın birleştiğini savunan biridir.⁷⁹

İbn Teymiyye bu görüşünü detaylandırırken şunları ifade etmektedir: "İbn Arabî 'Ondan başka varlık yoktur' derken, bu ifadeyi, Rasûlullah (s.a.v.)'ın, 'Hiçbir şâirin ağzından *şair Lebid b. Rebia'nın* "İyi biliniz ki Yüce Allah'tan başka her şey bâtıldır/yok olacaktır; her nimet de zevâle mahkûmdur." şiirinden daha doğru bir söz çıkmamıştır"⁸⁰ ve "Onun zatından başka her şey yok olacaktır."⁸¹ âyetinde olduğu gibi eşyanın varlık ve idaresinin Yüce Allah'ın emriyle olduğu anlamında kullanmamaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre şayet İbn Arabî ve müntesipleri bu manayı kastetmiş olsalardı, bu doğru bir yorum olurdu. Ne var ki onlar, Yüce Allah'ı mevcûdatın aynı olarak kabul etmektedirler. Bu ise apaçık bir küfürdür.⁸²

Ancak bütün bu sert eleştirilerine rağmen İbn Teymiyye, güçlü bir muhayyileye sahip olduğunu söylediği İbn Arabî'yi; İbn-i Fârız (ö. 632/1234), İbn-i

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil*, I/119; IV/26; İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/364 vd.; Krş. Kara, "İbn Teymiyye, Takiyuddîn/Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XX/413-414.

⁷⁶ Krş. Yavuz, "Hulûl (İslâm Düşüncesinde)", *DİA*, XVIII/343-344.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetavâ*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1981, X/95.

⁷⁸ Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetavâ*, X/95; X/342; İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne Evliyai'r-Rahmân ve Evliyai's-Şeytân*, Beyrut, 2003, s. 122; İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/366 vd.; Özervarlı, "İbn Teymiyye'nin İ'tikâdî Görüşleri", *DİA*, XX/412; Yılmaz, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", s. 371-372.

⁷⁹ Krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl (İslâm Düşüncesinde)", *DİA*, XVIII/343-344; M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye'nin İ'tikâdî Görüşleri", *DİA*, XX/412.

⁸⁰ Krş. Süleyman Tülüçü, "Lebid b. Rebia", *DİA*, Ankara, 2003, XVII/122.

⁸¹ Kasas, 28/88.

⁸² İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetavâ*, X/342; İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne Evliyai'r-Rahmân ve Evliyai's-Şeytân*, Beyrut, 2003, s. 122; Özervarlı, "İbn Teymiyye'nin İ'tikâdî Görüşleri", *DİA*, XX/412; Yılmaz, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", s. 371-372.



Seb'in (ö. 667/1269), Tilmisânî (ö. 690/1291) ve Konevî (ö. 673/1274) gibi vahdet-i vücûd düşüncesine eğilim gösteren diğer âlimler arasında "İslâm'a en yakın olanı" şeklinde tanıtır.⁸³ Nitekim o, İbn Arabî'nin, vahdet-i vücûd nazariyyesi hususunda yukarıda isimleri zikredilen diğer vahdet-i vücûdçular kadar ısrarcı olmadığını belirtir ve onu fıkha olan saygısından ve tasavvuf yolundaki dikkatinden dolayı da övgüyle anar.⁸⁴

6. Vahdet-i Vücûd-Panteizm Mukayesesi

İbn Arabî'nin görüşleri üzerinde çalışan bazı şarkiyatçılar bu görüşlerin kendi kültürleri içerisinde karşılığını bulma yoluna gitmiş ve vahdet-i vücûd kavramını kendi dillerine aktarırken "panteizm" kelimesini seçmişlerdir.⁸⁵

Aynı şekilde İslâm dünyasında Ebu'l-Alâ el-Affî (ö. 1389/1966) gibi konunun uzmanı sayılan bazı âlimler ile vahdet-i vücûd'a muarız olan bazı düşünürler de benzer biçimde vahdet-i vücûd öğretisinin *panteizm* (vahdet-i mevcûd) görüşüne yakın, hatta aynı olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁶

Özellikle şarkiyatçılar tarafından dile getirilen bu yaklaşım tarzı batıda yetmiş bazı Müslüman ilim adamları tarafından da benimsenmeye başlanınca ortaya tam bir kavram kargaşası çıkmıştır. Oysa çok iyi tetkik ve tahlil edildiğinde bu iki görüşün birbirinden çok farklı olduğu kolayca ortaya çıkar. Nitekim İbn Arabî'nin hakikatte, "Vücûdda yalnız Hak vardır" esasından kaynaklanan görüşleriyle felsefede tartışılan monizm veya panteizm akımları arasında kıyas kabul etmez farklılıklar vardır. Zira bir bardak deniz suyu ile bir bardak menba suyu yan yana konulduğunda, karşıdan bakan kimse bu iki su arasında fark olabileceğine ihtimal vermez.⁸⁷ Oysa gerçekte biri tuzlu, diğeri tatlıdır.

Bunun gibi Vahdet-i vücûd "varlığın birliği", Panteizm ise "mevcudun birliği" demektir. Vahdet-i vücûd mektebi mâsivallahı Hakk'a tâbi kılmaya çalışırken panteizm Hakk'ı mâsivallaha tâbi kılmaktadır. Panteizm, şehâdet âlemini tanrılaştıran mâverâyı inkâra ve ilhâda kadar götürmüş bir felsefedir. Oysa İbn Arabî'nin görüşleri ise Hakk'ı her mertebede tanıyıp tasdik edebilme yoludur.⁸⁸

Başta İbn Arabî olmak üzere vahdet-i vücûd düşüncesini savunan mutasavvıflar, Allah'ın âleme hem içkin hem de aşkın olduğu argümanını savunmuşlardır. Ancak unutmamak gerekir ki, vahdet-i vücûd'ta savunulan içkinlik, panteizm ve pan-enteizmde olduğu gibi zâtî bir içkinlik değildir. Aksine vahdet-i vücûd düşüncesinde söz konusu edilen içkinlik, *Mutlak Zât*'ın isim

⁸³ Krş. İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil*, 1/179 vd.; Akman, *İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, s. 628.

⁸⁴ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûatu'r-Resâil*, 1/179, 183; Krş. Yavuz, "Hülûl (İslâm Düşüncesinde)", *DİA*, XVIII/343-344; Özervarlı, "İbn Teymiyye'nin İ'tikâdî Görüşleri", *DİA*, XX/412.

⁸⁵ Krş. Kılıç, "Muhiddîn İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX/493.

⁸⁶ Ebu'l-Alâ Affî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1975, s. 62-63; Krş. İsmail Fenni Ertuğrul, *Hakikat Nurları*, İstanbul, 1949, s. 334-335; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994, s. 211.

⁸⁷ Kılıç, "Muhiddîn İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX/493; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 211.

⁸⁸ Kılıç, "Muhiddîn İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX/507.



ve sıfatlarının tecellisi olan âlem ve eşyâda ruh olarak veya öz olarak bulunan içkinliktir. Yani burada kastedilen şey, Allah-âlem birliğinden ziyâde Yüce Allah'ın âlemden zâtî itibarıyla değil de, hakikati itibarıyla tecellî ve tezâhür etmesidir.⁸⁹

O halde denebilir ki, İbnü'l-Arabî panteist değildir, çünkü o, nerede cem' ve nerede fark olduğunun bilincindedir. Nitekim M. Erol Kılıç'ın da işaret ettiği gibi,⁹⁰ onun Sofistlerin eşyanın hakikatleri olmadığı şeklindeki görüşlerine katılmadığını söylemesi,⁹¹ "Elhamdülillâh" sözünü izah ederken bunun Hakk'ın ezeli vücûdunu hâdis olan vücûdundan gizlediğini, âbdin vücûdunun ilâhın vücûdundan ayrılma makamındaki bir söz olduğunu belirtmesi⁹² ve Hakk'ı nûr, kevni zulmet olarak adlandırıp bu ikisinin gece ve gündüzde olduğu gibi bir araya gelemeyeceğini, zira bunlardan her birinin diğerinin üzerine bir hicap çektiğini söylemesi⁹³ İbn Arabî'nin ittihadî, sofist, panteist veya pan-enteist olmadığını açık kanıtlardır.

7. Değerlendirme

Buraya kadar aktardığımız malumattan da anlaşılacağı üzere, üzerinde fikir beyan ettiği konuların girift olması, ayrıca eserlerinde kullandığı paradoksal dil nedeniyle yaşadığı asırdan günümüze lehinde ve aleyhinde en çok konuşulan, görüşleri en çok tartışılan ve bu yüzden de en çok dost ve düşmana sahip olan âlimlerin başında Muhyiddîn İbn Arabî gelmektedir.

Tarihsel süreçte İbn Arabî'ye en esaslı eleştirileri yönelten şahıs ise kuşkusuz İbn Teymiyye'dir. İbn Arabî'nin ölümünden sonra onun fikirlerini ilk olarak ciddi bir eleştiriye tâbi tutması, onu tenkit eden âlimler arasında İbn Teymiyye'ye müstesna bir konum kazandırmıştır.

İslâm düşünce tarihinde İbn Arabî tasavvufî/irfanî zevki temsil ederken, diğer İslâmî ilimlere bu zaviyeden bakmıştır. İbn Teymiyye ise Selefi/zâhirî geleneği sürdüren bir âlimdir ve başta tasavvufî zevkler olmak üzere kelamî ve felsefî yorumların önünü tıkamaya çalışan bir gayret ortaya koymuştur. Birine göre kalbî ve tasavvufî yorumlar kişiyi dinin hedefi olan kemâl noktası ile tanıştırtırken, diğerine göre bu vadi insanı çıkmaz sokaklarda perişan etme potansiyeline sahiptir. İbn Arabî de zaman zaman sufleri tenkid eder, yorumlarına katılmadığını söyler. Ama üslubu dikkatli ve rikkatlidir. İbn Teymiyye ise münekkittir. Fakat oldukça sert bir üslubu vardır ve tenkitte çok acımasızdır.⁹⁴

Her iki âlimin de yetiştikleri çevre, mizaç, meşrep itibarıyla olay ve olgulara farklı perspektiflerden baktığı muhakkaktır. Bu nedenle bu iki öncü âlimin fikirleri değerlendirilmeye tâbi tutulurken sözünü ettiğimiz olay ve olgulara

⁸⁹ Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Ankara, 1990, s. 1.

⁹⁰ Kılıç, "Muhiddîn İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX/507.

⁹¹ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, III/525.

⁹² İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, II/189.

⁹³ İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, II/549.

⁹⁴ Krş. Kara, "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi", s. 28.



farklı zâviyelerden bakma yöntemleri asla göz ardı edilmemelidir. Nitekim Şeyhülislam İbn-i Kemal (ö. 940/1534) fetvasında bu hususu dile getirmiş ve “*Futûhât*’ta bazı meseleler vardır ki bunlar keşf ve bâtın ehli olmayan zâhir ehlinin idrak edemeyeceği gizliliktedir. Anlatılmak istenen manayı kavrayamayan kişinin Allah’ın, “*Hakkında bilgi sahibi olmadığın şeyin ardına düşme*”⁹⁵ emrine göre bu konuda sükût etmesi gerekir”⁹⁶ demiştir.

İbn Teymiyye, tıpkı diğer âlimler gibi meslektaşlarını tenkit etme hakkına sahiptir. Daha doğrusu başkalarını hiç tenkit etmeyen kendine has bir şey ortaya koyamıyor demektir. İbn Teymiyye’nin büyük bir âlim ve müçtehit olduğunu herkes kabul ediyor. Dolayısıyla onun da kelimacıları, filozofları, Şîîleri, Sünnîleri ve sufleri tenkit etme hakkı vardır. Özel olarak İbn Arabî’nin yorumlarını, mesela bizim bu tebliğde üzerinde odaklandığımız vahdet-i vücûd nazariyesi ile alakalı tevillerini tenkit etme hatta bütünüyle reddetme hakkı da vardır. Hakkı olmayan tek şey başta İbn Arabî olmak üzere vahdet-i vücûd öğretisini savunan bütün âlimler için “tekfîr” mekanizmasını çalıştırmasıdır. Vahdet-i vücûdçuları küfürle itham etmesi,⁹⁷ zındık olarak ilan etmesi, öldürülmelerini vâcip görmesi, dinî sınırların dışına itmesi ve böylece İslâm dairesinin dışına atması doğru bir yaklaşım tarzı değildir.⁹⁸

Her ne sebeple olursa olsun, “*Size selam verene dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek ‘Sen mü’min değilsin’ demeyin*”⁹⁹ âyeti mucibince, bir kişiyi “ben Müslümanım” dediği, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Allah’tan getirdiğini toptan kabul ettiği ve dince kutsal sayılan hususları açıkça inkâr etmediği sürece tekfîr etmek doğru değildir. Nitekim Ehl-i Sünnet akâidinde yer alan, “Ehl-i Kible tekfîr olunamaz” ilkesi bu konuda oldukça ufuk açıcıdır.¹⁰⁰

Bizim bu husustaki genel kanaatimiz, İbn Arabî’nin vahdet-i vücûd öğretisi bağlamında sarf ettiği sözlerinin kendi sistemi ve anlayışı içerisinde ele alınması gerektiği yönündedir. Sözün söylendiği maksadın kendi bağlamı içinde yorumlanması ve bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanıyoruz. Eğer söylenilen söz bağlamından koparılır, siyak ve sibakı gözetilmeden bir yargıya varılırsa, bundan sağlıklı bir sonucun çıkmayacağı açıktır. Nitekim çağdaş İbn Arabî araştırmacılarından Toshihiko Izutsu da aynı konuya temas etmekte ve “İbn Arabî gibi bir zatın düşüncesini anlamak için bu düşüncenin tümüne hayat veren ve onu istila eden ruhu iyi kavramak gerekir. Aksi halde her şey kaybolur gider” demektedir.¹⁰¹

⁹⁵ İsra, 17/36.

⁹⁶ Bkz. Hüseyin Atay, “İlmi Bir Tenkid Örneği Olarak İbn Kemal Paşa’nın, Muhyiddin İbn Arabî Hakkındaki Fetvası”, *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara, 1986, s. 267-268.

⁹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetevâ*, X/95; X/342; İbn Teymiyye, *el-Furkân Beyne Evliyai’r-Rahmân ve Evliyai’ş-Şeytân*, s. 122; Krş. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/362-367.

⁹⁸ Bkz. İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/362-367; Krş. Kara, “Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi”, s. 28.

⁹⁹ Nisa, 4/94.

¹⁰⁰ Krş. Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul, 2017, s. 47-49.

¹⁰¹ Toshihiko Izutsu, *İbû'l-Arabî'nin Fusûsü'l-Hikemindeki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmet Yüksel Özemre, İstanbul 1998, s. 19; Krş. Yılmaz, “İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî’nin Yaklaşımı”, s. 384-385.



Her ne kadar İbn Teymiyye'nin tasavvufî yorumlardaki sübjektifliğe karşı sergilediği keskin tavrı ve bu hususları bid'at olarak nitelemesi, daha aşırı fikirlerin ortaya çıkmasına ve bunlardan kaynaklanan İslâm'ın ruhuna zıt uygulamaların halk arasında daha fazla yayılmasına engel olmuş olsa da, onun İbn Arabî'yi ötekileştirmesini, dışlamasını, tekfir etmesini ve vahdet-i vücudçuları zındık ilan ederek öldürülmelerini tecviz etmesini¹⁰² doğru bulmadığımızı ifade etmemiz gerekir. Zira tekfir kapısının açık tutulmasının Müslümanlara bir şey kazandırmadığı, aksine onların gerilemesine ve ümmetin birlik ve beraberliğini yitirerek parçalanmasına,¹⁰³ bunun da İslâm dünyasının kaynaklarının emperyalistler tarafından sömürülerek Müslümanların dünya milletlerinin en gerisine düşmesine sebebiyet verdiği açıktır.

Hülâsa, eğer İbn Arabî tarafından çerçevesi çizilen vahdeti vücûd nazariyesine kail olmaları kişilerde itikadî yozlaşmaya, ameli ihmale, ibâdeti hafife almaya, taatî küçümsemeye, dînî şiarlara karşı lakayt ve laubâli davranmaya, ahlâkta gevşekliğe, hak ve hukuku gözetmede rehâvete, sorumluluk üstlenmemeye ve yükümlükten âzâd olmaya sebep olmuyorsa, tersine bu öğreti, bu alanlarda daha fazla gayretle, daha çok faal olmayı, daha ziyade hassas olmayı sağlıyorsa, en tekfirden kaçınılmalı, meseleyi küfür ve sapıklıkla ilgili görmekten vaz geçilmeli ve bu öğretiyi sisitemleştiren İbn Arabî ile bu sisteme inananlara karşı hoşgörülü olunmalıdır.¹⁰⁴

❧ Sonuç

Çağlarına damga vuran ve fikirleriyle daha sonraki dönemleri de büyük ölçüde etkileyen İbn Arabî ve İbn Teymiyye, açtıkları çığır ve taraftarları itibarıyla İslâm kültür tarihinin önde gelen iki büyük simasıdır. Sufî düşüncenin doruğu olarak ele alınan İbn Arabî ile Selefi düşüncenin zirvesi kabul edilen İbn Teymiyye, fikirleri, tavırları ve duruşlarıyla geniş kitleleri etkilemeyi başarmış âlim şahsiyetlerdir.

Dinin yenileyicisi anlamında "Muhyiddîn" ve en büyük şeyh anlamında "Şeyh-i Ekber" diye anılan İbn Arabî, velûd bir sûfî olup meselelere tasavvufî/irfanî zaviyeden bakan bir âlimdir. Allah'tan gereği gibi sakınan anlamında Takiyyuddîn ve dinî konularda en yüksek yetki ve otoriteye sahip âlim anlamında "Şeyhu'l-İslâm" diye anılan İbn Teymiyye ise meselelere Selefi/zâhiri bir zaviyeden bakan bir âlimdir.

İslâm düşünce tarihinde adından çok söz ettiren ve Müslüman halklar üzerinde çok tesir icra eden âlimlerden biri olan Muhyiddîn İbn Arabî'yi en çok eleştiriye tâbi tutan âlim Takiyyuddîn İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye'nin, İbn Arabî'nin fikirlerini şiddetli tenkide tabi tutmasını, onun Tasavvuf'a karşı oluşuna bağlamak doğru değildir. Çünkü o zühd ve takvaya dayalı, ruhanî ahlâkî gelişmeyi hedefleyen tasavvufa karşı ya da düşman değildi; bilakis bu

¹⁰² İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/364.

¹⁰³ Krş. Kara, "İbn Teymiyye, Takiyyüddîn/Tasavvufî Görüşleri", *DİA*, XX/414.

¹⁰⁴ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara, 1995, s. 190; Krş. Yılmaz, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", s. 384.



anlamda bilinçli bir mutasavvıf idi. O, Kitap ve Sünnet'e uyan tasavvuf düşüncesini reddetmemiş, Kitap ve Sünnet çizgisinde bulunan sûfleri de tenkit etmemiştir.

İbn Teymiyye, Kitap ve Sünnet'e aykırı bulduğu birçok konuda İbn Arabî'yi eleştirmekle birlikte, en çok öne çıkardığı fikir kuşkusuz onun tarafından kavramsallaştırılan *vahdet-i vücûd nazariyesidir*. Bu nedenle İbn Teymiyye, başta İbn Arabî olmak üzere vahdeti vücûd görüşüne kail olan bütün âlimleri oldukça katı ve sert bir üslupla, müsamaha sınırlarını zorlayan şiddetli bir eleştiriye tâbi tutmuştur.

İbn Arabî Vahdet-i Vücûdu "Varlığın birliği" yani "Allah'tan başka varlık olmadığının idrak, şuur ve bilgisine sahip olmak" şeklinde aktarırken, İbn Teymiyye bu düşünceyi ittihad ve hulûl olarak olarak takdim etmiş, Tevhid'e hâlel getirdiği gerekçesiyle şirk ve küfür olarak değerlendirmiştir. Bu iki "uç beyi" âlimin bu denli zıt yargılara varmalarında mesleklerinin, olay ve olgulara farklı zaviyeden bakışlarının etkili olduğu belli olmaktadır.

İslâm dünyası, sûfî düşüncenin doruğu sayılan İbn Arabî ile selefi perspektifin zirvesi sayılan İbn Teymiyye gibi iki uç âlimin birden yetişmesine zemin hazırlamış, biri bâtinî ilimlerde diğeri zâhirî ilimlerde zirve kabul edilen iki fikir adamına birden ev sahipliği yapmış, birbirine zıt bakış açılarına sahip bu iki ilim adamına birden kucak açmış, olay ve olgulara bakış açıları ile metodolojileri farklı bu iki düşünürü birden bağrına basmış, bu sayede hoşgörünün ve toleransın zirvesine ulaşmıştır. Bu coğrafyada inşa edilen İslâm medeniyeti, bir arada yaşama kültürünün en güzel örneğini sunmuş, böylece fikir ve düşünce özgürlüğünün yaşam alanı, birlik ve dirliğin mekânı olmuştur.

❧ KAYNAKLAR

AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, 1996.

-----, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1975.

AKMAN, Mustafa, *İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, İstanbul, 2017.

BAĞDÂDÎ, Mevlânâ Hâlid, *Mektûbât (Kitâbu Buğyeti'l-Vâcid fî Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid)*, Derleyen: Muhammed Es'ad Sâhib, Dimeşk, 1334.

BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Mûlahhas İlm-i Tevhid*, İstanbul, 1973.

BUHARÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.

CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1977.

CÜRCÂNÎ, Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Kahire, Trs.

ÇELEBÎ, İlyas (Bekir Topaloğlu ile birlikte) *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010.

DEMİRCİ, Kürşat, "Hulûl", *DİA*, (XVIII/340-341), İstanbul, 1989.

DEMİRLİ, Ekrem, "Vahdet-i Vücûd", *DİA*, (XXXII/431-435), İstanbul, 2012.

DURMUŞ, İsmail, "Mesel", *DİA*, (XXIX/293-297), İstanbul, 2004.

DURUSOY, Ali, "Vahdet", *DİA* (XXXII/430-431), İstanbul, 2012.

EBÜ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, İstanbul, Trs.

EBÜ ZEHRÂ, Muhammed, *İmam İbn-i Teymiyye*, Çev. Nusreddin Bolelli vdğ., İstanbul, 1988.



- ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 1994.
- ERDEM, Hüsamettin, *Pantezim ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Ankara, 1990.
- ERTUĞRUL, İsmail Fennî, *Hakikat Nurları*, İstanbul, 1949.
- , *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabi*, (Haz. Mustafa Kara), İstanbul, 1991.
- , *Materyalizmin İflâsı ve İslam*, Sadeleştiren: A. Kılıçsoy, İstanbul, 1996.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Beyrut, 2005.
- İBİŞ, Fatih, "Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler", *CÜİFD*, Cilt: XIX, Sayı: 1, 2015, ss. 63-86.
- İBN ARABÎ, *el-Fütuhatu'l-Mekkiyye*, Mısır, Trs.
- , *el-Futuhatu'l-Mekkiyye*, (Nşr. Osman Yahya), Beyrut, 1985.
- , *Fusûsu'l-Hikem*, Nşr. Ebu'l-A'lâ Affî, İskenderiye, 1365/1946.
- İBN FÂRİS, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Heme-dânî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Beyrut, 1979.
- İBN TEYMİYYE, Takiyyüddîn Ahmed, *Mecmûu Fetavâ*, Riyad, 1381.
- , *Mecmûatü'r-Resâili'l-Kübrâ*, Kahire, 1966.
- , *Der'u Teârudi'l-Akli ve'n-Nakl*, Nşr. M. Reşâd Sâlim, Riyad, 1399/1979.
- , *el-Furkan Beyne Evliyai'r-Rahmân ve Evliyâi's-Şeytân*, Beyrut, 2003.
- , *İbn Teymiye Külliyyatı*, Çev. Yusuf Işıcık vdğ., İstanbul, 1987.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünenu İbn Mâce*, Thk. Muhammed Fûâd Abdulbâkî, Kahire, 1994.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerram, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Trs.
- KAM, Ömer Ferid, *Vahdet-i Vücut*, Sadeleştiren: Ethem Cebecioğlu, Ankara, 2003.
- KARA, Mustafa, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, İstanbul, 2017.
- , *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 2003.
- , "İbn Teymiyye/Tasavvufi Görüşleri", *DİA*, (XX/413-414), İstanbul, 1999.
- , "İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve Vahdet-i Vücuda Bakışı", *İbn Teymiye Külliyyatı* içinde, ss. II/41-43, İstanbul, 1987.
- , "Çok Uzak Çok Yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye Mukayesesi", *Tasavvuf Dergisi*, Cilt: IX, sayı: 21, 2008, ss. 27-30.
- , "İbn Teymiyye'nin İlk Süflere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", *UÜİFD*, Sayı: 1, Cilt: 1, Yıl: 1, 1986, ss. 63-67.
- KARADAŞ, Çağfer, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî/İtikadî Görüşleri", *DİA*, (XX/516-520), İstanbul, 1999.
- KILIÇ, M. Erol, "Muhiddîn İbnü'l-Arabî", *DİA*, (XX/493-516), İstanbul, 1999.
- KOCA, Ferhat, "İbn Teymiyye, Takiyyüddîn", *DİA*, (XX/391-405), İstanbul, 1999.
- KUBAT, Mehmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul, 2017.
- , *Kur'an'da Tevhid*, İstanbul, 2014.
- , *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî Sûfî Kelâmı*, İstanbul, 2014.
- MAKDİSİ, George, "Kâdirî Sûfisi İbn Teymiyye", Çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8, 2007, Sayı: 19, ss. 401-411.
- , "Hanbelî Mezhebi ve Tasavvuf", (çev. Ramazan Özmen), *Tasavvuf Dergisi*, Cilt: VIII, Sayı: 18, 2007, ss. 297-310.
- MARULCU, Hasan Tevfik, "İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücut, Hulûl ve İttihâd Yaklaşımlarına Kelâm Açısından Bir Değerlendirme", *SDÜİFD*, Yıl: 2, Sayı: 21, 2008, ss. 75-86.



- MUSLU**, Ramazan, "Vahdet-i Vücûd Üzerine Yazılmış Bir Risâle: Erbilî'nin *Mir'âtü's-Şühûd fî Beyâni Vahdeti'l-Vücûd'u*", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 23, (ss. 303-323), İstanbul, 2009.
- MUSTAFA SABRÎ EFENDİ**, "Kâinatın Allah'a Göre Durumu (Mevkif'ul-Âlem min'Allah), Birinci Bölüm: "Vahdeti Vücud Meselesi", Çev. Hüseyin Atay, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 6, Cüz: 3-4, ss. 63-80, İstanbul, 1976.
- MÜSLİM**, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccac, *el-Camiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.
- NESÂÎ**, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- ÖZERVERLİ**, M. Sait, İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi, İstanbul, 2008.
- , "İbn Teymiyye/İtikâdî Görüşleri", *DİA*, (XX/405-413), İstanbul, 1999.
- PAKİŞ**, Ömer, "Tasavvufî Tefsir ve Vahdet-i Vücûdun Sembolik Dili", *MÜİFD*, Yıl: 2002/2, Sayı: 23, ss. 5-27.
- SANCAR**, Faruk, "Bağnaz Bir Selefi mi Endişeli Bir Entelektüel mi? (İbn Teymiyye'nin Eleştirel ve Reaksiyoner Karakteri Hakkında)", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Haziran 2015, Cilt: 18, Sayı: 46, ss. 97-125
- ŞAMİL İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ**, (IV/203), İstanbul, 2000.
- ŞARÂNÎ**, Abdülvehhab, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Kebâir*, Beyrut, Trs.
- TAFTAZÂNÎ**, Sadeddin, *Risâletün fî Vahdeti'l- Vücûd*, Çev. H. Ünal, İstanbul, Trs.
- TEHÂNEVÎ**, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn*, İstanbul, 1404/1984.
- TIBLAVÎ**, Mahmud Sa'd, *İbn Teymiyye'de Tasavvuf*, Çev. Ali Durusoy, İstanbul, 1989.
- , *el-Kibrîtü'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi's-Şeyhi'l-Ekber*, Beyrut, Trs.
- TİRMİZÎ**, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul, 1992.
- TOPALOĞLU**, Bekir, (İlyas Çelebi ile birlikte), *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010.
- TÜLÜCÜ**, Süleyman, "Lebîd b. Rebîa", *DİA*, (XVII/122), Ankara, 2003.
- ULUDAĞ**, Süleyman, *İbnü'l-Arabî*, Ankara, 1995.
- YAVUZ**, Yusuf Şevki, "Hülûl (İslâm Düşüncesinde)", *DİA*, (XVIII/341-344), Ankara, 2004.
- , "Vücûd", *DİA*, (XXXIII/136137), Ankara, 2013.
- YAZIR**, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Trs.
- YILMAZ**, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2011.
- YILMAZ**, Ömer Yılmaz, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yapılan Eleştirilere İbrahim Kûrânî'nin Yaklaşımı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), Yıl: 9 [2008], Sayı: 21, ss. 363-388.



MOLLA HALİL SİİRDÎ'NİN İBNÜ'L-ARABÎ YORUMU

M. Nesim DORU¹

Özet: Tasavvuf nazariyesinin en önemli düşünürü olarak kabul edilen Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kendisinden sonraki birçok takipçisi olmakla beraber 18. Yüzyılla birlikte İslam dünyasında meydana gelen sosyal, siyasal ve entelektüel değişimlerle birlikte eski önemini koruduğu söylenemez. Kendi yüzyılının istisna alimlerinden biri olan Molla Halil Siirdî ise çağını aşan bir yaklaşımla İslami ilimlere yaklaşmış ve Osmanlı medreselerindeki tahkik geleneğini sürdürmüş bir İslam alimidir. Onun İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesine yaklaşımını ele aldığı iki risalesinin analizi bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Onun bu risalelerinde ele aldığı varlık meselesi, vahdet-i vücud ve sufilerin şatahatı çerçevesinde tasavvuf görüşü ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: İbnü'l-Arabî, Molla Halil Siirdî, Varlık, Vahdet-i vücud, Şatahat

❧ MULLÂ KHALİL AL-SİİRDÎ'S INTERPRETATION ON IBN AL-ARABÎ

Abstract: Muhyi al-Din Ibn al-Arabî, one of the major theoreticians of tasawwuf had close successors right after his lifetime. Due to the social, political and intellectual transformations of the Muslim world, however, his importance seemed to fall out of consequence. Mullâ Khalil al-Si'irdi, an exceptional scholar of his own time, transcended his contemporaries in his approach to sciences of Islam and continued the tradition of *tahqiq* in the Ottoman madrasas. This paper focuses on Mullâ Khalil's study of two treatises by Ibn al-Arabî's concerning the theory of wahdat al-wucûd. His notions regarding the tasawwuf will be dealt with in the framework of his interpretation of the questions of existence, *wahdat al-wucûd* and the *Shaṭaḥat* of the *sufis* as presented in his treatises.

Key Words: Ibn al-Arabî, Mullâ Khalil al-Si'irdi, Existence, wahdat al-wucûd, *Shaṭaḥat*

❧ Giriş

Türkiye'nin doğusunda yer alan medreselerde adı Kürtçe okunuşla "Mele Xelîlê Sêrtî" şeklinde telaffuz edilen Molla Halil Siirdî (1754-1843), Osmanlı ilim geleneğinin son halkalarından biri olarak temayüz etmiş bir İslam alimi, aynı zamanda Osmanlı medreselerinde takip edilen "tahkik metodu"nu eserlerinin genel özelliği haline getirmiş son örneklerinden biri olarak kabul edilebilir.

¹ Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü. Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü



Bilindiği üzere tahkik, genel anlamda önceki eserlerin fazla kısımlarını çıkarmak, onu yeni bir inşayla özetlemek, o günün şartları açısından daha önemli görünen meseleleri öne çıkarmak, tartışmalı konuları gündeme getirerek kabul veya reddetmek olarak tanımlanmaktadır.² Bu metot daha çok Fahreddin Razi (öl. 1210) ile özdeşleşmiş ve takipçileri olan Ebherî (ö. 1265), Urmevî (ö. 1283), İcî (ö. 1355), Teftâzânî (ö. 1390), Cürcânî (ö. 1413), Kutbuddîn Şîrâzî (ö. 1311), Kutbuddîn Râzî (ö. 1365) ve Devvânî (ö. 1502) gibi muhakkikler üzerinden Osmanlı ilim geleneğine aktarılmıştır.³ Böylelikle Osmanlı uleması bu ilim geleneğini medreselerde icra etmiş ve devamlılığını sağlamıştır. Bu gelenek Molla Halil'in yaşadığı 18. ve 19. yüzyıllara kadar devam etmiştir. Molla Halil'in de çalışmalarını bu metot ile ele aldığı, onu eserlerinin genel karakteri haline getirdiği bizzat kendi yazdığı İslam düşüncesi ve ilimleri ile ilgili eserlerinden anlaşılabılır. Bu çerçevede Molla Halil'i bir muhakkik alim olarak tanımlamak mümkün gözükmemektedir.

Molla Halil'in diğer eserlerinde olduğu gibi tasavvuf alanında İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrini ile ilgili yazdığı *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî* ve *Nebzetü'l-mevâhibi'l-ledunniyye fî's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye* risaleleri üzerinden de onun muhakkik yönü ispat edilebilir. Zira bu iki eserde de daha önce Molla Câmî (öl. 1491) Abdülvehhab Şa'rânî (öl. 1565) ve İbrahim el-Kûrânî (öl. 1690) gibi muhakkik ulema tarafından yapılan çalışmaların tahkik metodu ile yeniden formüle edildiği görülmektedir. Öte yandan Molla Halil'in kendi dönemini aşan bir yaklaşımla İbnü'l-Arabî'nin felsefesine ve varlık nazariyesine yaklaştığı ve onu olumladığı, aynı zamanda sûflerin şatahatlarını da yine İslam tasavvuf düşüncesinin temel paradigmalarına bağlı kalarak rasyonelleştirdiği görülmektedir.

Bu iddialarımızı temellendirmek üzere Molla Halil'in İbnü'l-Arabî felsefesi üzerine yazdığı iki risalesini analiz etmek gerekmektedir. Bu çerçevede çalışmanın ilk bölümünde Molla Halil'in İslam ilim geleneğindeki yerini tespit amacıyla eserlerine kısaca değinilecek, ikinci bölümünde ise onun söz konusu iki risalesi analiz edilecektir. Yapacağımız analizde Molla Halil'in gözüyle İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrini çerçevesindeki itikadı, saniyen söz konusu doktrinin varlık görüşü ve son olarak şatahat meselesi irdelenecektir.

❧ 1. Molla Halil Siirdî ve İslam İlim Geleneğinde Yeri

Molla Halil Siirdî (1754-1843), miladi on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında yaşamış çok yönlü bir İslam alimi ve müderristir. Molla Halil doğduğu ve yetiştiği bölgedeki medreselerin üzerinde çok etki bırakmış bir müderris olup yaşadığı dönemde onun ilminden doğrudan veya dolaylı olarak nasip almadığı, icazet silsilesinde yolu ona uğramamış kimselerin sayısı çok değildir. Medrese geleneğinde kendi döneminin şartlarında bu denli bir karizmaya ulaşmış Molla Halil'in yazdığı eserlerin çoğu bugün mahtut olsalar da bu

² Tahsin Görgün, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabılır?", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2003, Sayı: 13-14, s. 54-55.

³ Tahsin Görgün, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabılır?", s. 39-40.



eserler üzerine yapılan yüzeysel bir mütalaa bile onun ulaştığı ilmi derinliği ve çeşitliliği fark etmeye yeter. Başta medreselerde okutulan Arap dili ve grameri ile ilgili sıra kitapları olmak üzere, İslami ilimlerin tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf alanları ile İslam düşüncesinin akaid, kelim, mantık, vaz', münazara ve istiare gibi alanlarında yazdığı eserleri hem nicelik hem de nitelik açıdan dikkate şayandır. Bu eserlerin genel hususiyeti ise, yukarıda söylendiği üzere Osmanlı ilim geleneğinden tevarüs ettiği tahkik metodudur.

Molla Halil'in en önemli özelliklerinden bir diğeri ise, çok sayıda eser telif etmiş olmasıdır. Yazdığı eserler İslami ilimlerin hemen hemen her alanıyla ilgili olup önemli bir kısmı da medreselerde okutulan sıra kitapları ile ilgilidir. Tefsir ve Kur'an ilimleri alanında yazdığı biri tamamlanmış diğeri Kehf sure-sine kadar olan *Basiretu'l-kulûb fî kelâmi allâmi'l-ğuyûbadî* tefsirleri, tecvid alanında biri Arapça diğeri Kürtçe yazılan iki tecvid kitabı; Hadis alanında biri usul ve biri şemail alanlarında olmak üzere yazdığı diğer eserler; Fıkıh alanında yazdığı biri usul diğerleri talak, adak, kebair ile ilgili eserler, Kelam ve akaid alanında çocuklar için biri Arapça diğeri Kürtçe yazdığı *Nehcu'l-enâm* adlı eserleri başta olmak üzere, *Te'sîsu kavâidi'l-akâid* adlı eseri ile akaid ve kelim ile ilgili diğer çalışmaları, Tasavvuf alanında manzum olarak kaleme alınan *Minhâcu's-sünneti's-seniyye fî âdâbi sulûki's-sûfiyye* ile bu çalışmanın da konusunu teşkil eden biri Muhiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud doktrini-ni açıkladığı *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî* diğeri ise yine İbnü'l-Arabî başta olmak üzere sûflerin varlık görüşlerini, onların şatahatlarını tasavvuf düşüncesi açısından yorumladığı *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fî ş-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye* adlı eseri ve ayrıca halvet ve adabı hakkında yazdığı *Risâle fî şurûti'l-halve ve âdâbihâ* çalışmaları; **Arap dili ve grameri ile ilgili olarak** *el-Kafiyetu'l-kubra* adlı eserinin yanı sıra sarf, nahiv ve meani alanlarında yazdığı *Kamus* adlı eseri ve medrese sıra ilimleri ile ilgili yaptığı diğer çalışmalar; Mantık alanında yazdığı *İsagoji* adlı eseri, vaz' ilmi konusunda *er-Risâletu'l-Haliliyye (Risâletu'l-Vaz'iyye)*, istiare ilmi konusunda *Risâletu'l-isti'âre* ve münazara ilmi konusunda *Âdâbu'l-bahs ve'l-munâzara* eserleri ve nihayet Kürtçe ve Arapça Şiir divanları, mevlidi, vaaz ve irşad risaleleri önemli çalışmaları arasındadır.⁴

Tasavvuf düşüncesi ile ilgili İbnü'l-Arabî'nin varlık ve vahdet-i vücûd görüşünü ve sûflerin şatahatlarını ele aldığı çalışmaları da onun tasavvuf alanında tahkik metodu ile yazdığı ve Osmanlı ilim sisteminin ikinci damarına bağlı kalarak yazdığı tahkik eserleri olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu eserlerinde Molla Halil tasavvuf felsefesinin en zorlu meselelerinden biri olan varlık meselesini ve konu hakkında kelamcılar, filozoflar ve sûflerin yaklaşımlarını ele almaktadır. Eserlerinde Molla Câmî, Hafız-ı Şîrâzî, Mevlânâ, Gazâlî ve Taf-tazânî'ye atıflar yapılmış, Vacibü'l-vücûd'un hakikatinin mutlak vücûd olduğunun altı çizilmiştir.⁵

⁴ Ali Nebi Salih Doskî, *El-Molla Halil es-Sirtî*, Spirez Yay., Erbil, 2007, s. 54-72

⁵ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî*, v.1-2.



Bu geniş ilmi birikimi ile Molla Halil'in yaşadığı döneminin şartları göz önüne alındığında hatırı sayılır derecede ilmî vukufiyete sahip olduğu ve Osmanlı ilim geleneğinde önemli bir halkayı oluşturduğu hatta son halkalardan biri olduğu görülmektedir.

Onun İbnü'l-Arabî ve felsefesine dair bu çalışmada analiz edilecek söz konusu iki risalesinin ortaya koyduğu üzere, Molla Halil sadece akli ve dinî ilimlere değil aynı zamanda Osmanlı ilim geleneğinin ikinci damarını oluşturan⁶ İbnü'l-Arabî, Mevlânâ (öl. 1273) Sadreddîn Konevi (öl. 1274), Davud el-Kaysarî (öl. 1350), Molla Fenârî (öl. 1431) ve Molla Câmil (öl. 1491) geleneğine de bağlı bir alim olarak tebarüz etmektedir. Şimdi onun söz konusu risalelerinin ayrıntılarını görmek ve analiz etmek istiyoruz.

2. Molla Halil'in İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Yorumu

Molla Halil'in tasavvuf düşüncesi ile ilgili ele aldığımız bu iki eserinde hangi konuları ele aldığını tespit ederek işe başladığımızda onun *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî* adlı risalesinde İbnü'l-Arabî'nin Allah, varlık ve alem münasebetine dair görüşlerini özetlediği görülür. O bu çalışmasında büyük ölçüde daha önce *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî beyanî 'akaid'il-ekâbir* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini özetleyen 16. yüzyıl sûfilerinden olan Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali eş-Şa'ranî'nin metnini kendi risalesine almıştır. *7Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fî's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*ise tasavvufun varlık doktrini ile felsefe ve kelâmın varlık doktrinleri arasındaki farkları ortaya koyar. Sûfilerin şatahatlarının analizi de Molla Halil'in aynı risalesinin konusunu teşkil etmektedir.

2.1. Allah ve Sıfatları Hakkında İbnü'l-Arabî ve Sûfî Filozofların İtikadı

Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî adlı risalesine göre İbnü'l-Arabî felsefesinde Allah, ikincisi olmayan BİR'dir. Onun birliği, arkadaş ve çocuk edinmekten münezze olup ortak kabul etmemesi, vezirsiz sultan, yardımcısız yaratıcı ve bir mucide ihtiyaç duymaksızın kendinde var olan anlamına gelir. Allah kendi başına var olan, alemdeki tüm varlıkların var olmak için kendisine muhtaç olduğu bir varlıktır.⁸ Yine bu felsefede Allah, mekân değil ki cevher olsun, bekasız değil ki araz olsun, yönü yok ki cisim olsun. O, dediği ve irade ettiği anlamda arşa istiva etmiştir. İlk de son da O'dur. Onun akledilen bir misali yoktur, bu yüzden akıllar onu ispatlayamaz. Zaman O'nu sınırlandırmaz ve mekân O'nu inceleyemez. O ne idiyse şimdi de odur.⁹

İbnü'l-Arabî felsefesinde Allah hiçbir mahlukatın sıfatıyla vasıflanamaz. O varken hiçbir şey yoktu. Öncelik ve sonralık zaman kalıpları olup Allah

⁶ Tahsin Görgün, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?", s. 38

⁷ Krş: Abdülvehhab Şa'ranî, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî Beyanî 'Akaidi'l-Ekâbir*, Daru 'Ihyai't-Turâs, Beyrut, s. 18-22

⁸ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî*, v. 1

⁹ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî*, v. 1



tarafından yaratılmıştır. Alemin tümü de Allah tarafından önceden bir misal olmaksızın ibda' edilmiştir.¹⁰

Molla Halil'e göre Allah'ın ilmi meselesinde, O'nun ilminin her şeyi kuşattığı, gizli açık her şeyi bildiği, yarattığı her şeyi bilmek zorunda olduğu, eşyayı vücuda gelmeden bildiği ve onları olduğu şey üzere vücuda getirdiği, eşyanın teceddüdü esnasında ilminde bir teceddüd olmadığı, küllileri mutlak olarak bildiği gibi cüziyatı da mutlak olarak bildiği akıl ehlinin ittifakıyla sabittir.¹¹ İrade meselesine gelince, Allah alemi ma'dûm iken tefekkür ve tedebbür olmaksızın vücuda getirmiş, alemi ezeli ilminde bulunan şey yani zaman, mekân, oluş ve çeşitleri üzerine vücuda getirmiştir. Varlıkta gerçek irade eden O'dur.¹²

Allah ulvi ve süfli alemde olan, hareketli ve hareketsiz konuşan ve sessiz her şeyi gören ve işitendir. Öte yandan takaddüm eden bir sessizlik ve mevhum bir sükutla değil, ilim, irade ve kudretinde olduğu gibi ezeli kadim bir kelamla konuşur. Bununla teşbih ve keyfiyet olmaksızın Musa ile konuşmuş ve ilahi kitapları indirmiştir. O'nun konuşması lügat ve lisan ile değildir.¹³

Allah'ın dışındaki her şey O'nun feyzi, fazileti ve adaleti ile olmuştur. O mülkünde tek başına tasarruf eden bir varlık olup, O'nun dışındaki her şey O'nun hükümrانlığının altında olup O'nun iradesi ve emriyle dönmektedir. O isteseydi bu alemde her şey mutlu, yine dilemesi halinde aksi olurdu. Ama Allah böyle irade etmedi, böylece alemde hem saîd hem şaki var oldu.¹⁴

Risalenin sonunda ölüm ve ecel meselesinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini özetleyen Molla Halil, bu felsefede ölümün belirlenmiş bir ecel olduğunu, geldiğinde tehir olmadığını, kabir azabının hak olduğunu, Allah'ın huzuruna çıkmanın, havuzun, mizanın, suhupların, sıratın, cennet ve cehennemin, bir grubun cennete bir grubun cehenneme gitmesinin, meleklerin, nebilerin ve müminlerin şefaatinin, büyük günah işleyen müminlerin önce cehenneme sonra şefaitle cennete gitmesinin, kitapların ve peygamberlerin getirdiği her şeyin hak olduğunu ifade etmiştir.¹⁵

Hülasa Molla Halil, bir Ehl-i Sünnet alimi olarak Şa'rânî'den mülhem İbnü'l-Arabî'nin felsefesindeki inanç doktrinini ele alırken onun ve sûflilerin İslam itikadına ve Ehl-i Sünnet inancına uygunluğunu da zımnen işlemiş görülmektedir. Nitekim *Nehcu'l-enâm* ve *Te'sîsu kavâidi'l-akâid* adlı eserlerinde Molla Halil sünnî akidenin savunucusu bir konumda görülür. Molla Halil'in ortaya koyduğu üzere İbnü'l-Arabî felsefesinin Allah ve sıfatlar hakkındaki itikadı, itikat ve kelam düzleminde ele alındığında Ehl-i Sünnet kelimacılarının görüşleri ile paralellik arz etmektedir. Ancak konu felsefî ve spekülâtif düşünmenin konusu haline getirildiğinde burada sûflilerin düşüncesi ile filozof

¹⁰ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî*, v. 1

¹¹ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî*, v. 1

¹² Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî*, v. 1

¹³ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî*, v. 2

¹⁴ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî*, v. 2

¹⁵ Molla Halil Siirdî, *Mensûre fî akîdeti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî*, v. 2



ve kelimcilerin düşünceleri arasında aynı paralellikten bahsetmek zor görünmektedir. Şimdi Molla Halil'in *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fi's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye* aldığı varlık problemine daha yakından bakıp söz konusu farkları ortaya koymaya çalışacağız.

2.2. Tasavvufun Varlık Doktrini

Molla Halil'in *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fi's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye* adlı risalesinde geçtiği üzere, varlığı kendinden olan, diğer varlıkların kabiliyet ve ehliyetlerine göre varlıklarını borçlu olduğu bir varlığın olması şarttır. Bu varlık salt nur olup, kendinden nurdur/ziya sahibidir ve onunla diğer eşya nurlanır. Bu makamda başka bir mertebe asla düşünülemez. Bu durumda olan tek varlık vardır o da Vacibu'l-Vücut'tan başkası değildir. Ona göre bu, muhakkik filozof ve sûfilerin görüşüdür. Bu açıdan filozoflar Vacibu'l-Vücut'un salt/mutlak varlık olduğunu söylemişlerdir. Yani burada biri zat diğeri ona arız olan vücut şeklinde iki varlık yoktur. Aksine Vacibu'l-Vücut mutlak olup varlığı kendindendir. Bu noktada filozoflar ve sûfiler arasında görüş birliği vardır. Çünkü aklın gereği olarak, Vacibu'l-Vücut, kendisinden daha yücesi bulunmayan en yüce varlık mertebesindedir.¹⁶

Molla Halil filozofların Vacibu'l-Vücut'un zatının vücudunun hakikati ile aynı olduğunu söylediklerini, Vacibu'l-Vücut'un külli ve genel varlık (vücut-u 'amm) olmadığına dair hükümde bulunduklarını ifade etmiştir. Çünkü külli varlık, dış dünyadaki taayyün olmadan tasavvur edilemez. Bu durumda Vacibu'l-Vücut'un varlığı külli varlık ve taayyünden mürekkebe olmuş olur ki, O'nun hakkında terkib muhaldir. O halde Vacibu'l-Vücut'un varlığı kendindendir, taayyünü de zatının aynı olarak taayyün etmiştir. O'nun için terkib ve taaddüd yoktur. Ayrıca O, zatıyla kaimdir zira başkasıyla kaim olan kaim olduğu şeye muhtaç olur ki, muhtaçlık O'nun için muhaldir.¹⁷

Molla Halil'e göre filozofların görüşlerinden çıkan sonuç şudur: Vacibu'l-Vücut, mutlak varlıktır yani mahiyetlere arız olan bir varlık değildir. Başkasıyla değil zatıyla kaimdir ve müteayyindir. Buradan çıkan diğer bir sonuç da mevcûd kelimesinin O'nun dışındaki varlıklar için kullanılmasının hakiki değil mecazi anlamda olduğudur. Çünkü O'nun dışındaki varlıklarda varlık, onların zatlarının aynı değildir, onlardan bir cüz değildir ve onlara arız olmamıştır aksine mevcûd olmaları, vücûd hazretiyle müteallik olmaları anlamında varlık, lambadan çıkan ışığın yayılması gibi onların üzerine yayılır. Varlık onlardan hasil olmadığı gibi onlara arız da değildir.¹⁸

Molla Halil'e göre muvahhid yani vahdet-i vücûd nazariyesini benimseyen sûfiler, akıl evresinin üzerinde "mukaşefe" ve "müşahede" ile ortaya çıkan başka bir evre olduğunu düşünürler. Buna göre duyular akledilirleri idrak etmekten aciz olduğu gibi akıl da bu tür bilgileri idrak edemez. Onlara göre Vacibu'l-Vücut'un aynı olan vücud'un hakikati, külli, cüz'i, amm, has anlamında

¹⁶ Molla Halil Siirdî, *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fi's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*, v. 1

¹⁷ Molla Halil Siirdî, *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fi's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*, v. 1

¹⁸ Molla Halil Siirdî, *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fi's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*, v. 1



vücûd olmayıp aksine mutlak vücûd anlamındadır. Bu, her türlü kayıttan uzak, hatta ıtlak kaydından bile uzak bir vücûd olup onların bu görüşü filozofların “külli-i tabii”¹⁹ hakkında söylediklerine kıyas edilebilir. Bu hakikat, varlık ile nitelenen tüm eşyada tecelli ve zuhur etmiştir. Hiçbir varlık bu hakikatin dışında değildir. Bu hakikat zikredilen mutlaklığa itibarla “camî’ ahadiyet hazreti” isimlendirilir ki bu itibarla zatının mertebesinde hiçbir kayıt ve taayyün bulunmaz. Bu olumsuzlama kaydı ile itibara alındığında ise, “mutlak hâlis ahadiyet hazreti” olarak isimlendirilir. Bu zat ilk tecelli ile isim ve sıfatlara tenezzül ettiğinde “vahidiyet hazreti”, “isimler ve sıfatlar hazreti” olarak isimlendirilir. Varlık, isimler ve sıfatlar aracılığı ile onların zuhur yerleri ve zatlarının aynası olan diğer eşyaya tecelli ve tenezzül ettiğinde “sâni’u’l-mahlukat” olarak isimlendirilir. Bu mezhahir ve aynalar, kabiliyet ve istidatlarına göre sınırsız farklılıklar içerir. İnsan nevi ise kabiliyeti gereği tüm sıfatların mazharıdır. “Allah Adem’i kendi suretinde yarattı.” hadisinde de işaret edilen budur. Yani Allah insanı tüm sıfatlarının mazharı olarak yarattı. Mahlukattaki noksanlık ise onlardaki kabiliyetin noksanlığı olup yaratıcının işi değildir.²⁰

Sûflere göre hakikati mutlak vücud olan zat, kayıtlar ve itibari taayyünlerle kesret elbisesi şeklinde zuhur ettiğinde bu, onun hakiki birliğinde bir değişim meydana getirmemektedir. Nasıl ki sayısal bir, tüm sayılarda zuhur ediyor ve bununla beraber zatında asla bölünme meydana gelmiyorsa, bu durum da böyledir.²¹

Sûflere göre varoluş aleminde olan her şey vehim ve hayaldir ya da ay-nadaki akisler veyahut da gölgedir. Allah’ın dışındaki her şey batıldır. Özetle; Molla Halil’e göre sûfler, mükaşefe ve müşahede yoluyla ve nasların incelikleri ve sırlarının yardımıyla, Hak’ın zatının dışında ancak hayali ve mecazi bir varlık olduğunu savunmuşlardır.²²

Molla Halil risalesinde kelimacılar ve sûfler arasında meydana gelen bir tartışmaya da değinir. Bu tartışmaya göre, kelimacılar Vacibu’l-Vücud’un vücûd’un aynı olduğu görüşünün O’nun eksiksiz tüm eşyaya tecelli ettiği ve yayıldığı anlamına geldiği buradan da Vacibu’l-Vücud’un hakikatinin hissi eşyaya ve kirliliğe bulaştığı sonucunun çıktığı iddiasında bulunurlar. Mutasavvıflar buna cevap olarak, buradan bir çokluk ve bölünmenin çıkmadığını düşünürler. Onlara göre güneşin ışınları tüm varlığa yayıldığında ve her varlık istidat ve kabiliyetine göre bu ışınları aldığı güneşin ışınlarında herhangi bir çoğalma ve bölünme olmadığı gibi varlığın tüm eşyaya yayılmasında da

¹⁹ Sûfî düşüncede mutlak varlık için kullanılan diğer bir lafız da bizatihi kendisi olan “min haysu hüve” ve herhangi bir şart ve kayıt olmaksızın itibara alınan “la bir şartın şey’in” ifadeleridir. Diğer varlıklar ise harici ve zihni varlıklardır. İşte sûfler “min haysu hüve” ve “la bi şartı şey’in” ifadelerinin filozofların “külli-i tabii” kavramına eşdeğer olduğunu iddia etmişlerdir. Bkz: Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, Litera Yayıncılık, Çev. Tahiru’l-Mevlevî, İstanbul, 2014, s. 64-65. Filozofların külli-i tabii ifadesi, bir varlığın bizatihi kendisinin itibara alınması durumunda söz konusudur. Bu durumda külli-i tabii, dış dünyada vardır. Bir varlığın fertler arasında müşterek anlamına itibar edildiğinde ise bu “külli-i mantıkî” olarak adlandırılır. Varlığın kendisi ve kavramsal anlamının ikisi beraber itibara alındığında ise bu “külli-i aklî” olarak adlandırılır. Seyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Şirket-i Sehafe-i Osmaniye, İstanbul, t.y., s. 125.

²⁰ Molla Halil Siirdi, *Nebzetu’l-mevâhibi’l-ledunniyye fi’ş-şetahât ve’l-vahdeti’z-zâtiyye*, v. 1

²¹ Molla Halil Siirdi, *Nebzetu’l-mevâhibi’l-ledunniyye fi’ş-şetahât ve’l-vahdeti’z-zâtiyye*, v. 1

²² Molla Halil Siirdi, *Nebzetu’l-mevâhibi’l-ledunniyye fi’ş-şetahât ve’l-vahdeti’z-zâtiyye*, v. 2



herhangi bir bölünme söz konusu değildir.²³ Siirdî, bu gruplardan her birinin meseleye bakış açılarının farklı olduğunu ancak bundan bir tarafın küfrünü gerektiren bir durumun olmadığını da sözlerine ekler.²⁴ Onun bu hükmü, kendi döneminde ve öncesinde meseleye dar açıdan bakan ve meseleyi anlamaktan çok kuru ve salt bir eleştiri düzleminde ele alan yaklaşımlara karşı geliştirilmiş olmalıdır.

Bu yaklaşımında Molla Halil'in İbnü'l-Arabî'yi yorumlarken büyük ölçüde İbrahim el-Kûrânî'nin *Matla'u'l-cûd bi tahkiki't-tenzîh fî vahdeti'l-vücûd* eseri ile bu konuyu eserinin ana teması yapan Molâ Câmî'nin *Ed-durretu'l-fâhire* eserlerinden yararlandığı görülmektedir. Nitekim Molla Câmî, vücûd ve haricîteki mevcut ilişkisini kelâmcılar, filozoflar ve sûfler açısından ele aldığı *Ed-durretu'l-fâhire* isimli eserinde bazı kelâmcıların vücûdu mevcutlar arasında müşterek tek bir kavram olarak ele aldığını, böylelikle eşyanın çoğalıp kısımlara ayrılmasını ve bu açıdan vücûdu eşyanın zatının dışında gördüklerini ve ona zihnî olarak zaid olduğunu açıkladıklarını söyler. Bazı kelimcilerin ise hem zihnen hem de haricî olarak vücudun zata zaid olduğunu düşündüklerini belirtir. Filozofların ise vücûd ile eşya arasındaki ilişkiyi ne izafet arazi ne de fasıl olma ilişkisi ile değil, güneş ve ışıkları arasındaki ilişki gibi lazımlı bir araz üzerinden açıkladıklarını söyleyen Câmî, sûflerin ise varlığın birliği-ne inandıklarını ve vücûd'un zata zaid olabileceğine inandıklarını söyler. Ona göre sûfler için vücûd, Tanrı'nın zatına bile arız olabilir ancak bu arız olma durumu itibarî olup ancak akılda olabilir. Onun arız olduğu mevcut, haricte hakikî mevcuttur. O, varlığın hakikatidir.²⁵ Câmî'ye göre Vâcibu'l-Vücûd, mutlak vardır, taayyün ise O'na arız bir sıfattır. Ancak bu taayyün O'nun zatına dahil değildir. Aksi halde O'nda terkiib olurdu. O halde taayyün O'nun zatından ayrıdır.²⁶

Buraya kadar anlatılanlardan çıkarılacak hülasa; Molla Halil filozoflar ve sûfler arasında Vacibu'l-vücûd ile varlık arasında bir ayniyet olduğu, O'nun için varlık ve taayyünün zatının aynı olduğu konusunda bir ihtilafın olmadığını düşünmüştür. Filozofların konuyu ele alış tarzlarının bir örneği olarak verilen lambadan çıkan ışığın zorunlu ve lazımlı bir ilişki gerektirdiğine değinen Molla Halil, sûflerin ise burada filozoflardan ayrıldığını ifade etmiştir. Çünkü sûfler Vacibu'l-vücûd'un varlığı için mutlak varlık ifadesini kullanırlar ve O'nun herhangi bir şekilde bir kayıt ve taayyünle ifade edilemeyeceğini hatta mutlaklık kaydından bile münezzehe olduğunu iddia ederler. Burada sûflerin kullandığı "mutlak varlık" kavramın filozofların küllî-i tabîî kavramına benzerliğini ifade eden Molla Halil, bu varlığın dış dünyada bulunduğu eşyada tecelli ve zuhur ettiğini söyler. Bu zuhur ve tecellilerin yayıldığı mazhar ve tecelligahların yapıları ve kabiliyetleri farklı olduğundan mutlak varlık'ın da buna göre değişik isimler aldığını iddia eder. Varlık, kayıtsızlık ve şartsızlık

²³ Molla Halil Siirdî, *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fî ş-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*, v. 2

²⁴ Molla Halil Siirdî, *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fî ş-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*, v. 2

²⁵ Abdurrahman Câmî, *Ed-Durretu'l-Fâhire*, Tahran University Press, (ed. N. Heer, A. Musavi Behbahâni), Tahran, 1980, s. 3-4, 13

²⁶ Abdurrahman Câmî, *Ed-Durretu'l-Fâhire*, s. 8



itibariyle mutlak varlık ve ahadiyet, isim ve sıfatlarda tecelli etmesiyle vahidiyet, isimler ve sıfatlar aracılığıyla tecelli ettiği ve onların aynası olan mazharları itibariyle sani'ü'l-mahlûkât ve nihayet tüm bu tecellice zuhurların toplamı olan insan gibi isimler alır.

Molla Halil bu konuda kelimcilerin bir itirazını da gündeme getirerek konuya açıklık kazandırmaya çalışmıştır. Buna göre kelimciler Vacibu'l-vücûd'un zuhur ve tecelli ettiği eşyanın kesret özelliklerine bulaştığı iddiasına sûfîlerin kesretten herhangi bir şeyin Vacibu'l-vücûd'un birliğine hâlel getirmedığı şeklinde cevap verdiklerini ifade eden müellifimiz, nasıl ki bir sayısının tüm sayılara kaynak olması ve bir'den çıkan sayıların bölündüğü ve çoğaldığı ama bir sayısının bundan etkilenmediği doğruysa, aynı şekilde Vacibu'l-vücûd'un da eşya alemindeki çoğalma ve bölünmeden herhangi bir şekilde etkilenmediğini düşünür.

Molla Halil'in sûfîlerin varlık görüşüne bağlı olarak ele aldığı meselelerden biri de sûfîlerin şatahatlarıdır. Şimdi de onun bu konu hakkındaki düşünce ve analizlerini ele almaya çalışacağız.

2.3.Sûfîlerin Şatahatları

Molla Halil *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fi's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye* eserinde vahdet-i vücûd meselesinde sûfîlerin şatahatlarına da yer vererek onları analiz etmiştir. Hallâc-ı Mansûr'un "Ben Hakk'ım" ve Bayezid-i Bistamî'nin "Şanım ne yücedir" ve "Cebimde Allah'tan gayrısı yok" sözlerini yorumlayan Siirdî, konunun "nefsini bilen rabbini bilir" hadisi mucibince açıkla-nabileceğini söyler. Bu çerçevede;

Allah, ilk ve sondur. Ondan önce ve onunla beraber bir önce ve sonra yoktur. Üst, alt, uzak, yakın, zaman, mekân, aradalık ve keyfiyet O'nun için söz konusu edilemez. O evvelde ne ise şimdi de odur. Vahdaniyet olmaksızın bir, ferdaniyet olmaksızın tektir. İsim ve müsemmadan bileşik olmayıp isim de müsemma da O'dur. Ondan gayrı isim ve müsemma da yoktur. Evveliyet olmaksızın ilk, ahiriyet olmaksızın sondur. Zahirlik olmaksızın zahir, batınlık olmaksızın da batındır. Ondan gayrı evvel, ahir, zahir ve batın yoktur. Bu harfler ile O'nun vücudu arasında bir geçişlilik yoktur. O, ittihad ve hülûl durumlarından münezzehtir. O ne dahili ne de harici bir şeyde olmadığı gibi, herhangi bir şey de O'nda değildir. O bu sıfatla bilinir ki, ilim, akıl, vehim, his, zahir göz, batın göz ve idrak ile bilinemez. O'nu ancak O görebilir, idrak edebilir, bilebilir. Kendisiyle kendisini bilir, kendisiyle kendisini görür. Onu başka biri göremez ve idrak edemez. Örtüsü birliğidir, gayrısı onu örtemez. Varlığı vahdaniyetle varlığını örter. O'nu ne nebi ne veli ne kâmil insan ne de melek hiç kimse bilemez. Nebi, resul ve Risalet de O'dur. Kelam da O'dur, kendinden kendine aracısız göndermiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber "Nefsini bilen Rabbini bilir" ve "Rabbimi rabbimle bildim." demiştir. Bunun anlamı sen sen değilsin aksine O'sun. O sende değil, sen O'nda değilsin, O senden ayrı değil, sen O'ndan ayrı değilsin. Bununla senin mevcut olduğun ve sıfatlarının da şu ve şunlar olduğu kastedilmiyor. Aksine senin kesinlikle sen olmadığın, senin seninle, O'nunla



ve O'ndan olmadığın, fani ve mevcut olmadığın anlamı kastediliyor. Hülâsa illetsiz bir biçimde sen O'sun, O da sensin. Şayet bu şekilde kendini bilirsen rabbini de bilirsin. Aksine, bilemezsin. Senin bu şekilde bildiğin nefsin senin varlığın ve hakikatidir. Aksine nefsin emmare ve diğer özelliklere bürünen ayrı bir nefistir.²⁷

Molla Halil'e göre yukarıdaki sıfatlarla bezenen kişi, varlığının Allah'ın varlığı olduğunu bilir ve onun gözüyle görür, onun ilmiyle bilir. Çünkü bakan-bakılan, vareden-varedilen, arif-maruf, yaratan-yaratılan, idrak eden-idrak edilen birdir.²⁸ Dolayısıyla bu prensiplerden hareket eden sûflerin vahdet-i vücud görüşleri zatî birliğin sırları ile ilgili olup hülûl ve ittihad olarak kabul edilemez. ²⁹ Molla Halil, Taftazani'ye referansla sûfînin fena mertebesinin son raddesine vardığında bunu ifade yetersizliğinden dolayı ittihad ve hülûl olarak algıladığını ancak gerçekte böyle olmadığını da ifade eder. Çünkü hakikatin tümü birdir. Karışım olmadan zuhurun gerçekleştiği mezahir üzerinde tekrar eder, bölünme olmadan çoğalır. Böylece ikilik ve başkalık mümkün olmadığı için burada hülûl ve ittihad yoktur.³⁰

Özetle; Molla Halil'e göre sûflerin savunduğu vahdet-i vücûd doktrini zatî vahdeti ve ilahî tenezzülâtı açıklamak için ileri sürülen bir görüş olup, ittihâd ve hülûl olarak yorumlanması doğru değildir. Bu sebeple, Hallâc-ı Mansûr ve Bayezid-i Bistâmî'nin sarf ettiği şatahat türü sözler de bu bağlam içinde değerlendirilmelidir. Ona göre bu tür sözler zat, fiil ve sözde Allah'ın sıfatları ile sıfatlanmak neticesinde ve böylece "kendini bilen rabbini bilir" hakikatine binaen sarf edilmiş sözlerdir.

❧ Sonuç

Molla Halil Siirdî, Osmanlı ilim geleneğinin son halkalarından biri olup, Osmanlı medreselerinde icra edilen ilim geleneğine bağlı kalmış bir muhakik müderristir. Yaşadığı dönemdeki medreseler ve bu medreselerde yetişen ulema üzerinde önemli oranda etkisi bulunan Molla Halil'in İslâmî ilimlerin ve İslam düşüncesinin hemen hemen her dalında eser yazmış olması önemli bir unsur olarak değerlendirilmelidir. Kanaatimizce, eserlerinin genelinin tahkik metodu ile yazılmış olmalarından hareketle onu ifade eden en temel vasıf, muhakkik oluşudur.

Molla Halil'in İbnü'l-Arabî ile ilgili yazdığı iki risalede vahdet-i vücud nazariyesini İslam akaidi açısından değerlendirdiği ve söz konusu nazariyenin İslam akaidi ile çelişmediğini ifade ettiği, aynı nazariye çerçevesinde ele aldığı varlık meselesinde suflerin filozof ve kelmâcılardan ayrıldıkları yönlerini tespit ettiği ve yine suflerin şatahatlarının "Nefsini bilen rabbini bilir." hadisi ile açıklanabileceğini tespit etmiş bulunmaktayız.

²⁷ Molla Halil Siirdî, *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fi's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*, v. 2

²⁸ Molla Halil Siirdî, *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fi's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*, v. 3

²⁹ Molla Halil Siirdî, *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fi's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*, v. 6

³⁰ Molla Halil Siirdî, *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fi's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*, v. 6



Molla Halil'in tasavvuf felsefesi ve İbnü'l-Arabî ilgisi ise, kendi döneminin şartları göz önünde bulundurulduğunda ileri bir ilmî düzeyi göstermektedir. Üstelik onun söz konusu felsefeye dair olumlu yaklaşımı da kendi dönemi aşan bir mahiyet arz etmektedir. Molla Halil, tasavvuf felsefesinin vahdet-i vücûd nazariyesinin İslam akidesi ile çelişmediğini ifade etmesi bu noktada önemli bir tavır olarak okunmalıdır. Şark medreselerinde müderrislik yapan ve fıkıh başta olmak üzere İslamî ilimlerde derinleşmiş Molla Halil gibi bir şahsiyetin vahdet-i vücûd'u olumlama ve ayrıca tasavvuf nazariyesinin en çetin meselelerinden biri olan varlık ile ilgili bir risale yazmış olması şark medreseleri açısından bugün için arkaik bir mesele olarak durmaktadır. Belki de bu tespit, Molla Halil'i Osmanlı ilim mirasının son halkası saymamızı gerektirmektedir.

❧ Kaynakça

- Câmî, Abdurrahman, *Ed-Durretu'l-Fâhire*, Tahran University Press, (ed. N. Heer, A. Musavi Behbahâni), Tahran, 1980.
- Câmî, Abdurrahman, *Şerh-i Rubâiyyât*, Litera Yayıncılık, Çev. Tahiru'l-Mevlevî, İstanbul, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Şirket-i Sehafe-i Osmaniye, İstanbul, t.y.
- Doskî, Ali Nebi Salih, *El-Molla Halil es-Sirtî*, Spirez Yay., Erbil, 2007.
- Görgün, Tahsin, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir?", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2003, Sayı: 13-14, s. 29-46.
- Siirdî, Molla Halil, *Er-Risâletûl-Vaz'îyye*, 1951, Yazma.
- Siirdî, Molla Halil, *Basîretu'l-kulûb fî kelâmi allâmi'l-ğuyûb*, t.y., Yazma.
- Siirdî, Molla Halil, *Mensûre fî akideti's-şeyh Muhyiddîn İbn Arabî*, t.y., Yazma.
- Siirdî, Molla Halil *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fî's-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*, t.y., Yazma.
- Şa'ranî, Abdülvehhab, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir fî Beyani 'Akaidi'l-Ekâbir*, Daru 'Ihyai't-Turâs, Beyrut.



ABDURRAHMAN RÂMÎ ÇELEBÎ'NİN ŞEYH MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ VASFINDAKİ METHİYESİ

Abdulmuttalip İPEK¹

Özet: Ahmed Yesevî (1093-1166), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273) ve Yunus Emre (1238-1320) gibi mutasavvıflarla Anadolu'ya atılan tasavvuf tohumlarının filizlenerek neşvünema bulmasında ve Osmanlı irfan geleneğinin oluşmasında en önemli isimlerden biri de hiç şüphesiz Muhyiddin İbnü'l Arabî'dir. Onun, hacim bakımından ciltler tutan ve günümüze yaklaşık 250'si ulaşan eserlerinin ilim ve irfan meclislerinde çokça okunup tartışıldığı bilinmektedir. Aynı zamanda rahmanî ilham kaynaklı, beyit sayısı binleri bulan şiirleri de mevcut olan İbnü'l-Arabî, Osmanlı şiir geleneği içerisinde hakkında en çok şiir yazılan mutasavvıflardandır. Birkaç asır öncesinden günümüze gelinceye kadar divan şairleri, tekke şairleri ve günümüz şairleri kimi zaman onun tasavvuf düşüncesine ilişkin düsturlara yer vermiş kimisi ise bütün bir şiirini İbnü'l Arabî'ye hasretmiştir.

Bu tebliğde XVII. yy. divan şairlerinden Abdurrahman Râmî Efendi'nin kaside nazım şekliyle İbnü'l Arabî vafında yazdığı methiyesi üzerinde durulacaktır. "Der Sitâyiş-i Şeyh-i Ekber Şeyh Muhyiddîn-i Arabî" başlıklı bu şiir, aruzun fe'ilâtün / mefâ'ilün / fe'ilün vezniyle yazılmış olup 39 beyittir. Manzumenin tür olarak bir methiye; memduhun ise bir sûfî/şeyh olması dolayısıyla İbnü'l Arabî'nin vasıflarının çoğunlukla tasavvufî remiz ve ıstılahlarla övüldüğü şiirde İbnü'l Arabî'nin seyr ü sülûktaki çeşitli yönlerine atıfta bulunmaktadır. Bu çalışmada Râmî'nin söz konusu beyitlerinin izahından hareketle, nazarlarını bir dem üzerinden eksik etmesini istemediği "Şeyh-i Ekber" in tasavvuf anlayışı ile Osmanlı irfan ve tefekkür dünyasındaki yeri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kavramlar: Abdurrahman Râmî Çelebi, divan şiiri, methiye, İbnü'l Arabî, tasavvuf.

ABDURRAHMAN RAMI CELEBI'S EULOGY ON SHEIKH MUHYIDDIN IBNU'L ARABI

Abstract: Muhyiddin Ibnu'l Arabi is undoubtedly among the most significant figures who contributed to the formation of Ottoman lore and the development of mysticism tradition initiated in Anatolia by Ahmad Yasawi (1093-1166), Rumi (1207-1273), and Yunus Emre (1238-1320). He is known to be recited and discussed in circles of science and lore with his countless volumes of works although approximately 250 of them survived to our day. Ibnu'l Arabi has poems reaching thousands of couplets and is also one of the mystics about whom many poems have been composed. From a few century

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, Sabire Yazıcı Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.



onwards until today, many diwan poets, dervishes, and contemporary poets referred to his philosophy on mystic poetry in their poems, and some devoted all their poetry to him.

This study aims to analyse a eulogy, by Abdurrahman Rami Celebi, a diwan poet of 17th century, in ode verse form for Ibnu'l Arabi. This poem of 39 couplets is entitled as "Der Sitayis-i Sheikh-i Ekber Sheikh Muhyiddin-i Arabi" and was written in "fe'ilatun / me-fa'ilun / fe'ilun" meter, a tradition based on the pronunciation of syllables. The poem is a eulogy in terms of genre, and, as the addressee is a mystic/sheikh, he is mostly praised with mystic symbols and terminology. It refers to Ibnu'l Arabi's various characteristics in his mystic spiritual journey. This study aims to begin with an analysis of Rami's aforementioned couplets, continue with the "Grand Sheikh" Ibnu'l Arabi's idea of mysticism whose regard Rami desired not to lose for a moment, and conclude with Ibnu'l Arabi's significance in Ottoman lore and philosophy.

Keywords: Abdurrahman Rami Celebi, diwan poetry, eulogy, Ibnu'l Arabi, mysticism.

❧ Giriş

Mistik, ezoterik düşünce sistemlerindeki bâtinî tecrübe yalnızca inanç ekseninde kalmayıp söz konusu düşünce sisteminin cazibesi, mimariden giyim kuşama, sanattan edebiyata ve fikir hayatına varıncaya kadar cereyan ettiği her mecrada tesirli olmuştur. İslam kültürü içerisinde teşekkül eden ve hicrî beşinci asırdan itibaren gelişmeye ve genişlemeye başlayan tasavvuf düşüncesi de pek çok mutasavvıf yetiştirdiği gibi İslam medeniyeti içerisindeki Osmanlı fikir ve sanat faaliyetlerini derinden etkilemiştir. "*Zira gerek tarihsel ve gerekse edebî bütün araştırmalarda 'sûfilik' veya 'tasavvuf' denilen bu din felsefesinin Osmanlı toplum yapısındaki hâkim karakterine atıf yapılmayan bir sayfa yok gibidir.*"² Bu nedenledir ki ister şuuri ister gayrışuuri olsun bu medeniyet dairesi içerisindeki sanat eserlerinde söz konusu tesiri görmek mümkündür. Pek çok hususta olduğu gibi tasavvufî edanın en tesirli olduğu alanlardan biri ise hiç şüphesiz edebiyattır. Edebiyat ile tasavvuf arasındaki münasebet ve etkileşim başlangıcından bu güne gelinceye değin sürekli ve karşılıklı olmuştur. Şiir, bir taraftan tasavvuf pınarından beslenirken öte taraftan tasavvufî ilkelerin, tarikat adap ve erkânının geniş halk kitlelerine iletilmesinde önemli bir vasıta olmuştur. Aynı zamanda tasavvufî söylem, şaire anlamı perdeleyerek söz söyleme fırsatı sunmuş ve geniş ilhamlarla şiire çağrışım zenginliği katmıştır.

Bu vasıta (şiir) sayesinde sûfiler kendi mesleklerine ilişkin doktriner bilgileri dile getirdiği gibi kimileri de bizatihi şiirin konusu olmuştur. Türk tasavvuf edebiyatı sahasında ön plana çıkmış sûfi/mutasavvıflar arasında birkaçının tesirinin diğerlerine nispetle daha güçlü ve daimi olduğu bilinmektedir. Bu isimlere baktığımızda Ahmed Yesevî (1093-1166), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273) ve Yunus Emre (1238-1320) gibi mutasavvıflarla Anadolu'ya atılan tasavvuf tohumlarının filizlenerek neşvünema bulmasında ve Osmanlı irfan geleneğinin oluşmasında en önemli sûfilerden biri de hiç şüphesiz Muhyiddin İbnü'l Arabî (1165-1240)'dır.

² Mahmud Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s.36.



İbnü'l-Arabî enfûsî seyahatlerinin dışında Endülüs'ten Kuzey Afrika'ya, Mısır, Tunus, Suriye topraklarından Anadolu'nun pek çok yerine yapmış olduğu yolculuklarla döneminin önemli din ve fikir adamlarıyla, mutasavvıflarla etkileşimde bulunmuş; onlardan istifade ettiği gibi özellikle de "vahdet-i vücud" merkezli olarak kazanmış olduğu mistik tecrübeyi gelenek vasıtasıyla günümüze kadar aktarmıştır. Onun, hacim bakımından ciltler tutan ve günümüze yaklaşık 250'si ulaşan eserlerinin³ ilim ve irfan meclislerinde çokça okunup tartışıldığı bilinmektedir. Aynı zamanda rahmanî ilham kaynaklı, beyit sayısı binleri bulan şiirleri de mevcut olan İbnü'l-Arabî, Osmanlı şiir geleneği içerisinde hakkında en çok şiir yazılan mutasavvıflardandır.⁴ Birkaç asır öncesinden başlayarak günümüze gelinceye kadar divan, tekke ve günümüz şairlerinden kimisi onun tasavvuf düşüncesine ilişkin düsturlara yer vermiş kimisi ise bütün bir şiirini İbnü'l Arabî'ye hasretmiştir.

XVII. yy. divan şairlerinden Abdurrahman Râmî Efendi de İbnü'l-Arabî'ye duymuş olduğu muhabbeti bir kaside yazarak dile getirmiş olup bu tebliğde şairin İbnü'l-Arabî vafında yazdığı methiye üzerinde durulacaktır.

Kaynaklarda hakkında çok fazla malumat bulunmayan ve birbirinin tekrarı mahiyetindeki bilgilere göre asıl adı Abdurrahman olan Râmî Çelebi'nin doğum tarihi hakkında herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Râmî, Rumeli kazaskeri Molla Ali'nin oğlu olup mülâzımlıktan sonra halvete girerek erbain payesine vasil olmuş ve oradan ayrılmıştır. Gerek Rıza gerek Mucib Tezkire'lerinde Râmî Efendi "*nev-heves ve nev-zuhûr*" bir şair olarak tavsif edilmektedir.⁵ Hayatına dair bilgilerin Dîvân'ındaki bazı şiirlerinden hareketle tespit edildiği Râmî Çelebi'nin ölüm tarihi ise Belîğ Tezkiresi'nde H. 1049/M.1640⁶ olarak verilmiştir.⁷

Râmî'nin İbnü'l-Arabî hakkında kaleme aldığı ve "Der Sitâyiş-i Şeyh-i Ekber Şeyh Muhyiddîn-i Arabî" başlıklı şiir, aruzun fe'ilâtün / mef'âlün / fe'ilün vezniyle yazılmış olup 39 beyittir. Manzumenin tür olarak bir methiye; memduhun ise bir sûfi/şeyh olması dolayısıyla İbnü'l Arabî'nin vasıflarının çoğunlukla tasavvufî remiz ve ıstılahlarla övüldüğü şiirde her bir beyit İbnü'l Arabî'nin seyr ü sülûktaki bir cephesine atıfta bulunmaktadır.

³ İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin sayısı hususunda kaynaklarda farklı bilgiler nakledilmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Ateş, "Muhyiddin Arabî", *MEB. İslâm Ansiklopedisi*, C.8, İstanbul 1979, s.541-574.

⁴ Türk edebiyatında İbnü'l-Arabî vafında yazılmış methiyeler için bk. Selami Şimşek, "Türk Edebiyatında İbnü'l-Arabî Methiyeleri Üzerine Bir İnceleme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), Yıl:9, 2008, S.21, s.389-425.

⁵ bk. Gencay Zavotçu, *Rıza Tezkiresi (İnceleme-Metin)*, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul 2009, s.227; Kudret Altun, *Tezkire-i Mucib (İnceleme-Tenkidli Metin-Dizin-Sözlük)*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1997, s.33-34.

⁶ Abdulkemim Abdulkadiroğlu, *İsmail Belîğ Nuhbetü'l-Âsar Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'ar*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999, s.104.

⁷ Şairin hayatı, sanatı, edebî kişiliği ve şiirlerine ilişkin değerlendirme için bk. Erdal Hamami, *Râmî Dîvânı*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.



Der Sitâyîş-i Şeyh-i Ekber Şeyh Muhyî'd-dîn-i 'Arabî

1. Âfitâb-ı sipîhr-i keşf ü yakîn

Pîr-i sûfiyye Şeyh Muhyiddîn

“Sûfîlerin piri Şeyh Muhyiddin ki (o), keşif ve yakîn semâsının güneşidir.”

“keşf” ve “yakîn” tasavvuf düşüncesinin önemli kavramlarından olup der-
vişin imanî hakikatleri elde etmesi yahut görmesi demektir ki bu maddî de-
ğil manevî bir hakikat tecrübesidir. Bu makamda bulunanlara mükâşefe ve
müşâhade ehli de denir. “*Muhyiddîn İbn Arabî, mükâşafenin konusu, manalar,
yani gözle görünmeyen şeyler iken; müşâhadeninki gözle görünen şeylerdir,
der. Akıl ve duyu organlarıyla elde edilemeyen bilgiler, sezgiye dayalı keşf yoluy-
la bilinir.*”⁸ Sezgiye dayalı bu bilme türü irfanî bir bilme tarzını ifade eder. Şair
beyitte kasidenin henüz matla beytinde Şeyh Muhyiddin’i sufilerin piri konu-
muna yükseltirken, insan-ı kâmil olmanın önemli düsturlarından olan keşf ve
yakîn’i semaya teşbih ederek İbnü'l-Arabî’yi de o semanın kandili mesabesin-
de göstermektedir. “keşf” ve “yakîn” makamlarının semaya teşbih edilmesi,
söz konusu makamların yüceliği ve mükâşefe ve müşâhade ehlinin Hakîm-i
Mutlak olan yaratıcının nezdinde türlü zuhurata ve tecelliye mazhar olması
dolayısıyladır. Zira yakîn mertebesinin en üst derecesi olan hakikatü'l-yakîn
yahut hakka'l-yakîn bütün hakikatleri kuşatan şamil hakikati ifade edip,
Tanrı’nın veçhinin eşyada görünmesinden ibarettir.⁹ Bu makamdaki zuhurat
ve tecellilerin hâletine nihayet yoktur; şeyh-i ekber ise gökyüzü gibi engin ve
perde perde olan tecelliler âlemini aydınlatan bir güneşe teşbih edilmiştir.

2. Kutbu'l-aktâb ârif-i bi'llâh

Menba'-ı keşf ma'den-i telkîn

“(O) kutuplar kutbu, Hakk’ın ârifi bir veli; keşif membaı, telkin madenidir.”

Bu beyitte Şeyh Muhyiddin’in birkaç yönüne atıfta bulunmaktadır. Önce-
likle o “kutbu'l-aktâb” olarak tanımlanmıştır. Kutb (kutup) tasavvufi bir ıstılah
olup maneviyat mertebelerinin en üstünde yer alan velî kimseyi ifade eder.
“kutbu'l-ekber” olarak da isimlendirilen bu kimseler manevi açıdan makamı
yüksek velî kişilerdir ki Hakk’ın rızasıyla “*her şey kutbun çevresinde ve onun
sayesinde hareket eder, yani her şeyi o idare eder.*”¹⁰ Kemâl-i tam üzere olan
kutub, Allah’ın mümkinat âlemindeki halifesidir. Kutbiyetin en yüksek mer-
tebesi kutuplar kutbu manasına gelen kutbiyyet-i kübrâ yahut kutbu'l-aktâb
mertebesidir. Tasavvuf düşüncesine göre kutbu'l-aktâb yahut gavs-ı a'zama
Allah tarafından kâinata tasarruf kudreti tevdi edilmiştir.¹¹ Bu makam Hz. Mu-
hammed’in peygamberliğinin bâtınını ifade eder. “*Ekmeliyet (en kâmil olmak)*

⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s.452.

⁹ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 697.

¹⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2002, s.221.

¹¹ Âğâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı (Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar)*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984, s.32.



O'na mahsus olduğundan kutupluk da onun vârislerine yaraşır."¹² Dolayısıyla Şeyh Muhyiddin de Hz. Peygamber'in varisi olarak görülmektedir. O, ilahi sırlara vâkıf, sırların kendisine bildirildiği, nefsinin dolayısıyla kendini ve rabbi-ni bilen, keşifler kaynağı, telkin madenidir. Telkin tasavvufi manada şeyhin, tarikata yeni girmiş dervişe zikir öğretmesi manasındadır. "maden-i telkin" terkihi, telkin cevheri manasında bir teşbih-i belîğ olarak anlaşılabileceği gibi maden kelimesinin de delaletiyle Şeyh-i Ekber'in müritlerine talim ve telkin kaynağı (madeni) olduğunu düşündürmektedir.

3. Server-i sâlikân ehl-i tarîk

Rehber-i hâdiyân 'âlim-i bîn

"Tarikat ehli sâliklerin önderi; âlim görüşlü, hidayete erdiricilerin rehberi."

"ehl-i tarik" ile kastolunan, Hakk'a vasıl olma gayreti ile tasavvuf yoluna girmiş dervişler, sâliklerdir. İbnü'l-Arabî ise onlara bu yolda rehberlik eden bir önderdir. Râmî Çelebi hem bu beyitte hem de bir sonraki beyitte İbnü'l-Arabî'nin veliler zümresinde en ön sırada geldiğini ifade etmektedir.

4. Mürşid-i hân-kâh-ı sûfiyye

Server-i evliyâ imâm-ı güzîn

"Sûfiler hangâhının mürşidi; veliler önderi, seçkin imam."

Hânkâh yahut hângâh: *"Tarîkâtın, yani tasavvuf yollarından birinin mensuplarına mahsus olan ve o tarîkâtın büyüklerinden birinin şeyh olduğu yahut büyük birinin yattığı tekkeye"*¹³ denir. Dolayısıyla bir tarîkâtın diğer tekkelerinin de bağlı bulunduğu merkez konumundaki tekkeyi ifade eder. Bu nedenle Muhyiddin Arabî velilerin önderi; onun hângâhı ise sufilerin tekkelerinin bağlı bulunduğu ulu bir kapıyı ifade etmektedir. Veliler Hz. Peygamber'in varisleridir. Bu nedenle evliyanın önderi olarak tavsif edilen İbnü'l-Arabî peygamber ile veliler arasındaki en önemli halkayı temsil etmektedir.

5. Mest-i hum-hâne-i mey-i tevhîd

Sâkî-i câm-ı meclis-i pîşîn

"Tevhid şarabının içildiği meyhanenin sarhoşu; ulular (ileri gelenler) meclisinin kadeh sunan sâkîsi."

Divan şiiri bünyesinde vücuda getirilmiş dinî/tasavvufi muhtevalı şiirlerde "âşık, maşuk, hüsn, nâz, kemâlât" gibi aşka ilişkin kavramlarla birlikte "şarap, hum, harâbât, sâkî, câm vs." kavramlara da yer verilmiştir. İslam inancının haram kıldığı/cevaz vermediği bu unsurlar birer sembol olarak kullanılmıştır. Söz konusu kelimelerin birtakım tasavvufi düşünceleri ifade maksadıyla somut manalarının dışında kullanılması ise zamanla tasavvufi bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu durumda örneğin "şarap: ilâhî aşk, sakî: mürşit, harabat: nâsüt âlemi" gibi manaları karşılamak üzere kullanılmıştır.¹⁴

¹² *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (editör: Zafer Erginli), Kalem Yayınevi, İstanbul 2006, s.571-572.

¹³ Abdülbâki Gölpinarlı, *Tasavvuf*, Milenyum Yayınları, İstanbul 2012, s.23.

¹⁴ Âğâh Sırrı Levend; Konevi Mehmet Vehbî'nin, Hafız Divanı Şerhi'nden hareketle söz konusu istilahların



6. Kimse şerh idemez kerâmâtın

Olsa vassâf-ı nâtıka Pervîn

“Ülker takımyıldızı, onun vasıflarının anlatıcısı olsa yine kerametlerini kimse açıklayamaz.”

Pervîn; Ülker yıldızı, Peren, Süreyya¹⁵ isimleri ile de anılır. “Arapçası ıkd-ı Süreyyâ, benâtü'n-na'şdır. Yunan esâtîrine göre bunlar yedi kızdı. İnsanlarla evlendiler, vefatlarından sonra yıldız oldular. Topluluğu ifade hususunda mevzû olur.”¹⁶ Beyitte Pervîn'in, İbnü'l-Arabî'nin “vassâf-ı nâtıka”sı olsa dahi onun kerametlerini açıklayamayacağının ifade edilmesi bu takımyıldızının kesreti dolayısıyla olsa gerektir. Bununla da semayı ışılatan yıldızların, İbnü'l-Arabî'nin vasıflarını anlatmak söz konusu olduğunda yetersiz kalacağı murat olunmaktadır.

7. Rütbesin mesned-i velâyetde

Bilmez illâ gürûh-ı 'âliyyîn

“Velayet makamındaki rütbesini ulu makam sahiplerinden başkası bilmez.”

Râmî Çelebi bu beyitte aynı zamanda Allah'ın sıfatlarından olan “velâyet” makamının derecesine atıfta bulunmaktadır. Bu derece “velînin mertebelerinin sonu, nebînin mertebelerinin başlangıcıdır.”¹⁷ Yüce makam sahiplerinden başkası onun rütbesini bilemez diyerek velayet-i enbiyadan sonra gelen velayet-i hassa'ya işaret etmektedir. Bu, özel bir velayet derecesi olup bu kimse-ler “yalnızca Allah'ın seçkin kulları (mustafa-müctebâ kulları) Allah'ın velileri dostlarıdır. Bunların en açık ve belirleyici nitelikleri, ilhama mazhar olmaları ve keramet sahibi olmalarıdır.”¹⁸ Şairin, İbnü'l-Arabî için “rütbesini ulu makam sahiplerinden başkası bilmez” demesinin nedeni evliya topluluğunda yer alan bu velilerin hem kendilerinden hem de halktan saklı olmalarıdır. Bu hususu XI. yüzyılın önemli mutasavvıflarından Keşfu'l-Mahcûb müellifi Hucvirî (999-1077?) şöyle ifade etmektedir: “Evliyanın sıfatlarına ve sayılarına gelince; dört bin kişilik bir veliler topluluğu vardır. Bunlar mektûmdur, yani gizlidir... Bunlar her hâlükârda hem kendilerinden hem de halktan mestûr, yani saklıdırlar. Bu hususa dair haber ve hadisler nakledilmiştir. Evliyanın sözleri de bu hususu ifade etmiştir.”¹⁹ Râmî, İbnü'l-Arabî'nin veliler zümresi içerisindeki bu seçkin yerini sonraki beyitte daha açık bir biçimde ifade etmektedir:

8. Evliyâ zümresinde müfreddür

Ferd-i vâhid odur 'ale't-ta'yîn

tasavvufî karşılıklarını bir liste halinde vermiştir. Mutasavvıflar tarafından çoğunlukla birbirine yakın matalarda kullanılan söz konusu kavramlar için bk. Âgâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı (Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar)*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984, s. 45-49.

¹⁵ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2017, s.370.

¹⁶ Ahmet Talât Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü (Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı)*, haz. Cemal Kurnaz, Kurgan Edebiyat, Ankara 2016, s.332.

¹⁷ *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (editör: Zafer Erginli), Kalem Yayınevi, İstanbul 2006, s.1182.

¹⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2002, s.371.

¹⁹ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s.330.



“O, veliler topluluğu içerisinde tektir. Onun (bu teklifi) bir ve tek olan zât [Allah] tarafından tayin olunmuştur.”

Bayitte hem birinci hem de ikinci mısırda vurgulanan “ferd-müfred” ıstılahları sûfî literatüründe önemlidir. “tek fert, bir ve tek olan [Allah]” manasındaki “ferd-i vahid” terkihi; Allah’ın ferdaniyet, ehadiyet ve vahdaniyetini ifade etmekle beraber yaratılış bahsinde insanın eşsiz/benzersiz oluşunu; haller bahsinde kulun bir ve tek olarak ortaya çıkmasını ifade eder. Kur’an-ı Kerim’de sözlük anlamıyla geçen (Enbiyâ/89, Sebe/46) ferd, İbnü'l-Arabî'ye göre *“kendisine özgü bir nitelik sayesinde isimlendirmeyi hak etmiştir... Ferd, birliğe benzemekle çiftten ayrılmıştır. Ferd, sayılar içinde ayrı bir mertebe olması ve ikiye birlik mertebelerini veren bir olması itibarıyla bire benzer; ikinin var olmasından sonra bulunması yönüyle de birlikten ayrılır.”*²⁰ Kelâbâzî, Ta'aruf'ta sûfilerin hâllerinden ferd/tefrîd hususunda: *“Kulun sadece Allah için amel etmesi, davranışlarda kendini görmemesi, halkın kendisini gözetlemesine önem vermemesi ve ameli için bir karşılık beklememesidir”*²¹ der. Bu hâl, nefsin kayıtlarından, mâsivanın esaretinden kurtulmayı ifade etmektedir. “Râmî, İbnü'l-Arabî'nin evliyâ içerisindeki mertebesini bu surette tayin ve ifade ettikten sonra seyr ü sülûkuna dair hususlara dikkat çeker.

9. Oldur ol mahrem-i serây-ı kadem

Oldur ol râz-dâr-ı hısn-ı haşin

“O, uğur (bereket) sarayının mahremi; muhkem sırlar kalesinin sırdaşıdır.”

Şair, memduhun vâkıf olduğu sırları bir teşbih-i belîğ ile muhkem, girilmesi zor surlarla çevrili uğurlu bir saray şeklinde tasvir etmektedir. O bereket, talih sarayının çevresinin aşılması zor kalelerle çevrili olması herkesin o sırlara erişmesinin mümkün olamayacağını dolaylı bir ifadesidir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin vâkıf olduğu bu sır Allah'ın sadece evliyâ ve enbiyânın büyüklerine muttâlî kıldığı sırdır. Zira *“sır üç kısımdır: İnsanın sırrı; râhtan daha latîf olan bir emanettir; rûh da kalbden daha latiftir. İkincisi eşyânın sırrı; isimlerin mazharının vechidir. Üçüncüsü olan Allah'ın sırrı ise, O'nun sadece enbiyâ ve evliyânın büyüklerine muttâlî kıldığı sırdır.”*²² Nitekim bir sonraki beytin hem birinci hem de ikinci mısraının başında *“Ana keşf oldu...”, “Ana açıldı...”* denilerek gayb âleminin en önemli sırlarının ona açılmış olduğu vurgulanmaktadır:

10. Ana keşf oldu sır-ı 'âlem-i gayb

Ana açıldı perde-i dîrîn

“Gayb âleminin sırları ona keşfolundu (göründü); kadim perde ona açıldı.”

11. Kadem-i Ahmed'e olup pey-rev

Cümleden akdem oldu bezm-nişîn

“Hz. Muhammed'in izinden gidip, herkesten önce o mecliste oturdu.”

²⁰ Suad el-Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2004, s.189-190.

²¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'aruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s.168.

²² *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (editör: Zafer Erginli), Kalem Yayınevi, İstanbul 2006, s.910.



Velâyet, nübüvvetin; nübüvvet ise ahâdiyyetin vasıtasıdır. Dolayısıyla en-biyâdan sonra gelen evliyâ, Hakk'ın halifesi mesabesindedir. Beyitte evliyâ zümresi bir meclise teşbih edilerek, şeyh-i ekberin Hz. Peygamber'in izinden gitmekle o meclisin en önde gelen kişisi olduğuna dikkat çekilmiştir.

12. Dâhil-i meclis oldı mahrem-i râz

Tek ü tenhâ olup nedîm ü karîn

"Meclise dâhil olup (rabbânî) sırlara mahrem (âşina) oldu; (böylece onun) eşi dostu yalnızlık oldu."

İbnü'l-Arabî'nin eş ve dostunun yalnızlık olması halveti, ilahî rabıtayı ifade edeceği gibi önceki beyitlerin manasından hareketle veliler meclisinde bir eşi ve benzerinin bulunmadığı manasına da alınabilir.

13. Habbezâ bir hân-kâh-ı tarîk

Ey hoş ol şeyh-i âsümân-ı nigîn

"O bütün yolların kendisine eriştiği hânkâh ne hoştur! O yüzük şeklindeki felekleri elinde bulunduran (feleklerin bir yüzük misali parmağına takılı olduğu) gökyüzünün şeyhi ne güzeldir!"

Bu beyitte ise şeyhin sûfî bir ıstılahla "meslek"ine ve "seyr ü sulûk"taki gayretine dikkat çekilmiştir. Gökyüzü iç içe geçmiş felek katmanları ile şekil bakımından bir yüzüğe yahut mühre teşbih edilmiştir. O yüzük/mührün sahibi ise derecesi feleklerden daha yüce olan İbnü'l-Arabî'dir. Öyle ki o, eflâki yüzük yahut mühür gibi elinde tutmaktadır. Burada onun makamının yüceliğine atıfta bulunmaktadır.

14. Sayd-gâh-ı 'ulûm-ı bâtında

Oldı tab'ı gözümde bir şâhîn

"Gizli ilimler saydgâhında (gizli ilimler avlamak hususunda) onun yaratılışı gözüme bir şahin gibi göründü."

Nasıl ki her zâhîrin bir bâtını olması icap ederse ilmin de zâhîrî bir cephesi olduğu gibi bir de bâtınî cephesi vardır. Fakat bu iki ilmin elde edilmesi hususunda aralarında fark vardır. Zâhîrî ilimler (müspet ilimler) tahsil yolu ile elde edilirken bâtınî ilimler keşif ve sezgi yolu ile elde edilir. Bunu elde etmek ise basiret gözü ile mümkün olur. Beyitte memdûh, bu yönüyle bir şahine teşbih edilmiştir. Şahin bir av kuşu olması, yükseklerde uçması ve gözünün keskin olması yönüyle ele alınmıştır. Bu durumda İbnü'l-Arabî gizli ilimler avlamada son derece mâhir; hakikat semasının en yüksek feleğinde dolaşan bir mutlak avcısıdır. Üstelik onun içtihadındaki derecesi veliler zümresinin önde gelenleri tarafından da takdir edilmiştir:

15. Rütbe-i ictihâdına anun

İtdi eşrâf-ı evliyâ tahsîn

"Onun içtihadındaki derecesini velilerin en önde gelenleri (dahi) beğenip takdir etti."



16. Tutdı âfâkı sît-i kilki tâm

Eyledi pür bu tâs-ı çarhı tanîn

“Bütün ufukları onun kaleminin sadası tuttu; bütün bir sema onun (kalem-nin) sesiyle çınladı.”

“tâs-ı çarh yahut tâs-ı felek” gökyüzü, sema manasına gelip, bir teşbih-i be-liğdir. Felekler şekli dolayısıyla bir tasa teşbih edilmiştir. Kilk ise kalem manasına gelip ilmi temsil eder. Tasavvufta yaratıcının iradesi olarak değerlendirilen “kalem”e “akl-ı küll veya akl-ı evvel” diyenler de vardır.²³ Beyitte mübalağa sanatı ile İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesinin yahut mesleğinin bütün bir cihanı kapladığı ifade edilmektedir.

17. Gelmedi rûz-gâra akrânı

Evvel-i subh tâ-be-şâm-ı pesîn

“Sabahın ilk vakitlerinden akşamın son vaktine kadar zamana (cihana) onun bir eşi benzeri gelmedi.”

Râmî, beyitte memduhun eşi ve benzerinin cihana gelmediğini sabah/akşam vakitlerine dikkat çekerek mürsel mecaz yoluyla ifade ediyor.

18. Lillâhi'l-hamd ravza-i pâkin

Eylemiş şâha rû-yı Şâmı zemîn

“Allah'a hamd olsun ki (cennet gibi) temiz bahçelerini, o şah için Şâm'ın yüzüne (Şâm topraklarına) zemin kılmış (mesken eylemiş).”

Şam, İbnü'l-Arabî'nin 78 yaşında iken Hakk'a yürüdüğü yerdir. “Ömrünün son devresini özellikle Anadolu'da ve Ortadoğu bölgesinde geçirmiş ve 22 Ra-bî'u'l-Âhir 638/10 Kasım 1240 Cumartesi günü Şam'da hayata gözlerini kapamıştır.”²⁴ Beyitte şeyhin vefat ettiği ve gömüldüğü topraklar olan Şam'a dikkat çekilmekte ve o toprakların cennet bahçeleri gibi temiz ve güzel olduğu belirtilmektedir.

19. Evvel-i 'ömrden berû hâkin

İtdüm efvâh-ı²⁵ lesme nakş-ı cebîn

“Ömrümün en başından itibaren (Şam) toprağını ağza örtü, alna nakış ettim (o toprağı öpüp alnıma koydum).”

Buraya kadar övgüsünde bulunduğu Şeyh-i Ekber'i tasavvuf yolundaki serverliği dolayısıyla öven Râmî Çelebi, bu beyitten itibaren şimdiye kadar övgüsünü yaptığı İbnü'l-Arabî ile arasındaki gönül bağıını ifade etmeye başlamıştır. Râmî Efendi'nin İbnü'l-Arabî ile olan gönül bağının sebeplerinden birisi de aynı toprağın (Şam) kokusunu teneffüs etmiş olmalarıdır. Yukarıdaki beyitte

²³ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2017, s.253.

²⁴ Uluç, Tahir, “İbn Arabî'nin Hayatı”, *İbn Arabî Anısına Makaleler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.16.

²⁵ Divan'da “efvâh-ı lesme” şeklinde geçen ve “örtünün ağızları” şeklinde günümüz Türkçesine aktarabileceğimiz bu terkip, mana bakımından pek uygun düşmediğinden “efvâha” şeklinde okunması daha uygun olacaktır. Beytin nesre çevirisi de bu okunuştan hareketle yapılmıştır.



de belirtildiği üzere İbnü'l-Arabî ömrünün son demlerini Şam'da geçirmiş ve orada vefat etmiştir. Bu nedenle Râmî, o toprağı ta'zim maksadıyla öpüp başına koymaktadır. Beytin ikinci mısraındaki "ağza örtü, alna nakış" ifadesi, şeyhin o topraklara ayak basmış olması dolayısıyla toprağı yüz sürüp başına koymasından kinayedir. "nakş-ı cebîn" terkinin ayrıca alın yazısı manası da bulunmaktadır. Bu durumda kaderin İbnü'l-Arabî ile kendisini aynı toprakta buluşturmasının hikmetine dikkat çekmektedir. Sonraki beyitte de aynı düşünce devam etmektedir:

20. Hâ'ir-i merkadın sabâh u mesâ

Eyledüm çün tavâf niçe sinîn

"Nice seneler sabah akşam kabrinin hayretiyle (orayı) tavaf eyledim."

Râmî Çelebi'nin doğumu, genel manada ise hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte Dîvân'ında yer alan pek çok beyit²⁶ onun, hayatının bir bölümünü Şam'da geçirdiğine işaret etmektedir.²⁷

Aşağıdaki beyitlerde gönülden bu büyük mürşide bağı olduğunu söyleyen Râmî Çelebi, onun feyzinden istifade ettiğini, bu feyzle irşad olarak irfan kapısının kendisine açılıp inciler saçtığını, ümitsizliğe kapılmadığını ve İbnü'l-Arabî'nin kendisine telkin vererek gönül müridine şeyh olmasıyla yani (mana âleminde kendisine) rehberlik etmesiyle en sonunda muradına vasıl olduğunu ve bu nedenle binlerce kez şükür ve dua ettiğini bildirmektedir:

21. Lücce-i bahr-i hâletinden anun

Dest-i 'irfânım oldı gevher-çîn

"Onun hâletinin engin denizinden ötürü (lütuf ve ihsanıyla) irfanımın eli inciler saçtı."

22. Şeyh-i mürşîd olup mürîd-i dile

İtdi irşad eyleyüp telkîn

"Gönül müridine şeyh olup, telkin vererek onu irşad etti."

23. Oldum ol servere nazar-gerde

Bâb-ı 'irfân açıldı bana hemîn

"O öndere nazar kılınca irfan kapısı bana derhal açıldı."

²⁶ Örnek olmak üzere:

Şâm'dan hicret iderdüm terk idüp emlâkümü
Olmasa hubb-ı vatan ka'r-ı derûnumda metîn (K.18/51)

Unitma küçe-i Şâm-ı belâda sultânım
Bu abd-i muhlis ü bu çâker-i senâ-hânı (K.15/78)

Hayf Şâm içre geçen ömrüne Râmî sad-hayf
Kadrünü bilmedi a'yânı olan cîlf-i hisâl (Kıt. 45)

²⁷ Nitekim Râmî Dîvânı'nı neşre hazırlayan Erdal Hamami şairin divanında yer alan daha pek çok beyitten hareketle: Râmî Efendi'nin Şam'da doğup yetiştiğini, sonra İstanbul'a geldiğini, hayatının önemli bir bölümünü burada geçirdiğini, bir ara Şam'a geldiğini (belki de sadece ziyaret için) ama tekrar İstanbul'a döndüğünü ve hayatının sonuna kadar burada kalarak nihayet H.1049/M.1640'ta vefat ettiğini; fakat kabrinin nerede olduğunun bilinmediğini belirtmektedir. Bu hususta bk. Erdal Hamami, *Râmî Dîvânı*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 8.



24. Vâsıl oldum murâduma âhir

Olmadum ye's-i mihnet ile hazîn

"Mihnetin ümitsizliğine kapılıp mahzun olmadım; en sonunda muradıma eriştim."

25. Sad-hezârân hezâr hamd itdüm

Eyledüm ol kadar niyâz u enîn

"Binlerce kez yalvarıp inleyerek yüz binlerce şükrettim."

Râmî Efendi bundan sonraki üç beyitte memduhun tasavvuf yolundaki rehberliğine; ilahi sırları tefekkür ve varlığın hakikatini idrak etme hususundaki kemaline işaret etmektedir. Özellikle 27, 28 ve 29. beyitlerde ön plana çıkan bir kavram dikkati çekmektedir ki o da Hakk'a vasıl olma yolundaki makamlardan biri olan "marifet makamı"dır. *"Marifet: tanımak ve bilmek demektir. Keşf, ilham, sezgi ve manevi tecrübe ile Allah hakkında elde edilen bilgiye marifetullah denilir. Bu nevi bilgi ile Allah'ı bilen ve tanıyan kimselere ârif-i billah adı verilir. Marifet akla, hisse ve nassa dayanmayan ve zâhirî olmayan bâtinî bilgiler manasına gelir."*²⁸ Dolayısıyla marifete sahip olan kimseye ârif denir.²⁹ Bu nedenle de tasavvufta marifet ile irfan ve ârif kavramları birbirleriyle alakalı kavramlardır.

26. Remz-res serverâ güşâde dilâ

Ve'y nizâm-ı 'ukûd dürr-i semîn

"Ey gizli mana/işaretler eriştiren önder, ey açılmış (ferah) gönül[lü]! Ey sıra sıra dizilmiş kıymetli inci dizisi."

"remz" sûfilerin kullandıkları bir tür sembolik dil (işaret dili) olup sadece ehlinin anlayabileceği, sözün zâhirinin arkasında, altındaki gizli manadır.³⁰ İbnü'l-Arabî bu beyitte o sırlara eriştiren, sözün zâhirinin altındaki bâtinî manaya vâkıf olmayı mümkün kılan bir rehber olarak düşünülmektedir. Onun gönlü bu sırlara âşinâ olmakla açılıp, genişlediği gibi rehberliği sayesinde de sırlar keşf olunarak kalb açılmakta, ferahlamaktadır.

27. Sâkî-i câm-ı ma'rifet sensin

Pîr-i meyhâne-i şarâb-ı³¹ yakîn

"Yakîn şarabının içildiği meyhanenin piri, marifet kadehinin sakisi sensin."

28. Sensin ol kâşif-i rumûz-ı ezel

Sensin ol 'ârif-i ma'ârif-i bîn

²⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'aruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s.93.

²⁹ Şeyh ve sûfilerin marifet hususundaki görüşleri için bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, s.398-404.

³⁰ İbnü'l-Arabî'nin dil stratejisi özelinde sûfilerin genel manada "remz, işaret ve sembolik dil" kullanımlarına ilişkin kıymetli değerlendirmeler için bk. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s.74-89.

³¹ Râmî Dîvânı neşrinde bu kelime "şirrat" olarak yazılmış olmakla birlikte gerek vezin gerek mana bakımından uygun olmadığından "şarâb" olarak değiştirilmiştir.



"O (görünmeyen/bilinmeyen) ez el remizlerinin kâşîfî de irfânî bilgilere (irfânî bilgilerin sırrına) vâkıf olan ârif kimse de sensin."

Râmî bu beytinde his ve akıl ile anlaşılması mümkün olmayan ezeli remizlerin İbnü'l-Arabî'ye âşikâr olduğunu bildirerek onun keşf ve müşâhede ehli oluşuna dikkat çekmektedir.

29. Neşve vir cür'a-i ma'ârif ile

Dili şâd eyle eyleme gam-gîn

"İrfan şarabından bir yudum sunarak neşe ver, gönlü mükedder kılma, şâd kıl."

Bu beyitten itibaren Râmî Çelebi İbnü'l-Arabî'ye niyazda bulunmakta; kendisini yakîn makamında ulaştırmasını ve doğru yola iletmesini, nazarlarını üzerinden eksik etmemesini, şeyhin sunacağı marifet ilacıyla hüner feyzi kesp edip cehaletin sapkınlığından emin olmak istediğini bildirmektedir:

30. Eyle ilhâm-ı sır ile irşâd

Tâ olam vâsıl-ı makâm-ı yakîn

"Hakikat sırlarının ilhamıyla gafletten uyandır (doğru yola ilet) ki yakîn makamına erişebileyim."

31. Nazarun eksik itme üstümden

Ol bana dâ'imâ zahîr ü mu'în

"(Hak nuru) bakışlarını üstümden eksik etme, daima bana destek ve yardımcı ol!"

انت شيخى و انت استادى

لك وجهت و جهتى فى الدين

32. Ente şeyhî ve ente üstâdî

Leke veccehtü vichetî fi'd-dîn

"Benim üstadım ve şeyhim, yüzümü dine (doğru yola) döndüren..."

33. Koma ben zârî şâm-ı gafletde

Zulmet-i cehl ile dalâl-ı rehîn

"Ben zavallıyı gaflet akşamında, cehalet karanlığında sapkınlığa teslim etme (beni gaflet içerisinde bırakma)!"

Daha evvel medhiyenin on sekizinci beyti dolayısıyla yapılan izahattan hareketle yukarıdaki beytin ilk mısraında geçen "şâm" kelimesi, akşam manasında düşünülebileceği gibi şair Râmî'nin ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Şam toprakları olarak da düşünülebilir. Bu durumda *"Hayf Şâm içre geçen ömrüne Râmî sad-hayf"* mısraında ifade ettiği gaflet içerisinde geçirdiği Şam günlerine atıfta bulunarak bu kelimeyi tevriyeli kullanmaktadır.

34. Sahk idüp rîze rîze cüz'-i dili

Eyle eczâ-yı ma'rifetle 'acîn



“Gönül cüzünü parça parça edip ezerek marifet ilacıyla macun haline getir.”

35. Tâ ide kesb-i feyz-i isti'dâd

Ola cehlin dalâletinden emîn

“Tâ ki hüner feyzini kesp edip cehalet sapkınlığından emin ola.”

36. Buldı haddin niyâz ey Râmî

Eyle engüş-i hatm-i nazma nigîn

“Ey Râmî tazarru haddini buldu (yeterince niyazda bulundun); artık şiiri hitama erdiren parmağına yüzüğü tak!”

Bu beyit kasidenin sona erdiğini bildirmekte olup sonrasında gelen üç beyit kasidenin dua bölümüdür. Bu kısımda Râmî Efendi fenâ ve fakr ehlinin cehennemden azabından kurtulması, temiz ruhlarının feleğin en yüksek katına (Cenab-ı Hakk'a) vasil olması ve bedenlerinin feyz-i ilahi ile nimet ve ihsanla gark olması temennisinde bulunmaktadır.

37. Tâ ki ehl-i fenâ vü fakr ü salâh

Ola âzâde-i gam-ı siccîn

“Öyle ki tüm beşerî arzu ve isteklerden kurtulmuş, doğru yolu bulmuş kimse-ler cehennemden gamından azade olsun.”

38. Rûh-ı pâki misâl-i tâ'ir-i kuds

İde seyr ü sülûk-i 'arş-ı berîn

“Temiz ruhları mukaddes kuşlar gibi göğün en yüce katına (arşa) vasil olsun.”

39. Cismi dâ'im mezâk-ı ahsende

Ola şehd-i na'îm ile şîrîn

“Bedenleri ise en güzel tat ve zevklerin bulunduğu o yerde nimetlerin balı ile tatlansın (en güzel nimetlere gark olsun)!”

❧ Sonuç

Abdurrahman Râmî Çelebi'nin Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî hakkında yazmış olduğu bu medhiye, tasavvuf şiirindeki diğer medhiyelerden pek farklı değildir. Kaside nazım şekliyle kaleme alınmış olan şiirde İbnü'l-Arabî, gelenekte pek çok sûfînin/şairin müracaat ettiği tasavvufî remiz ve ıstılahlardan hareketle övülmektedir. Kasideden Râmî Çelebi'nin İbnü'l-Arabî'ye, seyr u sülûku ve gönül müridine mürşid-i kâmil oluşu dolayısıyla derin bir saygı duyduğu gibi kendisinin doğduğu toprakların aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin ebedî istirahatgâhı Şam toprakları olması dolayısıyla da ona ayrıca bir muhabbet duyduğu anlaşılmaktadır. Bu husus yukarıdaki medhiyede ve divanındaki pek çok beyitte vurgulanmıştır.

Kaside boyunca pek çok sûfî ıstılahı yer verilmeyle birlikte hususen “ârif, yakîn, ma'rifet, ma'arif” ve bu kavramlarla iç içe olan kelimelere sıkça atıfta



bulunulması İbnü'l-Arabî'nin, "şeriat-tarîkât-hakîkât-marîfet" ile özetlenen; tasavvufun dört temel düsturunun en üst mertebesi ve velayet makamının yüksek derece sahiplerinin bulunduğu yer olan marîfet makamının serveri olduğuna özellikle dikkat çekilmek istendiğini göstermektedir.

Abdurrahman Râmî Efendi'nin kendisinden yaklaşık dört asır öncesinde yaşamış bir velî hakkında medhiye kaleme almış olması, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesinin ve tesirinin, sadece yaşadığı dönemle sınırlı kalmayıp asırları kuşattığı gerçeğini gözler önüne sermektedir. Nitekim Râmî'den sonra da bu tesir devam etmiştir. Günümüz şairlerinin dahi kimi zaman onun tasavvuf düşüncesinin cezbisinden ilhamla şiirler kaleme alması ve kimi şiirlerin bu büyük velîye ithaf edilmesi bu tesirin bundan sonra da devam edeceğine işaret etmektedir.

❧ Kaynakça

- Abdulkemir Abdulkadiroğlu, *İsmail Belîğ Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdetü'l-Eş'ar*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999.
- Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuf*, Milenyum Yayınları, İstanbul 2012.
- Âgâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı (Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar)*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1984.
- Ahmed Ateş, "Muhyiddin Arabî", *MEB. İslâm Ansiklopedisi*, C.8, İstanbul 1979, s.533-555.
- Ahmet Talât Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü (Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı)*, haz. Cemal Kurnaz, Kurgan Edebiyat, Ankara 2016.
- Erdal Hamami, *Râmî Dîvânı*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005.
- Gencay Zavotçu, *Rıza Tezkiresi (İnceleme-Metin)*, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul 2009.
- İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2017.
- Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'aruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Kudret Altun, *Tezkire-i Mucib (İnceleme-Tenkidli Metin-Dizin-Sözlük)*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- Mahmud Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir (Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber (İbn Arabî Düşüncesine Giriş)*, Sufi Kitap, İstanbul, 2010.
- Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (editör: Zafer Erginli), Kalem Yayınevi, İstanbul 2006, s.1182.
- Selami Şimşek, "Türk Edebiyatında İbnü'l-Arabî Methiyeleri Üzerine Bir İnceleme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, Yıl:9, 2008, S.21, s.389-425.
- Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.
- Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2002.
- Tahir Uluç, "İbn Arabî'nin Hayatı", *İbn Arabî Anısına Makaleler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.11-18.
- Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.



BİR MEKTUPTAN FAZLASI: RİSÂLE İLÂ ASHÂBİ ŞEYH ABDÜLAZİZ EL-MEHDEVÎ

Z. Şeyma ÖZKAN¹

İbnü'l-Arabî'nin *Fihrist* ve *İcâze*'sinde müstakil bir eser olarak zikrettiği, *Risâle fi'l-velâye* olarak da bilinen *Risâle ilâ ashâbî Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî*, 590/1193 yılında İbnü'l-Arabî tarafından Tunuslu Şeyh Abdülazîz Mehdevî'nin müridlerine yazılmış bir mektup olup, son yıllarda yapılan çalışmalarda *Meşâhidü'l-esrâr*'ın mukaddimesi olduğu anlaşılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin günümüze ulaşan ilk te'liflerinden biri olan *Risâle*, Abdülazîz Mehdevî'nin menkıbelerini içeren bir mektup olarak bilinmesine rağmen, ilk sayfasından itibaren *Meşâhid*'i hangi okuyucu kitlesinin nasıl okuması gerektiğine dair uyarılar, bâzı zor ifâde ve meselelerin anlaşılmasını kolaylaştıracak açıklamalar ve esere gelmiş, gelebilecek eleştirilere karşı cevapları ihtiva etmektedir. Hattâ mektuptaki bâzı ifâdeler, onun *Meşâhid*'de kullanılan dil ve içeriğe dair akıllarda oluşabilecek soruları cevaplama niyetiyle yazılmış olabileceğini düşündürmektedir. *Risâle*, İbnü'l-Arabî düşüncesindeki hâtemiyet, velâyet, nübüvvet ve verâset gibi temel kavramların orijinal formlarının izlerini taşıması, dönemin Endülüs ve Kuzey Afrika ilim çevrelerindeki tartışmalara yapılan atıflar ve savunmacı içeriği ile de dikkat çekici bir metindir. Bu tebliğde *Risâle fi'l-velâye*'nin *Meşâhidü'l-esrâr*'a âidiyeti ile ilgili tespitlerin yanında, *Risâle*'nin içeriğinin İbnü'l-Arabî'nin eserleri, dönemin siyâsî, sosyal, ilmî şartları ve bâzı temel meseleleri ışığında değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, *Risâle fi'l-velâye*, *Risâle ilâ ashâbî Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî*, *Risâletü'l-Mehdeviyye*, *Meşâhidü'l-esrâr*, ilim, nübüvvet, velâyet, verâset.

❧ MORE THAN A LETTER: RISÂLA ILÂ ASHÂB AL-SHAYKH ABD AL-AZÎZ AL-MAHDAWI

Ibnü'l-Arabî mentioned *Risâla ilâ ashâb al-Shaykh Abd al-Azîz al-Mahdawi* -also known as *Risâla fi'l-walâyah*- as a separate work in his *Ijazah* and *Fihrist*. This letter is written to disciples of Sheikh Abdulaziz Mahdawi of Tunisia by Ibnu'l-Arabî himself and in recent studies it is understood that this letter is also a kind of introduction to *Mashâhid al-asrâr*. *Risâla* is one of the very early works of Ibnu'l-Arabî and so far, it was thought as the hagiography of Abdul Aziz Mahdawi, but a careful study showed that it also covers the subjects such as how *Mashâhid* should be studied and by whom, explanation about the difficult words of *Mashâhid*, and answers to possible criticism against *Mashâhid*. The style of the letter even makes us think that he wrote it to answer the possible questions as to the language and content of *Mashâhid*. This letter is also important since it explains the concepts of hatamiyya, walayah, nubuwwah, warasat in original form as well as with its references to the discussions in the scholarly circles of Andalusia

¹ Arş. Gör. ,Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi, zeynep_seyma@yahoo.com



and North Africa. This paper will endeavor to enlighten why *Risâla* belong to *Mashâhid al-asrâr* as well as the evaluation of its contents under the light of Ibnu'l-Arabi's works, his social and intellectual milieus.

Key words: Ibnu'l-Arabi, *Risâla fî'l-walâyah*, *Risâla ilâ Ashâb al-Shaykh Abd al-Azîz al-Mahdawi*, *Mashâhid al-asrâr*, ilm, nubuwwah (prophethood), walayah (sainthood), verâset.

3 I. Literatür

Tasavvuf tarihinin en meşhur ve etkili simalarından olan İbnü'l-Arabî, seyahatleri, döneminin sûfî ve âlimleri ile ilişkileri, talebeleri ve etkilediği tarikat ve ekollerin yanında, sayısı yüzleri bulan hacimli külliyyâtı ile de araştırmacıların ilgisini çekmiştir.² Fakat böylesi bir şöret, vefâtından itibaren ona ait olmayan pek çok eserin, aynı dönemde yaygınlaşan eserleri ile benzer muhtevâyâ sahip olması, Ekberî ekolün görüşlerini yansıtmaması, isim benzerliği gibi sebeplerle kendisine nisbet edilmesi gibi bir sonuç da doğurmuştur. Bunun üzerine İbnü'l-Arabî'nin doktrininin objektif bir biçimde incelenebilmesi için eserlerini listeleme girişimleri olmuştur.³ Bu bağlamda tebliğimizin konusu olan *Risâle ilâ ashâbî Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî*'nin İbnü'l-Arabî'ye aidiyetinde *Fihris* ve *İcâze*'de zikredilmiş olması sebebiyle bir şüphe bulunmamaktadır. Fakat *Risâle*'nin bâzı kütüphane kayıtlarında farklı isimlerle kaydedilmesi, bâzılarında ise İbnü'l-Arabî'nin ilk eserlerinden *Meşâhidü'l-esrâr* ile birlikte yer alışı, *Risâle* üzerine daha detaylı bir inceleme yapılmasını gerektirmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin giriş kısmında 590/1193 yılında İşbiliyye'de (Seville) Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî'nin yakın çevresine yazdığı bir mektup olarak tanıttığı *Risâle*, kütüphanelerde yazma nüshaları *Meşâhidü'l-esrâr* ile birlikte yer alan bir metindir. *Risâle* 1985 yılında Hâmid Tâhir tarafından *Meşâhid*'den ayrı bir eser olarak, başında Tâhir'in giriş ve değerlendirme yazısı ile birlikte yayımlanmıştır.⁴ Tâhir mektubun içinde bulunduğu yazmayı tanıtırken mektubu izleyen sayfalardaki *Meşâhid*'i de zikretmekle birlikte *Risâle*'nin *Meşâhid*'in mukaddimesi oluşundan bahsetmez. İki metin arasındaki ilişkinin fark edilmemesinin sebepleri arasında, bazı nüshalarda iki metin arasında boş bir sayfa bulunması ve *Meşâhid*'in yeni bir eser gibi başlaması, İbnü'l-Arabî'nin

² Bkz. Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Hayâtı ve Çevresi*, Çığır Yayınları 1966 (ilk baskı); Sûfî Kitap, İstanbul 2008, s. 7.

³ Osman Yahyâ, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*, IFD, Damas 1964, s. 19-20, Riyad Mâlih, *Şeyhu'l-ekber Muhyiddin bin Arabî*, Hey'etü Abu Dabi li-sekâfeti ve't-türâsî'l-mecma'i's-sakâfî, Abu Dabi 2007, MIAS Archive Report, <http://www.ibnarabisociety.org/archive.html> (E.T. 26.09.2018.) İbnü'l-Arabî eserlerinin bir listesini çevresinin ısrarlı talepleri üzerine öncelikle kendisi yapmıştır. Bu anlamda onun *Fihrist* ve *İcâze*'si sonraki dönemlerde bir eserin ona âdiyetini tespit için temel kaynaklar olmuşlardır. Beşşar Avvâd da *Fihrist*'e yaptığı eklemelerle bir başka liste hazırlamıştır. (Bkz. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfî Kitap, İstanbul 2010, s. 52-53.)

⁴ Hâmid Tâhir, "el-Velâye ve'n-nübüvve" İnde Muhyiddin b. Arabî, Tahkîk ve dirâse li-nassin lem yesbuk neşruhu, Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 5, The Mystical Dimension in Literature, Spring, 1985, ss. 7-38. (Bundan sonra HT1985 olarak atf yapılacaktır.) Bu yayının geç târihli bir yazmaya dayanması, nüshadan kaynaklanan kelime noksanları ve okuma hataları sebebiyle biz Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan nüshadan faydalanmayı tercih ettik. (İbnü'l-Arabî, *Meşâhidü'l-esrâr*'i-kudsiyye, Bursa Yazma Eser Kütüphanesi, Ulu Camii Koleksiyonu, 973/1565, no. 1600/2. Bundan sonra BUK1600/2 olarak atf yapılacaktır.)



Risâle'yi *Fihrist* ve *İcâze*'sinde⁵ müstakil bir eser olarak zikretmesi ve İbn Sevdikîn'in *Meşâhid*'in en çok bilinen şerhi *Kitâbu'n-necât*'ına mukaddimeyi almayı sayılabilir. *Risâle*'nin *Meşâhid*'e âidiyeti konusuna ilk defa dikkat çeken araştırmacı ise Claude Addas olmuştur. Addas, ilgili doktora çalışmasında, literatürde bahsi geçen *Meşâhid* nüshaları ile *Risâle*'nin içeriğindeki ortak noktaları göz önünde bulundurarak bu ihtimâli gündeme getirmiş, İbn Sevdikîn'in *Meşâhid* şerhinin başında, eserin Şeyh Abdülaziz el-Mehdevî'nin faziletleri üzerine kıymetli bilgiler veren fevâid kısmının îzâha gerek duymayacak bir açıklıkta olduğunu ve *Meşâhid* metni gibi hakikatler içermediğini, bu sebeple bunları şerhine almadığını söylemiş olmasına da⁶ dayanarak bu âidiyeti kesinleştirmiştir.⁷

Nitekim bizim de inceleme imkânı bulduğumuz *Meşâhid* nüshalarının büyük kısmının başında *Risâle* mukaddime olarak bulunmaktadır. *Meşâhid*'in diğer bir şârihi Bağdatlı sûfî Sitti Acem de şerhinin başında risâleden bâzı cümleleri seçerek şerh etmiş,⁸ bu bölümün başlığını da "*Meşâhid*'in mukaddime risâlesinin problemlerinin şerhi" olarak adlandırmıştır. Nihâyetle, İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu düşünülen bir *Meşâhid* şerhinde de mukaddimededen birkaç cümlenin "*Şerhu hutbeti'l-kitâb*"⁹ başlığı altında açıklanmış olması¹⁰ ve *Meşâhid*'in müellif hattının bulunduğu nüshasından menkul olduğu belirtilen Manisa nüshasının da mukaddime ile metni birlikte içeriyor oluşu,¹¹ bize göre *Risâle*'nin *Meşâhid*'in bir bölümü oluşunun en büyük delilidir. Burada literatür açısından dillendirilecek soru, İbnü'l-Arabî'nin *Fihrist* ve *İcâze*'sinde *Risâle*'yi neden ayrı bir başlık altında anmış olduğudur. Addas *Risâle fi'l-velâye* veya *Risâle fî menâkıbı Abdülaziz el-Mehdevî* isimli eserlerin bugüne ulaşmayan kayıp eserler olup, isimlerinin kataloglama esnâsında sehven *Meşâhid* mukaddimesine verilmiş ve bu hatanın sonraki yıllarda tekrarlanmış olabileceğini söyler. Fakat bize göre karışıklığın esas sebebi, Hamid Tâhir'in *Risâle*'yi ayrı bir başlık altında yayımlamasıdır. Zîra tespit edebildiğimiz kadarıyla bu mektubun kataloglarda *Risâle fi'l-velâye* başlığı ile kayıtlı olduğu bir başka örnek yoktur. Kayıtlarda *Risâletü'l-Mehdeviyye*, *Risâle ilâ Ebî Muhammed Abdilazîz el-Kureysî el-Mehdevî* gibi başlıklar altında bulunan eserler ise İbnü'l-Arabî'nin Abdülaziz Mehdevî'ye yazdıktan sonra *Rûhu'l-kuds*'a mukaddime yaptığı farklı bir mektuptur. Karışıklığın temel sebebi de muhtemelen iki farklı

⁵ İbn Arabî, *İcâze*, nşr. Bessam Abdulvehhâb el-Câbî, *İstîlâhâtü's-Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî (Mu'cemu Istîlâhâtü's-Süfîyye)* içinde, Dâru'l-İlmâmi'l-Müslim, Beyrut 1990, no: 37. Osman Yahyâ *İcâze* numarasını 173 olarak verir fakat biz *İcâze*'nin tahkikli neşrindeki numaralandırmayı tercih ettik.

⁶ İbn Sevdikîn, *Kitâbu'n-necât*, Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, müst. Ziyâuddin Muhammed b. Sâlih b. Ahmed b. Muhammed, 1318/1900, no. 9358, ss. 254-267.

⁷ Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî, Kıbrî-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, Sufi Kitap, İstanbul 2009, s. 166-168. Addas'ın *Risâle* ve *Meşâhid*'in baş kısmının aynı olduğunu fark ederek bu tekâbüliyeti keşfediş süreci, Tâhir'in bu mektubu *Risâle fi'l-velâye* adı altında ayrı bir eser olarak yayınlamış olması açısından anlamlıdır.

⁸ Sittü'l-Acem binti Nefis, *Şerhu Meşâhidü'l-esrârî'l-kudsiyye ve Metâliu'l-envârî'l-ilâhiyye*, thk. Suâd Hakîm, Bekrî Alâeddîn, el-Ma'hedü'l-Fransiyyu li's-şarki'l-evsat, Dimaşk 2004, s. 7-24.

⁹ "Kitabın girişinin şerhi."

¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hutbe*, Bursa YEK, Ulu Camii Koleksiyonu no. 1600, 973/1565, vr. 48a-50a, vr. 48a. Bundan sonra BUK1600 şeklinde atfı yapılacaktır.

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Meşâhidü'l-esrâr*, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 651/1253, no. 1183/5, vr. 47a-83a.



mektubun varlığıdır.¹² Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin mukaddimede *Meşâhid*'e atıf yaparken ismini zikretmeyip, "kitap," "kitaptaki matla'lar ve meşhedler," "risâle" gibi ifâdeleri kullanmayı tercih etmesi ve muhtemelen mukaddimenin *Meşâhid*'den sonra yazılmış olması da metinler arası ilişkinin fark edilmemesine sebep olmuş olabilir. Buna göre İbnü'l-Arabî, muhtemelen "Hakikat arzı"-na girdiği ve dolayısıyla eser verme bakımından onun için bir dönüm noktası sayılan 590/1193 yılında edinmiş olduğu *kudsi sırları* açıklamaya karar vererek *Meşâhid*'i kaleme almış, fakat mukaddimede ki ifâdelerden anladığımıza göre eserde kullandığı dil ve üslûp, açıkladığı sırların mâhiyeti ve bunların yol açtığı yeni sorunların okuyucuların ve bilhassa mektubun muhatabı kuzeni Ebu'l-Hasan İbnü'l-Arabî'nin zihninde oluşturacağı sorulara bir cevap niteliğinde bahsi geçen mektubu yazmıştır. Daha sonra da bu mektubu eserin mukaddimesi hâline getirmiştir.

II. İçerik

a. Eserin Savunmacı Üslûbu ve Sebebi

Meşâhid'le eşit hacimde olan bu uzun mukaddimede öne çıkan konular; nübüvvet-velâyet ilişkisi, verâset, ilim ve âlimin çeşitleri, ilhâm ve bâtın ilminin imkânı ve temellendirilmesidir. Bu konular tasavvuf târihinde sıkça kullanılmış bâzı âyet ve hadislerle dayanan deliller ve menkıbeler üzerinden anlatılmıştır. İbnü'l-Arabî mukaddimede ele aldığı çeşitli konularda yanlış anlaşılmaktan çekindiğini açıkça ifâde etmiş ve eserin içeriğini üstü örtülü olarak kabul edilebilir bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Nitekim o, mukaddimenin başında Allah'a hamd ve Peygambere salât bahsinden sonra, "Allah'ın kendisini sayısız mertebelere girdirdikten sonra hüviyet mertebesinde bu kitabı *ibrâz ederek* ve âlem-i mahsûse çıkararak hitâbı getirdiğini" söylemiş ve "O'na ancak temizlenmiş olanlar dokunabilir" (Vâkıa, 56/79) âyetini zikrederek eserin kudsiyetini vurgulamıştır.¹³ İbnü'l-Arabî'nin eserinin ilâhî kaynağına ve kudsiyetine yaptığı bu vurgu, *Meşâhid* mukaddimesinde farklı örnekler üzerinden kendini göstermeye devam eder. Bununla beraber eserde kullandığı "Hak bana gösterdi," "Ben O'na dedim," "O bana dedi," gibi ifâdeleri de açıklama ihtiyacı duyar ve böyle bir karşılıklı konuşmanın Allah'ın sıfatları ile fiillerinin ilişkisinden ibâret olduğunu söyleyerek Mu'tezile'nin Allah'ın kelâm sıfatı konusundaki görüşlerine eleştiriler yöneltir.¹⁴ Bu şekilde İbnü'l-Arabî, Allah'ın kelâm sıfatı üzerinden gelebilecek eleştirilere karşı tevhîd-i ef'âl anlayışını vurgulamak ve eserin ilâhî kaynağına dikkat çekmek sûretiyle kendini savunmak istemiştir.

¹² Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 2631, Hacı Mahmud Efendi 2445, Şehid Ali Paşa 1183.

¹³ BUK1600/2, vr. 31b. İbnü'l-Arabî'nin diğer bâzı eserlerinde de yazdıklarının ilâhî kaynağına dikkat çektiği görülür. Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 22. Abdullah Salâhaddin Uşşâkî, *Tavâliu menâfi'l-ulûm fî metâlibi Mevâku'u'n-nücûm*, thk. Muhammed Edîb Câdir- Mahmud Erol Kılıç, Dar Ninawa, Dımaşk 2015, I, 184-187. İbnü'l-Arabî, "Dîbâce," Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, yay. haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eryadın, M. Nedim Tan, Ercan Alkan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara 2017, I, 110. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2007, XIV, 16. İbnü'l-Arabî, "Fihrist", *Unvânü'd-dirâye* içinde, Menşûrâtı Iecneti't-te'lîf ve't-tercüme ve'n-neşr, edt. Âdil Nüveyhiz, Beyrut, 1969, s. 163.

¹⁴ BUK1600/2, vr. 38b.



Risâle'deki savunmacı tavrın bir diğer örneği, muhâtabı "vârisler" olan *Meşâhid*'deki "mukaddes müşâhede ilmi"nin mâhiyetine ilişkin tespitlerde görülür. İbnü'l-Arabî'ye göre bu ilim eşsizdir ve bir kısmı gizlenmeli, erbâbından başkası için açığa çıkarılmamalıdır. Nitekim Hz. Ali, İbn Abbas ve Ebû Hureyre gibi zatlar da bu ilimleri gizlemeyi tercih etmişlerdir. Fakat Nifferî, Şeyzele, İbn Berrecân, Ebû Mûsa ed-Dübeylî ve İbnü'l-Arif gibi müellifler bu sırları eserlerine aldığı için, İbnü'l-Arabî de aynı şeyi yapmıştır.

Meşâhid mukaddimesinin geneline yayılmış bu savunmacı ve açıklama endişesi taşıyan tavrın, "Allah'la konuşma" ve "kutsal gizli ilim" temaları üzerinden tasavvuf dışı zümrelerin yargılayıcı tutumlarından kaynaklandığı söylenebilir. Fakat bunun yanında, tasavvuf içi zümrelerin bu bilgileri ilkesiz bir biçimde kullanmaları da bir sebep olarak zikredilebilir. Nitekim bu tavır İbnü'l-Arabî'nin 600/1203 yılında telif ettiği *Rûhu'l-kuds*'taki semâ' karşıtı ifâdelerinde de görülür. Eserde "semâ' ve vecd ehli" olarak tanımladığı bir grubun "dinlerini oyun ve eğlence" (A'râf, 7/51) hâline getirdiklerini, buna rağmen onlardan "Hakk'ı gördüm, bana (şöyle) dedi, yaptı, etti" gibi ifâdelerden başka söz duyulmadığını anlatır. Onlardan "kendilerine bahşedilen şeyin hakîkati veya şathında istifâde ettiği sırrı söylemeleri istendiğinde ise, ancak nefsânî bir lezzet ve şeytânî bir şehvetle" karşılaşılır.¹⁵ Bahsi geçen ifâdelerin *Meşâhid*'in ana omurgasını oluşturuyor olması, İbnü'l-Arabî'nin bu yönde bir endişe duyuyor olmasını açıklayabilir.

Meşâhidü'l-esrâr'ın Fransızca tercümesini yaparak esere dair açıklamaları ve tespitleri ile birlikte yayınlayan Ruspoli'ye göre ise mukaddimenin yazılış sebebi ve savunmacı içeriği İbnü'l-Arabî'nin Şeyh Mehdevî ile çekinmeli başlayan ilişkisine dayanır.¹⁶ Buna göre İbnü'l-Arabî 590/1193 yılında Tunus'a geldiğinde Şeyh Mehdevî tarafından soğuk bir tavırla karşılanmış,¹⁷ İbnü'l-Arabî onun bu tavrını, Mehdevî ve ashâbının önünde hâlini gizlemek amacıyla kendisini bilinçli olarak kötü göstermiş olması ve "Ben Kur'ân ve seb'u'l-mesânîyim" şiirini okumasına bağlamıştır.¹⁸ Ruspoli'ye göre Mehdevî, İbnü'l-Arabî'nin bu tavırlarını onaylar görünmekten çekinmiş, bu sebeple ona soğuk davranmıştır. İbnü'l-Arabî de *Meşâhid*'in mukaddimesini oluşturan ve içinde Şeyh Mehdevî'nin faziletlerine dâir bir bölümü içeren uzun mektubunu bu soğukluğun giderilmesi ve Mehdevî'nin talebe halkasına kolayca girebilme için yazmıştır. Ayrıca bu konudaki yeterliliğini göstermek, bunun ilk eser verme girişimi olmadığını belirtmek için de eserin hâtimesinde zikrettiklerinden farklı olarak diğer eserlerine de atıf yapmıştır.¹⁹ Ruspoli bu tespitlerinde haklı olabilir. Zîra İbnü'l-Arabî *Risâle*'de Şeyh Mehdevî'nin menkıbelerini içeren müstakıl bir eser kaleme alma niyetini iki kez belirtmiş, bununla birlikte Mehdevî ve talebelerinin sünnete ittibâ, verâ ve diğergâmlıklarını içeren birkaç menkıbeyi de mebzûl övgü ifâdeleriyle zikretmiştir.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-kuds*, thk. ve trc. Ebrâr Ahmed Şâhî, Ibn al-Arabi Foundation, Pakistan 2012, s. 9.

¹⁶ Stéphane Ruspoli, *Le Livre des Contemplations Divines*, Sindbad Actes Sud, Paris 1999, s. 36.

¹⁷ Addas, *Kibrî't-i Ahmer'in Peşinde*, s. 155.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 33-34.

¹⁹ Ruspoli, *Le Livre des Contemplations Divines*, s. 36-37.



b. Âlim Kavramı Üzerine Temellendirmeler

Risâle'de önemle üstünde durulan konulardan birisi de nebilerin gerçek vârisleri olan “âlim”lerin konumudur. Burada İbnü'l-Arabî'nin “âlim” kavramını iki temel konu üzerindeki görüşlerini açıklamak için kullandığını düşünürüz. Bunların birincisi âlim-ârif üzerinden ilim-mârifet kavramlarını karşılaştırmak, ikincisi âlim-vâris ve âlim-nebî üzerinden verâset kavramını temellendirmek ve mutlak nübüvvet, yâni velâyet düşüncesini ortaya koymaktır.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'a vâsıl olanlar üç kısımdır:²⁰ Âlimler, vâkıflar ve ârifler. Bunlar arasında en üstün olanlar, *umûmen* geri dönen âlimlerdir, *vâkıflar* dönmediği, *ârifler* de *umûmen* değil, *husûsen* döndükleri için âlim/vârislerin altında yer alırlar. Bu âlimler, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra farklı alanlara ayrılan bu ilimleri korumak sûretiyle onun mîrâsını sürdürmüşlerdir. Enbiyâ ve evliyâ bu ilimleri cem' ederken, onların dışındakiler ancak bir kısmını bilebilirler.²¹ İbnü'l-Arabî bu kavramlar arasındaki farkın bilinmesini tasavvufun hakîkatinin bilinmesine de bağlayarak, sözde mutasavvıfların vâsıla *ârif*, ahkâmı bilenlere de *âlim* diyerek ilmini ikincisine üstün tutarken yanıldıklarına dikkat çeker. Ona göre ârif, “nefsini bilen âlim” ile “Allah'ı bilen âlim”in arasındadır, Mehdevî de böyle düşünmektedir.²²

İbnü'l-Arabî'nin burada ilim ile irfan/mârifet arasında bir karşılaştırma yapması, tasavvuf tarihinde var olan bir terminolojik karışıklığın izdüşümü olarak görülebilir. Kutluer, suflerin hâl ile ilişkili olan marifetin, kâl ile ilişkili olan ilimden farkını vurgulamak için böyle bir ayrıma gittiklerini,²³ fakat bunun erken dönemden itibaren meşhur suflerin ilim kavramını sistemlerinin merkezinde kullanmalarına engel olmadığını öne sürer ve örnek olarak Muhâsibî, Mekkî ve Gazzâlî'nin yanında İbnü'l-Arabî'yi de zikreder.²⁴ Nitekim İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ın başında tüm bilgi sistemini üç başlıkta (akıl, ahvâl ve esrâr) ilim kavramı altında toplamış, bir başka yerde marifet ve ilim kavramlarını, rabbânî ve ilâhî mertebelerle ilişkilendirenlerin aslında aynı konudan bahsettiklerini, marifeti üstün görenlerin marifetle ilmi kastettiğini vurgulama ihtiyacı duymuştur. Ona göre görüş ayrılığı anlamda değil, isimlendirmededir.²⁵ Bununla birlikte aynı yerde atıf yaptığı *Mevâkıu'n-nücûm* isimli eserinde daha sert bir üslupla ârifi âlime üstün tutanları eleştirmiştir.²⁶ Yazılış tarihleri birbirine yakın olan *Risâle* (590/1193) ve *Mevâkıu'n-nücûm*'da (595/1198) “âlim” kavramının önemi ve kapsamına geniş yer ayrılmış

²⁰ İbnü'l-Arabî bu konuyu çok benzer bir şekilde ve aynı rivayetlerle *Fütûhât*'ın 45. Bölümü'nde işler. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 267-272.

²¹ BUK1600/2, vr. 32b-33a.

²² BUK1600/2, vr. 34a-34b.

²³ Bu ayrımda “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etmeleri için yarattım” (ez-Zâriyât 51/56) ayetindeki “ibadet etme”nin “tanıma” şeklinde yorumlanmış olması ve “Ben gizli bir hazineydim, tanınmaya muhabbet ettim ve âlemi yarattım” kudsi hadisinin tasavvuftaki merkezi konuma sahip olmasının etkisi büyüktür.

²⁴ İlhan Kutluer, “İlim,” *DİA*, 2000, XXII, 112.

²⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 159-160.

²⁶ İbnü'l-Arabî, *Mevâkıu'n-nücûm*, s. 112-120.



olmasının, o dönemde gündemde olan bâzı tartışmalar neticesinde ve bazı ithamlara cevap niteliğinde olduğu düşünülebilir.

İbnü'l-Arabî'nin âlim kavramına vurgusu, Alkan'ın, İbnü'l-Arabî'den bir yüzyıl önce Endülüs'te Murâbıtlar devrinde âlimler ve yöneticilerin tasavvufa karşı sert duruşlarına rağmen bu devrin sonunda tasavvufun câzip hâle gelmesinin sebeplerini araştırırken atıf yaptığı Fierro'nun tespitleri bu konuda fikir verebilir.²⁷ Fierro, Murâbıtlar döneminde yaşanan maddî krizlerin doğurduğu mânevî krizler karşısında fukahâ ve yöneticilerin çaresiz kalması sebebiyle Endülüs halkının yeni bir otorite arayışına girdiğini, ulemâ ve fukahânın aksine belirli ölçüde ahlâkî vasıflar taşıyor olmaları sebebiyle şeyhlerin bu boşluğu doldurmuş olduklarını söyler.²⁸ Öte yandan Fierro XI. yüzyılda sünnî (ortodoks) tasavvuf tarzının Muhâsibî ve Kuşeyrî tarafından temsil edildiğini, diğer tasavvufî görüşlerin ise tenkit veya reddiyeyle mâruz kaldığını söyler. Tenkit edilen görüşler içerisinde sayılan velîlerin keramet gösterebilecekleri, mânevî tekâmülle nübüvvetin elde edilebileceği, velîlerin peygamberlerden üstün olabileceği, velîlerin Tanrı'yı müşahade edebilecekleri ve O'nunla konuşabilecekleri gibi inançlar²⁹ tam olarak İbnü'l-Arabî'nin mukaddime kendisini savunma ihtiyâcını hissettiği konulara tekâbüle etmektedir. Sûfilere bu konularda yöneltilen ithamlar yersiz de değildir, zîra Meserrîlerde kesb-i nübüvvet mümkün görülürken,³⁰ Gazzâlî de yine kesb-i nübüvvet ile suçlanmıştı.³¹ Dolayısıyla böyle bir ortamda İbnü'l-Arabî'nin tasavvufun sunduğu ve otoritesini dayandığı bilgi türünü, tasavvuf içinde makbul olan "marifet" değil, tüm bilgi türlerini kapsayan "ilim" ile adlandırmak istemiş olduğu düşünülebilir.

İbnü'l-Arabî'nin *Risâle*'de "âlim" kavramı etrafında değiştiği ikinci husus da "verâset ve velâyet"tir. Bu iki kavram onun için tamamlayıcıdır çünkü nebîliği velî Allah'tan veyâ peygamberden verâset yolu ile alır.³² Onun "âlim" ile "vâris"i aynı hakîkate işâret ederken kullanması ise, ilmin merkezî konumunu hem tasavvuf içi hem de tasavvuf dışı zümreler nezdinde sağlamlaştırırken, "verâset" kavramını da temellendirdiğini göstermektedir. Onun *Risâle*'deki şu ifâdeleri de bu açıdan dikkat çekicidir:

"Nebî aleyhisselâmın şahsı ve görünüşü kaybolmuş olsa da şeriatı ve sünneti kaybolmamıştır, aksine, Allah onları *vâris âlimlerin* sadırlarındaki hazinelerde emanet olarak bırakmıştır, bunları isteyen kimse kapılarını çaldığında, bu hazineler açılır. Kapılar âlimlerin dilleridir, buradan kapıyı çalan kimseye ihtiyacı olan şeyler çıkarılır. (...) Nitekim Abdülaziz Mehdevî "Bu ümmetin âlimleri diğer ümmetlerin nebîleri [mesâbesinde]dir." derken buna işaret eder. Fakat nübüvvet mertebesi değil, zîra Resûlullah "Benden sonra nebî

²⁷ Ercan Alkan, *Şerhu Hal'u'n-na'leyn*, TYEKB Yay., İstanbul 2017, s. 65-66.

²⁸ Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet," s. 344.

²⁹ Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet," s. 338.

³⁰ Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet," s. 336.

³¹ Casewit, *The Forgotten Mystic*, s. 89.

³² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, 420.



yoktur” buyurmuştur. Mutasavvıflar, ehl-i hakâik ve bu meselenin sahibi şeyhimiz, velînin bastığı son adımın, nebînin bastığı ilk adım olduğu husûsunda birleşmişlerdir. Nebîlerin başlangıcı, sıddıklar ve velîlerin nihâyetidir.³³

İbnü'l-Arabî bu ifâdelerinin yanlış anlaşılmalara sebep olabileceğinin farkındadır. Bu sebeple “nebî” kelimesinin kök anlamlarını irdeleyerek, ism-i mef'ûl anlamını da içeren faîl kalıbına göre nebînin hem “haber veren” hem de “haber verilen” anlamlarını taşıdığını, bu yönüyle velâyetle aynı anlamda olduğunu, şerîat getirme mânâsını ise içermediğini anlatır. Mehdevî'nin bahsi geçen sözünde “resul” değil “nebî” kelimesini kullanması da bu sebeptedir. Zaten nebî ile âlim arasındaki ilişki makam ve ilim yönünden olup, resul olmayan nebîler her şekilde resûlün şerîatına tâbîdirler.³⁴ İbnü'l-Arabî, mukaddimenin ilk sayfalarında da *Meşâhid*'in kendisine ilâhî bir hitapla verilmesini ve onun içerdiği ilimleri insanlara aktarılmasına dair emri aktardığında da bu “hitap ve kitab”ın nübüvvet iddiası olarak anlaşılma ihtimâline karşı benzer bir savunma yapar. Vahiy kesilmiş olsa bile, velîlerin kalplerine ilhâm gelmeye devam etmektedir.³⁵ İbnü'l-Arabî'nin “âlim” kavramı etrâfında değindiği bu son husus da *Risâle*'de pek çok örnekle genişçe değindiği, velâyeti mutlak nübüvvet olarak tanımladığı teorisinin temeli olarak görülebilir.

III. Sonuç

Netîcede İbnü'l-Arabî'nin, *Tercümânü'l-eşvâk*'ı bir grup Halepli fakîhin eserin “ilâhî sırları içirme” iddiasına karşı çıkmaları üzerine şerh etmesi³⁶ gibi, *Risâle fi'l-velâye*'de de *Meşâhid*'deki tepki çekebilecek bâzı konularda kendini savunmaya çalışarak, kendi kendisinin şârihi konumuna geldiği söylenebilir. Mukaddimede gündeme getirdiği ilim, mârifet, velâyet, kesb-i nübüvvet, Kelâmullâh, evliyânın kerâmetleri, Allah'ın görülebilmesi, ilhâm ve keşfe dayanan bilginin elde edilişi gibi konular, dönemin Endülüs entelektüel çevrelerinde tartışılan³⁷ ve ülke iç siyâsetindeki dengeleri de etkileyen konulardır. Tüm bu konuların ömrünün sonlarında yazdığı *Fütûhât*'ta da çok benzer şekilde işlenmiş olması, Elmore'un onun sistemindeki anahtar kavramların 590 yılında kaleme alınan *Risâle*'de yer aldığına dair iddiasını doğrulamaktadır. İbnü'l-Arabî mukaddimede, öne çıkardığı Nifferî, İbn Berrecân, Şeyzele ve Ebû Mûsa ed-Dübeylî gibi isimler üzerinden kendisini ve eserini tasavvufî telif gelenğinde bir konuma yerleştirmek, verdiği temellendirici örnek ve delillerle bu gelenekte muhâtapları açısından kendisine karşılık bulmak istemiştir. Bu süreçte kullandığı kavram ve teorilerin özellikle tasavvuf hâricindeki ilim mensupları nezdinde meşrûyetini sağlamak için de görüşlerini “ilim ve âlim” kavramlarının çatısı altında temellendirmeye çalıştığı görülmüştür.

³³ BUK1600/2, vr. 33a.

³⁴ BUK1600/2, vr. 33a, 34b.

³⁵ BUK1600/2, vr. 32a.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Zehâiru'l-a'lâk Şerhu Tercümânî'l-eşvâk*, Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2000, s. 9.

³⁷ Nitekim Casewit Murâbitun devrindeki tasavvuf merkezli tartışmaların Sufi epistemolojisi üzerinden yürüdüğünü söyler. Bunda da temel sorun, sûflerin kalp tasfiyesi ve nefis tezkiyesi ile mârifete (hatta daha üst bir bilgi türüne) ulaşabilecekleri kabulleridir. Buradaki polemik ise, evliyânın kerâmeti ve kesb-i nübüvvet tartışmaları üzerinden açığa çıkmıştır. (Casewit, *The Forgotten Mystic*, s. 85)



❧ KAYNAKÇA

- Addas, Claude, *Muhyiddin İbn Arabî, Kibrî't-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, Sufi Kitap, İstanbul 2009.
- Alkan, Ercan, *Şerhu Hal'u'n-na'leyn*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.
- Brockelmann, Carl, *History of the Arabic Written Tradition*, trs. Joep Lameer, ed. Maribel Fierro, M. Şükrü Hanioglu, Renata Holod, Florian Schwarz, Brill, Leiden Boston 2016.
- Casewit, Yousef Alexander, *The Forgotten Mystic: Ibn Barrajân (d. 536/1141) and the Andalusian Mu'tabirün*, Yale University New Heaven 2014.
- Ebu'l-Alâ Affî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları," *İslâm Düşüncesi Üzerine Makâleler* içinde, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul 2011.
- Elmore, Gerald T., "Shaykh 'Abd Al-'azîz Al-Mahdawî, Ibn Al-'Arabî's Mentor," *Journal of the American Oriental Society* 121.4 (2001): 593-613.
- Elmore, Gerald T., "The Millennial Motif in Ibn al-Arabî's Book of the Fabulous Gryphon" *The Journal of Religion*, vol. 81, No. 3 (Jul., 2001), pp. 410-437.
- Elmore, Gerald T., *Islamic Sainthood in the Fullness of Time, Ibn al-Arabî's Book of the Fabulous Gryphon*, Brill, Leiden 1998.
- Fierro, Maribel, "Endülü's'te Tasavvufa Muhalefet," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Semih Ceyhan, 2009, c. 18, ss. 2, ss. 327-359.
- Hakîm, Suâd, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, Kalcı Yayınları, İstanbul 2005.
- İbn Arabî, *İcâze*, nşr. Bessam Abdulvehhâb el-Câbî, *Istîlâhâtü's-Şeyh Muhyiddîn İbn Arabî (Mu'cemu Istîlâhâtî's-Sûfiyye)* içinde, Dârul-İmâmî'l-Müslim, Beyrut 1990, no: 37.
- İbn Berrecân, *A Qur'ân Commentary by Ibn Barrajân of Seville İdâh al-hikma bi ahkâm al-'ibra*, ed. Gerhard Böwering, Yousef Casewit, Brill, Leiden 2016.
- İbn Sevdikîn, *Kitâbu'n-necât*, Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, müst. Ziyâuddîn Muhammed b. Sâlih b. Ahmed b. Muhammed, 1318/1900, no. 9358, ss. 254-363.
- İbnü'l-Arabî, "Dîbâce," Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, yay. haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eryadın, M. Nedim Tan, Ercan Alkan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara 2017.
- İbnü'l-Arabî, "Fihrist", *Unvânü'd-dirâye* içinde, Menşûrâtı lecneti't-te'lîf ve't-tercüme ve'n-neşr, edt. Âdil Nüveyhiz, Beyrut, 1969.,
- İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2007, I-XVIII.
- İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Meşâhid ve'l-Matâli'*, Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, 929/1522, no. 1782.
- İbnü'l-Arabî, *Meşâhidü'l-esrâr*, Beyazıt Yazma Eserler Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, no. 1794, vr. 71b-73b.
- İbnü'l-Arabî, *Meşâhidü'l-esrâr*, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 651/1253, no. 1183/5, vr. 47a-83a.
- İbnü'l-Arabî, *Meşâhidü'l-esrâr*, Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 651/1253, no. 1183/5, vr. 47a-83a.
- İbnü'l-Arabî, *Meşâhidü'l-esrârî'l-kudsiyye*, Bursa Yazma Eser Kütüphanesi, Ulu Camii Koleksiyonu, 973/1565, no. 1600/2.
- İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-nücûm*, thk. Şeyh Muhsin Kasım et-Tahrânî, Müessesetü'n-nûr li'l-matbûât, Beyrut 2005.
- İbnü'l-Arabî, *Risale ila Ebi Muhammed Abdilaziz el-Kureysi el-Mehdevi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü no: 2631.
- İbnü'l-Arabî, *Risaletü'l-Mehdeviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü no: 1183.
- İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-kuds*, thk. trc. Ebrâr Ahmed Şâhî, Ibn al-Arabî Foundation, Pakistan 2012.



- İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hutbe*, Bursa YEK, Ulu Camii Koleksiyonu no. 1600, 973/1565., vr. 48a-50a.
- İbnü'l-Arabî, *Zehâiru'l-a'lâk Şerhu Tercümânî'l-eşvâk*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000.
- Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Hayâtı ve Çevresi*, Çığır Yayınları 1966 (ilk baskı); Sûfî Kitap, İstanbul 2008.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber, İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfî Kitap, İstanbul 2010.
- Konuk, Ahmed Avni, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, yay. haz. Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Kutluer, İlhan, "İlim," *DİA*, 2000, XXII, 109-114.
- Mâlih, Riyad, *Şeyhu'l-ekber Muhyiddîn bin Arabî*, Hey'etü Abu Dabi li-sekâfeti ve't-türâsi'l-mecmai's-sakâfi, Abu Dabi 2007.
- MIAS Archive Report, <http://www.ibnarabisociety.org/archive.html>.
- Muhammed Abdü'r-Rab, *Ebû Yezid el-Bistâmî His Life and Doctrines*, yayımlanmamış doktora tezi, McGill University, 1970.
- Palacios, Asin, *El Islam Cristianizado*, Editorial Plutarco (S.A.), Madrid 1931.
- Ruspoli, Stéphane, *Le Livre des Contemplations Divines*, Sindbad Actes Sud, Paris 1999.
- Sehlegî, *en-Nûr min kelimâti Ebî Tayfûr, Şerhu Şatahâtî's-sûfiyye* içinde, haz. Abdurrahman Bedevî.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*, thk. Muhammed Edîb Câdir, Dârü'l-feth, Amman 2016. [*el-Lüma' -İs-lâm Tasavvufu*-, trc. H. Kâmil Yılmaz, Erkam Yay. İstanbul 2012]
- Sittü'l-Acem binti Nefs, *Şerhu Meşâhidü'l-esrârî'l-kudsiyye ve Metâliu'l-envârî'l-ilâhiyye*, thk. Suâd Hakîm, Bekrî Alâeddîn, el-Ma'hedü'l-Fransiyyu li's-şarki'l-evsat, Dımaşk 2004.
- Tâhir, Hâmid, "el-Velâye ve'n-nübüvve" İnde Muhyiddîn b. Arabî, *Tahkîk ve dirâse li-nassin lem yesbuk neşruhû*, Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 5, The Mystical Dimension in Literature, Spring, 1985, ss. 7-38.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Uludağ, Süleyman, "Bâyezîd-i Bistâmî," *DİA*, V, 238-241.
- Uşşâkî, Abdullah Salâhaddin, *Tavâliu menâfîi'l-ulûm fî metâlibi Mevâku'n-nücûm*, thk. Muhammed Edîb Câdir- Mahmud Erol Kılıç, Dar Ninawa, Dımaşk 2015.
- Yahyâ, Osman, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, IFD, Damas 1964.



5. OTURUM MAVİ SALON

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK

Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR
İbnü'l Arabî'nin Hadislerin Mâna İle
Rivâyetine Bakışı

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER
Tasavvufî Yöntemdeki Tutarlılığın Dayanağı Olarak
İttibâ-i Rasûl Anlayışı: Cüneyd-i Bağdâdî ve İbnü'l-
Arabî Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ALTUNKAYA
İbnü'l-Arabî'de Vücut ve Kevn Alemî Anlayışı

Mahmut MEÇİN
İslam Düşüncesinde Felsefe –Tasavvuf
Yakınlaşmasına İbnü'l Arabî'nin Etkisi: Molla
Sadrâ Örneği



MUHYİDDÎN İBNÜ'L-ARABÎ'NİN (Ö. 638/1240) HADİSLERİN MÂNA İLE RİVÂYETİNE BAKIŞI

Veysel ÖZDEMİR¹

Özet: Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe devrinden itibaren hadislerin rivayetinin mahiyeti tartışma konusu olmuştur. Kimileri hadislerin Hz. Peygamber'in lafızlarının korunarak nakledilmesi gerektiğini söylerken kimileri ise O'nun maksadını ifade edecek farklı lafızlarla da nakledilmesinin mümkün olabileceğini söylemişler ve bunu fiili olarak da uygulamışlardır. Birinci yaklaşım lafzen rivayeti (الرواية باللفظ); ikincisi ise manen rivayeti (الرواية بالمعنى) ifade etmektedir. İslam âlimlerinin geneli bazı şartlar muvâcehesinde manâ ile rivayete sıcak bakarken hadislerin yazılı olarak naklinden itibaren bunun câiz olmayacağını belirtmişlerdir. Ancak sûfiler hadislerin rivayetinde mütesâhil oldukları gibi manâ ile rivayette de tesâhül göstererek yazılı rivayete geçişten sonra da manâ ile rivayete cevâz vermişler ve eserlerinde çokça hadisi ana kaynaklardakilerden farklı lafızlarla rivayet etmişlerdir. Sûfilerin bu yaklaşımının aksine İbnü'l-Arabî takdir edilecek bir şekilde yazılı rivayete kadar olan zaman diliminde manâ ile rivayetin mümkün olabileceğini ifade ederken; yazılı rivayetten sonraki dönemde bunun cevâzını reddetmiştir. Bu tebliğde kendisi de bir sûfî olan İbnü'l-Arabî'nin diğer sûfilerden farklı olan manâ ile rivayete bakışını ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: hadis, sünnet, İbnü'l Arabi, rivayet, ma'nen rivayet

Abstract: After the death of the Prophet Muhammad, the nature of the narration of the hadiths has been the subject of discussion. Some say that the hadiths should be narrated by preserving the words of the Prophet, while others said that it is possible to be narrated with different words to express the purpose of the Prophet. The first approach is narrative by verbally (الرواية باللفظ); the latter refers to the narrative by general meaning (الرواية بالمعنى). General of Islamic scholars have looked upon the narrative with meaning under certain conditions. However, they stated that it would not be permissible after the hadiths were narrated in writing. However, the Sufis had loosened in the narration by general meaning as they were loosened in the narration of the hadiths and after the transition to written narration they have allowed the narrative by general meaning and many hadiths in his works narrated in different words from the main sources. Contrary to this approach of Sufis, Ibn al-Arabi will be appreciated in a way stated that it would be possible to make narrative by general meaning in the time period until the written rumor. However, he refused permission after the written period. In this study, we will consider the view of Ibn al-Arabi, who is a Sufi, from his point of view of narrative by general meaning which is different from other Sufis.

Keywords Hadit, sunnah, İbnü'l Arabi, tradition, narration by general meaning

¹ Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı



3 Giriş

Hadisleri mânâ ile rivayet etme anlamına gelen rivâye bi'l-ma'nâ (الرواية بالمعنى) lafız ile rivayet etmenin (الرواية باللفظ) karşılığında kullanılan bir tabir-dır. Hadislerin sözlerinde değişiklik yapılmaksızın, Hz. Peygamber'in kullan-mış olduğu kelimelerin olduğu gibi nakledilmesine lafzen rivâyet; kısaltma, kelimelerin eş anlamlılarıyla değiştirilmesi veya kelimelere bağlı kalmaksızın içeriği verilmek suretiyle rivâyet edilmesine ise mânâ rivâyet denilir.²

İslam âlimlerinin çoğunluğu bazı şartlar dâhilinde manâ ile rivayeti tecvîz etmiş ve nitekim birçok sahâbî ve daha sonraki nesiller manâ ile hadis riva-yetinde bulunmuşlardır. Ancak manâ ile rivayet hadislerin ekseriyetle yazılı olarak nakledilmeye başlandığı hicrî ikinci yüzyıldan itibaren hoş karşılan-mamıştır. Ancak sûfiler hadislerin rivayetinde mütesâhil oldukları gibi manâ ile rivayette de tesâhül göstererek yazılı rivayete geçişten sonra da manâ ile rivayete cevâz vermişler ve eserlerinde çokça hadisi ana kaynaklardakilerden farklı lafızlarla rivayet etmişlerdir.

Mutasavvıflar içerisinde İbn Arabî'nin, hadislerin mânâ ile rivayetine kar-şı farklı bir tutum ve bakış açısı bulunmaktadır. Zira neredeyse bütün ehl-i ta-savvufun mânâ ile rivayetin câiz olduğunu söylemesi ve kaynaklarında mânâ ile rivayet edilmiş rivayetlere yer vermeleri söz konusu iken, o özellikle yazılı rivayete geçildikten sonra hadislerin lafızlarının korunması gerektiğinin al-tını çizerek konuya bir muhaddis titizliğinde yaklaşmıştır. Onun bu konuda sûfiler içerisindeki farklı duruşunun çeşitli sebeplerinin olması ile birlikte en önemlisinin hadis ilmine dair müktesebâtı olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi ön-celikle onun hadis ilimleri özelinde ilmi kişiliğinden bahsedecek, daha sonra mânâ ile rivayete dair görüşlerini ele alacağız.

Hayatı

Tam adı Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî'dir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî olarak meşhur olmuştur.³

17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde⁴ Endülü's'ün güneydoğu-sundaki Tüdmîr (Teodomiro) bölgesinin başşehri olan Mürsiye'de (Murcia) doğmuştur.⁵ Babası Ali b. Muhammed, Abbâsî Halifesi Müstencid-Billâh'ın ku-mandanı ve yöre valisi Muhammed b. Sa'd İbn Merdeniş'in hürmet ettiği bir kişiydi, aynı zamanda filozof İbn Rüşd'ün yakın arkadaşıydı. Annesinin adı ise Nûr'dur ve ensar soyundan gelmektedir.⁶ İbnü'l-Arabî'nin soyu Benî Tay ka-bilesine dayanmaktadır ve meşhur Hâtim et-Tâî büyük dedeleri arasındadır.⁷

² Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 372; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV, 2009), 257.

³ İbnü'l-Mulakkın Ömer b. Ali b. Ahmed el-Misrî, *Tabakâtü'l-evliyâ*, thk. Nureddin Şerîbe (Kahire: Mektebe-tü'l-Hancî, 1415/1994), 469.

⁴ Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabi, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, (çev. Atilla Ataman), (İstanbul: Sufi Kitap, 2009), 34.

⁵ Bursalı Mehmed Tahir, Selahaddin Uşşakî, *İbn Arabî Hazretleri*, (Konya: Kardelen Yayınları, 2011), 15.

⁶ M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 493; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbni Arabi Hayatı ve Çevresi*, (İstanbul: Sufi kitap, 2008), 82.

⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, (Beyrut: Müessesetü'l-Alemî li'l-Metbû'ât, 1390/1971), 5:315.



İbnü'l-Arabî 568'de sekiz yaşında iken ailesi ile birlikte doğduğu Mürsiye'den o sıralar Endülüs'ün başşehri olan İşbiliye'ye (Sevilla) göç etmiştir.⁸ İlk eğitimini bu şehirde almış; Tefsir, Kıraat, Fıkıh, Hadis, Kelam gibi ilimleri burada tahsil etmiştir.⁹

İbnü'l-Arabî mana âleminde Hz. Resûlullah'la görüştüğünü, O'nun kendisine: *"Bana sıkıca tutun, kurtulursun!"* diye hitap ettiğini, bunun üzerine uzun yıllar hadis tahsiliyle meşgul olduğunu kaydeder. Mana âleminde Hz. Peygamber (s.)'den aldığı bir işaretle, hadis ve diğer dallarda derslere başlar.¹⁰

Âlet ilimlerinin sûfî olmayan kimselerden de alınabileceği görüşünde olduğundan İbn Hubeyş, İbn Ât, İbn Bakî ve İbn Vâcib gibi hadisçilerden hadis okudu. On sekiz yaşında iken Lahmî'den kırâat-i seb'a, aşere ve takrîb öğrenimi gördü. Lahmî'den ayrıca İbn Şüreyh'in el-Kâfî'sini, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî'den de bazı hadis kitaplarının yanı sıra İbn Hişâm'ın es-Sîre'sinin şerhi olan er-Ravzû'l-ünûf isimli kitabını okudu. Kadı İbn Zerkûn'un derslerine uzun bir süre devam edip icâzet aldı. Başlangıçta kendisine dertlerini açacağı hiçbir rehberi olmadığını söyleyen İbnü'l-Arabî sonraları gerek zâhir gerekse bâtın ehli birçok üstattan istifade etmiş; büyük bir kadirşinaslık örneği olarak kendilerinden faydalandığı 300'ü aşkın kişinin mânevî hallerine ve hikmetli sözlerine yeri geldikçe el-Fütûhât, Kitâbü'l-Ûtûb, Dürretü'l-fâhire ve Rûhu'l-İkuds gibi eserlerinde isimlerini de vererek temas etmiştir.¹¹

Yirmi altı yaşında iken Cezîretülhadrâ (Algenciras), Sebte (Ceuta), Fas ve Tilimsân yoluyla Tunus'a giden İbnü'l-Arabî bir süre burada kalarak aralarında, daha sonra el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'yi kendisine ithaf edeceği Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî'nin de bulunduğu sûfîlerle görüştü. İki yıl sonra tekrar İşbiliye'ye döndü. Birkaç defa gittiği Fas'ta dört yıl kadar kaldı. Burada da pek çok sûfî ile tanıştı. Fas'tan ayrıldıktan sonra Gırnata ve Kurtuba'ya geçti. Bu onun doğup büyüdüğü Avrupa kıtasındaki son ikameti oldu. Merakeş'te iken aldığını söylediği mânevî bir işaretle 596'da (1200) Doğu'ya doğru yola çıktı. Mekke'ye kadar gidip ilk haccını yaptıktan sonra tekrar Kuzey Afrika'ya döndü. 597'de (1201) Tunus'a giderek Abdülazîz el-Mehdevî ile buluştu. Aynı yıl hacca gitmek üzere Tunus'tan ayrıldı. Önce Mısır'a, oradan Kudüs'e geçti. Kudüs'ten yaya olarak Mekke'ye doğru yola çıktı. Halîl kasabasına uğrayarak Hz. İbrâhim'in kabrini ziyaret etti. Oradaki ikameti esnasında İbrâhim Camii'nin imamı Zâhir el-İsfahânî'den Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerini okudu. Medine'de Peygamber'in kabrini ziyaret edip (Zilhicce 598 / Eylül 1202) Mekke'ye ulaştı. Mekke'de ders halkalarına devam etti, Harem-i şerif'te tavafla meşgul oldu, bunun dışındaki zamanını murakabeyle geçirdi, Hz. Abbas soyundan Şerîf Cemâleddin Efendî'den Hâce Abdullah-ı Herevî'nin Derecâtü't-tâ'ibîn adlı kitabını okudu. Yirmi üç yılda tamamlanan el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye ilk defa

⁸ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî*, 42; Keklik, *Muhyiddin İbni Arabî*, 90.

⁹ Seyit Avcı, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2005), 10.

¹⁰ Ethem Cebecioğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı), (2008): 12; Avcı, *İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı*, 10.

¹¹ Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20: 494.



burada kaleme almaya başladı. Mekke'de yaklaşık iki buçuk yıl kaldıktan sonra bir hac kafilesine katılarak Bağdat'a gitti (601/1204). Burada on iki gün kadar ikamet edip Musul'a geçti ve Musul'da üstadım dediği Hanefî ulemâsından Ahmed el-Mevsilî el-Mukrî'nin yanı sıra Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Feth ve Ali b. Abdullah b. Câmî gibi âlimlerle sohbetlerde bulundu. Musul'da bir yıl kadar kalan İbnü'l-Arabî, ibadetlerin sırlarına dair et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye adlı eserini burada kaleme aldı. Ertesi yıl (Zilkade 602 / Haziran 1202) Urfa, Diyarbekir, Sivas üzerinden Malatya'ya geldi. Bağdat'tan bu yana Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak ve Harranlı Ebü'l-Ganâim'in âzatlı kölesi Abdullah Bedr el-Habeşî de kendisine refakat etmekteydi. Bu sırada ikinci defa Anadolu Selçuklu tahtına çıkan I. Gıyâseddin Keyhusrev eski dostu Mecdüddin İshak'ı Konya'ya çağırınca İbnü'l-Arabî de onunla beraber Konya'ya gitti. Mecdüddin, hükümdarın oğlu Keykâvus'a hoca tayin edilerek tekrar Malatya'ya gönderilirken İbnü'l-Arabî bir müddet daha Konya'da kaldı. Bu arada Evhadüddîn-i Kirmânî ile görüştü. Daha sonra Halep, Kudüs, Mısır yoluyla Mekke'ye gitti. Buradan yine Bağdat'a, ardından Konya'ya döndü. Halep ve Sivas'a yaptığı seyahatlerden sonra 615'te (1218) Malatya'ya yerleşti. Dostu Mecdüddin İshak vefat edince vasiyeti üzerine dul kalan hanımıyla evlendi. Oğlu Sa'deddin Muhammed büyük ihtimalle burada dünyaya geldi. Daha sonra Dimaşk'a geçti. 22 Rebûlâhir 638 (10 Kasım 1240) tarihinde yetmiş beş yaşındayken burada vefat etti.¹²

İbnü'l-Arabî'ye Şeyhu'l-Ekber denilmesinin sebebi, tasavvuf yolunda ve ilminde âdetâ bir dönüm noktası teşkil edecek tarzda zirve noktalara ulaşmasıdır. Ayrıca dînî ilimlerde yenileyici (müceddid) olduğu için kendisine Muhyiddîn lakâbı verilmiştir.¹³

Hadis Konusundaki Müktesebatı

İbnü'l-Arabî hadis konusunda birikimli bir âlimdir. Zira onun mânevi bir işaretle hadis konusuna özel eğildiği ve uzun yıllar tahsil gördüğünü yukarıda belirtmiştik. Hadis ilmine dair birçok kişiden ders almıştır. Bunların arasında Abdu'l-Hak el-İşbilî, Ebu Bekir el-Lahmî, İbnu'l-Fehhâr el-Mâlikî, Ebu Abdillâh el-Hacrî, İbnu's-Sâiğ, İbn Kâsım et-Temimî el-Fâsî, Ebu'l-Velîd İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Aysûn, Kâdî İbn Derhûn, Sâlim el-İfrîkî, İbnu'l-Velîd, Ebû Vâbil İbni'l-Arabî, Ebu Kâsım eş-Şurrât el-Mukrî, Ebu'l-Velîd el-Hadramî, İbn Mikdâm, Kâdî İbn Muhammed eş-Şâzulî, İbn Ebi'l-Âsî, İbn Uhtî Ebi'r-Rebî el-Mâkûkî, es-Süheylî, Ebu'l-Hayr et-Tâlikânî, İbnu'l-Cevzî, İbn Sükeyne, Yunus b. Yahya el-Hâşimî, Zâhir b. Rüstüm el-Asbahânî, İbn Ebi's-Sayf el-Yemenî, Abdülcelîl b. Ebi Gâlib el-Asbahânî, Cemaluddîn İbnu'l-Harestânî, Burhanuddîn İbnu'l-Husârî el-Bağdâdî, Arabşah b. Muhammed el-Habeşvânî, Ahmed b. Mansûr, Abdulhamid b. Muhammed el-Kazvînî, Muhammed b. İsmail el-Kazvînî, İbnu'l-Lebbân, Muhammed b. Muhammed el-Bekrî, el-Attâr el-Hemedânî, Ebu Muhammed Abdulhak b. Abdirrahman el-Ezdî el-İşbilî, Ebu Hafs el-Meyyâneşî, Ebu'l-Hasen b. Ebi Nasr, İbn Asâkir Ebu Tâhir Ahmed b.

¹² Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20: 494-95.

¹³ Cebecioglu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", 10.



Muhammed es-Silefî, Ebu'l-Kâsım el-Husiztânî, Ebu'l-Kâsım Halef b. Beşkuvâl, Ebu Bekr b. el-Huseyn, Muhammed b. Ubeydillah, Abdulmun'im el-Hazrecî, Ebu Cafer b. Nassâr, Ebu Bekr b. Ebi Hamza gibi isimler yer almaktadır.¹⁴

İbnü'l-Arabî başta Kütüb-i Sitte olmak üzere birçok hadis kitabını musannıflarına kadar uzanan silsileye sahip hocalardan bizzat okumuştur.¹⁵ Onun eserlerine bakıldığında Kütüb-i Sitte'den başka birçok hadis kitabından da nakillerde bulunduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin hadis kültürü üzerine doktora çalışması yapan Ali V. Kurt, onun semâ, kıraat, münâvele ve kitâbet yoluyla edindiği 68 eserin ismini saymaktadır. Bunlar arasında Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) Muvatta', Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) Müsned'i, Abdurrezzâk'ın (ö. 211/827) Musannef'i, Humeydî'nin (ö. 219/834) Müsned'i, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) Müsned'i, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Müsned'i, Bakî b. Mahled'in (ö. 276/889) Müsned'i bulunmaktadır.¹⁶

Onun hadis bilgisini anlamak için eserlerinde kullandığı hadislerin yoğunluğuna bakmak yeterli olacaktır. Örneğin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin sadece üçte biri olan on dört cildinde 2841 hadis kullandığı görülmektedir. Eserin bütünü dikkate alındığında bu sayının beş bini aşabileceği tahmin edilmektedir. Bu İbnü'l-Arabî'nin başyapıtı olarak görülen bu eserinde konuların oluşumunda hadis ve sünnete ne derece önem verdiğini göstermektedir.¹⁷

Sûfîlerin Manâ İle Rivayete Bakışı Ve İbnü'l-Arabî'nin Bu Konudaki Yaklaşımı

Sûfîlerin geneli manâ ile rivayette oldukça mütesâhil davranmışlardır. Yukarıda da bahsedildiği üzere manâ ile rivayet belli şartlar dâhilinde İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Ancak hicrî ikinci asırdan itibaren hadislerin yazılarak nakledilmesiyle birlikte manâ ile rivayet edilmesine gerek kalmamış; bu tarihten sonra hadislerin lafızlarında değişime gidilmesine hoş bakılmamıştır.¹⁸ Mamafih sûfîler bu tarihlerden sonra da hadislerin manâ ile rivayet edilebileceği görüşlerini devam ettirmiş; hatta bunu uygulamışlardır. Nitekim rivayet etmiş oldukları hadisler ana kaynaklardakiler ile karşılaştırıldıklarında bu durum net bir şekilde görülmektedir.¹⁹ Kendisi de bir sûfî olan Ebu Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) manâ ile rivayete bakışını tabir-i câizse diğer sûfîlerin duygularına tercüman olacak şekilde şöyle özetlemektedir: "Bu kitapta Resûlullah (s.a.s.), sahâbe, tâbiûn ve onlardan sonrakilerden (etbau't-tâbiîn) gelen haberlerin az bir kısmı hariç çoğunu ezberden zikrettik ve manâ ile rivayet ettik."²⁰ Müellif devamında şunları söyle-

¹⁴ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 321; Ali Vasfi Kurt, *Mağrib ve Endülüs'de Hadis İlminin Gelişim Safhaları ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Hadis Kültürü* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997), 330-39.

¹⁵ Kurt, *İbnu'l-Arabî'nin Hadis Kültürü*, 339-347.

¹⁶ Kurt, *İbnu'l-Arabî'nin Hadis Kültürü*, 347-350.

¹⁷ Avcı, *İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı*, 12-13.

¹⁸ Nûruddin İtr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmî'l-hadîs*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1418/1997), 228.

¹⁹ Abdullah Aydınlı, *Doğu Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, (Ankara: Seha Neşriyat, 1986), 161; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 47.

²⁰ Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kâtû'l-kulûb*, thk. Mahmûd İbrahim Muhammed (Kahire: Dâru't-Turâs, 1422/2001), 1: 483



mektedir: “Hadislerin çoğunda lafza itibar etmedim ve neredeyse hepsinde manâ ile rivayette bulundum. Şayet kelâmın farklı şekillerini ve anlamların farklı yönlerini bilen, bozulmasından veya iki lafız arasındaki farklılıklardan sakınan kişinin bana göre lafızlara titizlik göstererek rivayette bulunması vacip değildir.”²¹

Sûfilerin genelinde görülen bu durum İbnü'l-Arabî de değişiklik arz etmektedir. Çünkü o, manâ ile rivayete diğer sûfilerden farklı olarak cevaz vermemektedir. Onun bu konu hakkındaki açıklamaları şöyledir:

İnsanları Allah'ın yoluna çağırın kişi Allah'ın yeryüzüne indirdiği ve apaçık bir şekilde ortaya koyduğu şeriatını, Hz. Peygamber'in aktardığı şekilde, ona hiçbir şey ilave etmeden rivayet etmesi gerekir. Nitekim bu Hz. Peygamber'in *“Allah, benden bir hadisi işitip de onu (güzelce) ezberleyip başkasına (eksiksizce) aktaran kimsenin yüzünü ak etsin. Fıkıh (dini hakkıyla anlamaya yönelik bilgiler) öğrenip de onu kendisinden daha kavrayışlı olanlara aktaran nice kimseler vardır! Fıkıh öğrenen nice kimseler de vardır ki haddizâtında fakih (dinde derin anlayış sahibi) değildir.”*²² hadisinde de beyan edilmiştir.

Manâ ile rivayet konusu insanlar arasında ihtilaflı bir konu olmakla beraber bana göre haberi manâ ile rivayet eden kişinin manâ ile rivayet ettiğini belirttiği takdirde bunun câiz olmasıdır, aksi halde ise câiz olmamasıdır. Çünkü hadisleri manâ ile rivayet eden kişi Hz. Peygamber'in sözlerinden anladığını aktarmaktadır. Hâlbuki bizler Kur'an ve ittifakla kabul edilen haberlerin dışındaki (manâ ile rivayet edilerek gelen) bir haberle Allah'a ibadet etmeyiz. Arapçayı bilmeyen bir kişinin rivayeti ise başkadır.

Manâ ile rivayet eden kişi Hz. Peygamber'in sözlerinin aynısını nakletmiş olabilir; bizler onun anladığının aynısını, daha fazlasını, azını veya tam zıddını anlamış olabiliriz. Bu olasılıklardan dolayı Kur'an'ı nasıl naklediyorsak hadisleri de o şekilde nakletmek evlâdır. Sonuç olarak Allah'a davet eden kişinin Hz. Peygamber'den gelen haberlere herhangi bir ziyade yapmaması gerekmektedir.²³

Hz. Peygamber'in *“Allah, benim bir sözümü işitip de onu (güzelce) ezberleyip başkasına işittiği gibi aktaran kimseye rahmet etsin!”* sözünde hadisnin harfi harfine olduğu gibi rivayet edilmesi anlamına gelmektedir. Bu da ister Kur'an isterse sünnet, vahyi geldiği gibi rivayet eden kişi demektir. Vahyin aktarıcıları olan mukrî ve muhaddisler bu zümredendirler. Fakihler ve manâ ile rivayete cevâz veren Süfîyân-ı Sevrî gibilerinin bundan bir nasibi yoktur. Çünkü manâ ile rivayet eden kişi bize nebevî hadisten anladığını nakletmektedir. Bize anladığını (manâ ile) rivayet eden kişi kendi nefsinin resûlü olmuştur. Kıyamette vahyi işittiği gibi tebliğ edip risâletin hakkını veren, mukrî ve Hz.

²¹ Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, 1: 484.

²² Bkz. Ebu Dâvud Süleyman b. el-Es'as, *Sünen*, thk. Yâsir Hasen, 'İzzuddîn Dali, 'Imadu't-Tayyâr (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015), “İlim”, 10; Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. 'İzzuddîn Dali, 'Imadu't-Tayyâr, Yâsir Hasen (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015), “İlim”, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 21:60; 27: 318.

²³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, (Mısır: y.y., 1911), 1: 403.



Peygamber'in hadisinin lafzının aynısını rivayet eden muhaddis gibi peygamberler safında haşrolmaz.

Sahâbe vahyi lafzıyla naklettikleri için Allah'ın Resûlü'nün resûlü olmuş, tâbiûn da sahâbenin resûlü olmuştur. Bu hâl nesilden nesile kıyamete kadar devam edip gidecektir. Bize bunu tebliğ eden kişiye ister Allah'ın Resûlü diyelim isterse bunu tebliğ edene izafe edelim fark etmez. Hz. Peygamber'e meleklerden biri olan Cebrail'in haber vermesine rağmen, biz O'na Cebrail'in Resûlü değil de Allah'ın Resûlü dediğimizden dolayı vasıtaların kaldırılmasına cevaz vermekteyiz. Nitekim Allah Teâlâ; *"Muhammed Allah'ın Resûlüdür ve O'nunla birlikte olanlar..."*²⁴, *"Muhammed sizden hiçbir erkeğin babası değildir. Fakat O, Allah'ın Resûlüdür."*²⁵, *"Rûhu'l-Emîn onu kalbine indirmiştir."*²⁶ ayetlerinde görüldüğü üzere Hz. Peygamber'i sadece kendisine izafe etmiştir.

Bir kimse hadisi muttasıl olarak nakletmedikçe belli bir makamda olmayacağı gibi onun kokusunu da alamaz. Bu makam ubudiyetten öyle bir naptıdır ki büyük bir hayır ve ihsandır. Bu kişi "Velî" olan Allah'ın istemediğini yapan velîlerdendir. Dolayısıyla bu isimden nasibi kadar ubudiyeti nâkis olur. Bu yüzden "Muhaddes" ismi "Velî" isminden daha evlâdır. Allah Teâlâ'nın bize bıraktığı ve bizim de beyan ettiğimiz şeklin dışında Hz. Peygamber'den sonra risâlet makamına hiç kimse ulaşamaz. Buradan ubudiyetin ve rivayetle vahyi nakleden muhaddisin makamının şerefine anlarsın. Bu kapının kapalı olması bize ağır gelmiştir. Biz biliyoruz ki Allah bizi olmamız gereken bu özel ubudiyet halinden taretmiştir.

Mukrî ve Muhaddislerin makamları ne kadar şerefli. Allah, Kur'ân ve Sünnetin nakline bizleri hizmetçi kılsın. Çünkü Kur'ân ehli, Allah'ın ehli ve has kullarıdır. Hadis de Kur'ân'ın nassı gibidir. Çünkü Hz. Peygamber Kur'ân'da buyurulduğu üzere *"O hevâsından (nefis arzusıyla) konuşmaz! O yalnızca vahyolunmakta olan bir vahiydir."*²⁷

❧ Sonuç

Hadislerin maksada uygun fakat farklı lafızlarla aktarılması anlamına gelen manâ ile rivayetine yazılı rivayete kadar cevaz verilmiştir. Yazılı rivayete geçişten sonra ise manâ ile rivayeti zaruri kılan sebepler ortadan kalktığı için buna hoş bakılmamıştır. Fakat sûflerin çoğunluğu bu tarihlerden sonra da manâ ile rivayet edilmesine cevaz vermiş ve bunda oldukça mütesahil davranmış hatta hadisi naklederken anlamının doğruluğunu yeterli görmüşlerdir. Onların bu tavırları, hadis rivayetinde gevşek davranmalarına ve böylelikle de zayıf ve mevzu haberlerin kendilerine izafe edilmesine sebebiyet vermiştir.²⁸ İbnü'l-Arabî ise böyle davranmamış; hadislerin lafızlarının Kur'ân lafzı gibi korunması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca manâ ile rivayet edilmesi halinde;

²⁴ Fetih, 48/29.

²⁵ Ahzab, 33/40.

²⁶ Şuarâ, 26/193-194.

²⁷ Necm, 53/3-4. İbnü'l-Arabî, *Futuhât*, 1: 229-230.

²⁸ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 50.



nakilde bulunan kişinin hadisten anladığı kadarını aktarabileceği ihtimaline dikkat çekerek, ravînin Hz. Peygamber'in sözlerini olduğu gibi aktarmak zorunda olduğunu belirtmiştir.

❧ Kaynakça

- Addas, Claude. *Muhyiddin İbn Arabi, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Atilla Ataman. İstanbul: Sufi Kitap, 2009.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Avcı, Seyit. *el-Futûhatü'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin Hadis Anlayışı*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2005.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2009.
- , *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*. Ankara: Seha Neşriyat, 1986.
- Bursalı Mehmed Tahir, Selahaddin Uşşakî. *İbn Arabî Hazretleri*. Konya: Kardelen Yayınları, 2011.
- Cebecioğlu, Ethem. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı). 2008.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. thk. Yâsir Hasen, 'İzzuddîn Dali, 'Imadu't-Tayyâr. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015.
- Ebu Tâlib el-Mekkî. *Kâtû'l-kulûb*. thk. Mahmûd İbrahim Muhammed. Kahire: Dâru't-Turâs, 1422/2001.
- İtr, Nûruddîn. *Menhecû'n-nakd fî ulûmî'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikrî'l-Mu'âsir, 1418/1997.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*. Mısır: y.y., 1911.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânu'l-mîzân*. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî li'l-Metbû'ât, 1390/1971.
- İbnü'l-Mulakkin, Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtü'l-evliyâ*. thk. Nureddin Şerîbe. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415/1994.
- Keklik, Nihat. *Muhyiddin İbni Arabi Hayatı ve Çevresi*. İstanbul: Sufi kitap, 2008.
- Kılıç, M. Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20. Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kurt, Ali Vasfî. *Mağrib ve Endülüs'de Hadis İliminin Gelişim Safhaları ve Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Hadis Kültürü*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- et-Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ. *Sünen*. thk. 'İzzuddîn Dali, 'Imadu't-Tayyâr, Yâsir Hasen. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436/2015.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.



TASAVVUFÎ YÖNTEMDEKİ TUTARLILIĞIN DAYANAĞI OLARAK İTTİBÂ-İ RASÛL ANLAYIŞI: CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ VE İBNÜ'L-ARABÎ ARASINDA MUKAYESELİ BİR DEĞERLENDİRME

Hacı Bayram BAŞER¹

Özet: Bu tebliğde, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240), Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/910) "Bizim ilmimiz Kur'an ve sünnetle sınırlıdır" sözü hakkındaki yorumları ele alınacak ve iki husus üzerinde durulacaktır: Birincisi tasavvuftaki bilgi ve ahlaklanma yöntemi nedir sorusuna, sûfiler başından beri "ittibâ-i Rasûl" cevabını vererek yöntem konusunda bir tutarlılık sağlamışlardır. Bu sayede düşüncelerini ifade edebilecekleri bir ana eksen vaz etmişlerdir. İkinci olarak İbnü'l-Arabî, tasavvufun diğer mistik ve hikemi geleneklerden nasıl ayrıştığını gösterirken Cüneyd'in sözünü ve onun ittibâ-i Rasûl anlayışını bir referans olarak kabul eder. Bu sayede ittibâ-i Rasûl ilkesi, tasavvufu tasavvuf yapan unsur olarak tebarüz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Cüneyd-i Bağdâdî, Tasavvuf, İttibâ-i Rasûl

Abstract: In this paper, Ibn al-'Arabî's (d. 638/1240) comments on Junayd al-Baghdadi's (d. 297/910), statement "Our knowledge is limited to the Qur'an and Sunnah" will be discussed and two points will be considered: First, in the context of the question of what is the knowledge and morality method in Sufism, the Sufis have answered, from the beginning, as *ittibâ al-Rasûl* (following the Prophet), and they provided a consistency in the method. In this way, they have applied a main axis to express their thoughts. Secondly, while Ibn al-'Arabî is showing how the Sufism differentiates from other mystical and philosophical traditions, he considers Junayd's statement and his understanding of *ittibâ al-Rasûl* as a reference. In this way, the principle of *ittibâ al-Rasûl* is considered as a main character of Sufism.

Anahtar Kelimeler: Ibn al-'Arabî, Junayd al-Baghdadi, Sufism, ittibâ al-Rasûl

❧ Giriş

Risâlet nedir? Peygamberlerin getirdiğinin aynı

Ey insan! Onu al ve tereddüde düşme gayrı

Sen peygamberin kendisine geldiği bir kölesin

Onun hükmüne göre davran ki amelin seni yükseltsin

Allah'a doğru yüksel ki beka mertebesine eresin

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.



(İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVI: 173)

Dinî düşüncenin çeşitli alanlarında teşekkül eden bütün ilimler, vazgeçilmez bir biçimde tutarlılık ilkesine dayanır. Herhangi bir düşünceyi dinin temel referanslarına uygun bir şekilde tutarlılıkla ortaya koymak “dinî ilim” yaptığımızın en önemli göstergesi iken; bunun aksi, yaptığımız şeyin bir tür *hatâbe* olarak değerlendirilmesine neden olabilir. İbnü'l-Arabî takipçilerinden Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) bu sorunla neşet edecek tehlikenin altını çizer ve tasavvufun “şâirâne bir tahayyül” olarak algılanmasının önüne geçilmesi gerektiğini belirtir.² Kayserî'nin dikkat çektiği sorunun bir yönü şöyle vaz edilebilir: Bir din ilmi olması bakımından tasavvuf, nefis terbiyesi sonucunda elde edilen marifetin, bu marifeti anlamaktan “âciz” olan insanları ikna etmek için kurulan birtakım cümlelerle ifade edilmesi işi midir, yoksa sûfler “hakikate ulaşmak” dediklerinde, herhangi birisi tarafından “gerçekten tecrübe edilmiş” bir vakıadan ve bunun tahsil edilebilir olduğundan mı söz etmişlerdir? Eğer cevap ikincisiyse bir din ilmi olarak tasavvufun bunu tutarlılıkla naslara dayandırarak izah eden bir disiplin olması iktiza eder. Farklı dönem ve şartlar altında yaşayan mensuplarının aynı neticelere ulaşip ulaşmadığını tespit etmek, bir disiplinin yöntemindeki tutarlılığı belirlemenin yollarından biri sayılabilir. Bu minvalde tasavvuf araştırmalarının en büyük zorluklarından birisi, farklı dönemlerde yaşayan sûflerin görüşlerini “tutarlı” sayabileceğimiz bir ortak nokta veya ana eksen tespit edip edemeyeceğimiz konusudur.

Burada güçlük, tasavvufun İslam cemiyetinde yaygınlaşması, bir din ilmi olarak teşekkül etmesi ve nihayet kitaplarda tedvin edilmesiyle ilgili sürecin iki ana kırılma evresi geçirmesinde ortaya çıkar. İlk aşamada sûfler, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/910) “Bizim ilmimiz Kur'ân ve sünnetle mukayyettir”³ sözünü merkeze alarak, erken dönem İslam toplumundaki ahlaki yozlaşmalara ve entelektüel ayrışmalara karşılık tasavvufu İslam ahlakının kazanıldığı ve dinî düşüncedeki ayrışmanın giderildiği bir disiplin olarak tesis etmişlerdi. Cüneyd'in sözü, tasavvufu fıkıh-kelam geleneğine eklemlenmiş bir din ilmi olarak ortaya koyan müellif sûflerin hareket noktasını teşkil ederken aynı zamanda tasavvufu herhangi bir mistik gelenekten ayırtıran “yerellik” yönünü de yansıtmaktaydı. Tasavvuf, ikinci kırılma evresini İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö. 672/1273) ile geçirmiş ve bu süreçte bir metafizik olarak tesis edilmişti. Bu evre tasavvufa, bir önceki süreçte kazandığı “yerel” karakteristiğinden sıyrılarak kadim felsefi geleneklerle de hesaplaşan “evrensel” bir dil kazandırmıştır. Peki, İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvufun evrensel bir dil kazanmış olmasını, onun “Kur'an ve sünnetle sınırlı” karakteristiğini zayıflattığı ileri sürülebilir mi? İbnü'l-Arabî'nin metinleri dikkate

² Dâvûd-i Kayserî şöyle der: “Bu ilim zevke dayanan keşfî ilimdir ve sadece bundan vecd ve vücûd sahibi müşahede ve ‘iyân sahibi kimseler nasiplenir. Fakat zahir ilim mensuplarının bu ilmin bir aslının bulunmayıp birtakım *şairane tahayyüllerden* ve *şahsî duygulanımlardan* ibaret olduğunu zannettiklerini görünce bu ilmin konu, mesele ve ilkelerini açıkladım.” Bkz. Dâvûd-i Kayserî, “Risâle fî ilmi't-tasavvuf”, *Resâil*, nşr. Mehmet Bayraktar, (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 1997), s. 111.

³ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lûma'*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih, Tevfîk Ali Vehbe, (Kahire: Mek-tebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009) s. 243; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Mahmûd b. Şerîf, nşr. Veliyüddin Muhammed Sâlih el-Ferfûr, (Şam: Dâru'l-ferfûr, 2002), s. 96.



alındığında cevabın “Hayır” olması iktiza eder. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin hem *Fusûsu'l-hikem*'de hem de *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin çeşitli bahislerinde “ittibâ-i rasûl” anlayışını, felsefî yöntem eleştirisinin merkezine yerleştirdiği müşahe-
de edilir.

Dolayısıyla şu sorular anlamlıdır: Tasavvuf farklı dönemlerden geçmiş olsa bile, bir din ilmi ve metafizik olarak, her zaman koruduğu kendine özgü bir vasıftan söz edebilir miyiz ve İbnü'l-Arabî'de bu sorunu hangi bağlamda ele alabiliriz? İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvuf düşüncesinde değişen ve değişmeyen temel unsurlar nelerdir ve bu meyanda İbnü'l-Arabî'nin tasavvufun kimliğini kazanmasındaki rolü nedir? Buna bağlı olarak İbnü'l-Arabî, erken dönem tasavvufunun en önemli ismi olan Cüneyd-i Bağdâdî'nin yukarıdaki sözünü nasıl anlamış ve buna ne tür bir yaklaşımla katkı sağlamıştır? Bu sorular ışığında burada, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufun temel karakteristiği hakkındaki düşüncelerini, tasavvuf geleneğinin klasik döneminde yaşayan öncü isimlerin yaklaşımlarıyla mukayeseli bir biçimde ele almaya gayret edeceğiz. Bu sayede tasavvufun “tutarlı” bir din ilmi olma iddiasının ortaya konulmasında, başka bir deyişle, tasavvufu tasavvuf yapan şeyin ne olduğu konusunda İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi ve rolü açıklığa kavuşturulacaktır.

❧ 1. Tasavvufun Teşekkül Döneminin Ana Fikri Olarak Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Bizim İlmimiz Kur'ân ve Sünnetle Mukayyettir” Sözü

“Tasavvufun teşekkül dönemi” ile sosyal hayatın farklı yönlerinde görülen çeşitli bozulmalara tepki göstererek nevi şahsına münhasır bir dinî hayatı tercih eden ilk zahitlerin görüldüğü I/VII. yüzyılın ortalarından başlayan ve çeşitli safhalardan geçerek Gazzâlî'ye kadar (ö. 505/1111) ulaşan yaklaşık beş asırlık süreci kastediyoruz. Bu süreç, tasavvufun hem bir tür ahlak hareketi hem de bir dinî ilim olarak kimliğini kazandığı zaman dilimini ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda bir bütün olarak Müslümanlar arasındaki sosyal ve entelektüel hareketlerin gelişimi İslam'ın dünyaya bu ilk yayılma evresindeki şartların etkisini taşır.⁴ Dolayısıyla sadece tasavvufun değil, diğer entelektüel hareketlerin de gelişimini belirleyen temel soru ve olayları bu süreçten takip etmek gerekir. Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözünü dinî düşünce ve tasavvuf için anlamlı ve değerli kılan nokta, Müslümanların bu süreçte yaşadığı krizler ve bu krizleri aşmak için giriştikleri çözüm arayışının bir parçası olmasıdır.

İslam'ın Hicaz sınırlarından taşıp Mısır, Doğu Akdeniz ve İran havzasına yerleşmesi, her şeyden evvel Müslümanların yaşadığı temel krize neden olan bir paradoksla gerçekleşmiştir. Bu, başarılı fetih hareketleri neticesinde devlet sınırlarının olabildiğince kısa sürede ilerlemesini sağlayan siyasi ve askeri genişlemeye karşılık, aynı oranda gerçekleşmeyen - muhtemelen tarihî bir vakia olarak gerçekleşmesi mümkün de olmayan- kültürel genişleme arasındaki farktan kaynaklanan bir paradokstu. Müslümanların kısa süre içerisinde yönetimini ele almayı başardıkları Mısır, Mezopotamya ve İran bölgelerinin

⁴ Bu sürecin tasavvufun gelişim seyrindeki etkisi hakkında daha fazla bilgi ve değerlendirme için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, (İstanbul: Klasik Yay., 2017).



oluşturduğu bu hilal, dünyanın o güne kadarki bütün köklü medeniyetlerine ev sahipliği yapan ve bu yüzden sosyal ve kültürel bakımdan asırlar önce oluşmuş kurumsal yapıları barındırmaktaydı. Başka deyişle Müslümanlar bu havzaya geldiklerinde karşılarında onlarca farklı din ve bunlara bağlı yüzlerce farklı mezhep, hukuk kurumları, örf, gelenek ve ahlak anlayışı bulmuşlardı.⁵ İslam'ın bu bölgelerde kalıcı hale gelmesi, her şeyden önce, bu yerleşik kültürel yapının içinde eriyip kaybolmadan kimliğini muhafaza etmesine bağlıydı. Hiç kuşkusuz, öncelikle hadis ve dil çalışmaları ardından da tefsir, kelim ve fıkıh gibi geleneksel dinî ilimlerin gelişimi, Müslümanların bu "kültürel genişleme" krizine karşı ürettikleri en etkili çözümdür. Buna mukabil, İslam toplumunda görülen ilk zâhid ve sûflilerin ise bu sürecin iki noktası üzerinde durduklarını müşahade ederiz: *Ahlakî yozlaşma* ve *entelektüel ayrışma*. Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözünü daha iyi anlayabilmek için bu iki hususun ayrıntılarına eğilmemiz gerekir.

i) *Ahlakî yozlaşma*, ilk zühhd ve tasavvuf metinlerde bilhassa ticaret, evlilik, idari görev üstlenme gibi birtakım konular hakkında, sûflilerin "selef nesli" diye tabir ettiği tâbiûn neslinden nakledilen çeşitli rivayetlerin ana temasını oluşturur. Bu meyanda, İslam devletindeki siyasi ve askerî genişlemenin öncelikli sonucunun, Müslümanlar arasında hem bireysel hem de toplumsal zenginliğin ve refahın artışı olduğu unutulmamalıdır. Ancak sûflere göre bu zenginleşme, Hz. Peygamber'den tevarüs edilen zühhd ve kanaat ahlakının görmezden gelinmesine veya bazı durumlarda tamamen terk edilmesine zemin hazırlayan bir geriye gidiş anlamı taşımaktadır ve sûfler bu durumu "dünyevileşme" kavramını merkeze alarak dile getirmişlerdir. Bu bakımdan dünyevileşme, ticari birikim yapmak için çalışmaktan evlenmeye kadar pek çok sosyal davranışa atıf yapan bir kavramlaştırma olarak, sûflilerin toplumdaki ahlaki bozulmaya yönelik eleştiri ve görüşlerini anlattıkları bir zemin teşkil eder.⁶ Bu noktada sûflilerin çok basit bir denklemden hareket ettiklerini vurgulamak gerekir: "Bir insan ne kadar dünyevileşirse Hakk'tan o kadar uzaklaşır!"

İlk sistematik tasavvuf eserlerinin yazılmaya başlandığı hicrî 250'lere kadarki zühhd literatürüne hâkim olan bu eleştirel söylem, kuşkusuz birtakım ayet ve hadislerin yorumuna dayanır. Bununla birlikte sûflilerin yerleşik toplumsal hayattan uzaklaşmaları (*zühhd*) ve bunun tasavvuf için doğurduğu sorunlar hakkında bize ipuçları da verir. Bu meyanda sûfler, büyük kentlerin kurulması ve nüfus yoğunluğunun artmasının ardından, şehirde helal ticaret yollarını soruşturmanın imkânsızlaştığını, dolayısıyla geçim için çalışırken (*kesb*), *vera'* (şüpheli kazançtan geri durmak) ve *tevekkül* prensiplerinin göz ardı edildiğini dile getirmişlerdir.⁷ Bundan dolayı şehri terk ederek kırsalda zor şartlar altında yaşamayı tercih eden sûflilerde, hicrî birinci yüzyılın

⁵ İslam'ın Doğu Akdeniz havzasına "kültürel serpilme" yaşayarak yerleşmesi, Hodgson'ın "Yüksek Halifelik Dönemi" diye tabir ettiği tarihsel aralıkta gerçekleşir. Bu sürecin ayrıntılı tahlili için bkz. Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, trc. Berkay Ersöz, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), I: 293 vd.

⁶ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 706-712.

⁷ Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddîn, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), s. 96-67.



sonlarından itibaren bir artış gözlenebilir. Bu durum, toplumsal hayatta büyük bir kırılma ve ayrışma sayılmazdı, ancak şehirden ayrılan bazı zâhid ve sûfilerin zaman içinde eleştirilerini çeşitli naslara dayandırarak hukukî kavramlarla dile getirmeleri, bu kez fıkıh-kelam geleneğine mensup âlimlerin tepkisine yol açtı ve bu ayrışma kısa süre içerisinde tasavvuf için bir “kimlik krizi” sorununu gündeme getirdi. Söz gelimi Şakîk-i Belhî'nin (ö. 194/810) tevekküle aykırı kabul ettiği için ticaret yapmayı “haram” sayması, bu krizi tasavvuf metinlerinde görünür kılan en meşhur örneklerden biridir. Çünkü Şakîk'in sözü, tasavvufun artık sadece bireysel bir hayat tarzı tercihini yansıtmakla kalmayıp, dinî ilimlerin alanına giren konularda sûfiyi de söz sahibi yapan entelektüel bir faaliyet olarak görülmesi anlamı taşımaktadır. Bu sorunun başka bir yönü, tasavvufta dilencilik sorununu ortaya çıkarmasıydı. Çünkü geçim için çalışmayı (*kesb*) “haram” saymasa bile, vera' prensibine aykırı gördüğü için çalışmayı terk eden kimi sûfiler, zaman içinde, bir tür “dilencilik” faaliyetinin meşru olabileceğini dile getirmeye başlamışlardır.⁸ Dolayısıyla sûfiler toplumsal hayattaki ahlâkî yozlaşmalara karşı eleştirilerini yöneltirken, bu durum bir yandan da aşırı zühd eğilimlerinin gelişimine zemin hazırlamış görünmektedir. Bu eğilimler içerisinde bilhassa dinî yükümlülükleri ve sorumlulukları hafife alan, bunları yerine getirmekten kaçınan, dindarları aşağı gören, iddialarını ayet ya da hadislerle ifade eden, sûfilerin “ibâhîler” diye tabir ettikleri sapkın zümre, sahîh tasavvuf geleneğinin İslam toplumundaki varlığını tehlikeye atan en önemli sorun olarak tebarüz eder.

Sûfilerin bu kriz karşısında çözüm üretme girişimleri hicrî üçüncü yüzyılın başlarından itibaren ivme kazanmıştır. Bu girişimlerin en önemlisi Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) eserlerinde yer alır. Muhâsibî'nin bulduğu çözüm, şehri terk eden sûfileri tekrar şehre çağırmaktan ibaretti. Ancak bunu yapmak için takip ettiği yöntem, tasavvuf için yeni bir durumdu. Muhâsibî, geçim için çalışmanın tevekküle aykırı sayılamayacağını, *kesb*i “haram” sayan Şakîk'in hatalı olduğunu; şehir dışında her bir Müslümanın uygulaması mümkün olmayacak derecede ağır şartlar altında yaşayarak kulluk vazifesini yerine getirme düşüncesinin Kur'an, sünnet ve selevin amelîyle örtüşmediğini naslardan hareketle açık bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştı.⁹ Dolayısıyla Muhâsibî, tasavvufî hayat ve düşünceyle ilgili çeşitli meseleleri ayet ve hadislerden delil getirerek eleştirel bir üslupla tedvin eden ilk yazarlardan biriydi. Başka bir deyişle sûfiler, toplumsal hayata yönelttikleri eleştiriler sonrasında ortaya çıkan aşırı zühd eğilimlerini önlemek için, bu kez görüşlerini zorunlu olarak bir “ilim” sistematığı içerisinde ifade etmeye başlamışlardır. Bu, tasavvuf için zorunlu bir dönüşümdü, çünkü sûfiler özellikle hicrî 200'lerden önce, tasavvufu bir ilim olarak görmedikleri gibi, ilim faaliyetleri içerisinde bulunmayı ahlaklanmanın önünde bir engel saymışlardı. Bu yönüyle entelektüel ilgilerden zühd etmek, tasavvufun prensiplerinden biriydi. Tasavvufun bir

⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986), C. XXX, s. 272; Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-Maârif*, trc. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1989), s. 190-196.

⁹ Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, nşr. Sa'd Kerîm el-Fakî, (İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, ts.), s. 22-60.



“ilim” karakteri kazanmasının nasıl bir “sorun” olduğunu daha iyi görebilmek için, sûflerin tasavvufun teşekkül sürecinde odaklandıkları ikinci noktaya, yani entelektüel ayrışma konusuna eğilmemiz gerekir.

ii) *Entelektüel ayrışma*, Hz. Peygamber’in ardından tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi geleneksel dinî ilimlerin teşekkülünü ve bu süreçte söz gelişi fıkıhın zahirî amellerle, kelamın akâid konularıyla ilgilenmesi şeklindeki alan ayrışmalarını ifade etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu ilimlerin teşekkülü devlet sınırlarının genişlemesine bağlı olarak Müslümanların karşılaştığı yeni duruma çözüm niteliği de taşıyordu. Ancak sûfler, ilimlerin teşekkülünün yol açtığı çok önemli bir sorunu tespit etmişlerdir: Hz. Peygamber’in şahsında mündemiç olan dinî düşünce ve hayata dair bütünlüğün kaybolması. Sûflere göre sadece malumat çoğaltma, cedel ve tartışma ile sınırlı bir ilim tedrisi, kişiye herhangi bir fayda sağlamadığı gibi dinin yerdiği bir faaliyettir de. Bu konuda Hz. Peygamber’in faydasız ilimden sakınılmasını tavsiye eden ifadelerinden hareket eden sûfler, kişide ahlâkî anlamda kemale doğru bir dönüşüm vesile olmayan ilim tedrisinden uzak durmuşlar, hatta bunu “bidat” olarak nitelendirmişlerdir. Bu konudaki eleştirilerin bir kısmını Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) dile getirir. Ebû Tâlib el-Mekkî’ye göre adına “tasavvuf” denilen “iman ve yakîn ilmi” dışındaki bütün disiplinler, Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkması anlamında “bidat” ilimlerdir. Bununla birlikte iman ve yakîn ilmi, Hz. Peygamber’den nakledilen ve bilgi-amel bütünlüğünü sağlayabilecek zemine sahip tek disiplindir.¹⁰

Bu eleştirinin dayandığı temel düşünce, sûflerin bilgi ve amel arasında herhangi bir ayrılık görmemeleriydi. Başka bir deyişle sûfler, dinî ilimlerin ortaya çıkmasıyla bilgi ve amel arasındaki ilişkinin, yani bilginin ameli, amelin ise yeni bir bilgiyi gerektirdiği ilişki biçiminin unutulduğunu; dolayısıyla ahlâkî yozlaşmanın arttığını dile getirmişlerdir. Söz gelişi sûfler bu sorunu anlatabilmek için, cedel meclislerinden uzaklaşmanın yararlarını ya da bir muhaddise bildiği hadislerin kırkta biriyle amel ettiğinde zekâtını ifa etmiş olacağını söyledikleri menkıbeler nakletmişlerdir. Bilgi-amel bütünlüğünün, dolayısıyla ilim yoluyla ahlaklanmanın yok olduğu yönündeki eleştirinin önemli bir yönü, dünya ve ahiret hayatı arasında bir Müslümanın nasıl tercihte bulunması gerektiği konusuyla ilgilidir. Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Yûsuf, İmam Muhammed gibi fıkıh âlimlerini eleştirirken onların kitaplarında ahiret konularına taalluk eden hususlara yer vermediklerini; oysa ebedî olan ve bu yüzden daha çok dikkat edilmesi gereken ahiret hayatı için ilim faaliyeti yapmanın daha faydalı olduğunu dile getirir.¹¹ Başka bir anlatımla Tirmizî, geleneksel dinî ilimlerin teşekkül ederken bir yandan da dinî hayatın maksadını teşkil eden “ahiret saadeti” hedefine bakış açısının değiştiğini dile getirmektedir. Dolayısıyla entelektüel faaliyet alanlarındaki ayrışma, sûflerin görüşüne göre, kişideki dindarlık ve ahlak bütünlüğünün kaybolmasına

¹⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb*, nşr. Sa'îd Nesîb Mekârim, (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), I: 335-338.

¹¹ Hakîm et-Tirmizî, *Mesâilü'l-meknûne*, nşr. Muhammed İbrahim Ceyûşî, (yy.: Dâru't-türâsî'l-Arabî, 1980), s. 46-48.



zemin hazırlayan bir gelişmedir. Sûfiler için sorun, bunu paradoksal bir şekilde yine ilim sistematigi içinde ifade etmek zorunda olmalarıydı.

Tasavvufa “dinî ilim” karakteri kazandıran zorunluluğun başka bir nedeni, sûfilerin yaşadıkları manevi tecrübeleri ifade etmede karşılaştıkları dil sorunudur. Tasavvuf yoluna giren bir sâlikin, çeşitli manevi mertebe ve makamlardan geçerek *fenâ* tecrübesi yaşaması beklenir. Sülûk sürecindeki her bir mertebe, kişiyi Hakk’tan uzaklaştıran pek çok kötü ahlak ve davranışın terk edilmesi anlamında gerçekte bir *fenâ* tecrübesidir. Ancak sülûkun sonundaki *fenâ fillâh*, insanın başından beri kendisinde var olduğunu sandığı güç, kuvvet ve iradenin bütünüyle Hakk’a teslim edilmesi anlamı taşır. Bu makamla hedeflenen şey, Hakk’ın dilediğinin dışında hiçbir şey düşünmeme, söylememe ya da yapmama durumunun, artık kişide istemsiz olarak gerçekleşen bir meleke haline dönüşmesi, sûfilerin tabiriyle, ilahi ahlak ile ahlaklanmanın tahakkuk etmesidir.¹² Ne var ki bu tecrübenin en önemli sorunu, anlaşılır biçimde açık ve seçik bir dille ifade edilemeyecek derecede paradoks içermesidir. Çünkü kişinin etkin ya da edilgen olarak içinde bulunduğu her türlü vaka, tek bir özneye dayandırılarak izah edilmelidir, oysa sâlikin dış dünyada varlığı aynı zamanda sürmektedir. Başka bir anlatımla sâlik herhangi bir olayı artık kendisini hiçbir şekilde özne kabul etmeden anlatmak durumundadır. Bâyezid-i Bestâmî ya da Hallâc-ı Mansûr’dan aktarılan pek çok söz bu paradoksal dilin tipik örnekleridir. Hucvîr’in haklı tespitiyle tasavvufta ibâhîlik ve hulûlîlik gibi sapkın eğilimlerin ortaya çıkmasının en önemli sebeplerinden biri, tasavvufi dildeki bu kapalılıktır.¹³ Bu nedenle *fenâ* makamına eriştiğini öne sürerek kulluk yükümlülüklerinden azade olduğunu ilan eden sûfiler şiddetle tenkit edilmişlerdir.¹⁴

O halde kısaca vermeye çalıştığımız bu arka planda, tasavvufun kimlik krizi yaşamasına yol açan iki temel sorunla karşı karşıya olduğumuz görülür. Bunlardan birincisi tasavvuf içerisinde ortaya çıkan ibâhî ve hulûlî eğilimlerin Müslüman toplumdaki sahih tasavvuf algısını yıpratmasıdır. İbâhî eğilimler, ayet ve hadisleri de yorumlamak suretiyle dinî yükümlülükleri tasavvuf adına istismar ya da terk eden zümrelerin genel adıdır. Hulûlî eğilimler ise nefis terbiyesinin sonuna ulaştıklarını öne sürüp Hakk’ın kendilerine yerleştiğini iddia eden; dolayısıyla dine uygun olmadığı halde yaptıkları herhangi bir davranışı meşru gösteren zümrelerdir. İkincisi ise fıkıh, kelam, hadis gibi dinî ilimler arasında tasavvufun nasıl yer tutacağı sorunudur. Sûfiler için tasavvuf sistematik bir disiplin olmasa bile, tasavvufu ibâhî ve hulûlî eğilimlerden ayırtmak için sûfiler zorunlu olarak ilmi bir dil kullanmak durumundaydılar. Bu da tasavvufun dinî düşüncenin hangi alanında, hangi yöntem ve kaynaklarla ilim yapacağı sorularının cevaplandırılmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla tasavvufun kimlik krizinin çözülmesi için iki noktadan hareket

¹² *Fenâ* kavramının bir analizi için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 277-287.

¹³ Ali b. Osman el-Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr: İsmâîl Abdülhâdî Kandil, (Beyrut: Dârü'n-nahdati'l-Arabiyye, 1980), s. 362-365.

¹⁴ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 717-719, 738-739.



edilmesi elzemdi: Birincisi ibâhî ve hulûlî eğilimlere karşı tasavvufun sahih biçimini ve sınırlarını belirlemek, ikincisi ise dinî ilimlere karşı tasavvufun meşruiyetini ortaya koymak.

Cüneyd'e gelmeden önce ya da onunla aynı dönemde, tasavvufun farklı coğrafi muhitlerdeki önde gelen diğer temsilcileri –ki bunlara tasavvufun “kurucu” imamları demek mümkündür- bu iki temel sorunun nasıl çözüleceğiyle ilgili bazı temel cümlelere ulaşmışlardı. Söz gelişi Şam'da yaşayan Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 205/820) “Bazen hakikate dair bilgiler kalbimi kırk gün süreyle sarar. Ben iki şahit olmadan onların gönlümde yer etmesine izin veremem. Bu iki şahit Kur'ân ve sünnettir”¹⁵ sözü; Mısır'da yaşayan Zünnûn el-Mısırî'nin (ö. 245/860) “Ârif zâhir ahkâmla çelişen bâtın bilgisine inanmaz”;¹⁶ ifadesi; Ebû Hafs el-Haddâd'ın (ö. 260/874) “Bir kimse hallerini ve eylemlerini Kitap ve sünnetle ölçmez ve aklına gelen *havâtırı* bunlarla değerlendirmezse, ismi Allah'ın adamları listesinden silinir”;¹⁷ cümlesi; Basra'da yaşayan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) “Kitap ve sünnetten şahidi bulunmayan her vecd geçersizdir”;¹⁸ sözü ya da Ebû Sa'îd el-Harrâz'ın (ö. 286/899) “Zâhire muhalif olan her bâtın bâtıldır”¹⁹ ifadesi, bunlara misal olarak zikredilebilir.

Bunlar arasından Ebû Hafs el-Haddâd'ın cümlesini istisna edersek, diğer cümleler Cüneyd'in sözündeki ana fikri barındırmakla birlikte, aslında daha çok, elde edilen tasavvufî bir verinin gerçek bir bilgiye nasıl dönüştürüleceğine odaklanmışlardır. Başka bir ifadeyle tasavvuf için krize neden olan sorunların bir kısmı için çözüm önerisini ifade eder. Çünkü tasavvufî yöntem biri pratik diğeri teorik olmak üzere iki türe sahiptir. Pratik yöntem, nefis terbiyesi için uygulanan her türlü riyazet ve mücahede eylemini kapsar. Bu tür yöntemi ifade etmek için tasfiye, tecerrüt, tezkiye ya da tahallî gibi kavramlar da kullanılır. Teorik yöntem ise, sâlikin riyazet ve mücahede esnasında kalbine doğan verileri gerçek bilgiye dönüştürecek yöntemleri kapsar ki, bu veri rüya olduğu zaman teorik yöntem ta'bîr; naslardan ahlakî hüküm çıkarıldığı zaman istinbât; bir nassın anlamı soruşturulduğu zaman tefsir veya tevil adını alır.²⁰ Dolayısıyla tasavvuf için kriz anlamı ifade eden hangi sorundan bahsederek edelim, bu iki yöntem mutabık bir biçimde çözülmesi gerektiğini görürüz ki, Cüneyd'in cümlesini önemli kılan hususiyeti de budur. Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/910) “Bizim ilmimiz Kur'ân ve sünnetle mukayyettir”²¹ cümlesi, hem ibâhî ve hulûlî eğilimlere karşı tasavvufun pratik uygulamalarındaki sınırı belirlemekte hem de entelektüel bir disiplin olarak “tasavvufî bilgi” denilen bilginin dayanaklarını tespit etmektedir. Başka bir deyişle Cüneyd, hem bir

¹⁵ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lûma'*, s. 245; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 80.

¹⁶ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lûma'*, s. 138.

¹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 88.

¹⁸ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lûma'*, s. 245, 526.

¹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 111.

²⁰ Bu iki yöntem hakkındaki ayrıntılı değerlendirme için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 236-244.

²¹ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lûma'*, s. 243; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, s. 96.



ahlaki tavır olarak hem de bir dinî ilim olarak tasavvufun sınırını ve meşruiyetini ortaya koyan ana cümleye ulaşmış görünmektedir. Bu bakımdan tasavvufun bir din ilmi olması demek, bütün bilgi verilerini ayet ve hadislerden elde etmesi anlamı taşırken; ahlaklanma olması ise dinî yükümlülük ve sorumluluklarda da yine vazgeçilmez bir şekilde Hz. Peygamber'e ittibâdan ibaret olması demektir.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin sûfiler tarafından "Seyyidü't-tâife" olarak anılması, tasavvufun bu temel sorunlarına karşı ürettiği çözüm cümlelerine bağlamak gerekir.²² Bu bakımdan Cüneyd'den sonra tasavvufun bir din ilmi olarak "tedvin" edilmesi sürecinin hız kazandığını müşahade ederiz. Cüneyd'den bir nesli sonra, onun talebeleri Ebû Muhammed el-Mürta'î'ye intisap eden Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), *el-Lüma*'sında tasavvufu fıkıh, kelam, hadis gibi dinî ilimlerin yanında alanı ahlak, yöntemi riyazet ve istinbât, meseleleri manevî haller ve makamlar olan bir dinî ilim olarak ilk kez sistematik şekilde ele almıştır. Bu noktada Serrâc'ın temel düşüncelerinden biri de tasavvufun Hz. Peygamber'den beri kesintisiz bir şekilde süregelen bir 'gelenek' olarak O'nun örnekliğine dayanmasıydı. Ebû Bekr el-Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Ta'arruf*'unda sûfilerin Kur'ân ve sünnete ittibâ etme ve bu iki kaynaktan hüküm çıkarıp onları uygulama konusunda Ehl-i sünnet âlimleriyle kesin bir ittifak içerisinde olduğunu ortaya koydu. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*'unda bu ilmin pratik uygulamalarını ayrıntılı olarak ele aldı. Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) *er-Risâle*'de bir dinî ilim olması bakımından tasavvufun terminolojisi konusuna eğilirken, öte taraftan nasların yorumlanması konusunda sûfilerin tutumlarını göstermek üzere bir işârî tefsir kaleme aldı. "Üstatlarımdın hepsi Cüneydî idi"²³ diyen Hucvîrî (ö. 465/1072) ise, *Keşfü'l-mahcûb*'unda tasavvufun teorik ve tartışmalı konularını Ehl-i sünnet'in fıkıh-kelam kanadına mutabık bir şekilde işleyerek tasavvufun teşekkülüne büyük bir katkı sağladı.

Bu örnekler bize şunu göstermektedir: Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Bizim ilmi-miz Kur'ân ve sünnetle mukayyettir" sözü tasavvufun sadece bir ahlakî tavır olmakla kalmayıp bir dinî ilim karakteri kazanmasını sağlayan temel düşüncüyü yansıtmaları bakımından tasavvufun teşekkül döneminin ana fikridir. Öte taraftan bu cümle, ibâhî ve hulûlî eğilimler karşısında tasavvufun vazgeçilmez bir şekilde Hz. Peygamber'e ittibâ prensibine dayandığını ifade ederken, hem tasavvuf içindeki bozulmalara karşı bir çözüm önerisini ifade etmekte hem de tasavvufun İslam toplumundaki varlığının süreklilik ilkesi haline gelmektedir. Bu sözden hareket eden pek çok sûfî müellif, Hz. Peygamber'e uymanın anlamını, velayet-nübüvvet ilişkilerini, nefis terbiyesi sonucunda elde edilen verilerin nasıl birer "bilgi" haline getirilebileceğini ve sûfînin ancak Hz. Peygamber'e ittibâyı dayanan bir yöntemle hakikat ve ebedî saadete ulaşabileceğini ayrıntılı olarak işlemişlerdir. Başka bir ifadeyle Cüneyd bu sözle tasavvufu tasavvuf yapan şeyin Hz. Peygamber'e ittibâ olduğunu ifade eder. Bu meyanda

²² Hucvîrî, Cüneyd hakkında şu ifadeleri kullanır: "Tasavvuf ehlinin cümlesi, Cüneyd'in 'imam' olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. O nedenle hiçbir iddia sahibinin ve mutasavvıfın onun hakkında itirazda bulunması ya da ondan yüz çevirmemesi mümkün değildir." Bkz. Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 341.

²³ Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 419.



Cüneyd'in cümlesinin, İbnü'l-Arabî'ye gelene dek mutasavvıfların yönünü tayin etmeyi sürdüren bir otoritesi bulunur. Şu halde İbnü'l-Arabî'nin bu cümleyi nasıl yorumladığını tespit ederek, tasavvufî yöntemin bu temel prensibinin on üçüncü yüzyıldan sonra nasıl takip edildiğini ve bu konuda bir "gelenek" oluşup oluşmadığını belirlemek gerekir.

2. İbnü'l-Arabî'nin Cüneyd'in Sözü Hakkındaki Yorumları Bağlamında İttibâ-i Rasûl Anlayışı

Cüneyd-i Bağdâdî, İbnü'l-Arabî'nin bilhassa *Fütûhât*'ında sıkça zikrettiği ve erken dönemdeki sûfiler gibi, "tasavvufun imamlarından biri" olarak kabul ettiği mutasavvıflardandır. Cüneyd'in *Fütûhât*'ta ilk kez geçtiği yerde İbnü'l-Arabî onu, sahabe, tâbiûn ve etbâ neslinden bir grup isimle birlikte peygamberin vârisi olan âlimler arasında zikreder. Burada İbnü'l-Arabî "vârislik" vasfını, Hz. Peygamber'in koyduğu hükümleri ümmet adına korumak olarak tanımlar ve Cüneyd'i "peygamberin hallerini ve sırlarını koruyanlar" arasında zikreder.²⁴ Cüneyd'in sözünü sadece *Fütûhât*'ta dokuz kez bahis konusu eden İbnü'l-Arabî, ortaya koyduğu yorumlarda dinî düşüncenin çok çeşitli meseleleri hakkında ayrıntılı görüşlerini dile getirir. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin yorumları, Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Bizim ilmimiz Kur'ân ve sünnetle mukayyettir" sözünün tasavvuf düşüncesi için ne kadar bağlayıcı ve kritik bir öneme sahip olduğunu gösterir.

İbnü'l-Arabî'nin bu sözden hareketle ortaya koyduğu düşüncelerin önemi, tasavvufun yaşadığı büyük dönüşüm hesaba katılmadan takdir edilemez. Cüneyd-i Bağdâdî "Bizim ilmimiz Kur'ân ve sünnetle mukayyettir" derken, ondan hemen sonra gelen sûfî müellifler bu sözü, tasavvufun fıkıh-kelam geleneğine bağımlı bir din ilmi olarak tesisinde referans kabul etmişlerdi. Oysa İbnü'l-Arabî'ye geldiğimizde tasavvuf, sadece bireysel bir ahlaklanma yolu olmakla kalmayıp bir metafiziğe dönüşmüştür. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: İbnü'l-Arabî, sadece İslam'ın ahlak ve maneviyatı ile ilgili konularda değil; felsefe geleneğini de göz önünde bulundurarak, varlık, bilgi, değer vb. hususlarda insanlık tarihinde sorulmuş kadim sorulara da cevap bulmaya çalışır. Bu nedenle Gazzâlî'den önce fıkıh-kelam geleneğine göre şekillenen "yerel" bir düşünce ve hareket olmasına karşılık, on üçüncü yüzyıldan sonra tasavvufun yaşadığı dönüşüm, İbnü'l-Arabî ile birlikte felsefî düşünce geleneklerini de hesaba katan ve bu yüzden daha "evrensel" bir muhatap kitlesi ve üslup kazanan bir yapıya evrilmesidir. O halde Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufu Kur'ân ve sünnetle sınırlı bir ilim kabul ettiğinde bunu Ehl-i sünnet'in fıkıh-kelam kanadıyla bir uzlaşa ve ittifak düşüncesi içerisinde yapmıştı. Buna mukabil İbnü'l-Arabî entelektüel bir disiplin olarak tasavvufun kapsamının genişlemesinin sonucunda onu felsefî yöntemlerden ayırtırmak üzere bu sözü referans kabul etmiştir.

²⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2006-2012), I: 437. [Çalışma boyunca *Fütûhât*'ın bu neşrine atıf yapacağız.] İbnü'l-Arabî'nin Cüneyd hakkındaki görüşlerinin bir derlemesi ve analizi için bkz. Binyamin Abrahamov, *Ibn al-'Arabî and the Sufis*, (Oxford: Anqa Publishing, 2014), s. 69-83.



İbnü'l-Arabî bunu, tasavvufun, felsefenin temel sorularına cevap üretebilecek bir yöntemle sahip olmasından hareketle gerçekleştirir. Bu meyanda İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvufun “müşahede” yöntemi, felsefenin akılcı yöntemi ya da nazar ve istidlâl yönteminden daha kesin ve doğru bilgi temin eder. Müşahede yöntemi ise temelde bir şeyin hakikatini, “peygamberâne bir tecrübe” yaşayarak bilmek demektir. Başka bir deyişle tasavvufî yöntemin doğru bir netice vermesi, kişinin Hz. Peygamber'e ittibâ etmesiyle doğru orantılıdır. Bu bakış açısından hareket eden İbnü'l-Arabî, Cüneyd'in sözünü çeşitli vesilelerle yorumlarken, karşısında muhatap olarak fıkıh-kelam geleneğini değil felsefeyi konumlandırır ve “Kur'ân ve sünnetle mukayyet olan” ve dolayısıyla ittibâ-i rasûlden ibaret olan tasavvuf yönteminin felsefenin yönteminden daha yetkin bir yöntem olduğunu işler. O halde Cüneyd'in sözü erken dönemde tasavvufun kimliğini kazanması açısından kilit bir rol oynamışken; İbnü'l-Arabî ile birlikte tasavvufî yöntemin, evrensel bir bilgi elde etme yolu olarak akılcı yöntemlere karşı üstünlüğünün ve onlardan daha tutarlı oluşunun bir ifadesi haline gelmiştir. İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu düşünceleri daha iyi takip edebilmek için *Fütûhât*'taki çeşitli pasajlardan hareketle konuyu ele alacağız.

2.1 Felsefî Yöntemin Eleştirisi: Nazar ve İstidlâl Yöntemine Karşı İttibâ-i Rasûl İlkesine Dayanan Müşahede Yöntemi

İbnü'l-Arabî hakikate ulaşmanın ya akılla ya da müşahede ile mümkün olabileceğini kabul eder. İlimleri bu çerçevede bir tasnife tabi tutan İbnü'l-Arabî, akıl ilmi, haller ilmi ve esrar ilimleri şeklinde üç ilim türünden söz eder. Akıl ilmi, bir delilin incelenmesinin ardından gelen bilgileri içerir ve kabaca fıkıh-kelam ile felsefe mensuplarının takip ettiği *burhan* yolunu ifade eder. İkincisi ise içerdiği bilgiye ulaşılması konusunda aklî delillerin geçersiz olduğu ve sadece *zevk* ederek tahkik edilebilecek haller ilmidir. Üçüncüsü ise aklın tamamen yetersiz olduğu esrar ilimleri gelir ki bu ilim türü aslında ikincisinin bir sonucu veya alt başlığı kabul edilebilir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî yöntem bakımından temelde iki ayrım üzerinde durur ve bunlardan birinin delil ve incelemeye, diğerinin ise zevk ve tahkike dayandığını ifade eder.²⁵ Benzer görüşleri Konevî'de de bulmak mümkündür. O da birincisi ehl-i nazar diye ifade ettiği grubun takip ettiği burhan yoludur. Burhan yönteminde öncüllerle istidlâl yaparak hakikate ulaşmak hedeflenir. İkincisi ise muhakkiklerin takip ettiği müşahede ve keşf yoludur. Bu ise nefis arzu ve ilgilerden sıyrılarak (*tecerrüd*) idrak mahallini tümüyle Hakk'a yöneltmek ve onun ihsan edeceği bilgileri almaya hazır hale gelmekten ibarettir.²⁶ Böylece İbnü'l-Arabî ve Konevî, hicrî altıncı yüzyılda Gazzâlî'nin mutasavvıfların takip ettiği sülûk yöntemini hakikate ulaşmada bir yol kabul ettiği görüşü takip ederek²⁷ yöntem konusunda tasavvufun temel tavrını sürdürmüşlerdir.

²⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 74-75.

²⁶ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), s. 111-113.

²⁷ Erken dönemden itibaren tasavvufta akıl ve akılcı yöntemlere karşı mutasavvıfların nasıl bir yaklaşım sergilediklerini Hucvîrî'nin anlatımında bulabiliriz. Bkz. Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 509-518. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Hacı Bayram Başıer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 192-206.



Öte taraftan hem İbnü'l-Arabî hem de Konevî, tasavvuftaki geleneksel bakış açısını ileri bir noktaya taşıyarak, aklın Allah'ı bilme konusundaki yetersizliğine de dikkat çekmişler²⁸ ve hakikate ulaşmada tasavvufun yönteminin felsefî yöntemlere karşı daha kesin bilgi sağladığını ortaya koymuşlardır. İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımını genel hatlarıyla şu şekilde ifade edebiliriz: Aklın işlevi soyutlamadan ibarettir. Soyutlama ise herhangi bir varlığı parçalarına ayırıştırarak bilme esasına dayanır. Oysa bilginin konusu Tanrı olduğunda aklın bu işlevi yetersizdir, çünkü Tanrı, mahiyetinin parçalarına ayırıştırılamayan, faslı, cinsi vb. unsurları bulunmayan mutlak varlıktır. Bu durumda akıl Tanrı hakkında ancak "olumsuzlama" yoluyla bilgi verebilir. İbnü'l-Arabî terminolojisinde bunun ifadesi "tenzih" bilgisidir. Buna mukabil gerçek bilgi ya da hakikat, tenzih ve onun karşıtı olan teşbih bilgisi arasında yer alır. Başka bir deyişle Tanrı hakkındaki bilgimiz ne büsbütün aklın sağladığı tenzih bilgisinden ne de büsbütün vehim ve hayal gücünün sağladığı teşbih bilgisinden ibaret olmalıdır. Müstakil olarak her ikisi de eksik bilgi demektir. Tanrı hakkındaki gerçek bilgi ise, ancak vahyin hakemliğinde, yani nübüvvetin otoritesi dâhilinde ve tenzih-teşbih arasında mümkün olabilir.²⁹ O halde vahiy ya da peygamber, insanın akıl ve hayal güçlerinin sağlayacağı "aşırılıklar" karşısında itidali sağlayan asıl ölçüt olarak bulunur.

İbnü'l-Arabî, tenzih ve teşbih arasında Hakk'ı bilme konusunu ayrıntılı bir şekilde *Fusûsu'l-hikem*'in Nuh faslında ele alır. Bu fasta Nuh (as) akıl gücünü temsil ederken, tevhide çağırdığı insanlar vehim gücünü temsil eder ve İbnü'l-Arabî böylece insanın akıl ve vehim güçleri arasındaki çatışmayı konu edinir. Neticede Nuh'un (as) daveti sınırlı bir karşılık bulmuştur, çünkü salt tenzihe dayanan bir çağrı tevhide dair tam bir bilgi sağlamaktan uzaktır. İbnü'l-Arabî bu noktada hakikatin tenzih ve teşbih arasında bilinebileceğini ortaya koyar, ancak konumuz açısından vurguladığı daha önemli bir husus, bu tür bir bilginin sahibinin ancak Hz. Peygamber ve onun ümmeti olduğu yönündeki düşüncesidir.³⁰ Konevî'nin yaklaşımını dikkate alırsak İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi daha iyi tebellür edebilir. Konevî'ye göre aklın bilgi imkânı, sadece ilahi hakikatleri kavrama karşısındaki yetersizliğinden ibaret değildir ve tek tek diğer tikel hakikatler için de geçerlidir. Çünkü burada sorun, aklın idrak sürecindeki işlevlerinin farklılaşmasıdır. Temel olarak ifade edersek akıl, bir şeyin sadece "varlık" yönü hakkında bilgi sağlayabilir. Başka bir deyişle akıl bize bir şeyin sadece var olup olmadığı konusunda bilgi sağlarken, o şeyin hakikati, yani onu bizzatı "o" şey yapan yönü hakkında bilgi vermez.³¹ Hakikat bilgisi ise vahyin ya da peygamberin rehberliğinde takip edilen bir müşahade yöntemi sonucunda elde edilebilir. Böylece nübüvvet otoritesi ya

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, I: 256-257. Aklın bilgi imkânları konusunda İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımından daha sistematik açıklamalar Konevî'nin *İ'câzü'l-beyân*'ında yer alır. Bkz. Sadreddin Konevî, *Fatiha Sure-si Tefsiri: İ'câzü'l-beyân*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yay., 2014), s. 46-74.

²⁹ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi: Miftâhu'l-gayb*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yay., 2014), s. 22-38; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan*, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009), s. 295-299.

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, tercüme ve şerh: Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabcacı Yay., 2006), s. 62-65.

³¹ Bu konu hakkında ayrıntılı değerlendirme için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 120-141.



da Hz. Peygamber'e ittibâ etmek, İbnü'l-Arabî düşüncesinde sadece bir ahlaklanma ilkesi olmakla kalmaz, aynı zamanda bilgilenmenin de ilkesi haline gelir.

İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımını daha iyi takip edebilmek için *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de yer alan "Kimyâ-yı saadet" bölümü özel bir öneme sahiptir, çünkü burada İbnü'l-Arabî akıl ve vahiy iki ayrı bilgi kaynağı kabul ederek her birisinin imkânlarını ele alır.³² Bu bölümde İbnü'l-Arabî, biri akıl gücünden yararlanarak, diğer ise peygambere ittibâ ederek yetkinleşmeye çalışan iki kişiyi konu eder ve akıl gücüyle hareket edenin başarısızlığını ortaya koyar. Her iki kişi de nefisle mücadele ve onun etkisinden kurtulduktan sonra manevi makamlarda yükselişe (*mi'râc*) geçerler. Fakat bu ruhani yükseliş esnasında peygambere tabi olan –İbnü'l-Arabî'nin deyimiyle taklitçi- daha hızlı ve kolay bir süreç yaşarken; akla tabi olan felsefeci son derece yavaş ve istikrarsız bir biçimde sülûk eder ve neticede şaşkınlık, ümitsizlik ve pişmanlıkla süreci tamamlar. İttibâ-i rasûl ilkesine bağlı kalarak şeriatı takip eden sûfî ise tahkik bilgisine ulaşmasının kazandırdığı nur sayesinde, müşahede ve samt makamında sülûkunu neticelendirir.³³ İbnü'l-Arabî'nin anlatımında her iki kişi de yetkinleşmek için nefis terbiyesi vasıtasıyla güzel ahlaka erişmenin zorunlu oluşunda ve bu yolcuğun gayesinde –gaye nefsin belirli süreçlerden geçirilerek ebedî saadete ulaşması, yani kimyâ-yı saadettir- ortaktır. Ancak birisi bunu akıl gücüyle elde edebileceğini düşünürken, diğeri peygambere ve şeriata uyarak maksadına ulaşabileceğine inanır. Başka bir deyişle İbnü'l-Arabî burada biri felsefî yöntem ile diğeri ise dince belirlenmiş sınırlar dâhilinde gerçekleşen iki ayrı sülûk yöntemini karşılaştırır ve vahiy olmadan metafizik çabanın yetersiz olduğunu vurgular.

İbnü'l-Arabî bu yaklaşımını Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Bizim ilmimiz Kur'ân ve sünnetle mukayyettir" sözü üzerine yaptığı yorumlarda da sürdürür. Söz gelişi Ramazan hilalinin görülmesi konusunu ele alırken görerek bilmenin anlamını soruşturur ve meselenin manevi yorumunu zikrederken şunları söyler:

Allah ehli ilâhî isimlerin tecellisinde gördükleri şeylerde gördükleriyle yetinirler mi (onunla amel eder mi)? Yoksa Kitap veya sünnetten bir tanık bulana kadar beklemeleri mi gerekir? Cüneyd şöyle der: "Bu ilmimiz, Kitap ve sünnet ile bağlanmıştır." Cüneyd bu ilmin (tasavvuf), o ikisiyle amel etmenin bir neticesi olduğunu kastetmektedir ki, bizim 'tanık' derken kastettiğimiz de odur. Kitap ve sünnet, iki güvenilir tanıktır. (...) Tasavvuf yolu hakkındaki bilgime göre, Cüneyd'in sözünden şunu anlıyorum: Cüneyd, şeriat yöntemine göre değil, aklın belirlediği yönetime göre halvete çekilip nefslerini eğiten ve terbiye edenlere verilen bilgiler ile halvete çekilip nefslerini dince belirlenmiş yönetime göre terbiye edenlere verilen bilgileri ayırt etmek istedi. Dince belirlenmiş yönetime göre yapılan sülûk, bu esnada ortaya çıkan bilginin insana

³² Bu bölüm hakkında bir değerlendirme için bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 155-157.

³³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (Bulak: Matbaatü'l-Züheyni, 1270/1854), II: 300-317; a.mlf., *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, VIII: 33-67; bu bölümün ayrı basımı için bkz. İbnü'l-Arabî, *Filozof ve Sûfî: Metafizik Üzerine*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017).



bir ikram olarak Allah katından olduğuna tanıklık eder. İşte “Bu ilmimiz Kitap ve sünnetle kayıtlıdır” sözünün anlamı budur. Başka bir rivayette, (kayıtlıdır yerine) “çevrilidir” denilir. Yani bu ilmimiz, Hak kaynaklı meşru bir davranışın sonucudur. Böylece Cüneyd, akılcılara, yani hikmet yasalarına göre hareket edenlerde (sülûklerinde) ortaya çıkan bilgiler ile sûflerde ortaya çıkanları ayırt etmek istemiştir.³⁴

Bu pasajda İbnü'l-Arabî, Cüneyd'in sözünü erken dönem sûflerinin anladığı bağlamın dışına çıkararak yorumlar. Daha önce de vurguladığımız üzere erken dönemde sûfler, özellikle tasavvufu bir dinî ilim şeklinde tesis etmek isteyen Serrâc, Kelâbâzî ya da Hucvîrî gibi yazarlar, Cüneyd'in sözünü “amel” konusunda gevşeklik gösteren ya da aşırıya giden ibâhî ve ilhâdî zümrelere karşı, tasavvufun sınırlarını tespit ederken kullanmışlardı. Hatta Cüneyd'in sözünü bir anlamda şerh ederek Kur'ân'a ve sünnete uymanın, Ehl-i sünnet'in fıkıh-kelam kanadının ortaya koyduğu itikad ve ibadet ilkelerini uygulamak olduğunu belirtmişlerdi. Oysa İbnü'l-Arabî burada sûflerin takip ettiği riyazet ve mücahede yönteminin, “Kur'ân ve sünnetten kaynaklanan amel” olduğu müddetçe geçerli sayılabileceğini belirtir ve bunu “dinî sülûk” olarak tanımlar. Öte yandan bir de “aklî sülûk” söz konusudur ki, aklî sülûkta yapılan bazı uygulamalar sûflerin yaptıklarıyla benzeşebilir. Daha açık bir ifadeyle İbnü'l-Arabî nefsi terbiye etmek üzere yapılan riyazet ve mücahadenin aslında “evrensel” bir yöntem olduğuna işaret eder. Bu evrensel yöntemler içerisinde tasavvufu tasavvuf kılan şey, “iki şahitten”, yani Kur'ân ve sünnetten kaynaklanıyor olmasıdır. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini daha açık bir biçimde *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin bir başka bölümünde ifade eder:

Cüneyd-i Bağdadi şöyle der: “Bizim bu ilmimiz, Kitap ve Sünnet ile kayıtlıdır.” (...) İndirilen şeriatlara inanmayanlar da riyazet, mücahede ve nefsi doğanın etkisinden kurtarmak gibi hususlarda bizimle ortak olunca, onlar da temiz ve arınmış ruhlarla ulaşabilir ve bu ulaşmanın hükmü, indirilmiş şeriatlara göre davranan müminlerde ortaya çıktığı gibi onlarda da ortaya çıkar. Bu nedenle, bizimle onların arasında -insanların genelinin nezdinde- bu noktada bir benzeşme ortaya çıkmıştır. Biz riyazet keşfinin ve yüce ruhların yardımının verdiği bilgilerden söz ettik, bu erdemli nefislerde âlemdeki her şey nakşedildi ve böylelikle bilinmeyenlerden konuşmuşlardır. Benzerliği ortadan kaldırmak için Cüneyd şöyle demiş olmaktadır: “Bizim davranışımız ile akılcılar arasında (görünüşte) bir ortaklık gerçekleşse bile, bizim riyazet, mücahede ve bu bilgileri ve bizde ortaya çıkan temiz halleri bize kazandıran amellerimizin dayanağı, Kitap ve sünnete göre davranmaktır.” Cüneyd'in, “Bizim bu ilmimiz Kitap ve Sünnet ile sınırlıdır” sözünün anlamı budur. Kıyamet günü o insanlardan böyle ayrışacağız.³⁵

³⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V: 51-52.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII: 156-157. İbnü'l-Arabî buradaki görüşlerinin devamında edille-i şer'iyye konusunda açıklamalarda bulunur ve kıyas bahsi üzerinde ayrıntılı olarak durur. Bu meyanda İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân ve sünnet iki fail asıldır. İcma ve kıyas ise Kitap ve sünnete delaletleri sayesinde sabit ve geçerli olan iki münfail asıldır. Bu dört delilden, meşru hükümlerin varlığı ortaya çıktığı gibi o hükümlere göre davranmakla mutluluk gerçekleşir. Bununla birlikte onun dikkat çektiği noktalardan biri de kıyas ile dinî hüküm vermenin hangi durumlarda geçerli olup olmayacağı meselesidir. Burada ayrıntılarına



Buradaki ifadelerden hareketle şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: İbnü'l-Arabî'ye göre hakikate ulaşmak ya da ebedî saadete erişmek, bütün insanların genel maksadı sayılabileceği gibi bu maksada ulaşmak için uygulanan bazı yöntemlerde de benzeşmeler olabilir. Çünkü insanı beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık kabul edenler yalnızca Müslümanlar değildir, dolayısıyla bu insan anlayışından hareket eden pek çok nefis teorisi ve buna bağlı olarak manevi yetkinleşme usulleri ortaya çıkmış olabilir. Burada ayırım, ilahi bir vahye dayanan yöntemler ile herhangi bir şeriata dayanmayan yöntemler arasında gerçekleşir. İbnü'l-Arabî ikincisini "hikmet kanunlarına uymak" şeklinde ifade eder. Başka bir deyişle aklî kanunlara tabi olarak nefsi yetkinleştirmek de bir nefis terbiyesi yöntemidir. Biz bu durumu genel mistik eğilimler şeklinde ifade edebiliriz. Hristiyanlık, Yahudilik vb. dinler içerisinde ya da Uzak Doğu, İran gibi havzalarda ortaya çıkan pek çok mistik akım buna dâhil edilebilir. Yanı sıra herhangi bir dinî inanışa dayanmaksızın, felsefî ve hikemî gelenek içerisinde riyazet yöntemlerini uygulayanlara rastlanabilir. İslam'ın ilk asırlarda yayılıp yerleştiği coğrafya, Müslümanların bu tür mistik eğilim ya da yolları tanımasını temin etmiştir. Şu halde İbnü'l-Arabî, sadece bu mistik eğilimler ile tasavvufu ayıran nokta üzerinde durmakla kalmaz, aynı zamanda aklî yöntemi benimseyen hikmet ehli kimseler ile sûfler arasında da bir fark olduğunu belirtir. Bu fark, Hz. Peygamber'e ittibâ etmekten kaynaklanan bir farktır ve hem şeriata bağlı kalarak sülûkunu sürdüren sûfînin yaşadığı sürecin kolay ve hızlı olmasına vurgu yapar hem de bu süreçte sûfînin kesin bilgiye ve saadete erişebileceğini anlatır.

O halde İbnü'l-Arabî'nin Cüneyd'in sözüne getirdiği yorum, Cüneyd'in kastettiği ya da Cüneyd'i takip eden ilk sûfî müelliflerin tasavvufu şer'î ilimlere yaklaştıran ve onunla sınırlandıran "daraltıcı" yaklaşımını aşarak, tasavvufun evrensel ve yerel yönleri üzerinde durur ve bu sayede tasavvufu tasavvuf yapan şeyin Hz. Peygamber'e ittibâ olduğunu ifade eder.

2.2 Müşahede Bilgisinin Üstünlüğü: Kesbi ve Vehbî Bilgi Türleri

İttibâ-i rasûl ilkesinden hareketle yürütülen sülûk sürecinin en önemli sonuçlarından biri, bilgi türlerinin mahiyetinde ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî yuvarıdaki pasajın devamında bu konunun bir yönünü değinir ve şeriata tabi olmadan sülûk edenlerin bilgilerini "rûhânî"; şeriata tabi olanların bilgisini ise "ilahî" kelimeleriyle niteler: "Onlar, ilahiyat bahislerinde bizim sahip olduğumuz zevke sahip değildirler. Onların feyizleri ruhani iken bizim feyizimiz hem ruhani hem ilahidir. Çünkü biz şeriat denilen ilahi bir yolu takip ettik. Bu yol, bizi şeriati ortaya koyana ulaştırdı ki, O da Allah'tır. Çünkü O, bu yolu kendisine ulaşan bir yol yaptı."³⁶ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre peygambere

girmek mümkün değil, fakat Allah'ı bilme konusunda söyledikleri konumuzla yakından ilgilidir. İbnü'l-Arabî kıyas konusunu anlatırken "Allah'a re'y, yani düşünceden hareketle ibadet edilmez" ifadesini kullanır ki, burada Kur'an ve sünnete göre davranmakla sadece kıyas yaparak dinî hüküm vermek arasındaki farkı dile getirir. Bu kapsamda İbnü'l-Arabî'ye göre ibadet dediğimiz şey, vahiy kaynaklı bir emir veya nehiyken, âlimin Kur'an ve sünnetten bağımsız "salt" kıyas yoluyla ulaştığı sonuçtan hareketle öne sürülen amelin ibadet değeri tartışmalıdır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII: 159-160.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII: 157.



ittibâ ile takip edilen bir yolda elde edilen bilgi, akıl yöntemiyle elde edilene göre daha üstün ve kapsayıcı bir bilgidir.

Bu bilginin kapsayıcı olmasını sağlayan özelliklerinden biri, bilginin kaynağı ya da öznesi olarak hem Hakk'a hem de insana bakan yönünün bulunmasıdır. İbnü'l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin oruç bölümünde sahur konusundaki hadisleri zikrettikten sonra Cüneyd'in sözüne de değinerek şunları söyler:

Sahur hadislerini zikretmemizin nedeni, sözümü duyanların bu hadisleri öğrenmelerini sağlamaktır. Böylece, vardığımız yorumlarda söz ve fiil bakımından Hz. Peygamber'in işaret etmiş olduğu hususların dışına çıkmadığımız öğrenilir. Çünkü bu grubun efendisi Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd şöyle demiştir: "Bizim bu ilmimiz Kitap ve sünnet ile sınırlıdır." Cüneyd şunu demek ister: Biz sûfiler ilmimizi Allah'tan -biz onu kitaplardan veya adamların sözlerinden almadık- alsak bile, Allah bize peygamberlerinin -Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- kendi katından getirdikleri bilgiyle çelişen bir ilim olarak öğretmedi. Bu bilgiler, söz gelişi zikrettiğimiz hadisler veya Allah'ın herhangi bir kitaba indirdiği vahiylerle çelişmez. Bilakis bize verilmiş olan bilgi, Allah'ın kulu Hızır hakkında söylediği gibidir. Allah ona rahmet verdiğini ve kendi katından ona bilgi öğrettiğini bildirmiştir. İşte Allah katından öğretilen vehbî bilgi budur. (...) Çalışmayla elde edilen (*kesbî*) bilgi de bu ümmetin içinden takva sahiplerinin ulaştığı bilgidir, çünkü o, bir davranışın neticesidir ki bu davranış da takvadır.³⁷

Burada İbnü'l-Arabî konuyu kesbî ve vehbî bilgi türleri şeklinde ikiye ayırarak ele almasına karşılık, bu tasnife dair yaklaşımı erken dönemden itibaren sûfilerde gördüğümüzden daha farklıdır. Erken dönemde sûfiler, tasavvufun diğer dinî ilimler ile ilişkisinden bahsederken, tasavvufun mümeyyiz ve üstün konumunu vurgulamak üzere vehbî-kesbî bilgi ayrımını zikretmişler ve bu çerçevede tasavvufî bilginin Allah'tan gelen ilham ve mevhibe olduğunu; buna mukabil diğer şer'î ilimlerde elde edilen bilginin insanların birbirine aktarımlarından ibaret olduğunu dile getirmişlerdi.³⁸ İbnü'l-Arabî en azından bu noktada erken dönem mutasavvıflarıyla uyum içindedir. Nitekim Bâyezid-i Bestâmî'den (ö. 261/875?) aktardığı "Siz ilminizi ölümlerden aldınız, biz ise ölümsüz diriden aldık" sözüne özel bir önem atfeder. Bu sözü yorumlarken tasavvufun diğer ilimlerden üstünlüğünü keskin ifadelerle açıklar. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin bakış açısında Cüneyd'in sözü, Bâyezid'in sözünün bir tamamlayıcısı ya da sonucu bile sayılabilir.³⁹ Fakat buna ek olarak İbnü'l-Arabî,

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V: 131-132.

³⁸ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 89-113; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, "Kitâbu beyânî's-şer'î'ati ve'l-hakika-ti", *Mecmûa-i âsâr-ı Ebû Abdurrahman Sülemî*, nşr: Nasrullah Pürcevâdî, Muhammed Sûrî, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1969), III: 383-405; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 172-173.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II: 352. İbnü'l-Arabî, Bâyezid'in bu sözünden hareketle yaptığı yorumlarda felsefî yönetime yönelik eleştirilerini sürdürür. Ona göre ilâhî ve kevnî hakikatleri en mükemmel şekilde müşahade edebilen kutup veya imam, bilgi edinmek için hiçbir şekilde fikir gücüne başvuramaz. Daha doğrusu bilgiyi bir ihsan şeklinde Hakk'tan almak, onun için çaba gerektirmeyecek bir biçimde meleke ve alışkanlık haline gelmiştir. Zaten aksi bir yönetime başvurmak istese yanılır. İbnü'l-Arabî bu durumla ilgili Hz. Peygamber'den bazı örnekler verir. Burada söylemeye çalıştığı şey, Allah'ı bilen tahkik ehlinin fikir gücüne başvurmadan kesin bilgiye erişmesidir. Bu durumu diğer ilimlerin tahsiliyle de ilişkilendiren İbnü'l-Arabî, Bâyezid'in sözünü naklettikten sonra şöyle der: "Allah ile kul arasındaki en büyük perde, kulun bilgisinin



yukarıdaki pasajda kesbî bilginin de Hakk'a yönelik bir amelden doğan bilgi olabileceğini vurgular. Bu amel veya amellerin toplamını "takva" olarak nitelediren İbnü'l-Arabî, böylece kişinin şeriata veya peygambere ittibâ ile yaptığı eylemlerin neticesinde elde edilen bir bilgi türü olarak kesbî bilgiyi de tasavvuf dairesi içerisinde değerlendirir.

Burada altını çizmemiz gereken diğer husus, vehbî veya kesbî olsun, müşahede bilgisine üstünlük kazandıran özelliklerdir. İbnü'l-Arabî, Cüneyd'in sözüne atfen bu özelliklerin iki tanesini öne çıkarır. Bunlardan birincisi "çelişmezlik" vasfıdır. İbnü'l-Arabî yukarıdaki pasajda bunu, Hakk'tan gelen ya da kişinin nefis terbiyesi ve güzel ahlakla elde ettiği bilginin Kur'ân ve sünnetle çelişmediğini söyleyerek ifade eder. Bu bakımdan tasavvufun Kur'ân ve sünnetle sınırlı olması demek, aynı zamanda dinin temel referanslarıyla örtüşen bir bilgi ve ahlak yöntemi olduğunu ifade etmek demektir. Müşahede bilgisini, felsefî yöntemle ya da herhangi bir mistik yöntemle elde edilen bilgiden ayıran ikinci üstünlük vasfı ise "duruluk" adını verebileceğimiz özelliktir. Bu kavramla, müşahede bilgisini inhıraf edecek herhangi bir bâtılın bu bilgiye ilişmemesini kastediyoruz. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde müşahede bilgisine bu vasfı kazandıran yine onun Kur'ân ve sünnetle sınırlı oluşudur. Bu meyanda İbnü'l-Arabî şöyle der:

Allah'ı bilenlerin sahip olduğu her şey Kur'ân'dan aldıkları bilgilerdir. Kur'ân "*Batıl ona önünden veya ardından giremez*" ayetinde belirtildiği üzere doğruluğu kesinleşen masum vahiydir. Daha önce inen kitaplar Kur'ân-ı Kerim'i tasdik ederken ardından onu tezkîp edecek bir vahiy inmeyecektir. O bakımdan Kur'ân sabit hakikat demektir. Bu ümmet içerisinde veya önceki ümmetlerde Kur'ân'ın dışında inmiş olan vahiy ve ilhamlara bâtıl 'önlere' gelebilir; bu durumda onun sahibi ayet veya sahih rivayete dayanarak kendine gelen ilhamın hükmünü tashih eder. Bu durum (İslam ümmetindeki ilhamlarla ilgili) Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Bizim bu ilmimiz Kitap ve Sünnet ile sınırlıdır" cümlesinde belirtilir. Yani Kitap ve sünnet bizim ilmimizin Allah katından gelen gerçek bilgi olduğuna şahitlik eder. Söz konusu ilham ve vahiyler 'ardından' da bozukluk gelebilir. Yani ilhamın bâtıl olduğu o esnada bilinmez, daha sonra bâtıl olduğu öğrenilir. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de "*Ona bâtıl önünden veya ardından girmez, el-Hâkim ve el-Hamid'in indirdiği vahiydir*" ayetinde belirtilir.⁴⁰

Burada İbnü'l-Arabî, bir din ilmi olması bakımından tasavvufta bilginin hangi ölçütlerle "gerçek bilgi" sayılacağını da açıklamış olmaktadır. Tasavvufî terbiye sürecinde sâlik, İbnü'l-Arabî'nin "ilhamlar" dediği birtakım verilere ulaşabilir. Bu verilerin "bilgi" haline gelmesi, ancak Kur'ân ve sünnetle tashihinden sonra söz konusu olabilir ki tasavvufu bir din ilmi kılan yönü de burasıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin yorumunda Cüneyd'in sözü, tasavvufta

nefs kaynaklı olması ve bilgisini fikir ve nazari gücünden almasıdır. Bu güçlerden aldığı bilgi gerçek bilgiye uysa bile, bilgiyi Allah'tan almak daha üstündür. Aklın zorunlu bilgileri, Allah'tandır, çünkü onlar, fikir ve tümevarım (istidlal) yoluyla elde edilemez. Bu nedenle zorunlu bilgiler, insan akıl sahibiyse, kuşku ve tereddüt kabul etmez." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI: 308-311.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVII: 21-22.



bilginin hangi ölçütlere göre değerlendirileceği noktasında da bir referanstır. Bu meyanda İbnü'l-Arabî, bilginin ölçütleri konusunu akıl, keşf ve şeriat terazilerinden bahsettiği bölümde daha ayrıntılı olarak ele alır.

2.3 Bilginin Ölçütleri: Akıl, Keşf ve Şeriat Terazileri

Tasavvufî bilginin kişisel tecrübeye dayanması ile tasavvufun bir “ilim” olması arasındaki çelişki, başından beri sûfilerin aşmaya çalıştıkları bir sorun olmuştur. Bu çerçevede sâlikin nefis terbiyesi sürecinde yaşadığı birtakım hallere bağlı olarak kendisine gelen ilham ve varitleri, hangi ölçütlere göre değerlendirileceği konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Erken dönem mutasavvıfları için bu ölçütler Kur’ân ve sünnet şeklinde dile getirilmişti ki Cüneyd’in sözü bu anlayışın temel referansıydı. Bu itibarla herhangi bir vecd veya tasavvufî bilgi iddiası, Kur’ân ve sünnetten iki şahitle delillendirilmedikçe gerçek bilgi kabul edilmez. Bu anlayış Gazzâlî’den önce tasavvufun metin yorumculuğuna bağlı bir din ilmi olmasının zeminini teşkil etmişti. İbnü'l-Arabî ve sonrasında Konevî ise müşahade ve keşf bilgileri için bir *mîzan* ve ölçüt bulunmasını, metafizik yöntemin zorunlu neticesi saymışlardır.⁴¹ Daha doğrusu onlara göre her ilim ve sanat için, doğru ve yanlış ayırt etmeyi mümkün kılan miyar ve kaideler bulunur. Tasavvuf için bu kaideleri ve ölçütleri ortaya koymak, yazının başında Kayserî’den aktardığımız, her şeyden evvel tasavvufun *şâirâne bir tahayyül* olmadığını anlatmak için gereklidir.

İbnü'l-Arabî’ye göre her sanat, mertebe, hal ve makam için bir terazi bulunur ve bu sayede bilgi ve amelin doğruluğu tespit edilir. Söz gelişi akılcı yöntemlerle elde edilen bilgiler, mantık terazisiyle ölçülür. Konu yükümlü insanın davranışları ve bilgileri olduğunda ise İbnü'l-Arabî davranışları duyu ve kalp amelleri; bilgilerini ise aklî ve şer’î bilgiler diye şeklinde ikiye ayırır. İbnü'l-Arabî’nin düşüncesinde muhakkik, her bir kefeye bilgi ve davranışı adaletle taksim ederek teraziyi dengede tutan kimsedir.⁴² Öte yandan şer’î bilginin davranışa dönüşmesiyle kulda tahakkuk eden ahlakın da kazandırdığı bir bilgi vardır ki İbnü'l-Arabî bunu müşahade ve keşf bilgisi olarak ifade eder. Dolayısıyla ona göre bilgi ve davranışların ölçütü olan üç tür terazi bulunur: akıl, keşf ve şeriat terazileri.

Akıl terazisi, anlamlarda mantık, lafızlarda ise nahiv örneğinde olduğu gibi fikir gücüyle idrak edilir. Fakat bu bahisle ilgili İbnü'l-Arabî’nin üzerinde durduğu esas konu, sûfinin bu terazi ile ilişkisidir. İbnü'l-Arabî’ye göre sûfî, bu terazi hakkında bilgi sahibi olmasa bile, bu teraziyi kullanan kişilerle ortak bir anlama ulaşabilir. Daha doğru bir ifadeyle mantık, nahiv gibi disiplinlerin terminolojisini bilmese de – kaldı ki bilmek zorunda değildir- Allah’ın ihsan ettiği basiret sayesinde bu teraziyi doğru bir şekilde kullanabilir. Bu açıklamadan sonra İbnü'l-Arabî dikkatini dinî davranışlara yöneltir. Ona göre akıl terazisinin tasavvufun yöntemini ilgilendiren yönü, takva konusunda ortaya çıkar. Daha doğrusu takvanın neticesinde elde edilen bilginin değerlendirilmesinde

⁴¹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 105-111.

⁴² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, X: 345.



sûfî de akıl terazisini kullanır. Burada sûfnin yaptığı şey, takvası ile takva neticesinde ortaya çıkan bilginin örtüşüp örtüşmediğini tartmaktan ibarettir. Eğer bu ilişki geçerliyse amelden elde edilmiş bir bilgidir, fakat herhangi bir yönden fazlalık, eksiklik ve örtüşmeme durumu söz konusu ise sûfî bununla ilgili bilginin Allah'tan kendisine gelmesini bekler. Eğer fazlalık söz konusuysa bunu Allah'ın ihsanı olarak kabul eder, eksiklik ve zafiyet varsa bununla ilgili de ameli telafi etmeye çalışır.⁴³ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvufta aklî yöntem, insanın dinî ve ahlakî eylemlerinin Allah ile arasındaki irtibatı ne şekilde ilgilendirdiği noktasında geçerli bir yöntemdir.

Keşf terazisi ise akıl terazisine sahip olanların idrak edemeyeceği meseleler hakkında geçerlidir ki bu teraziye Allah'ın ihsan ettiklerinden başkası sahip olamaz. İbnü'l-Arabî bu konuyu İbn Kasî'nin bir mesele hakkındaki görüşünü eleştirerek açılar ve cehennem ehlinin azabının "ebedî" olmayabileceği yönündeki yorumun ancak bu terazi sahiplerince bilineceğini örnek verir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin burada vurguladığı önemli bir husus, sûfnin keşfinin peygamberin bildirdiği bir keşifle çelişmesi durumunda ne yapılacağıdır. İbnü'l-Arabî böyle bir durumda peygamberin keşfinin nazar-ı itibara alınacağını, diğer keşfin geçersiz olacağını belirtir. Daha doğru bir ifadeyle İbnü'l-Arabî, keşfin asla yanılmayacağını, fakat onu yorumlayan kişinin teviliinde bir bozukluğun söz konusu olabileceğini düşünür.⁴⁴ Bu durumda keşf terazisini uygun şekilde kullanamayan sûfnin keşif verisini gerçek bilgiye dönüştürmek üzere dönmesi gereken yer, şeriat terazi olur ki İbnü'l-Arabî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözünü bu bağlama yerleştirir. İbnü'l-Arabî şöyle der:

Şer'î terazi ve mîzan ise şudur: Allah sana ilahi ilimlerden bir bilgi verir. Kendisini biliyor isek, bu durumda şeriata bakarız. Şeriati bilmiyor isek, fikir sahiplerine değil, hadisçilere sorar ve şöyle deriz: Herhangi birisinden peygamberin Allah'ın şöyle veya böyle dediğini aktardınız mı? 'Evet' derlerse, onu bildiğin veya sana söylenenle tartmalısın. Bil ki o meselede sen o peygamberin varisisin! Ya da bir ayetin ona delil olup olmadığına bakılır. Cüneyd-i Bağdâdî'nin "Bizim bu ilmimiz Kitap ve Sünnet ile sınırlıdır" sözü bu demektir ki kastedilen bu terazidir.⁴⁵

Bu pasaja göre İbnü'l-Arabî sûfîlerin kendilerine açılan ilahi bilgiler kapsamında şeriata dair bilmedikleri herhangi bir konu olursa, muhakkak surette öncelikle şeriat bilgisinde uzmanlaşmış âlimlere sorulması gerektiğini ve şeriat bilgisiyle keşif bilgisi arasında örtüşme aranması gerektiğini vurgular. Bununla birlikte o, şeriat terazisiyle elde edilen bilginin aynısının Kur'ân ve sünnette birebir zikredilmiş olmasını zorunlu görmez. Burada kastettiği şey, hangi peygamberin diliyle gelmiş olursa olsun, "bir" şer'î bilginin, Kitap ve sünnetten iki aslı da birleştirmesinin sağladığı kesinlik ve örtüşmedir. Bu

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, X: 346-348. Burada İbnü'l-Arabî'nin, insanın peygamberi tasdik etmesi ve aklın bu yöndeki işlevi hakkındaki düşünceleri de önem arz eder. İbnü'l-Arabî'ye göre peygamberi tasdik etmek, selim fitrat, sahih akıl ve inhıraf etmemiş bir mizaç için neredeyse zorunlu bir eylemdir. Bununla ilgili bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII: 126-127.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, X: 345-346.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, X: 349.



noktada İbnü'l-Arabî'ye göre keşifle velilere gelen ancak akılla reddedilen pek çok mesele vardır ki insanlar bunları ancak bir peygamber onayladığında iman ederek ya da tevil ederek kabul eder.⁴⁶ İbnü'l-Arabî bu durumu insanların tasavvuf bilgisinden yoksunluğu ile açıklamaz, tam aksine bu, şeriat terazisine sahip olmamaktan kaynaklanan bir çelişkidir ve insanın idrakinde bir eksiklik anlamına gelir.

Sûfî açısından her üç teraziye de göz önünde bulundurduğumuzda şu tabloyla karşılaşırız: Sûfî, hakkında akıl, keşf ya da şeriat bakımından kesin bilgiye sahip olmadığı herhangi bir konudaki düşünce ve yorumunu ancak şeriata ve peygambere ittibâ ederek bilgiye dönüştürebilir. Bu nedenle üç terazi arasında şeriat terazisi İbnü'l-Arabî'nin "esas ölçüt" olarak kabul ettiği tür olarak öne çıkar.

2.4 İttibâ-i Rasûl'ün Anlamı ve Gayesi: Nafilelerle Hakk'a Yaklaşmak ve Velâyet

Buraya kadar en azından şu sonuca ulaşmış olabiliriz: İttibâ-i Rasûl ilkesine bağlı kalmak, gerekçesi erken dönem sûfîleri ile İbnü'l-Arabî arasında farklılaşsa bile, tasavvufu hem iç bozulma ve aşırılıklardan korumak hem de onu aklî veya mistik olsun, nefsi arındırmaya yönelik evrensel yöntemlerden ayırtırmak için hayati öneme sahiptir. Bu ilkenin tasavvufun yöntemindeki tutarlılığı ve sürekliliği sağlaması, yöntemin pratik ve teorik süreçlerinde etkin ve belirleyici unsur olmasıyla mümkündür. Bu yüzden hem Cüneyd'in etkisinde gelişen tasavvuf anlayışında hem de İbnü'l-Arabî ve sonrasında, nefsi arındırmak için takip edilen pratik uygulamalar ve bu uygulamalar neticesinde sâlikte oluşan idrak ve bilgilenmenin doğruluğunu sağlayan ölçüt, Hz. Peygamber'in sünneti olarak vaz edilmiştir.

Peki, peygambere ittibâ etmek tam olarak ne anlama gelir? Nefsi terbiye etmek için gerçekleştirilen uygulamalar, uzun bir zaman dilimi içerisinde, farklı ve çeşitli biçimlerde gelişim göstermiştir. Bu uygulamaların önemli bir kısmı, çeşitli veçheleriyle tecrübe edilmiş ve bu tecrübelerin sonunda neticesi alınmış olduklarından, belirli bir gelenek fikri dâhilinde nesilden nesle aktarılmış görünmektedir ki, bunlardan bir kısmına hadislerde rastlamak olası olmayabilir. O halde sorumuzu şu şekilde de ortaya koyabiliriz: Tasavvufta, sünnette "doğrudan" referansını bulamadığımız birtakım pratikleri Hz. Peygamber'e "ittibâ" ile nasıl ilişkilendirebiliriz? Bunları cevaplandırabilmenin en makul yolu, sûfîlerin riyazet ve mücahedeyi temellendirebilmek için hareket ettikleri bazı temel ilkeleri göz önünde bulundurmak olabilir. Bu kapsamda sûfîlerin öncelikli olarak "amel" düşüncelerini ve bu bağlamda ulaştıkları "edep" kavramını; daha sonra amel ve bilgi arasındaki ilişkiye dair görüşlerini ve nihayet bu yöntemlerin doğası ve neticeleri hakkındaki fikirlerini dikkate almak gerekecektir.

Teşekkül döneminde tasavvufun en mühim sorunlarından biri bilgi ve amel arasındaki irtibatı sağlamak, daha doğrusu entelektüel ayrışmayla

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, X: 349.



kaybolan bu irtibatı tekrar tesis etmektir. Bu nedenle sûfler, dinî hayata dair herhangi bir bilginin belirli bir amelle neticelenmesi gerektiği üzerinde durdular. Fakat insanın bildiği ile amel etmesi gerektiği düşüncesi, tasavvufa özgü bir düşünce sayılmaz; bu zaten geleneksel olarak bütün Müslümanların kabul ettiği ve yücelttiği bir sorumluluktur. Sûflerin dikkati çektiği esas konu, amelden intaç edilen bilgi idi. Daha açık bir ifadeyle sûfler, dinî hayata dair herhangi bir amelin ahlaklanmayla ilgili “yeni” bir bilgi doğurduğunu öne sürerek, bilgi-amel ilişkisine dair geleneksel bakışı tersyüz etmişlerdir. Bu süreçte sûflerin ulaştığı en önemli kavramlaştırma “edep” idi. Edep (çoğulu âdâb), ahlakî bir meleke haline gelmiş amelden doğan bilgi ve davranış kalıplarının toplamını ifade eder ki, bu yönüyle kavram aslında tasavvufun “bilgi yöntemi”, yani epistemolojisini taşıyabilecek kadar kapsamlıdır. Bu itibarla sûflerin kullanımında edep kavramını, kısaca şeriatın kaynaklanan ahlak bilgisi şeklinde ortaya koyabiliriz. Nitekim İbnü'l-Arabî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözü hakkındaki bir yorumunda edep kavramının bu yönüne dikkati çeker ve şeriat-hakikat ilişkisine dair görüşünü paylaşır:

Şeriatlar Hakk'a ulaşmayı temin eden adabı getirmiş, akıl sahipleri onları kabul etmiştir. Çünkü şeriat aklın özü demekken hakikat şeriatın özüdür. Bu itibarla şeriat kabuğun kendisini sakladığı özdeki yağ mesabesindedir. Öyleyse öz yağı saklarken kabuk özü saklar. Akıl da şeriatı, şeriat de hakikati saklar. Akıl olmaksızın şeriat iddiasında bulunanın iddiası doğru değildir. (...) Şeriat olmaksızın hakikati bildiğini iddia etmek doğru değildir. Bu nedenle Cüneyd şöyle demiştir: “Bizim bu ilmimiz” yani Allah ehlinin getirdiği hakikatler, “Kitap ve sünnetle sınırlıdır.” Yani bu hakikatler ancak Allah'ın kitabına ve Hz. Peygamber'in sünnetine göre amel edenlerce elde edilebilir ki o da şeriat demektir. Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Beni Allah edeplendirmiştir, ne güzel de terbiye etmiştir.” Kastedilen Allah'ın şeriatıdır. Kim Allah'ın şeriatına uyar-sa edepli olur, kim edepli olursa erer.⁴⁷

Bu pasajda yukarıdan beri anlatılan bazı hususların özlü bir ifadesini bulabiliriz. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde akıl, dinî hayatın büsbütün dışında değil; fakat Allah'a ulaştıran akıl, ancak şeriat ile terbiye edilmiş bir akıldır. Başka bir ifadeyle amelleri Kitap ve sünnete uygun kişilerin aklı, şeriatın Hakk'a ulaşmayı sağlayan bir yol olarak vaz edildiğini görür. O halde sûflerin anlayışında amel dediğimiz şey, Kur'an ve sünnete göre yapılan her türlü davranışı kapsamaktadır ki bu ameller güzel ahlakı temin eden bilgilerle neticelenir. Şeriata uygun düşünce ve davranışlar, Hz. Peygamber'e ittibâ etmek demek iken, bunlar aynı zamanda edeplenmeyi, edep ise Hakk'a vâsıl olmayı temin etmektedir.

Şeriata göre edeplenme düşüncesi, tasavvufun başından beri uyguladığı zühd, riyazet ve mücahede uygulamalarının ana fikrini teşkil eder. Hicri birinci asrın sonlarından itibaren derlenen *Kitâbü'z-zühd*'lerde, Hz. Peygamber'den tevarüs edilen çok sayıda davranış, tavır ve tutum sûflerin âdâb anlayışlarını biçimlendirir. Bu literatür çok zaman geçmeden hicri üçüncü yüzyıldan

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVIII: 115.



ittibaren telif edilen müstakil tasavvuf kitaplarının içeriğini belirleyerek, ittibâ-i Rasûl ilkesinin tasavvuf hayatını nasıl şekillendirdiğine dair teorik zeminin oluşmasını sağlamıştır. Cüneyd'in sözü, bu teorik zeminin formüle edilmesinden ibaretti. Daha sonraki nesilden Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) tasavvufun, sûfilerin öncelikle Kur'ân'dan istinbât ettikleri ahlaki hükümlerin uygulanmasına; eğer Kur'ân'dan istinbât edilemiyorsa Hz. Peygamber'in sünnetinden alınan uygulamalara; eğer burada bulunamıyorsa ashâbın uygulamalarına dayanan bir yöntem anlamına geldiğini *el-Lüma'nın* ilk ana kısmında uzunca anlatır. Bununla birlikte müstakil olarak kitabın en hacimli bölümü, bu kısımdan sonra gelen "Tasavvuf Âdâbı" bahsidir ki, böylece Serrâc okuyucuya şunu söylemiş olur: "Kur'ân, sünnet ve ilk sahabe neslini takip edersek, şeriatin neticesi ve Hakk'a vâsıl edici edepplerle donanmış oluruz."

Bu kapsam içerisinde meseleye bakıldığında tasavvufta oluşan geniş âdâb literatüründeki uygulama ve tutumların ittibâ-i Rasûl ilkesinden nasıl intaç edildiğini anlamak mümkün hale gelmektedir. Sûfiler şeriata göre bir amelde bulundukları zaman, bu amelin neticesi olan bilgi ve tutumları da ittibâ kapsamında değerlendirmişlerdir. Çünkü sûfiler, bilgilerinin "iki asıl" veya "iki şahit" dedikleri Kur'ân ve sünnetin dışına çıkmasını muhal saymışlar; eğer süreçte ve neticede bir bozulma yaşanırsa bunu söz konusu iki asla, gerektiği şekilde tabi olmamanın sonucu saymışlardır. İbnü'l-Arabî bu durumu *Fütûhât*'taki uzunca bir pasajda şöyle izah eder:

Veliler himmet miraçlarında yükselirken ulaşabilecekleri (...) bilgiler, teşriî bilgiler değil, peygamberin getirdiği vahiy veya kendisine inen kitap veya sahife hakkındaki anlayış nurlarıdır. Velinin o kitabı bilip bilmemesi veya kitabın ayrıntısını duyup duymaması, durumu değiştirmez. Fakat velinin bilgisi, o peygamberin Allah'tan getirdiği vahyin veya kitabın veya sahifenin dışına çıkmaz. Bu durumun böyle olması, peygamberi tasdik eden her veli için zorunludur. Bu ümmetin durumu ise (önceki ümmetlerden) farklıdır, çünkü onlar, bütün peygamberleri ve nebileri tasdik etmeleri yönünden, bilgi, fetih ve her nebinin vahyinin niteliğinin kitabının ve sahifesinin gerektirdiği şey hakkında ilahi feyiz sahibi olurlar. Bu özellikle onlar, diğer ümmetlerin velilerinden üstündürler. Dolayısıyla ilahi ilimlerde bir velinin keşfi peygamberinin kitap ve vahyinin gereğinin üzerine çıkamaz. Bu konuyla ilgili olarak Cüneyd şöyle der: "Bizim bu ilmimiz Kitap ve Sünnet ile sınırlanmıştır." Başka birisi şöyle demiş: 'Kitap ile Sünnetin lehinde şahitlik etmediği bir ilham ve fethin değeri yoktur.' Dolayısıyla bir veliye gelen fetih, Yüce Kitabı anlamayla ilgilidir. Bu nedenle 'Kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik' buyrulmuştur. (...) Öyleyse herhangi bir velinin bilgisi, Kitap ve Sünnet dışına çıkmaz. Kimin bilgisi bu sınırın dışına çıkarsa, onun bilgisi "bilgi" olmadığı gibi ona velilik bilgisi de eşlik etmez. Aksine onu iddiasını incelediğinde, bilgisizlik olduğunu görsün. Öyleyse veli hiçbir zaman peygamberin şeriatını geçersiz kılacak bir hükmün bulunduğu bilgidен söz edemez.⁴⁸



O halde İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde, nefsi terbiye etme sürecinde herhangi bozulma olmayan sūfînin elde ettiği bilginin, prensip olarak, Kur'ân ve sünnete uygun bir bilgi olması iktiza eder. Böylece velinin artık herhangi bir müridini terbiye etmek üzere uyguladığı yöntemler, gerçekte Kur'ân ve sünnet dairesi içerisinde gerçekleşmiş olur. Daha açık bir ifadeyle şunu söylemek gerekir: Hem erken dönem sūfilerinin görüşlerinde hem de İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinde ortak olan bir nokta vardır: Amel dediğimiz şeyin her hâlükârda Hakk'a ulaştırıcı bir eylem ve tutum olması gerekir. Yani sūflerin maksadı, fıkıh-kelam ekseninde gelişen anlayışın aksine, sadece mükellefiyeti yerine getirmek değil; tam aksine bu mükellefiyeti yerine getirerek amelin neticesini ahirette değil, bu dünyada iken görmektir. Bu maksat Hakk'a yakınlık, yani velayettir. Bu maksada erişen kişinin, sūflere göre, Kur'ân ve sünnete mugayir bir neticeye ulaşması muhaldir. Eğer kişinin şeriatı aykırı söz, tutum ve davranışları söz konusuysa, velayeti sahih değildir; yoksa yöntemde –süreç doğru takip edilirse- sorun yoktur.

Şu halde tasavvufta amel ile kastedilen şey, Hz. Peygamber'in sünnetinden ibarettir. Burada sünnet, Hz. Peygamber'in her türlü söz, fiil ve takrirleri anlamına geldiği gibi onun Kur'ân'ın anlaşılması noktasındaki yönlendirmelerini de içerir. Başka bir deyişle Hz. Peygamber “vahiyden başka bir şey konuşmadığı” için sūflerin anlayışında sünnet kavramı, Kur'ân ve hadislerin anlaşılması ve pratiğe yansıtılmasını kapsayan bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla tasavvuf yöntemini takip etmek isteyen bir sūfî, Kur'ân ve sünnetten herhangi bir davranış için doğru hükme ulaşmak durumundadır. Fakat bu noktada sorun, dinî ilimlerde ihtisas sahibi olmakta düğümlenir. Çünkü her sūfî naslardan hüküm çıkarabilecek yetkinlikte değildir, olması da muhaldir. Bu durumda söz gelişi fıkıh âlimlerine uymanın hükmü nedir? Daha doğru bir ifadeyle, kişi fıkıh âlimlerini “taklit” ettiği zaman Hz. Peygamber'e ittibâ etmiş sayılır mı? İbnü'l-Arabî bu hususta çok açık bir düşüncelyi dile getirir. Ona göre din, insanı Hakk'a ulaştıran bir yol olduğu için, “şeriat” içerisinde çeşitli hükümlerle belirlenmiş bütün davranışlar, tasavvufun pratik yönteminin bir parçası haline gelmekte ve fıkıh imamlarını taklit eden bir kimse, dolaylı olarak Hz. Peygamber'e tabi olmaktadır. Çünkü müçtehidin görüşü, Hz. Peygamber'in getirdiği şeriatın bir parçasıdır.⁴⁹ Peki, eğer din/şeriat, Hakk'a ulaştıran bir

⁴⁹ Burada İbnü'l-Arabî'nin altını çizdiği yer, kulun dinî bir hükme, herhangi bir nassa dayanmadan ya da bir müçtehidî taklit etmeden, nazarı yolla ulaşması durumunun nasıl değerlendirileceğidir. Ona göre böyle bir kimse eğer hükmünde şeriatı mutabık ise Hz. Peygamber'e vâris olmuş sayılır; fakat şeriatla örtüşme yoksa vârislik hükmü geçerli değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde vârislik yoluyla Hakk'a yaklaşmak ancak peygambere ittibâ ile meşrudur, zira peygamberin getirdiği bilgi nazarı yolla elde edilen ve hakkında kuşku duyulmayan kesin bilgi mesabesindedir. İbnü'l-Arabî bu hususu açık bir biçimde şöyle izah eder: “Vâris, (Hakk'a) yakınlığa peygamber aracılığıyla ulaşır. Tevarüs edilen bu bilgi, tıpkı nazarı bilgi gibi, kuşku kabul etmeyecek bilgidir. (...) Binaenaleyh vâris Rabbine dair bilgisinde miras yoluyla aldıklarıyla doğrudan aldığı ayırt etmemelidir. İnsanın kendi düşüncesine göre değil, ayet ve hadisle belirlenmiş bir ameli yapıp amelin ardından meydana gelen Allah hakkındaki bilgi, tevarüs edilen bilgidir. Kulun yerine getirdiği amel, meşru bir nassa dayanmaksızın ümmetin âlimlerinden bir müçtehidî taklit ederek yerine getirdiği bir amel olabilir. Söz konusu müçtehit verdiği hükmü teviliyle ve nazarı düşüncesiyle vermiş, bu kişi de -nas olmaksızın- verilen hükümde müçtehide uymuştur. Böyle bir insan kıyamet günü müçtehidin varisi ve onun tabisi olduğu gibi Hz. Peygamber'in de tabisi olacaktır. Çünkü içtihatla elde edilen hüküm, daha önce söylendiği üzere, gerçekte Hz. Peygamber'in şeriatının parçasıdır. Bir insan nassa dayanarak veya müçtehidî taklit ederek değil, nazarı düşüncesi, anlayışı ve içtihatına göre amel ederse, o konuda varis sayılmaz. Fakat o konuda doğru hüküm vermişse, varis olabilir.” Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, XV:



yol olarak peygamber tarafından getirildiyse, ayrıca bir “tasavvuf” yolu hangi vasfıyla temeyyüz ederek meşru hale gelecektir? Bu soru, geçmişte olduğu gibi günümüzde de cevabı verilmesi gereken güncel ve kritik bir sorudur ve sorunu çözmenin öncelikli yolu, sûfler tarafından “tasavvuf” adında müstakil ve alternatif bir yöntemden bahsedildiği yanlışısını ortadan kaldırmaktır. Sûflere göre “tasavvuf” kelimesinin tarihin belirli bir döneminde İslam ahlâk ve maneviyatına yakıştırılmış bir unvan olması, onun yeni, alternatif ve türedi bir yöntem olduğu anlamına gelmez. Tam aksine “tasavvuf” denilen şey, en başından beri zaten Hz. Peygamber’in sünnetinde mündemiç olan uygulamaları kapsar; fakat bu uygulamaların görünüşlerindeki farklılıklar, zamanın ve şartların değişmesinin bir gereğidir. Dolayısıyla bir bütün olarak şeriat, hakikate ulaşmanın yegâne yoludur. Bu kapsam içerisinde tasavvufu ayıran şey, Allah’ın kullarına yüklediği “asgari” yükümlülüklerle “ek olarak fazladan” kulluk eylemlerini önemsemeleridir.

Sûfler bu düşüncelerini daha açık ifade etmek üzere şeriattaki fiiller hakkında bir kudsi hadiste belirtilen tasnifi benimsemişlerdir. Bu kudsi hadiste, kulun Allah’a yaklaşabileceği amellerden ve bu amellerin neticelerinden bahsedilmektedir ki literatürde “kurb-i nevâfil” hadisi olarak bilinir. Sûflerin anlayışında farz ibadetler, herkesin ortak yükümlülüğü iken “nafile ibadetler” kulluk eylemleri bakımından bir kimseyi diğerinden üstün kılan değerleri ortaya çıkarır ve bu nedenle Allah’a yakınlığı sağlayan şey, nafile ibadetlerin temin ettiği bu tefadüliyet imkânıdır. İbnü'l-Arabî bu hususu açıklarken esas kriterin peygambere ittibâ olduğunun altını çizerek şöyle der:

Peygambere ittibâ, iki yoldan gerçekleşir. Birincisi farzların yerine getirilmesi iken diğeri nafile ibadetlerin yerine getirilmesidir. Hz. Peygamber Rabbinden aktardığı kutsi bir hadiste şöyle der: “Kulum bana farz kıldığım ibadetleri yerine getirmekten daha sevimli bir şeyle yaklaşmadı. Nafile ibadetlerle de yaklaşmayı sürdürür. Ta ki onu severim. Sevdiğimde, onun duyan kulağı, gören gözü, tutan eli olurum.” Nafile ibadetlerde Hak kulun duyma (gücü) ve güçleri haline gelince, farzları yerine getiren kul için nasıl bir sevgi ortaya çıkar? (...) Bulunduğu kimseyi Hakk’ın sevmesini sağlayan her nitelik, peygambere uymak sayesinde kul adına gerçekleşebilir. Çünkü Allah’ın peygamberi o âdeti sünnet yapmıştır. Bunu yapması ise Allah’ın (emrinden) kaynaklanır, çünkü Peygamber “Arzusundan konuşmaz”, bizde ve peygamberde (gerçek) fail Allah’tır.⁵⁰

Şu halde İbnü'l-Arabî, “tasavvuf” adı verilen yöntemin Hz. Peygamber’in sünnetinden neşet eden nafile ibadetlerle sınırlı bir yöntem olduğunu, tasavvuf bilginin de farz ibadetlere ek olarak yapılan bu nafile ibadetler sayesinde ortaya çıktığını düşünmektedir. Bu noktada bilgiyi Allah’tan ya da peygamberden almak arasında nasıl bir fark olduğu sorusu gündeme gelebilir. Çünkü İbnü'l-Arabî’nin ittibâ-i Rasûl vurgusu, ikisi arasındaki farktan kaynaklanan bilinçli bir tercihtir. İbnü'l-Arabî’ye göre nefsinin yetkinleştirme yolunda



ilerleyen kişi, ahlaklanmayı temin edecek bilgi ve anlayışı kesb ederken Allah'tan "sınırlı" tarzda; Hz. Peygamber'den ise "sınırsız" tarzda almalıdır. Çünkü bu, Allah'ın "Peygamber size neyi verirse onu alın!" (el-Hasr, 59/7) ayetinin gerektirdiği manevi bir makamdır. Bunun nedeni, Allah'ın kulları için hem ihsanda bulunması hem de onlara "tuzak" kurabilmesidir. Başka bir deyişle burada İbnü'l-Arabî ilahi isimler teorisinden hareket ederek, Hakk'ın celal ve cemal yönlerini bir arada mütalaa eder. Bu durumda Allah'tan kula gelen şey, ihsan olabileceği gibi bir imtihan ve tuzak da olabilir. Buna mukabil İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'den gelen hiçbir şeyin imtihan ve tuzak içermediğini; çünkü risalet görevinin bunu gerektirdiğini düşünür. Bu yüzden ittibâ-i Rasûl, Hakk'a vâsıl olmak için en uygun yoldur:

Allah peygamberden alacağımız şeyleri sınırlamamış, onun sözüne uymak -bir sınırlama olmaksızın- bize emredilmiştir, çünkü peygamberin getirdiği vahiyde Allah'ın tuzağının bulunmayacağından eminiz. Allah'tan bir şeyi almak ise öyle değildir, çünkü Allah'ın kullarında -kulun fark etmediği- tuzakları vardır. Buna mukabil Allah, Peygambere ise öyle bir terazi vermiştir ki, Allah'ın tuzağından güvende olmak isteyen kişi sürekli elinde o meşru teraziyi tutmalıdır. Söz konusu teraziyi insan peygamberden almış, ona vâris olmuştur. Demek ki Allah'ın katından insana gelen her şey, o teraziye konulmalıdır: terazi onu kabul ederse, almak gerekirken kabul etmezse Allah'a havale edip bırakmak gerekir. Böyle bir işi bırakmak bizzat ilahi emre göre davranmak ve kendini (terazinin kabul etmediği) o işi kabul edecek bir mahal haline getirmemek demektir. Cüneyd-i Bağdâdî şöyle der: "Bizim bu bilgimiz Kitap ve sünnet ile sınırlıdır." Bunlar terazinin iki kefesidir. Bu sözün anlamı tasavvuf (ilminin) Kitap ve sünnete göre amelin neticesi olmasıdır. (...) Binaenaleyh en uygun davranış, Muhammedî olmaktır.⁵¹

İttibâ-i Rasûl ilkesine bağlı kalarak nefsi yetkinleştirmenin ve ilahi ahlakla ahlaklanmanın neticesi sûflilere göre velayettir. Velayet, özellikle erken dönemdeki sûflilerden itibaren tasavvufun mahiyetinin ve meşruiyetinin açıklanması sadedinde önem arz eden bir konudur. Çünkü sûflilerin erken dönemde karşılaştıkları en önemli güçlük, fıkıh-kelam geleneğinin etkisinde gelişen insan tasavvurunu değiştirmektir. Bu ilimlerin bakış açısına göre insan, sadece Allah'ın kendisine yüklediği sorumlulukları yerine getirmekle mükellef bir varlıktır. Bu ise katı-kuralcı bir din anlayışını benimsemeyi gerektirdiği gibi Allah-insan irtibatı için bir maksat tayin etmekten uzaklaşmak demektir. Sûfler Allah-insan irtibatının daha dinamik bir süreç olduğuna dikkati çekerek, kulluk mükellefiyetinin yerine getirilmesinin neticelerinin bu dünya hayatında müşahade edilebileceğini; yani Allah'a yakınlaşarak onunla "dost" (velî, velâyet) olunabileceğini öne sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî bu söylemi takip ederek, ittibâ-i Rasûl ilkesine göre davranmanın velayetle sonuçlanacağını belirtmektedir:

Vârislerin nebilikten olan payı, Allah'ın muttaki kullarına bilgi öğretmesinden ibarettir. Takva sahibi de bilginin kaynağına yaklaşır ve şöyle der:

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVI: 175.



'Rabbim bana peygamberinin şeriatını bildirdi.' (...) Bu gurubun takva sayesinde Allah'tan bilgi alması, peygamberin bildirdiği amelleri yerine getirmeleriyle gerçekleşir.⁵² Onlar bilgilerini böyle almış ve takvaları peygamberlerin çizdikleri daire altında Allah'tan bilgi almalarını sağlamıştır. (...) Nebilikten (bilgi) alan kimse de, aynı nura sahiptir. (...) Söz konusu kul, peygamberin vasıtasıyla asıl hükmüne göre Allah'ın emrinden O'na davet eden kimsedir. Yoksa o, Allah'ın kalbine açtığı ilimlere göre, Allah'a davet eden birisi değildir. Söz konusu ilimler, peygamber kendisine Kur'an'dan ve haberlerden getirdiğinde, onun anlayış gözünü açan ilimlerdir. Allah'a çağırان veli, yeni bir şariat getiriyor değildir. O sadece yüce kitap hakkında yeni bir anlayış getirmiştir. Ondan başkası, söz konusu anlamın okunan ya da aktarılan harfte bulunduğunu bilmez. Öyleyse peygamberler bilgi sahibiyken biz anlayış sahibiyizdir.⁵³

Bu pasajlarda İbnü'l-Arabî takva ahlakını kazanmanın Allah'tan bilgi almaya vesile olduğu gibi, peygambere uymanın da aynı neticeyi verdiğini ifade eder ve peygamberin bilgisi ile ümmetin anlayışını birbirinden ayırır. Hz. Peygamber'i takip eden yeni bir şariat ve kural düzeni getiriyor değildir; fakat Allah'a kulluk etmenin yöntemleri bakımından anlayış artabilir. Peki, bu durumda veli nasıl bir hüküm getiriyor olabilir? Bu soruyu cevaplamak, tasavvufta ortaya çıkan fakat sünnet verilerinde doğrudan bulunamayan çeşitli riyazet ve mücadele uygulamalarının, Hz. Peygamber'e ittibâ kapsamına nasıl girdiğini anlamak bakımından önemlidir. İbnü'l-Arabî şöyle der:

Velî, şeriatta bütün olarak zikredilmemiş fakat ayrıntıları zikredilen bir hükmün düzenlenmesi için ilham alabilir. Sen ise velinin şer'î hüküm ortaya koyduğunu zannedersin. Hâlbuki yapılan iş, (parçaları ve ilkesi şeriatta bulunan) meşru emrin bir terkiibinden ibarettir. (...) Bu fiil ile yükümlü olduğu şeriatın dışına çıkmaz. Şöyle diyebilirsin: Şâri' şeriatın diliyle bu hususu bilen veliye böyle bir imkânı nereden vermiştir? Deriz ki: Hz. Peygamber şöyle der: "Kim iyi bir âdet çıkartırsa, o âdetin sevabı ve kıyamete kadar onu yapanların sevabı ona aittir. Bununla birlikte onların sevapları eksilmez." O halde Hz. Peygamber, velinin bir âdet ortaya koyabileceğini söylemiştir. Fakat bu yetki, bir haramı helal veya helali haram yapmak üzere şeriata aykırı bir konuyla ilgili değildir. Âdet getiren velinin nebilikten payı bu kadardır ve böyle bir yetki nebilğin parçasıdır. Tıpkı sadık rüyaların nebilğin parçaları olmaları gibi.⁵⁴

İbnü'l-Arabî'nin, tasavvuftaki nefis terbiyesiyle ilgili bütün uygulamaların Hz. Peygamber'e ittibâ kapsamına girdiğini söylediği öne sürülemez; fakat ittibâ-i Rasûl ilkesine bağlı kalan bir velinin ortaya koyduğu uygulamanın nübüvvetten bir pay sahibi olduğunu, bu nedenle meşru ve geçerli olduğunu vurguladığı belirtilmelidir. Böylece peygambere uymuş olmak kaydıyla nefsi güzel ahlakla yetkinleştirmek maksadına raci ortaya konulan her türlü uygulama, aynı zamanda ittibâ-i Rasûl ilkesi kapsamına girer.

⁵² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI: 74.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI: 77.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI: 87. Nübüvvet-velayet ilişkileri hakkında daha geniş değerlendirme için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şariat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, s. 167-170; Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, s. 295-305.



❧ Sonuç

Tasavvufun tarihsel ve nazari gelişimi üzerine farklı tasnif türleri dile getirilebilir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî dikkate alınmadan yapılan tasniflerin hiçbiri gerçekçi ve tutarlı sayılamaz. Bu sadece, İbnü'l-Arabî tasavvufa, insanlığın evrensel sorularına cevap bulabilecek yeterlikte bir yöntem olarak bakmasıyla ilgili değildir. Bunu yaparken, tasavvufu evrensel muadil ve muhaliflerinden ayırtırmaya yönelik kararlılığıyla da yakından alakalıdır. Başka bir deyişle tasavvufu “tasavvuf” kılan şeyin ne olduğu sorusunun en kapsamlı ve tutarlı cevabının İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bulunması, onu kuşkusuz tasavvufun tarihsel ve nazari gelişiminde “belirleyici isim” ya da daha teknik ifadeyle “kurucu düşünür” haline getirir.

Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin bu yönünü, tasavvufun erken döneminin en önemli mutasavvıfı sayabileceğimiz Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Bizim bu ilmi-miz Kur'ân ve sünnetle mukayyettir” sözü üzerindeki yorumları çerçevesinde ele aldık. Hicri üçüncü yüzyılda, Cüneyd bu sözle sûfler arasındaki ilhâdî ve ibâhî eğilimlere karşı, sünnete bağlı kalarak yapılan amel ve mücahedeği tasavvufun esas karakteristiği saymış; böylece tasavvuf içerisindeki aşırılıkların önüne geçmek istemişti. Kur'ân ve sünnetle sınırlı olma ilkesi ise hicri dördüncü yüzyıldan itibaren Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî gibi tasavvuf yazarları sayesinde “Ehl-i sünnet'in itikat ve ibadet görüşleriyle sınırlı bir tasavvuf” anlayışına dönüştü. Böylece tasavvuf Gazzâlî tarafından benimsenen içeriğine kavuştu. Bu bakımdan Cüneyd'in sözü teşekkül sürecinde tasavvufun, fıkıh-kelam geleneği ile “uzlaş” kurmasını ifade etmektedir. Buna mukabil İbnü'l-Arabî, Cüneyd'in sözünü felsefi yöntem eleştirisinde referans kabul eder. Ona göre Cüneyd bu sözle, akılcı yöntem ile dinî ahlaka bağlı kalarak sürdürülen nefis terbiyesi süreçlerini birbirinden ayırmayı kastetmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvufu akılcı felsefî yöntemlerden ve dünyanın herhangi bir yerindeki benzer mistik eğilimlerden ayıran şey, yani tasavvufu “tasavvuf” yapan şey, ittibâ-i Rasûl ilkesine dayanmasıdır ve bu ilkeye bağlılık bütün dönemlerde sûfler tarafından aynı dikkatle takip edilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı günümüze ne söyleyebilir? Yirminci yüzyıldan sonra gelişen modern veya post-modern pek çok ideolojinin ortak muhalifi “din” oldu. Bu ideolojilerin savunucularına göre, din ve dinî düşünce, sadece teknik ve maddi ilerlemenin değil, bireysel bir varlık olarak insanın gelişiminin de önünde engeldi. Ancak dine yönelik eleştirilerin ve saldırıların, dinden bağımsız gelişen ahlak anlayışlarını da içine alacak şekilde genişlediği ve bu sayede her türlü ahlaki değer “itibarsızlaştırıldı” bir zemin oluşturduğu müşahade edilir. Bu eleştirilerde dinin karşısında “bilim” her zaman ideal çözüm olarak sunuldu. Başka bir deyişle insanı kurtuluşa ve mutluluğa ulaştıran şeyin, bağımsız akıl ve bilim olduğu öne sürüldü. Bu kapsam içerisinde mütalaa edildiğinde İbnü'l-Arabî'nin söylediği şey, her ne olursa olsun, dinî ahlaka bağlı kalmaktır. İbnü'l-Arabî bunu sadece akîl düşünce biçiminin zaaflarından dolayı öne sürmemekte, daha da önemlisi, bu yolun insanın varlıktaki gayesini gerçekleştirmede en etkili ve doğru yöntem olduğuna inandığı



için savunmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bakışında zaman/mekân şartları ne kadar değişirse değişsin peygambere ittibâ ilkesi her zaman baki kalacaktır.

Öte taraftan konunun bilhassa İbnü'l-Arabî'yi doğru anlamakla ilgili bir tarafı da vardır. İbnü'l-Arabî'ye yönelik çalışmalar özellikle Batı'da son yirmi-otuz yıldır belirli bir ivme kazanmıştır. Bu çalışmaların hepsi değilse bile önemli bir kısmının gündemi, "dinî çoğulculuk" ve "dinî hoşgörü" fikirleri etrafında, İslam'ın ve dolayısıyla Müslümanların, diğer din ve kültürlerle "birlikte yaşama" tecrübesine katkı sağlamak ve bu yönelimin öteden beri İslam'ın içinde var olduğunu ortaya koymaktı. Bu yaklaşımda İslam ve Müslümanlar bize, "birlikte yaşama" prensibiyle ilgili tecrübelerini kaybeden, o nedenle bu ilkenin kendilerine "tekrar" hatırlatılması gereken taraf olarak sunulmuştur. Vahdet-i vücûd düşüncesinin temel dayanak ve kaygılarını dikkate almadan yapılan İbnü'l-Arabî araştırmalarında –sadece İbnü'l-Arabî değil, mesela Mevlana'ya yönelik çalışmalarda da– dinlerin birliği ana fikri etrafında farklı inanç ve yöntemlerden hareket edilse bile neticede hep aynı maksada yolculuk yaptığımız fikri işlenmiş görünür. Başka bir deyişle bu araştırmaların gözünde İslam ve tasavvuf, "yollardan bir yol" olarak vaz edilir. Oysa İbnü'l-Arabî'nin Hz. Peygamber'e ittibâ etmenin zorunluluğuyla ilgili düşünceleri hesaba kattığında ne tasavvuftan ne de İslam'ın başka herhangi bir boyutundan bu yaklaşıma mesnet teşkil edebilecek düşünceler çıkarmak olası değildir.

İbnü'l-Arabî'nin ittibâ-i Rasûl ilkesine bağlılığın insanın bu varlıktaki gayesini gerçekleştirmesinin yegâne yöntemi olduğuyla ilgili görüşü, şeriata bağlılıkları nedeniyle müteşerri' olarak nitelendirilen sûfilerin yaklaşımlarını andırır. Bu bakımdan Cüneyd-i Bağdâdî'nin sözü, yaygınlık kazanma sürecinde tasavvufun sınırlarını ortaya koyarken; İbnü'l-Arabî'nin bu söz üzerine yaptığı yorumlar, tasavvuf düşüncesinin sınırları belirli bir doygunluğa ulaştığında bu kez onun özgünlüğünü ve onu "tasavvuf" yapan biricik hususiye-tin ne olduğu sorusuna cevap sayılabilir. Bu cevaba göre tasavvuf, dünyanın herhangi bir yerindeki hikemî ve mistik eğilimden, manevi yetkinleşmenin ve Hakk'a vâsıl olmanın, ancak ve ancak, Hz. Peygamber'e ittibâ ederek mümkün olabileceğini öne süren bir yöntem olmakla ayrışır.



❧ Kaynakça

- Abrahamov, Binyamin, *Ibn al-'Arabî and the Sufis*, (Oxford: Anqa Publishing, 2014).
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, (İstanbul: Klasik Yay., 2017).
- Demirli, Ekrem, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2009).
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015).
- Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni*, trc. Berkay Ersöz, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), I-III.
- el-Hucvîrî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. İs'âd Abdülhâdî Kandîl, (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1980).
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn**, *Fusûsu'l-Hikem*, tercüme ve şerh: Ekrem Demirli, (İstanbul: Kalcı Yay., 2006).
- İbnü'l-Arabî**, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (Bulak: Dâru't-tibâati'l-bâhire; Matbaatü'l-Züheyne; Dâru't-tibâati'l-Mısriyye, 1269-1274/1852-1857), I-IV.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn**, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yay., 2006-2012), C. I-XVIII.
- Kayserî, Dâvûd-i, "Risâle fî ilmi't-tasavvuf", *Resâil* içinde, nşr. Mehmet Bayraktar, (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 1997).
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekr, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddîn, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001).
- Konevî, Sadreddin, *Fatiha Suresi Tefsiri: İ'câzü'l-beyân*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yay., 2014).
- Konevî, Sadreddin, *Tasavvuf Metafizikî: Miftâhu'l-gayb*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yay., 2014).
- el-Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd, Mahmûd b. Şerîf, nşr. Veliyüddin Muhammed Sâlih el-Ferfûr, (Şam: Dâru'l-ferfûr, 2002).
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb*, nşr. Sa'îd Nesîb Mekârim, (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), I-II.
- el-Muhâsibî, Hâris, *el-Mekâsib*, nşr. Sa'd Kerîm el-Fakî, (İskenderiye: Dâiretü İbn Haldûn, ts.).
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986), C. XXX.
- es-Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyih, Tevfîk Alî Vehbe, (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2009).
- es-Sühreverdî, Ebû Hafs, *Tasavvufun Esasları: Avârifü'l-Maârif*, trc. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, (İstanbul: Erkam Yayınları, 1989).
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Mecmûa-i âsâr-ı Ebû Abdurrahman Sülemî*, nşr. Nasrullah Pürcevdâdî, Muhammed Sûrî, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1950-1969), I-III.
- et-Tirmizî, Hakîm, *Mesâilü'l-meknûne*, nşr. Muhammed İbrahim Ceyûşî, (yy: Dâru't-türâsi'l-Arabî, 1980).



İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE -TASAVVUF YAKINLAŞMASINA İBNÜ'L ARABÎ'NİN ETKİSİ: MOLLA SADRÂ ÖRNEĞİ

Mahmut MEÇİN¹

Özet: Bu çalışma, İbnü'l Arabî'nin düşüncelerinin etkisiyle felsefeyle tasavvuf arasında başlayan yakınlaşmayı Molla Sadrâ özelinde ele almaktadır. Çalışmadan amaç İslam düşünce ekolleri arasında kurduğu güçlü ve cesur sentezle bilinen Molla Sadrâ'nın düşüncelerinde İbnü'l Arabî'nin etkisinin izlerini sürmek ve düşünce sistemindeki felsefe ile tasavvuf arasındaki yakınlaşmaya mercek tutmaktır. Kendinden önceki aklı ve irfâni gelenekten alabildiğine yararlanarak çeşitli çizgilerden yeni bir entelektüel perspektif yaratan Molla Sadrâ'nın *Hikmetü'l Mûteâliye* adını verdiği bu perspektifin en temel motiflerinden biri kuşkusuz İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücûd teorisidir. Çalışmada Molla Sadrâ'nın eserlerinde sıklıkla İbnü'l Arabî'nin *Futûhat- Mekkiye* ve *Fusûlu'l-Hikem* eserlerine yaptığı atıflar yol gösterici kabul edilmiştir.

Anahtar Kavramlar: İbnü'l Arabî, Molla Sadrâ, Tasavvuf, Felsefe, İrfan

Summary

This study deal with the rapprochement between philosophy and mysticism under the influence of Ibnul Arabî's ideas, in the context of Molla Sadrâ. The aim of the study is to trace the influence of Ibnul Arabî in the thoughts of Molla Sadrâ, who is known for his strong and bravesyn thesis between Islamic schools of thought and to look closely at the rapprochement between philosophy and mysticism in his thought system. Molla Sadrâ created a new intellectual perspective from the various lines by making use of what he could get from his previous rational and irrational tradition. One of the most basic motifs of this perspective which he called Hikmetu'l Mûteâliye (Trancendent Philosophy) is undoubtedly the theory of vahdat-i wujud (union of existence) of Arabî. In the study, Molla Sadrâ's frequent references in his works to the works of Ibnul Arabî *Futûhat-ı Mekkiye* and *Fusûsu'l-Hikem* were accepted as a guide.

Keywords: Ibnu'l Arabî, Mulla Sadrâ, Mysticism, Philosophy, Lore

❧ Giriş

Kelam, tasavvuf ve felsefe, İslam düşüncesi tarihinin kimi dönemlerinde yekdiğerini nakzeden ve nefyeden bir yaklaşım içerisinde olmuşlarsa da nihayetinde birbirlerini besleyen ve geliştiren öğretiler olarak İslam düşüncesinin engin mirasının mütemmim bir parçasıdırlar. Bu öğretilerden İslam düşüncesinin içsel boyutunu oluşturan tasavvuf, İbnü'l Arabî'yle birlikte sistemli

¹ Doktora Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü



bir hal almaya başlamış ve kendinden sonraki nerdeyse bütün ekol ve düşünceleri etkilemiştir. Kuşaklar boyu günümüze dek devam eden bu etki İslam düşünce geleneğinde bir zamanlar hasım olarak görülen felsefe ve tasavvufun yakınlaşması ve mezc olması yolunda önemli katkılar yapmıştır. İbnü'l Arabî'den sonraki dönemde böyle bir yakınlaşmanın en somut bir biçimde görüldüğü kişi Molla Sadrâ'dır. İbnü'l Arabî'nin düşüncelerinin etkisiyle felsefeyle tasavvuf arasında yaşanan yakınlaşmayı Molla Sadrâ'nın düşünceleri üzerinden ele alan bu çalışmadan amaç İslam düşünce ekolleri arasında kurduğu güçlü ve cesur sentezle bilinen Molla Sadrâ'nın düşüncelerinde İbnü'l Arabî'nin etkisinin izlerini sürmek ve düşünce sistemindeki felsefe ile tasavvuf arasındaki yakınlaşmaya mercek tutmaktır. Kendinden önceki aklî ve irfânî gelenekten alabildiğine yararlanarak çeşitli çizgilerden yeni bir entelektüel perspektif yaratan Molla Sadrâ'nın *Hikmetü'l-Müteâlîye* (Aşkın Hikmet) adını verdiği bu perspektifin en temel motiflerinden biri kuşkusuz İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücûd teorisidir. Çalışmada Molla Sadrâ'nın eserlerinde sıklıkla İbnü'l Arabî'nin *Futûhat- Mekkiye* ve *Fusûlu'l-Hikem* eserlerine yaptığı atıflar yol gösterici kabul edilmiştir. Özellikle Sadrâ'nın irfanî öğretilere burhanî bir boyut katarak her irfanî aydınlanmaya aklî bir bilincin de eşlik ettiğini öne sürdüğü ve bu yaklaşımını bir başarı olarak yüksek sesle dile getirdiği eserlerinin satır araları çalışmamızın ana temasını teşkil etmektedir. İslam felsefesinin geç meyvelerinden biri olan Molla Sadrâ'nın felsefeyle tasavvuf arasında tesis ettiği başarılı sentezde İbnü'l Arabî'nin etkisinin boyutlarını ortaya koyan bu çalışmayla İbnü'l Arabî'nin etkisinin sadece sufi gelenekle veya belli bir coğrafi mekânla sınırlı kalmadığı hipotezinden hareket edilmiştir.

İslam düşünce tarihinde, Meşşâî filozofların metafizik meselelere yaklaşımını eleştiren ve ömrünün sonunda tasavvufa yönelen Gazzalî ile İshrâkî Hikmetin kurucusu Sühreverdi'yle başlayan felsefe-tasavvuf yakınlaşması özellikle İbnü'l Arabî'den sonra daha yaygın bir yaklaşım haline gelmiştir. Nazarî irfanın müessisi olarak kabul edilen İbnü'l Arabî sonrasında bu yakınlaşmanın örnekleri oldukça fazladır. İlmi derinliği ve kurduğu düşünsel sistemin enginliğiyle kendisinden sonraki İslam düşüncesi geleneğinde neredeyse bir dönüm noktasını teşkil eden İbnü'l Arabî; düşünce tarihinde asırlar boyu dünyanın dört bir yanına sirayet eden etkiler bırakmıştır. İbnü'l Arabî'nin irfanî düşüncelerinin etkisinin en mücessem bir biçimde müşahade edilebildiği şahsiyetlerden biri kuşkusuz Molla Sadrâ'dır. İbnü'l Arabî'nin etkisinin en önemli bileşenlerinden birisi Sadrâ'nın düşüncelerinde aranmalıdır diyen S. Hüseyin Nasr'ın da ifadesiyle İbnü'l Arabî bilinmeden Molla Sadrâ anlaşılmaz.² Nitekim Sadrâ'nın eserlerine ve ortaya koyduğu düşüncelerin fikrî arka planına dikkatle bakıldığında her ne kadar engin bir düşünsel mirastan beslendiği görülüyorsa da en esaslı biçimde İbnü'l Arabî ve okulundan etkilendiği görülmektedir.

Söz konusu etkiyi, Sadrâ düşüncesinin temel öğretileri bağlamında başlıklar halinde ele almadan önce Sadrâ'nın gerek felsefî yöntemi gerekse

² S. Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, (çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 95.



eserlerinin isim ve içeriği bakımından fikri arka planı içerisinde kendini izhar eden İbnü'l Arabî tesirine kısaca değinmekte yarar var.

❧ Molla Sadrâ'nın Fikri Arka Planı ve Felsefî Yöntemi

Molla Sadrâ'nın senteze dayalı felsefesinin en karakteristik özelliği kendinden önceki İslam düşüncesinin zengin mirasını tüm motifleriyle özümseyerek usta bir biçimde yoğurması ve uzlaştırmasıdır. Sadrâ'nın fikri arka planında dayandığı üç ana referans sayabiliriz: Aklî sezgi ya da aydınlanma; akıl yürütme ya da burhan; şeriat ya da vahiy. Bunları İsrâk okulu, tasavvuf, Meşşâî okul ve kelam dahil dini ilimler olarak da açabiliriz. Hikmet-i müteâliyenin en önemli özelliği bu kaynaklardan elde edilen bilgileri yekdiğeriyle uyumlu kılmasıdır.³ Aşkın Hikmet'in yukarıdaki referanslarına dayanan bilgi kuramının neyettiği ve benimsediği iki epistemolojik yaklaşım çıkarabiliriz: ulvî hakikatlerin elde edilmesinde aklın acizliği, realiteyi idrak etmede nazarî irfanın yetersizliği ve şeriatı ele almada yüzeysel dil ve zahiri perspektifin kifayetsizliği bu epistemolojinin neyettiği olumsuz bir yaklaşım olarak ele alınabilir. Benimsenen olumlu yaklaşıma gelince; aklın ve mistik vizyonun rolü ve bu ikisinin dengeli bir biçimde yoğrulması, bu iki bilginin ötesini anlamada şeriatın doğrulayıcı ve teyit edici olarak işe koşturulması, son tahlilde ise hakikate ulaşmada burhan, mistik vizyon ve şeriatın uyumlu kılınmasıdır.⁴ Sadrâ mevcut yöntemlerin epistemolojisini eleştirerek hakikati elde etmedeki zaaf-larından dolayı onları mahkûm ederken bu yöntemlerden farklı ve daha üstün özelliklere haiz bir yöntem ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Nitekim Gazâli ve Sühreverdî'nin şuhud üstte, akıl altta kalacak şekilde formüle edilen ve bu iki alanın birbirine müdahalesinin mümkün olmadığı akıl-şuhud ilişkisini benimsemeyen Molla Sadrâ, akıl ile irfanı yan yana getirerek Tasavvuf okulunun metafizik öğretilerine mantıkî ve sistematik bir temel oluşturur.⁵

Sadrâ, bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirir:

Ömrümün bir bölümünü kendilerini felsefeye mensup bilen ve kelam ehli ile mücadele edenlerin görüşleri, incelemeleri ve aldatıcı öğretileri ile heder ettiğim için Allah'tan bağışlanma diliyorum. Sonunda imanın nuru ve Allah'ın inayeti ile anladım ki onların ölçüleri/kıyasları sonuçsuz ve yöntemleri yanlışır. Bundan böyle işlerimin dümenini O'na ve O'nun resulüne bıraktım.⁶

Hikmet ve marifetin kesbi için bazı koşullar ve sebeplerin gerekliliğine işaret eden Sadrâ'ya göre herkes bu yüce hakikatleri elde edemez:

Kuşkusuz hikmetin ve marifet nurunun elde edilmesi için fitratın salim, huyun/yaratılışın güzel, bakışın doğru, zihnin keskin, kavrayışın hızlı ve beraberinde zevkî mukâşefe yeteneğinin olması gibi bazı şart ve sebepler gerekir. Tüm bunların yanında kalpte Allah'tan manevi bir nur olmalıdır. Anlama ve

³ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, s. 110

⁴ Ahmed Ebu Turabî, "Revîş-i Şinasi-yi Hikmet-i Müteâliye", *Marifet-i Felsefî*, Sayı,1, (2005 Yaz), s. 27.

⁵ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, s. 113.

⁶ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliyefî'l-Esfâri'l-Aklîyyeti'l-Erbaâ*, Dar-ı Ehya-ut-Turas, Beyrut, 1981, c.1, s. 133,193 (Bu eser bundan sonra Esfâr adıyla anılacaktır.), c.1, s. 11.



kavrama gücüne sahip olduğu halde zevkî keşiften mahrum olan ve kalbinde önünü aydınlatacak bir nur taşımayan kimse hikmetten pay alamaz.⁷

Sadrâ, yukarıdaki ifadeleri ile Hikmet-i Mûteâliye'nin epistemolojisini izah ederken salt aklın ve rasyonel çıkarımın acizliğinin altını çizmektedir. Ancak bu ifadeleriyle Sadrâ'nın hikmeti elde etmede aklın rolünü görmezden geldiği anlamı çıkarılmamalıdır. Aksine nefis tezkiyesi ve kalbi mükâşefelerin akabinde gelen iç aydınlanma ile vahyin desteğinden yoksun bir aklın yetersizliğine işaret ederek bu yetersizliği birkaç yönden izah eder. "*Hakikat aklın tek başına kapsadığı alandan daha geniştir*"⁸ diyen Sadrâ'ya göre akıl; duygusal eğilimler, ahlaki sapmalar ve yersiz taassupların etkisi altına girebilir.

Sağduyulu akıl, iyi tefekkür edip temayüllerden, sapmalardan, çelişkilerden ve inattan arınarak insafın peşinden ayrılmadığında ve cahiliyenin kötülükleri ve nefsanî lekelerle iç âlemi kirlenmeyen ve doğru yoldan sapmayan, nefsi arınmış bir akıllılar grubunun olduğunu düşündüğünde işte o vakit aklının sınırlarını aşan hakikatlere de yakinen inanacaktır.⁹

Hikmetin şeriate muhalif olmadığını ısrarla vurgulayan Sadrâ, ikisinin aynı maksada sahip olduğunu ifade eder. Bununla beraber yukarıda sayılan nedenlerden dolayı aklın kimi zaman yanılabilirliğini ve kavrama gücünü aşan ulvî hakikatlere ulaşmada insafa- bununla vahyi kastediyor- uyması gerektiğini söyler. Sadece aklın değil, tek başına entelektüel sezgi ve mükâşafenin de yetersizliğini ifade eden Sadrâ, aynı zamanda şerî hükümlerin doğru okunması için akıl ve keşfe ihtiyaç olduğunu belirtir. Bütünüyle riyazet ve seyr-u sülûka dalarak ilmi araştırmaları terk eden arifleri eleştirir.¹⁰ *Mükâşafenin de tek başına sülûk için yetersiz olduğunu*¹¹ belirten Sadrâ, sûfilerin zevkî bilgi ve iç aydınlanma ile yetinerek hüküm verdiklerini ancak kendisinin kesin bir burhana dayanmayan bir şeye tam bir itimatla inanmadığını söyler.¹² *Görüldüğü gibi Sadrâ, irfandan yoksun akli mahkûm ettiği gibi istidlal ve burhandan mahrum olan entelektüel sezgiyi de eleştirmektedir.*

Sadrâ'nın felsefesine kaynaklık eden epistemolojisinin ana referansı kuşkusuz vahiydir. Öyle ki felsefesinin Hikmet-i Mûteâliye olarak adlandırılmasının temel nedeni budur. Sadrâ Kur'ân'ın yanında hadis ve imamların sözlerini de bu kapsamda ele alarak felsefesini bu temel üzerine inşa ettiğini şöyle ifade eder:

Bizim bilgilerimiz kelâmî cede, genel taklide, salt araştırmaya dayalı felsefi yaklaşımlara, karmaşık hezeyanlara (el-muhaletatu's-safsatiyye) ve sûfî hayallere değil aksine Allah'ın kitabı, Peygamber'in sünneti ve Ehl-i Beyt'in sözlerine dayanan burhânî keşiflere dayanmaktadır.¹³

⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.6, s. 6-7.

⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.1, s. 11.

⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.7, s. 327.

¹⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.6, s. 284.

¹¹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.7, s. 362.

¹² Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 234

¹³ Molla Sadrâ, *el-Meşâîr*, (tah. Henry Corbin), Kitabhane-i Tahrûfî, Tahran, 1363^h, s. 5.



Bu ifadelerinden sonra Sadrâ'nın Aşkın Hikmet felsefesinin epistemolojisini şöyle ifade edebiliriz: Meşşâî ve İsrâkî okulda olduğu gibi temelde akıl vardır. Gerek kalbi mükâşefelerle ulaşılan sezgisel bilgilerde, gerekse vahyin zahiri ifadelerinin yorumlanmasında başlangıç noktası akıl olmalıdır. Ancak aklın kavrama kapasitesi namütenahi değildir. Kaldı ki akıl kimi engellerden dolayı her zaman sağduyulu karar vermeyebilir. Bu nedenle aklın sınırını aşan ulvi hakikatlere keşf ve şuhûd yoluyla ulaşılmalı, aklın her daim sağduyulu kararlar alması için de vahyin rehberliğinde hareket edilmelidir.

Molla Sadrâ'nın fikrî arka planına ve düşüncesinin kaynaklarına bakıldığında kendinden önceki zengin fikrî mirası uyumlu bir biçimde işleyip sentezleyerek hedeflediği aşkın hikmet perspektifiyle İslam düşüncesinin farklı ekolleri arasında bir insicam ve yakınlaşma yarattığı görülmektedir. Bu ekoller arasında özellikle felsefe ile tasavvufun öğretilerini kendine özgü bir yorumla ele alarak rasyonel akıl ile irfanî keşf ve şuhûd arasında başarılı sayılabilecek bir telif yaratmıştır. Bu telifin en önemli unsurlarından biri olan tasavvufî öğretilerde Sadrâ'nın, İbnü'l Arabî'den ne kadar etkilendiği ve dolayısıyla felsefeyle tasavvuf arasında Sadrâ şahsında gerçekleşen bu telifte, İbnü'l Arabî'nin nasıl bir role sahip olduğu İbnü'l Arabî'nin İslam düşüncesi tarihindeki yerinin bilinmesi ve takdir edilebilmesi bakımından önemlidir. Bu öneme binaen yapılan bu çalışmada Molla Sadrâ'nın tesis ettiği Aşkın Hikmet perspektifinde ve sürdürdüğü felsefi yöntemde İbnü'l Arabî'nin nazarî irfanının etkisi bariz bir biçimde müşahade edilmektedir.

Bilindiği üzere Sadrâ'nın başta şaheseri kabul edilen *Esfâr* olmak üzere, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, *Mezâhirü'l-Îlâhiyye*, *Mefâtihü'l-Gayb*, *İksirü'l-Arifin fî Ma'rife Tarik el-Hakke'l-Yakîn*, *Esrârü'l-Âyât*, *Kitâbü'l-Meşâir*, *el-Mesâilü'l-Kudsiyye fî'l-Hikmet el-Müteâliye* gibi eserlerinin isimleri irfanî bir bakış açısını çağrıştıran isimler olup müellifin fikrî arka planına ışık tutan isimlerdir. Dahası bu eserlerin içeriğine bakıldığında *sefer*, *lemâ*, *işrâk*, *şâhid*, *miftâh* ve *meşâr* gibi tasavvufî kavramlardan oluşan bölüm isimleri Sadrâ'nın meselelere yaklaşırken salt uslamlamayla kifayet etmeyen tutumunu da izhar etmektedir.¹⁴

İbnü'l Arabî'nin de etkisiyle felsefeyle tasavvuf arasında kurduğu muhkem bağın tezahürlerini görmek için Sadrâ'nın en önemli eseri olan ve kısaca *Esfâr* olarak bilinen *el-Hikmetü'l-Müteâliye fî'l-Esfârî'l-Aklîyyeti'l-Erbaâ* (*Ruhun Dört Aklî Yolculuğuyla İlgili Aşkın Hikmetler*)'a ayrı bir parantez açılmalıdır. Sadrâ'nın düşünce siteminin temel esasları ve metodolojisini temsil eden bu eser, adından da anlaşılacağı üzere dört aklî ve manevî yolculuktan oluşmaktadır. Bu yolculuklarda her ne kadar aklî delillerden hareket edilse de sezgisel tecrübeyle yol alınmaktadır. Zira Sadrâ'ya göre hakikat, akılla soyut bir şekilde elde edilse de mistik tecrübeyle somutlaşıp kesinlik kazanabilir.¹⁵ Tasavvuf

¹⁴ Bkz. Molla Sadrâ, *Esfâr*; a.mlf, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, *Mecmuâ-ı Risale-i Felsefî Sadru'l-Muteellihin*, (ed. Hamid Naci İsfahani), İntişarat-ı Hikmet, Tahran, 1375^{ah}; a.mlf, *Esrârü'l-Ayât*, (tah, Muhammed Hacevî), Encümen-i hikmet ve Felsefe, Tahran, 1360^{ah}; *el-Mezâhirü'l-Îlâhiyye*, Bünyâd-ı Hikmet- i Sadrâ, Tahran, 1387/2009; *el-Meşâir*, Tahran, Kitaphane-i Tuhûrî, 1363/1985.

¹⁵ Alparslan Açıkgenç, "el-Esfârü'l'erba'a", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.11, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, s. 375.s. 375



geleneğinde bilindiği üzere sefer kavramı, her daim arayış halinde olan salikin hakikate ulaşma yolunda afakta ve enfüste kat ettiği manevi yolculuğu ifade etmekte ve bu geleneğin pirleri tarafından tasavvufun esasları arasında kabul edilmektedir.¹⁶ Bu kavramın tasavvufi arka planının farkında olan Sadrâ, ruhun aklî yolculukları dediği bu seferleri hem ontolojik hem epistemolojik hem de tasavvufi gelişme anlamında kullanarak bu kavrama yeni bir perspektif getirdiği görülmektedir. Hakikati aramada manevî seyr-u süluk'ün gereğine inanan Sadrâ “*Bil ki, âriflerden ve velilerden olan sâlikler (yolcular) için dört sefer vardır.*”¹⁷ diye eserine başlar. Bu seferlerin ilki halktan Hakka, yaratılıştan Yaratıcıya ya da kâinattan Allah’a doğru olanıdır.¹⁸ İkinci sefer ise Hakk’tan Hak ile Hakk’a doğru olandır. Bir sonraki seferin başlamasının öncekinin bitmesi ile mümkün olduğu bu manevî yolculukların üçüncüsü Hak’tan Hak ile halka (Allah’tan kâinata) doğru olan seferdir. Yazar tarafından Allah ile beraber yapıldığı belirtilen¹⁹ dördüncü ve son sefer halktan Hak ile halka (yaratılanlardan Allah ile yaratılanlara, evrene) doğrudur. Bu seferin ana teması araştırmanın da konusu olan insan ve insanın uhrevî geleceğidir. Son seferde ise haşır, ölüm sonrası hayat ve Allah’a dönüş gibi konular ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Sadrâ’nın söz konusu eserin isminde kullandığı ve daha sonra okulunun adı olarak meşhur olan *Hikmet-i Mûteâliye* kavramı bilindiği üzere Sadrâ’dan önce Davûd-ı Kayserî’nin İbnü’l Arabî’nin *Fusûsu’l-Hikem*’ine yazdığı şerhte kullanılmıştır.²⁰ Ayrıca İbnü’l Arabî’nin de adında geçen “*Kitâbu’l-İsfâr an Netâicü’l-esfâr*”²¹ adında bir risale kaleme aldığı hatırlandığında Sadrâ’nın düşüncelerinin şehâdetnâmesi mahiyetindeki eseri için tercih ettiği bu ismin ne kadar bilinçli bir seçim olduğu anlaşılabacaktır. Bunun yanında Sadrâ’nın gerek *Fütûhât-ı Mekkiye* gerekse *Fusûsu’l-Hikem*’den yaptığı yoğun ve uzun iktibaslar sebebiyle İran’da kimi çevrelerce *Hikmet-i Mûteâliye*’nin esaslarının İbnü’l Arabî’nin bu iki eserine dayandığı, hatta *Esfâr*’ın *Fütûhât-ı Mekkiye*’nin tahkikli bir şerhi olduğu şeklinde yorumlar da yapılmaktadır.²²

Sadrâ’nın eserlerinde İbnü’l Arabî kadar övgüye mazhar olan başka kimse yoktur. Başta *Esfâr* olmak üzere birçok eserinde İbnü’l Arabî’den büyük sitayiş ve iltifatla söz etmekte ve İbnü’l Arabî’yi “Şeyhü’l-Arifü’l-Müteellih”, “Şeyhü’l-Celil”, “Şeyhü’l-Kamil”, “Şeyhü’l-Arifü’s-Samadânî”, “Arifü’n-Nurânî”,

¹⁶ Muhammed Emin Erbilî, *Tenvir’ul-Kulûb*, Kahire, 1372^h, s. 506; Tasavvufta sıklıkla kullanılan manevi sefer kavramının metafizik anlamı için İbnü’l Arabî ve Cilî’nin yorumlarını içeren tercüme eser için bkz: *Manevî Seferler*, (çev. Muhammed Bedirhan), Nefes Yayınları, 2009.

¹⁷ Mola Sadrâ, *Esfâr*, c.1, s. 13.

¹⁸ Her bir seferin anlaşılması ve anlatılması ayrı bir çalışma gerektirdiğinden biz burada detayına girmeden bu seferlerin başlangıç ve yönünü belirtmekle yetinmek zorundayız. Eser hakkında daha fazla bilgi için S. H.Nasr’ın ve Alparslan Açıkgeçen’in adı geçen eserlerine bakılabilir.

¹⁹ Açıkgeçen, *el-Esfârü’l-terba’â*, s. 375

²⁰ Davud-ı Kayserî, *Şerhu’l-Fususul-Hikem*, Mukaddimat, (thk. S. CelaleddinAştîyânî), Şirket-ı İntişârât- İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1375^h, s. 48, 131; Ayrıca Kayserî’nin aynı kavramı kullandığı başka bir eseri için bkz:- Davud-ı Kayserî “fit-tevhid ve’n-nübuvve’l-velaye”, *Resail* içinde, Encümen-ı Hikmet ve Felsefe, Tahran, 1357 HŞ, s. 16.

²¹ İbnü’l Arabî’nin adı geçen eseri için bkz: *Kitâbu’l-İsfâr an Netâicü’l-esfâr*, Dairetül-Maârif-i-Osmaniyye, Haydarabad, 1948. Eserin Türkçe’ye yeni çevrilen baskısı için bkz: *Manevî Seferler*, Nefes Yayınları

²² BehzâdMurtezâyî “Te’sir-i Mük’âşefât-ı İbnü’l Arabî ber Endişehây-ı Hikemî-yi Molla Sadrâ” *Maârif-i Aklî*, (Yık:6, Sayı:3,1390, Sonbahar), s.131.



“Muhakkikü'l-Mukâşif”, “Kudvatu'l-Mukâşifin”, “Ehlü'l-Mükâşefe” gibi sıfatlarla anmaktadır.²³ Bu nitelemeler bir anlamda Sadrâ'nın İbnü'l Arabî'ye atfettiği değeri de ortaya koymaktadır. Zira Sadrâ, İbnü'l Arabî'yi zikrettiği hemen her yerde büyük bir hürmet anarak, onu teoriden yoksun, hayaller âleminde yaşayan sûfilerden değil belki bir hakikat ehli ve bir müteallih (teosof) olarak görmektedir. Tıpkı Rosenthal'in İbnü'l Arabî için yaptığı yerinde tespite uygun bir biçimde Sadrâ da başka vasıflandırmalar olmaksızın yalın kat bir “sufî” veya “mutasavvıf” vasfının onun özel konumunu tatmin edici bir şekilde niteleyemediğini²⁴ düşünüyor olsa gerektir ki İbnü'l Arabî'yi farklı unvan ve lakaplarla sık sık anmaktadır.

Molla Sadrâ'nın felsefi sistemi bilindiği üzere varlık/vücûd temelli bir sistemdir. Neredeyse bütün öğretilerini varlık felsefesi üzerinde tesis etmiştir.²⁵ Başka bir ifadeyle Sadrâ'da her şey varlıktır. Bu nedenle Sadrâ'nın varlık felsefesinin temel ilkeleri olan *asalet-i vücûd*, *vahdet-i vücûd*, *teşkîk-i vücûd* ve *hareket-i cevherî* teorilerinde İbnü'l Arabî'nin düşüncelerinin etkisi oldukça belirgindir. Bu etkinin boyutlarını ortaya koymak için bu ilkeleri başlıklar halinde ele almakta yarar var.

❧ 1- Asalet-i Vücûd

Tasavvufun en önemli konusu olan Allah'ın bilinmesi, sıfatları ve tecellileri gibi meseleler felsefede de temel ontolojik problemler olarak tartışılmaktadır. İslam felsefesinde özellikle Mîr Dâmâd ile başlayan varlık ile mahiyet arasındaki asalet tartışması Molla Sadrâ'da daha kapsamlı bir biçimde ele alınmıştır. Vücûdun asaletini Allah'a hasreden İbnü'l Arabî'nin görüşlerinden de destek alan asalet-i vücûd teorisi, Sadrâ'nın tesis ettiği hikmet-i müteâlîye okulunun en önemli sacayağıdır. Vücûdun mahiyete göre asaletini ispat etmek üzere Sadrâ, İbnü'l Arabî'nin *Fütûhat-ı Mekkiye*'de Allah'ın varlığını asıl, masıvayı ise itibarî olarak değerlendirdiği Allah - âlem ilişkisinden destek alır.²⁶

Önceleri hocası Mîr Dâmâd ve İsrâk Şeyhi Sühreverdî gibi mahiyetin asıl olduğunu savunan Sadrâ'nın düşünce hayatında en önemli dönüşüm, mahiyetin asıl olduğu görüşünü terkederek varlık/vücûd'un asıl olduğuna kanaat etmesiyle başlar. İslam düşüncesinde ontolojik tartışmalar bağlamında H. Corbin'in “devrim” olarak tabir ettiği²⁷ bu dönüşüm, Sadrâ'nın vahdet-i vücûd, teşkîkî'l-vücûd ve hareket-i cevherî gibi öğretilerle birleştirilerek muazzam bir varlık sistemi kurmasıyla sonuçlanmıştır.

²³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.1 s. 198, 266; c.5, s.246; c.6, s. 363; c.7, s. 91, 181; c. 9, s. 45, 380, 382; amlf, *Mefâti-hu'l-Gayb*, (thk. Muhammed Hacevî), Müessesesi-i Tahkikât-ı Ferhengî, Tahran, 1363^{ah}, s. 418, 658.

²⁴ Franz Rosenthal, “Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbnü'l Arabî”, *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, (çev. Ercan Alkan), S. 24 (2009/2), s. 1-2

²⁵ Alparslan Açıkgeç, “İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (SadrüddinŞirâzi)” *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, (ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafikler Yayınları, Ankara, s. 302

²⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.6. s. 284.

²⁷ Henry Corbin, Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, s. 113; ToshihikoIzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 130.



Asalet-i Vücûd teorisine göre her şeyin asaleti ve gerçekliği özel varlığı iledir mahiyeti ile değil. Dış dünyada bulunan her şey zihnî bir durum değil bizzat o şeyin varlığıdır. Kimilerinin sandığı gibi varlık, ne ikincil derecedeki akledilirlerdendir (*ma'kulat-ı sanî*) ne de somut bir varlık içermeyen spekülâ-tif durumlardır, aksine o zihnî bir varlığı barındırmayan aynî bir durumdur.²⁸ 'Asalet'i gerçeklik ve asıl oluş anlamında, 'mahiyet'i ise asaletin karşıt anlam-lısı olarak zihnî ve itibarî anlamında kullanan Sadrâ'ya göre, varlık ile mahi-yet arasında zamansal bir öncelik ve sonralıktan ziyade birbirini gerektirme (mülazemet) durumundan söz edilebilir. Yani varlığın önceliği gerçekleşme bakımından mahiyetten önce olup üstünlüğü ve asıllığı bundan kaynaklan-maktadır. Nitekim mahiyet varlığın geçirdiği özsel dönüşümün sonucu mey-dana gelmektedir. İkisnin münasebeti bir mevcudun diğerine tâbiliği değil gölgenin bir şahsı takip etmesi veya bir siluetin sahibini onu etkilemeksizin izlemesi gibidir. Nitekim varlığın varoluşu başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın kendi başına kaîm iken mahiyet ancak varlıkla var olabilmektedir.²⁹

Allah dışında hiçbir mevcudun aslî bir varlığa sahip olmadığı İbnü'l Ara-bî'nin eserlerinde mükerreren geçmektedir. Örneğin *Fusûsu'l-Hikem*'de Al-lah'ın varlığının asıl, âlemin ise O'na göre hayalî ve gölge bir varlığa sahip ol-duğunun anlatıldığı Hz. Yusuf faslında şöyle der:

Şu açık olarak bilinmelidir ki; Hakk'ın dışında kalan âlemler ve içindeki tüm varlıklar, Hakk'a göre, bir şahsın gölgesine benzer. O halde sonradan ya-ratılanlar, yani Allah'ın dışında kalan her şey, Allah'ın gölgesidir. Çünkü hiç-bir varlığın kendine özgü bir varlığı yoktur ki gölgesi de olsun. Âlem Hakk'ın isimlerinin ve sıfatlarının tezahür ettiği yerdir. Varlıklarda görünen vücûd ise "aslında olmayıp var sayılan gölge vücûdlardır."³⁰

İbnü'l Arabî'ye göre Hakikî Varlık tektir. Geriye kalan her şey itibarî olup her haliyle Hakikî Varlık'a tabîdir. Hakikî Varlık, âlemde devamlı suretteki te-cellileriyle gerçekte gölge ve hayalden başka bir varlıkları olmayan yaratılan-lardan çokluk meydana getirmektedir. Hakikat tek olup O'nun ne benzeri ne de zıddı vardır.³¹ Vücûdu, zahirdeki çokluğuna rağmen bir bütün olarak gören İbnü'l Arabî, Hakk ile âlem arasındaki ilişkiyi suret-ayna, gölge sahibi-gölge, deniz-dalga ve elif-diğer harfler arasındaki ilişkiye benzeterek çeşitli temsil-lerle izah eder. Nitekim *Fütûhât-ı Mekkiye*'nin 63. bölümünde insan suretinin aynadaki görüntüsü üzerinden meseleyi şöyle ifade eder:

İnsan, suretini aynada gördüğünde bir yandan suretini/resmini kesin olarak idrak ederken başka bir açıdan ise aynadaki görüntünün o olmadığı-nı bilir. Zira ayna büyük veya küçük, dışbükey ya da içbükey olmasına bağlı

²⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9. s. 185-186; S. Celaleddin Aştîyânî, *Serh berZâdu'l-Musafir*, Kum, Defter-i Tebliğât-ı İslamî, 1381/2003, s. 212.

²⁹ Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 8.

³⁰ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev.Hamza Kılıç) İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 126. Allah – masıva ilişkisi gölge ve gölge sahibi varlık ile ışık/nur/güneş ve nurun gölgesi arasındaki münasebet üzerinden uzun örneklerle anlatılır. Bkz. aynı eser s. 126 vd.

³¹ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 103.



olarak görüntüyü yansıtmaktadır. Eğer ayna büyük olursa görüntüyü normal boyutundan daha büyük; küçük ise daha küçük gösterecektir. O halde insan kendi suretini hem görmekte hem de görmemektedir. Yani aynadaki görüntü hem o hem de o değildir. Bu durumda insan suretini görmediğini iddia edemez. “Kişi kendi sureti olduğunu bilir” ve “aynadaki görüntünün kendi suretinin olmadığını da bilir” ifadelerinin ikisi de ne doğrudur ne de yanlıştır. O halde aynadaki görüntünün hakikati nedir? Yeri neresidir? Görüntü hakkında olumlu-olumsuz, var-yok, malum-meçhul ifade çiftlerinin tümü kullanılabilir. Allah bu durumu kullar bu âlemde aynadakine benzer suretlerin hakikatini ve Yaraticısını bilsin ve kavrasınlar diye bir örnek olarak açıklamıştır.³²

İbnü'l Arabî'nin Allah'ın dışındaki mevcudatı anlatmak için başvurduğu bu ayna mecazı Sadrâ'nın da vücûdun asaletini temellendirmeye çalışırken sıklıkla başvurduğu bir metaforudur. Sadrâ mahiyetin vücûda göre itibariliğini İbnü'l Arabî'nin âlemin hayalî ve gölge varlık benzetmesi üzerinden izah eder. Yani O'na göre aynadaki görüntülerine rağmen gerçek bir varlığa sahip olmayan mahiyetler Hakikî Vücûd'un zatî taayyünlerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu görüşe göre mahiyetler, asıl Vücûd'a en uzak unsurlardır. Bunlar olsa olsa Vücûd'un gölgesi ve birer yansımasıdır.³³ Sadrâ, bunu şu ifadelerle dile getirir: Her mevcutta aslanan vücûd'dur; Vücûd'un dışındaki şeyler yani mâhiyetler ise bir yansıma, gölge ve siluet gibidir.³⁴

'Varlıklar', mutlak manada kendi kendine kâim Vücûd olan Nur-u hakikiden sudur eden ışık hüzmelerinden başka bir şey değildir. Bu varlıkların her biri bir takım zatî nitelikler ve aklî sıfatlar ile nitelenmiştir. İşte bu nitelik ve sıfatlar 'mâhiyet' diye bilinen şeylerdir.³⁵

Hâsılı, Sadrâ'nın asaletin mahiyette değil varlıkta olduğu görüşüne yönelmesinde İbnü'l Arabî'nin büyük etkisi olduğu görülmektedir. Varlık temelli bir düşünce sistemine sahip olan iki düşünürden İbnü'l Arabî'nin Allah-âlem ilişkisini Sadrâ, varlık-mahiyet formunda ele alarak asalet-i vücûd teorisi için bir dayanak/referans olarak kullanmıştır. Zira İbnü'l Arabî; Allah ve O'nun âlem ile ilgili bütün meselelerde hem vücûdun asaleti ve birliğini ispatlamaya çalışırken hem de âlem olarak Allah'ın dışındaki varlıkların gerçekliği ve hüviyetinin nasıllığını anlatmaya koyulurken mükemmellik sıfatlarından hiç birini Allah dışındaki varlıklara nispet etmez. Sadrâ da asalet-i vücûdu ispat etmeye koyulurken vücûdun hiç bir hükmünü doğrudan ve bağımsız bir şekilde mahiyetlerle ilişkilendirmez. Sadrâ'ya göre Allah dışındaki varlıklar kendi kendine kâim olan Vücûd'dan sudur eden ışık haleleridir. Arızî bir varlığa sahip olan mâhiyete gelince hakiki Vücûd'dan yansıyan bu varlıkların nitelik ve sıfatlarıdır. Her mevcutta öncelikle asıl gerçeklik 'vücûd'dur. Vücûd haricinde kalan mâhiyet gibi şeyler ise birer yansıma yahut gölge gibidir.

³² İbnü'l Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, (thk. Osman Yahya) Kahire, 1329*, c.1, s. 304.

³³ İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 131.

³⁴ Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, s. 4.

³⁵ Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, s. 35; ayrıca bkz. İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 130.



2- Vahdet-i Vücûd ve Teşhik-i Vücûd

İslam düşünce tarihinde İbnü'l Arabî'yle özdeşleşen vahdet-i vücûd teorisini,³⁶ İbnü'l Arabî sonrası sadece sufi metafiziğin değil varlık tasavvurlarının nerdeyse tümünü etkileyen kapsamlı ve sistematik bir düşünce sistemidir. Varlığın birliği veya varlıkta birlik anlamına gelen vahdet-i vücûd, varlığı mümkün ve zorunlu veya varlık ve mahiyet şeklinde parçalara ayırmadan yegâne hakikat olarak kabul ederek varlık âlemini bir bütün olarak bu yegâne ve hakikî Varlık'ın tezahürleri ve gölgelerinden ibaret görür. Bu teorinin banisi kabul edilen İbnü'l Arabî'ye göre âlem, Hakk'ın tecelligâhı olup âlemde gördüğümüz her ne varsa Hakk'ın varlığıdır.³⁷ Böylece Hak ile halkı (yaratılmışları) bir izafiyet ilişkisiyle birbirine bağlayarak felsefenin de temel problemlerinden olan Tanrı, âlem ve insan ilişkileri başta olmak üzere varlıkta birlik-çokluk sorunu, insan iradesi, kötülük problemi ve sebeplilik gibi birçok mesele çözüme kavuşur.³⁸ Söz konusu problemlerin tümü dağınık ve sofistike bir halde kurtularak bütüncül bir perspektif ve muvahhid bir bakışla izah bulur.

Vahdet-i vücûd teorisinden ilhamla gerek tasavvufta gerekse felsefede çeşitli yorumlar ve farklı açılımlar ortaya konulmuştur. Vücûdun asaleti başlığında da değindiğimiz gibi İbnü'l Arabî'nin Hakikî Varlık olarak kabul ettiği Allah'ın varlığı dışındaki tüm mevcudatı Hakikî Varlık'ın gölgesi ve tecellisi olarak görmesi, Sadrâ'nın varlık teorisini üzerinde de derin bir etki bırakmıştır. Bu etkinin derinliği tasavvufta felsefeyi belki de en fazla yakınlaştıran teori olarak vahdet-i vücûdun, hem senteze dayalı bir nitelik arz eden hem de varlık eksenli bir sistem olan Molla Sadrâ'nın aşkın hikmet perspektifinin temel bileşenlerinden biri olmasından kaynaklanmaktadır. Sadrâ, vahdet-i vücûd ile tanışmasını Allah'ın ona bahşettiği bir lütuf olarak nitelediği şu sözlerle ifade eder:

Allah bana doğru yolu gösterdi ve güçlü bir delil bahşetti. Bu delile göre vücûd tek bir özel hakikatte hasredilmiştir. Öyle ki varlık dairesinde O'ndan başka bir mevcut yoktur. O'nun dışında görülen tüm varlıklar O'nun sıfatlarının zuhur ve tecellisinden ve sonsuz feyzinin taşmasından başka bir şey değildir.³⁹

Şevâhidü'r-Rubûbiyye'de ise vahdet-i vücûd görüşüne nasıl yöneldiğini şöyle ifade eder:

Gerçek apaçık hale geldi ve hakikat güneşi doğdu. Böylece vücûd ismi onda vakî olan her şeyin Bir ve Kayyum olanın tecellisi ve Nuru'l-Envâr'ın parıltısından başka bir şey olmadığı belirgin hale geldi.⁴⁰

³⁶ Vahdet-i Vücûd, kavram olarak her ne kadar İbnü'l Arabî tarafından kullanılmamış olsa da yorumcuları ve takipçileri onun sistematik düşüncelerini ifade etmek üzere bu kavramı kullanmışlar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sadreddin Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları* (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002; Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2012, c. 42, ss. 432-435.

³⁷ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 128, a.mlf, *Futûhât-ı Mekkiye*, c.2, s. 517.

³⁸ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", s.431.

³⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.2, s. 292.

⁴⁰ Molla Sadrâ, *Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 50.



Vücûdu, âlemdeki hareketin temel ilkesi olarak gören ve bu hareketin dış âlemde varolan yegâne hakikat olduğunu savunan⁴¹ Sadrâ'nın bütün felsefi sistemi bir varlık felsefesi olarak nitelendirilebilir. Zira ona göre tüm kâinatta sâri olan ve bir bütün halinde hareket eden tek bir varlık vardır ve bu varlık her şeyin kaynağıdır.

Varlık âleminde O'nun hüviyetinden başka bir şey yoktur. Mümkün varlıklar O'nun nurunun yansımaları ve varlık deryasından bir damladır. Bu nedenle var olan sadece O'dur.⁴²

Varlık, bir bütün olarak türlerinin farklılığına, mahiyetlerinin tekliğine, cins ve fasıllarının tanım bakımından çeşitliliğine, yüksek ve düşük makam ve derecelerine rağmen tek bir hakikat ve hüviyete sahip olan bir cevherdir.⁴³

Bu yaklaşımıyla tüm varlık âlemini tek bir hakikatin farklı tezahürleri olarak gören Sadrâ'nın felsefesini, monist bir ontoloji olarak görenler varsa da bu yaklaşım İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisinin bir yorumundan başka bir şey değildir. Zira İbnü'l Arabî'de varlık âlemini suretlerinin değişik ve çeşitliliğine rağmen tek bir Hakikat'ın gölgesi olarak gördüğünü birçok yerde tekrar etmektedir.⁴⁴ İki düşünür arasındaki fark, vahdet-i vücûdun akıl ile ispatlanabilen bir durum olup olmadığı hususudur. İbnü'l Arabî'ye göre, vahdet-i vücûd öğretisi aklın kavrayabileceği türden bir durum değildir. Onu ancak Hakk ile gerçeklik bulan ve Hakk'ın zatı misali hem zahir hem batın gibi iki zıddı kendinde cem eden "*ehlü'l cem ve'l-vücûd*" olan arifler idrak edebilir.⁴⁵ Arif bu hakikate ancak "keşf" yoluyla kalben vakıf olabilir.⁴⁶ Sadrâ ise, İbnü'l Arabî'nin bu meseleye aklî sınırın ötesinde, aklı hayrete düşüren aşkın bir mesele şeklindeki yaklaşımını tevil ederek meselenin yüceliği ve aklın erişiminden uzaklığı sebebiyle İbnü'l Arabî'nin böyle düşündüğünü söyleyerek bu sözlerin aklın vahdet-i vücûdu inkâr ettiği anlamına gelmediğini savunur. Zira Sadrâ'ya göre burhan ile irfanın ikisi de nur olup nurun nura muhalefeti mümkün varlık âlemini kimi yüce ve aklın sınırlarını zorlayan mertebeleri vardır ki akıl böyle durumlarda hayrete düşebilir. Ancak bu, o meselelerin aklî olmadığı ve akıl dışı olduğu anlamına gelmez. Belki aklın tek başına idrak etmekten aciz olduğu veya daha özel ve üstün bir akla ihtiyaç duyduğu söylenebilir.⁴⁷ Sadrâ bu konuda İbnü'l Arabî'den farklı olarak aklın, ilahî lütufla vahdet-i vücûdu idrak edebileceğini savunur ve hatta konuyla ilgili aklî deliller serd eder.⁴⁸ Burada çalışmanın sınırlılığı nedeniyle Sadrâ'nın getirdiği aklî

⁴¹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.1, s. 37.

⁴² Molla Sadrâ, *Meftâhihü'l-Gayb*, (thk. Muhammed Hâcevî), Müessesesi-i Tahkikât-ı Ferhengî, Tahran, 1363^hs. 450.

⁴³ Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, s. 5

⁴⁴ Örnek olarak bkz. İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 128-129.

⁴⁵ İbnü'l Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, c.1, s. 184; c.2, s. 484.

⁴⁶ İbnü'l Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, c.1, s. 162

⁴⁷ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.2, s. 322.

⁴⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.1, 71; c.2, s. 292 Molla Sadrâ, bu konuda da felsefesinin genel karakteristiğine uygun olarak kendisinden önceki düşünürlerin akıl ile ispatlanamaz dediği cismanî haşr meselesinde de olduğu gibi meseleye aklî bir temel kazandırma çabasına girer. Akıl ile nakil arasında bir ihtilaf olamayacağını savunan Sadrâ'nın bu tavrı ele aldığı bütün felsefi problemlerde benimsediği aklın aşkın bir bilinç düzeyine göze çarpar. Cismanî haşr konusunda sergilediği benzer bir tavır için bkz: Mahmut Meçin, "Molla Sadrâ'da



delillerin ayrıntısına girmeden onun vahdet-i vücûd yorumunun mütemmim bir cüzü olan teşkik-i vücûd öğretisine geçeceğiz.

Vücûd, görülen namütenahi tezahürleriyle beraber tek bir hakikattir. Gözümüze çok çeşitli nesneler olarak görülen ontolojik kesret, her ne kadar bizi tek bir hakikate sahip olan Vücûd'u görmemize karşı perdeliyorsa da bu kesret/çeşitlilik, vücûdun birliğine hâlel getirmez. Çünkü onları ayıran şey aslında onları 'bir'leştiren şeydir. Başka bir ifadeyle vücûd, âlemde seyeran eden cevval yapısıyla hem birliğin hem de çokluğun temel öznesidir. İbnü'l Arabî'nin kesrette vahdet, vahdette kesret ilkesiyle izah ettiği varlıktaki vahdet/birlik ve kesret/çokluk arasındaki irtibatı Sadrâ, Pehlevî filozofların yanı sıra İbn-i Sinâ'nın da kullandığı "teşkik" kavramıyla açıklamaktadır. Vücûdun, çokluğu/kesreti içinde ihtiva ettiği vahdet, cevval yapısıyla yayılıp genişleyen varlık anlamındaki *vücûd-u münbasit* veya İbnü'l Arabî'nin ifadesiyle nefes-i Rahmanî olarak da ifade edilir.⁴⁹

İbnü'l Arabî, vücûdun sonsuz mertebeler şeklinde sergilediği şuhûd âlemini Mutlak'ın kendini açıp izhar eden yönü olarak görür. Vücûdun asaletini savunan Sadrâ da her durumda ve her yerde 'vücûd'dan başka bir şey olmadığını ancak 'vücûd'un doğal olarak namütenahi bir esnekliğe sahip olduğunu öne sürer. İbnü'l Arabî'nin Mutlak'ın kendini açması veya nefes-i Rahmâni dediği şuhûd âlemindeki vücûdun her mevcutta Mutlak Varlık'taki gibi katışıksız ve pür olmadığını söyleyerek vücûdun farklı derece ve mertebelerdeki taayyün ettiğini söyler. Buna göre öncelik, sonralık, yoğunluk ve zaafî kabul edici olan vücûd, cevval yapısıyla tüm âlemde önce, sonra, yoğun ve zayıf gibi çeşitli mertebelerde tezahür eder. Her varlığın, yoğunluk veya zaafını, öncelik veya sonralığını, eksiklik veya kemal derecesini belirleyen Mutlak Varlık'tan aldığı nasip oranıdır.⁵⁰ *"Vücûd, her şeyde vardır. Ancak bu vücûd, her mevcudun ilim, kudret ve varlıktaki kemal derecesi hasebince dir."*⁵¹ diyen Sadrâ'ya göre vücûd her şeyde o şeye göre bulunur. Akılda akıl, nefiste nefis, toprakta toprak, taşta taş, cevherde cevher, yerde yerdir. Şuhûd âlemindeki zahîrî kesret ile vahdet-i vücûdun nisbeti, yer ve gök cisimleri üzerinde hissedilen ılık ve aydınlığın güneşe nisbeti gibidir.⁵² Nasıl ki yer ve gök cisimleri güneşten aldıkları ılığın farklılığıyla belirginlikleri ve ısımaları çeşitli ise aynı şekilde bir taştan tutun da bir bitkiye, bir hayvandan bir insana kadar tüm mevcudat Mutlak Vücûd'dan kendi kapasitelerine göre aldıkları varlık kıvamınca mertebe mertebedirler.

Teşkik öğretisiyle tekâmüle dayalı bir varlık hiyerarşisi kuran Sadrâ'nın tasavvur ettiği bu cevval yapının nihai mertebesinde yine İbnü'l Arabî'den mülhem bir kavram olan insan-ı kâmil portresi yer alır. Zira İbnü'l Arabî'nin, Hakk'ın bütün isimlerinin tecelli ettiği suret olarak gördüğü insan-i kâmil,

Meâd Problemi", *Artuklu Akademi*, 2014/1(1), ss. 159-182.

⁴⁹ İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s.190, 196, 202; Açıkgenç, İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin-Şirâzi), s. 303.

⁵⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9. s. 186.

⁵¹ Molla Sadrâ, *Sevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 7.

⁵² Molla Sadrâ, *el-Meşâir*, s. 41.



vahdetle birliğin kesiştiği mertebe olup mümkün varlıkların ulaşabileceği nihai mertebedir.⁵³İnsan-ı kâmil mertebesini teşkil öğretisine uyarlayan Sadrâ'nın çizdiği varlık hiyerarşisinde ise insan, henüz anılmaya değer bir varlık olmadığı en düşük vücûd derecesinden başlamak suretiyle içsel bir dönüşümle yüksek mertebelere doğru ilerler. Önce bitki, ardından hayvan ve akabinde insana dönüşür. Maddî âlemin son basamağında yer alan insan-ı kâmil veya velilik (velâyet) mertebesi insanın tüm maddî bağlardan sıyrıldığı ve insan suretinde ulaşabildiği son mertebedir. Bütün varlıkların “bir” olduğu bu nihâî mertebede, insan maddî varlığın temsilcisidir.⁵⁴Vücûddaki bu derecelenmeyi sağlayarak iniş (nüzul) ve yükseliş (suûd) yarıçaplarından oluşan varlık daire-sinin başı ile sonunu birleştiren güç ise Sadrâ'nın varlık sisteminin en özgün ve iddialı veçhesini teşkil eden cevherî harektir.

3- Halk-ı Cedîd Görüşünden Hareket-i Cevherî Teorisine

İbnü'l Arabî'nin Sadrâ'nın Aşkın Hikmet ekolündeki izdüşümlerinden bir diğeri ise tasavvufta varlığın âlemde seyeran eden dinamik ve her an yenilenen yapısını ifade eden *Halk-ı Cedîd* teorisidir. Sadrâ, Aristoteles'in İslam filozoflarını da derinden etkileyen hareket teorisine karşı çıkararak cevherin dışına hasredilen hareketi, cevher ve araz dâhil tüm varlığa şamil kılar. Hareket edenin cevherin bizzat kendisi olduğundan bir muharrike ihtiyaç da duymadığını söyleyen Sadrâ, Aristo metafiziğinde iddia edilen hareketin yüklenmesi gereken bir dayanak fikrini de boşa çıkarır. Varlık âlemindeki cevval durumun kaynağını cevherin bizzat kendisinde gören Sadrâ'nın bilim ve düşünce tarihinde çığır açan bu fikrinde elbette İbnü'l Arabî'nin *halk-ı cedîd* veya *tecdid-i halk* görüşünün etkisi büyüktür. Zira İbnü'l Arabî'ye göre Allah, kainatı her lahza yaratmaktadır/yenilemektedir. Bu yeniden yaratmada her şey bir soluk alıp vermede ölüp ölüp yeniden dirilir. Başka bir ifadeyle yeni yaratılış bir öncekine göre doğuş, önceki ise yenisine göre ölümdür. *Füsûlü'l-Hikem*'de bu konuda şöyle der:

Yüce Allah tüm âlemi her an yeniden yarattığını, ama halkın pek çoğunun bu konuda bilgi sahibi olmadıklarını “Hayır, onlar yeni yaratılış konusunda şüphe içerisindedirler.”(Kaf 50/55) ayetiyle bildirmiştir. Dolayısıyla bu kimseler, âlemin her nefeste yenilendiğini bilmezler. Oysa âlem sürekli değişim ve yenilenme halindedir. Bütün bu yenilenmeler Hakk'ın sürekli tecellisinden kaynaklanır. Çünkü âlemin kendine ait bağımsız bari vücûdu yoktur... Ancak Hakk'ın vücûdu ile mevcuttur. Eş'ârî mezhebinde olanlar, yaratılmışların bazılarının bu sürekli yenilenme içinde olduklarına inandılar ve buna da “araz” dediler. Müslüman bilim adamları ise bütün âlemin sürekli yaratılış içinde olduğunu sezdiler. Buna karşın akılcılar bu fikre katılmadılar. Nihayetinde kısmen doğruluk payları varsa da her iki grup da yanıldı. Müslüman bilim

⁵³ İbnü'l Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, s. 167, 295; Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York, Albany, 1975, s. 37, 41; S. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 141-142;

⁵⁴ Molla Sadrâ, *Esrâru'l-Ayât*, s. 237-238; Sajjad H. Rizvi, *Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being*, Routledge, London, 2009, s. 129-130.



adamlarının yanılgısı, bütün âlemin her an sürekli değişim ve yaratılış halinde olduğunu anlamalarına rağmen varlıkla Hakk'ın aynı cevher olduğunu kavrayamamalarıydı. Sûret ancak bir cevher ile var olur ve ancak onun sayesinde bilinir. İşte bu gerçeği kabul etselerdi bilgileri tam olurdu. Eş'ârielerin yanılgısı ise âlemi bütün arazların toplamından müteşekkil bilmeleriydi.⁵⁵

Arazların kendi başlarına bir varlıkları olmadığından yola çıkarak, arazların da aslında cevher olduğunu, ya da yenilenen varlık âlemi ile Hakk'ın aynı cevher olduğunu söyleyen İbnü'l Arabî, kendinden önceki Müslüman düşünürlerin bu ayrımı yapamadıklarından dolayı hareketi sadece arazlara hasrettiklerini ve bu nedenle yanılgıya düştüklerini söyler. Aynı eserin Hz. Süleyman bölümünde Belkıs'ın tahtının naklini yorumlarken yine bu meseleye işaretle âlemin her an yok olup yeniden yaratıldığını şöyle ifade eder:

Bu ancak bir şeyin yok edilip zamansız bir sürede tekrar yaratılması ile gerçekleşebilir. Bu olay varlıkların ilahi nefesle yenilenmesi gibidir. Aradan geçen zaman o kadar kısadır ki insan bu zamanı hiçbir zaman algılayamaz. Bu nedenle insan, her an yok olup sonra yeniden yaratıldığının farkında değildir.⁵⁶

İbnü'l Arabî, varlık âlemini, suyu her an yenilenmekle beraber yatağının yapısının şekillendirdiği genel formunu koruyan ve sürekli akan bir ırmağa benzetir. Irmağın suyu kâinatın tamamında her daim görülen Varlık nurunun sembolüdür. Irmağın yatağı ise akıntının genel yönünü belirleyen arketipleri temsil eder. Ayrıca nefes-i Rahmânî kavramıyla ifade ettiği yaratılışı, sesin insan ağzından çıkışına da benzetir. Nasıl henüz ayrışmamış durumundaki kelimeler insanın nefesiyle ayrışır ve farklı biçimlerde anlamlı harfler şeklinde ortaya çıkıyorsa aynen bunun gibi Rahman'ın nefesi de alfabenin harfleriyle sembolize edilen mümkün varlıklara varlık bahşeder. Söz konusu nefesle varlık bulma durumunu *kabz u bast* terimiyle izah eden İbnü'l Arabî'ye göre insan nefesinde görülen büzülme ve genişlemeye benzer biçimde kâinat da aynı döngünün birbirini bütünleyen aşamalarından geçmektedir. Bu büzülme ve genişleme (*kabz u bast*) ile âlem her an yok olup yeniden yaratılırken iki aşama arasında herhangi bir zaman olmaz. Büzülme (*kabz*) aşamasında her an ilahî Zat'a dönerken genişleme (*bast*) aşamasındaysa ortaya çıkıp zuhur etmektedir.⁵⁷

İbnü'l Arabî'nin mistik bir tecrübe veya zevkî bilgi yoluyla erişerek *halk-ı cedîd* ve *kabz u bast* kavramlarıyla ifade ettiği Allah-âlem ilişkisi ve kozmolojiyi Sadrâ, *hareket-i cevherî* teorisiyle formüle ederek daha rasyonel bir zemine oturtur. Sadrâ'ya göre hareket, maddi âlemin devamlı surette her an yenilenmesinden başka bir şey değildir. Bu değişim ve dönüşümde sadece arazlar değil bizzat maddi âlemin cevheri de hareket halindedir.⁵⁸ Ona göre hareket, 'mahsus-ı ma'kûl' bir gerçeklik, yani akıl ile duyumsanan veya duyu yardımı

⁵⁵ İbnü'l Arabî, *Fusûlu'l-Hikem*, s. 177.

⁵⁶ İbnü'l Arabî, *Fusûlu'l-Hikem*, s. 229.

⁵⁷ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 144.

⁵⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr* c. 3, s. 180.



ile akledilen bir şeydir. Başka bir ifade ile hareketin kavranabilmesi için ya akıl duyunun seviyesine iner veya duyu aklın seviyesine çıkar. Bu iki yetenek birbirlerine yardımcı olarak imece usulü ile özel ve dış bir gerçeklik olan hareketin bilincine erişirler. Bu işbölümünde duyunun görevi olayların görüntüsünü saptamak, resmini çekmektir. Bu resimler, birbiri ardınca dizilse ve zihne aktarılsalar bile hareketteki akış ve ardı sıra gerçekleşen geçişler nedeniyle duyu tek başına onları kavrayamaz. Aklın görevine gelince duyunun hazırladığı görüntüleri inceleyip gözden geçirirken, akış ve hareketin varlığı kavranmış olur.⁵⁹

Her hareketin biçimlenmesi şu şekildedir: Bir nesne, şu an içinde bulunduğu durumdan çıkar ve peyderpey ulaşabileceği başka bir duruma geçer. Olgunlaşabilecek olan ham elma, yere düşmekte olan bir taş, yaşlanacak bir genç, güçlü bir ağaç olabilecek bir fidan, birden ve ansızın değil, aşamalı (tedricî) ve bitişken (kesintisiz, ittisali) bir süreçle ilk durumunu terk edip ardı sıra gelen ve devamlı terk ve edinimler sürecinde bir durumdan yeni bir duruma ulaştıklarında “hareket” ettikleri ve değişim/dönüşüm geçirdikleri söylenebilir. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta hareketin tedricî ve bitişken olduğu ile ayrı ayrı parçalardan oluşmadığıdır.⁶⁰

Hareketin bizzat cevherde olduğunu sadece caîz değil aynı zamanda vâcib gören Sadrâ, hareketi sebatın (hareketsizliğin) gölgesinde veya sebat temeline dayanarak yorumlamanın imkânsız olduğunu vurgular. Cevherde bir hareket ve kaynaşma olmadıkça dışta bir değişimin olamayacağını, bir nesnenin sürekli ve bitişken bir biçimde kendi benliğinin kabuğundan çıkmadıkça, kendini kendi yükselişine araç kılmadıkça, öz yüreğinde hareket halinde olmadıkça, kendi önünde ölüp kendi önünde dirilmedikçe ve kendi özünden mayalanmadıkça yeni bir olgunluğa erişmesinin mümkün olmayacağını savunur. Zahirdeki bir hareketin batında var olan bir hareketin göstergesi olduğu gerçeğini Abdülkerim Surûş “Ateş olmayan yerden duman çıkmaz.” deyimiyle ifade eder.⁶¹

Sadrâ’nın hareket konusunda kendinden önceki Aristoteles’ten mülhem yerleşik teoriye karşı çıkarak meşhur *hareket-i cevherî* teorisini geliştirirken kuşkusuz İbnü’l Arabî’nin yukarıda zikrettiğimiz *halk-ı cedîd* görüşünü esas almıştır. İbnü’l Arabî ve takipçileri halk-ı cedîd teorisini herhangi bir aklî delille temellendirme ihtiyacı duymazken veya bunu keşf yoluyla buna ulaştıklarını savunurken Sadrâ, hareket-i cevherî teorisini aklî delillerle temellendirir. Getirdiği aklî delillerin yanı sıra teorisini kanıtlamak için İbnü’l Arabî’nin meseleye dair görüşlerini de birer referans olarak kullanır. Ancak şu hususa dikkat çekmekte yarar var: Sadrâ’nın senteze dayalı felsefesinin karakteristik özelliğine bağlı olarak sabık teori ve öğretileri olduğu gibi eklektik bir üslupla almadığı belirtilmelidir. Nitekim bu meselede de İbnü’l Arabî’den etkilenmekle beraber onun savunduğu gibi âlemdeki varlıkların cevherî hareket boyunca

⁵⁹ Abdülkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (çev. Hüseyin Hatemî), İnsan Yay., İstanbul, 2008, s. 29-30.

⁶⁰ Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 30.

⁶¹ Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, s. 44.



bir suretten sıyrılıp başka bir surete büründüğünü/giyindiğini kabul etmez. Ona göre sonraki suret önceki suretin tüm özelliklerini ihtiva eden daha üstün ve kâmil bir surettir.⁶² Özünde seyyal, mütemadi ve yatışmaz bir dinamizm barındıran cevher, tüm arazlarda meydana gelen harekete de kaynaklık ederken bu hareket sırasında yok olan herhangi bir şey yoktur. Cevherî bir hareketle bi'l-kuvveden bi'l-fiile doğru peyderpey çıkan ve olgunlaşan tek bir varlık vardır. Hâsılı Sadrâ'nın hareket-i cevherî teorisiyle tasavvuf metafiziğinde önemli bir yeri olan halk-ı cedîd anlayışından etkilenmekle beraber onu geliştirdiğini, getirdiği yorumlarla ona felsefi bir zemin ve boyut kazandırdığını ve dolayısıyla tasavvufla felsefe arasında bir yakınlaşma ve insicam yarattığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yukarıda sayılan bazı temel meseleler dışındaillet-malul ilişkisi, zaman, hayal gücü, nefsin bekası, eskatoloji ve özellikle cehennem azabının devamlılığı gibi konularda da İbnü'l Arabî'nin Molla Sadrâ üzerinde bariz etkileri görülmür. Nitekim nefsin ölüm sonrası hayatı ile ilgili olan *Esfâr*'ın son bölümü İbnü'l Arabî'den alıntılarla doludur.⁶³ Burada çalışmanın kapsamı ve sınırlı boyutu nedeniyle bu meselelerin detayına giremeyeceğiz. Ancak İbnü'l Arabî'nin Sadrâ üzerindeki etkisinin boyutlarının yukarıda ele aldığımız meselelerle sınırlı olmadığını ve bu konunun daha kapsamlı bir çalışmayı hak ettiğini söylemeliyiz.

❧ Sonuç

Gerek yukarıda değindiğimiz Sadrâ'nın fikri arka planında ve felsefî yönünde gerekse felsefesinin temel öğretilerinde yadsınamaz bir İbnü'l Arabî etkisinin kendini izhar ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ele aldığı tüm meseleleri aklî bir temele dayandırma çabası güden Sadrâ'nın aşkın hikmet perspektifinde temel motiflerden biri olarak yerini alan bu etki, aynı zamanda İslam düşünce tarihinin iki ana akımı olan felsefe ile tasavvufun yakınlaşması ve aynı düzlemde buluşması ile neticelenmiştir. Bu nedenletasavvufun nazarî temellerini atan İbnü'l Arabî'nin İslam düşünce tarihindeki mümtaz yerinin Sadrâ'nın Aşkın Hikmet perspektifinde teberrüz ettiği ve Sadrâ sonrası İran irfanî geleneğinin ayrılmaz bir parçası haline geldiği belirtilmelidir.

Sadrâ'nın yukarıda değindiğimiz meselelerde İbnü'l Arabî'nin etkisinde kalmakla beraber bu etkinin Sadrâ'nın düşüncelerinde ve eserlerinde

⁶² İbnü'l Arabî bu yenilenmeyi, soyunduktan sonra giyinme anlamına gelen لیس بعد خلق kavramıyla ifade ederken Sadrâ ise لیس بعد لیس demeyi tercih eder. İbnü'l Arabî'Eş'âriyel'in araz için savundukları "araz iki zamana kalmaz" ifadelerini "mevcut iki zamana kalmaz" şeklinde revize ederek لیس بعد خلق kavramıyla bir varlığın sürekli bir biçimde yok olup yeniden hayat bulduğunu ve bu yenilenme sırasında geride kalan her şeyin mâdum, sonraki varlığın ise bütünüyle yeni olduğunu savunur. Sadrâ ise cevherî bir hareketle kemale doğru ilerleyen varlığın peyderpey büründüğü suretlerde sonraki suret önceki suretin üstünde giyildiğini ve onu içine alarak daha üstün bir surete ulaştığını savunur. Sadrâ kendi görüşünü çeşitli delillerle temellendirirken arifler ise görüşlerini teyit etmek için şu ayetleri referans olarak gösterirler: "Sizi benzerlerinizle değiştirecek ve sizi bilmediğiniz bir mahiyette yeniden yaratacağız." Vakıa 56/61; "Onlar, yeniden yaratmanın (imkânından) kuşku duymaktalar." Kâf 50/15; "O, her an yaratma halindedir." Rahman 55/Bkz. İbnü'l Arabî, *Fusûlu'l-Hikem*, s. 177-179; Molla Sadrâ, *Esfâr*, c. 3, 112-113; s.292.

⁶³ Nefsin bekâsı, ölüm sonrası hayat ve cehennem ehlinin maruz kalacağı azabın mahiyeti ile ilgili *Esfâr*'ın son cildi *Futûhât*'tan uzun iktibaslarla son bulmaktadır. Bkz. Molla Sadrâ, *Esfâr*, c.9, s. 380, 382; S. Hüseyin Nasr, *Sufi Essays*, SchockenBooks, New York, 1977, s. 100-101.



eklektik bir tarzda ve basit şerh usulüyle ele alınmadığı görülmektedir. Zira bu düşüncelerin her birini kendine has bir yaklaşımla ele alan Sadrâ, kimi yerlerde İbnü'l Arabî'nin görüşlerini kendi fikirlerini teyit etmek üzere referans gösterirken kimi yerlerde ise İbnü'l Arabî'yle hemfikir olmadığını açıkça ifade etmektedir. Nitekim Sadrâ'nın düşüncelerinde benzer bir etkilenme sadece İbnü'l Arabî için değil İbn-i Sînâ ve Sühreverdî başta olmak üzere hocası Mîr Dâmâd da dâhil kendinden önceki diğer filozoflar için de geçerlidir. Düşünce tarihinde sabık düşünce ve teorilerden yararlanarak artan müktesebatı özümsemek ve bu müktesebattan yeni sentezler ortaya koymak yalın kat bir eklektizmle tarif edilemeyecek kadar önemlidir. Zira düşünce tarihi bu tür sentezlerle yeni zaviyeler kazanarak ilerlerken sonra gelen düşünürlerdeki her bir fikrin temelini önceki düşünürlerde bulunması sonrakilerin çabalarını önemsiz kılmaz. Burada takdir edilmesi gereken kuşkusuz, geçmişi ölü bir mazi olarak değil, geleneğiyle kurduğu sağlam bağlar neticesinde İslam düşüncesinin geçmişi ile geleceği arasında muhkem bağlar kurarak yeni sentezlere ulaşmayı başaran çaba olmalıdır. Asıl yadırganması gereken durum ise İbnü'l Arabî'den sonra onun gibi bir dehanın düşüncelerinden bigâne olmak veya ondan yararlanma tenezzülünde bulunmamak olsa gerektir. Bu gibi mütevazı çalışmaların böyle bir dehanın düşüncelerinin tanınması ve değerinin takdir edilmesi hususunda katkı sunacağını umuyor ve bu gayeye matuf düzenlenen bu organizasyonun tertip heyetine şükranlarımı sunuyorum.



Kaynakça

- Açıkgöç, Alparslan, "el-Esfârü'l'erba'a", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.11, TDV Yayınları, İstanbul, 1995.
- _____, "İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (SadrüddinŞirâzi)" *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, (ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafikler Yayınları, Ankara, s. 302
- Ahmed Ebu Turabî, "Revîş-i Şinasi-yi Hikmet-i Muteâliye", *Marifet-ı Felsefî*, Sayı,1, (2005 Yaz).
- Aştîyânî,S. Celaledin,***Şerh berZâdu'l-Musafir***, Kum, Defter-i Tebliğat-ı İslamî, 1381/2003.
- Davûd-ı Kayserî, "fit-tevhid ve'n-nübuvve'l-velaye", *Resail* içinde, Encümen-ı Hikmet ve Felsefe, Tahran, 1357^{HŞ}.
- _____, *Şerhu'l-Fususul-Hikem*, Mukaddimat,(thk. S. CelaledinAştîyânî), Şirket-ı İntişârât-İlmî ve Ferhengî, Tahran, 1375^{HŞ},s. 48, 131;
- Demirli,Ekrem, "Vahdet-i Vücûd" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c.42, İstanbul, 2012.
- Erbilî, Muhammed Emin, *Tenvir'ul-Kulûb*, Kahire, 1372^H.
- Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*,StateUniversity of New York, Albany, 1975.
- Izutsu, Toshihiko,***İslam'da Varlık Düşüncesi***, (çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- İbnü'l Arabî, *Fusûsul-Hikem*, (çev. Hamza Kılıç) İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.
- _____, *Futûhât-ı Mekkiye*, (thk. Osman Yahya) Kahire, 1329^K, c.1, s. 304.
- _____, *Kitâbu'l-İsfâr an Netâicü'l-Esfâr*, Dairetül-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1948.
- Konevî,Sadreddin,*Vahdet-i Vücûd ve Esasları*(çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Meçin,Mahmut, "Molla Sadrâ'da Meâd Problemi", *Artuklu Akademi*, 2014/1(1), ss. 159-182.
- Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Muteâliye fi'l-Esfârî'l-Aklîyyeti'l-Erbaâ*, Dar-ı Ehya-ut-Turas, Beyrut, 1981.
- _____, *el-Meşâir*, (tah. Henry Corbin), Kitabhane-i Tahirî, Tahran, 1363^{HŞ}.
- _____,*el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, Bünyâd-ı Hikmet- i Sadrâ, Tahran, 1387/2009.
- _____, *Esrâru'l-Ayât*, (tah, Muhammed Hacevî), Encümen-i Hikmet ve Felsefe, Tahran, 1360/1982.
- _____, *Mefâtihu'l-Gayb*, thk. Muhammed Hacevî), Müessese-i Tahkikât-ı Ferhengî, Tahran, 1363 HŞ.
- _____, *Şevâhidu'r-Rubûbiyye*, *Mecmuâ-ı Risale-i Felsefî Sadru'l-Muteellihin*, (ed. Hamid Naci İsfahanî), İntişarat-ı Hikmet, Tahran, 1375^{HŞ}.
- Murtezâyî,Behzâd, "Tesir-i Mük'âşefât-ı İbnü'l ArabîberEndişehây-ı Hikemîy-i Molla Sadrâ" *Maârif-i Akli*, (Yıl:6, Sayı,3,1390, Sonbahar).
- Nasr, S. Hüseyin,*Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, (çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul,2009.
- _____,*Sufî Essays*, Schocken Books, New York, 1977.
- _____,Üç Müslüman Bilge, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.
- Rizvi, Sajjad H.,*Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being*, Routledge, London, 2009.
- Rosenthal, Franz,"Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbnü'l Arabî", *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, (çev. Ercan Alkan), S. 24(2009/2).
- Surûş,Abdülkerim,*Evrenin Yatışmaz Yapısı*, (çev. Hüseyin Hatemi), İnsan Yay., İstanbul, 2008.



5. OTURUM PEMBE SALON

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Cafer ŞEN

Doç. Dr. Ali DUMAN
Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Fakihliği

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK
İbnü'l-Arabî'nin Rüya Yoluyla Tesirine Bir Örnek:
Şeyh Mahmud El-Halvetî'nin El-Hikemu's-Sûfiyye
Adlı Eseri

Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN
Endülüs'ten Şam'a Bir Kitabın Öyküsü: İbnü'l-
Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi

Dr. Mehmet AYSOY
Ahmed Avni Konuk'ta Bir Mesele Olarak
Modernlik



MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABİ'NİN FAKİHLİĞİ

Ali DUMAN¹

Özet: H. 7 / m. 13 asırda yaşamış olan İbnü'l-Arabî, tasavvuf düşüncesinin temel yorumlarından biri olan Vahdet-i Vücut felsefesiyle tanınan bir âlimdir. Yaşadığı dönemin bütün temel İslâm bilimleri konusunda eğitim görmüş olan İbnü'l-Arabî'nin Endülüs coğrafyasında hakim Malikî ve Zahirî fıkıh eğitimi havzasında yetiştiği görülür. Bütün İslam coğrafyasını dolaşan, her gittiği yerde ilim adamlarıyla ve tasavvuf şeyhleri ile irtibata geçen İbnü'l-Arabî, adeta bütün hayatı boyunca ilim talibi bir öğrenci ve aynı zamanda insanlara yol gösteren bir öğretmen olmuştur. Ülkemizde ve dünyada pek çok araştırmaya konu olan ve hala da araştırılmaya devam eden İbnü'l-Arabî'nin fıkhi görüşleri üzerinde ülkemizde yapılmış derli toplu bir çalışma bulunmamaktadır. Bu alanda yapılan tek çalışma Mahmut el-Gurab'a ait *el-Fıkıh İnde Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l Arabî* çalışmasıdır. Bu çalışma da temelde Futuhatu'l-Mekkiyye'de ve diğer bazı kitaplarında yer alan İbnü'l-Arabî'nin fıkha dair görüşlerinin derlendiği bir çalışmadan öte gitmemekte, İbnü'l-Arabî'nin fıkıh düşüncesi ve görüşleri üzerinde yorum ve değerlendirmeler bulunmamaktadır. Biz İbnü'l-Arabî Sempozyumu'na başvuru için gönderdiğimiz tebliğ başlığında "*Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Fıkıh Düşüncesi*" başlığını tercih etmiştik; ancak İbnü'l-Arabî'nin sahip olduğu onlarca eseri inceleyip fıkıh düşüncesini ortaya koymanın bir sempozyum tebliğiyle mümkün olmayacağını gördüğümüz için bundan vazgeçtik. Bu sempozyumda "İbnü'l-Arabî'nin Fakihliği" başlığı altında, İbnü'l-Arabî'nin genel olarak fıkhi durum ve hükümler karşısında göstermiş olduğu travırlardan hareketle fakih olup olmadığı konusunu tartışmayı uygun gördük.

Anahtar Kelimeler: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Hazm, Zâhirî Mezhebi, Fıkıh Usulü, Fıkıh, İslam Hukuku, İctihat, Müctehit, Fıkıh Mezhepleri, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat

Thinking of İslâmîc Law Notion in The Muhy al Din al Arabî

Abstract: H. 7 / m. 13 centuries, is a scholar known for his philosophy of Vahdat-i Gün, one of the fundamental interpretations of Sufism. Ibn al-Arabî, who had been educated in all the basic Islamic sciences of his time, was educated in the Malatya and Zahirî jurisprudence basin in the geography of Andalusia. Ibn al-Arabî, who wandered all the Islamic geography and contacted with the scholars of Sufism in every place he went, almost became a student who was a student of science throughout his life and also a teacher who guided people. There is not any unclear study conducted in our country on the opinions of Ibn al-Arabî, who are still the subject of many researches in our country and in the world. The only study conducted in this area is the Mahmud al-Gurab's al-Fiqh al-Shaykh al-Akbar Muhyiddin Ibn al-Arabî. This study does not go beyond the study of the opinions of Ibn al-Arabî who took place in Futuhatu'l-Mekkiyye and some other books in his book and his thoughts and opinions about

¹ Doç.Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ali.duman@inonu.edu.tr



fiqh and opinion of fiqh. it is made. We preferred the title of 'Muhyiddin İbnü'l-Arabi di başvuru The Thought of Fiqh-in the Communiqué on the Ibn al-Arabi Symposium. However, as we saw that it was not possible to examine the dozens of works of Ibn al-Arabi and reveal the idea of fiqh by means of a sem-pozyum communiqué. Under the title of tartış Ibn al-Arabi's Faith u in this sem-pose, we have deemed it appropriate to discuss whether Ibn al-Arabi is a faq in the light of the transgressions he has shown in the face of the harsh conditions and provisions.

Key Words: Muhyiddin Ibn al-Arabi, Ibn Hazm, Zahir Sect, Fiqh Method, Fiqh, Islamic Law, Case Law, Mujtahid, Fiqh Sects, Ahl al-Sunnah and the Congregation

❧ GİRİŞ

Genellikle mutasavvıf olarak bilinen İbnü'l-Arabî'nin, savunduğu *vahdet-i vücud* düşüncesi sebebiyle felsefesi üzerinde durulmakta, bir mutasavvıf olarak dünya görüşü araştırılmaktadır. Onun eserlerinde kullandığı hadisler incelenmekte, hadisçiliği ve hadis kültürü üzerine çalışmalar yapılmaktadır. Ancak ülkemizde İbnü'l-Arabî'nin fıkıh düşüncesi ve fıkıh kültürü üzerine şu ana kadar yapılmış derli toplu bir çalışma mevcut değildir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi donanımlı, temel İslâmî ilimleri çocukluğundan itibaren hazmetmiş, kitap ve sünneti iyi bilen, hayatını kitap ve sünnet ilkelerine göre düzenleyen bir kimsenin fıkıh birikiminin olmaması ve bunu hayatına geçirmemiş olması düşünülemez. İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te yaşadığı, neredeyse bütün İslam coğrafyasının tamamını dolaştığı göz önüne alınırsa; gerek Endülüs'te başlayan eğitim hayatı, gerek Endülüs'ten Hicaz'a doğru giderken Kuzey Afrika, Mısır, Fas, Tunus'taki hayatı, gerek Mekke, Medine Hicaz'daki hayatı, gerek Şam'da, Anadolu'da Sivas, Konya, Malatya'daki hayatı göz önüne alınırsa; böyle ilim talibi birinin fıkıh alanına ilgi duyması, fıkıh alanında yeterince donanımlı olması ve bu donanımını eserlerine yansıtması normaldir.

Fakat onun bir mutasavvıf olarak öne çıkması, tasavvufta geliştirdiği düşüncelerin bilhassa kelim ve felsefe araştırmacıları tarafından derinlemesine ele alınması, onun fıkıhla ilgili boyutunun göz ardında kalmasına, yeterince incelenmemesine yol açmış olmalıdır. Ayrıca "her Müslümanın kendisine yetecek kadar fıkıh bilgisi olması yeterlidir" şeklindeki düşüncesinden dolayı, onun fıkıh birikimi gözden kaçmış, İbnü'l-Arabî'nin fıkıh görüşleri üzerinde durulmamış olabilir.

Bu düşünceden hareketle bu çalışmamızda İbnü'l-Arabî'nin, elde mevcut eserlerinde fıkıhla ilgili görüşlerini bir araya getirmeye ve buradan hareketle İbnü'l-Arabî'de fıkıh düşüncesini tespit etmeyi amaçlamaktaydık. Fakat eserlerindeki büyük hacim ve fıkıh alanının çok geniş muhtevası, bir tebliğ çerçevesinde bu işin yapılamayacağını gösterdi. Bu sebeple biz de bu tebliğimizde İbnü'l-Arabî'nin İbnü'l-Arabî'nin bir fakih olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunu incelemeyi uygun gördük.



1. EĞİTİM HAYATI, HOCALARI VE FIKIHTAKİ MEZHEBİ

1.1. Doğumu ve Eğitimi

17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs'ün güneydoğusundaki Tüdmir (Teodomiro) bölgesinin başşehri olan Mürsiye'de (Murcia) doğdu². Babası Ali b. Muhammed, devlet kademelerinde görev yapan önemli bir şahsiyet olduğu gibi, takvâ sahibi, din ilimlerinde yetkin, Kur'an okumaya düşkün dindar bir Müslümandı. Aynı zamanda başta İbn Rüşd olmak üzere döneminin önde gelen ilim adamlarıyla haşır neşir olan bir ilim talibiydi³.

İbnü'l-Arabî, sekiz yaşına kadar Mürsiye yaşamış, daha sonra ailesiyle birlikte 568/1173 tarihinde önemli bir kültür merkezi ve Muvahhidlerin başkenti olan İşbiliyye (Sevilla) şehrine göç etti. İbnü'l-Arabî'nin hicret ettiği dönemlerde İşbiliyye fıkıh, tefsir, hadis, kelam ve felsefi ilimler açısından İslam dünyasının önemli merkezlerinden biri olma yolunda ilerliyordu. Ancak onun bu ilmi ve kültürel havadan ne derece istifade ettiği kesin olarak bilinmemektedir⁴. İlk öğrenimini bu şehirde almaya başlamıştır⁵.

Keklik, İşbiliyye'de öğretim hayatının başlamasıyla ilgili bilgilerin sağlıklı ve yeterli olmadığına işaretler: "Olsa olsa İbnü'l-Arabî bu sıralarda Kur'an ezberlemeye -o zamanki adetler uyarınca- ancak bu devrede başlamıştır. Çünkü bu yaştan daha küçük bir çocuğun ciddi ve ağır nitelikte tefsir vs. gibi dini ilimleri öğrenmeye başlamasını düşünmek mantıken caiz değildir"⁶ diyerek işaret etmektedir. Nitekim kendisi de 578 yılında İşbiliyye'nin bir beldesi olan Kavsul-Haniyye mescidinde Muhammed b. Half b. Sâf el-Lahmî'nin huzurunda Kur'an okuduğunu ve ondan Kur'an okunuşuyla ilgili bazı bilgiler elde ettiğini ifade etmektedir⁷. Tefsir, Kıraat, Fıkıh, Hadis, Kelam gibi ilimlerde öğrenim hayatının da bu şehirde başlayıp başlamadığı hususu çok açık değildir. Eserlerinde yer alan bazı bilgilerden öğrencilik hayatının uzunca bir müddet devam ettiği anlaşılmaktadır. O döneminin pek çok ilim merkezini ziyaret etmiş, oralarda pek çok ilim dalında farklı hocalarla görüşmüş, onlardan ilim almış, bazılarında okuduğu ilim dallarında icazetler almıştır⁸.

² Ahmed b. Muhammed Makkari, *Nefhu't-Tiyb Gaznu'l-Endelüsi'r-Ratiyye*, ed. İhsan Abbas (Beirut: Daru Sadir, 1968), 2/162; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 20:493.

³ Makkari, *Nefhu't-Tiyb*, 2/162; Claude Addas, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, ed. Zeynep Özbek, trc. Atilla Ataman (İstanbul: Sufi Kitap, 2009); Mahmud Mahmud Gurab, *eş-Seyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî Tercümetü Hayatı Min Kelamihî*, 2. Baskı (Dimaşk: Matbaatü Nadr, 1991), 16; Ethem Cebeci-oğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri", 2008, 10.

⁴ Addas, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 131.

⁵ Ahmet Ateş, "Muhyiddin el Arabî," *İA* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1978) 8/534; Cebeci-oğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı Ve Eserleri," 10.

⁶ Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hayatı ve Çevresi, Sufi Kitap*, ed. Esma Ürkmez, 1. Baskı (İstanbul: Sufi Kitap, 2008), 90.

⁷ Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Futuhatü'l-Mekkiyye*, ed. Ahmed Şemsüddin (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, y.y.), 1/499.

⁸ Cebeci-oğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı Ve Eserleri", 11; Faruk Abdulmuti, *Muhyiddin İbn Arabî -Hayatuhu, Mezhebuhu, Zuhduhu* (Lübnan / Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 51 vd.



Ebu Abdullah el-Hayyat isimli bir zâttan ilk Kur'an-ı Kerîm derslerini aldığı kendisinden öğrenmekteyiz⁹. İşbiliyye'de Ebu Bekr b. Halef'den de Kur'an okuduğu bildirilmektedir¹⁰.

560 yılında Mürsiye'de başlayan İbnü'l-Arabî'nin hayatı, Meşrik, Tunus, Mısır, Hicaz, Bağdat, Musul, Anadolu'da Sivas, Konya, Malatya ve daha Şam gibi İslam dünyasının çeşitli beldelerini dolaşarak devam etti ve 638 / 1240 yılında vefatıyla sona erdi¹¹.

1.2. Hocaları

İbnü'l-Arabî'nin hayatının çeşitli dönemlerinden kendilerinden ilim yönünden istifade ettiği zikredilen pek çok hocaları vardır. Kaynakları ismi geçen hocalarından bazıları şunlardır: Ebu'l-Kasım eş-Şerrat el-Kurtubi, Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Cemre, İbn Zerkun, İbnü'l-Feres, Semhun, Ebu Muhammed ibnü'l-Harrat Abdilhak b. Abdirrahman b. Abdullah el-İşbili el-Ezdi. Kendisine icazet veren hocaları Hafız es-Selefi, İbn Asakir, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, İbn Sekine, İbn Ulvan, Cabir bin Ebi Eyup, İbn Beşkuval, Zahir b. Rüstem, Muhdes, Ebu Muhammed, İbn Hubeys, İbn Ât, İbn Bâkî, İbn Vâcib, Abdullah es-Süheylî, Lahmî, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, Kadı İbn Zerkûn, Ebû Ya'kûb el-Kaysî, Sâlih el-Adevî, Ebu'l-Haccâc Yusuf, Muhammed ve Ahmed el-İşbilî (2 kardeş), Ebû Muhammed el-Bâgî, Ebû Abdullah Muhammed, İbnü'l-Harastani, Fatıma bintu'l-Musanna', Şemsu'l-Ummi'l-Fukara¹². Addas İbnü'l-Arabî'nin hayatını yazan eserlerde yer lamayan İbn Hubeys (v. 584/1188), İbnü'l-At (v. 609/1212), İbn Baki (v. 625/1228) ya da İbn Vacib (v. 614/1217) gibi hocalarının olduğunu iddia etmektedir¹³.

Addas İbnü'l-Arabî'nin hoca silsilesinde sayılan alimlerden yedisinin (Haceri, İbn Zerkun, İbn Ebi Cemre, Tadili, İbnü'l-Harrat, İbnü'l-Feres, İbn Semhun) Muvahhid iktidarı altında kadı ya da hatip olarak resmi vazife yaptıklarına işaretlerle İbn Arabî'nin Endülü's'ün entelektüel elitinden uzak olmadığı, hatta resmi din görevlileri muhitleriyle yakın ilişki kurmuş olabileceği sonucunu çıkarmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin üstatları arasında zikredilen isimlere dikkat edildiğinde bunların bir kısmının hem klasik İslâmî ilimler alanında hem de züht, takva ve tasavvuf alanında derinleşen alimler olduklarını tespit etmektedir¹⁴.

⁹ Addas, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 45; Mahmut Erol Kılıç, Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş, *Sufi Kitap*, ed. Zeynep Özbeke, 2. Baskı (İstanbul: Sufi Kitap, 2010), 27; Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, 20:494.

¹⁰ Ahmed b. Muhammed Makkari, *Nefhu't-Tiyb Gaznu'l-Endelüsi'r-Ratiyb*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadır, 1968), II:161.

¹¹ Makkari, *Nefhu't-Tiyb*, 2/162.

¹² Makkari, *Nefhu't-Tib*, 2/162; Şemseddin Muhammed b. Osman Zehebi, *Siyerü'l-Âlami'n-Nübela*, Şamile Nüshası, y.y., 23/48; Bursalı Mehmed Tahir, İbnü'l-Arabî Hazretleri, ed. Tahir Galip Seratlı (İstanbul: Kardeşlen Yayınları, 2011), 15-16; Addas, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 133-134; Kılıç, Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş, 30-31; Cebecioğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Hayatı Ve Eserleri", 12-14.

¹³ Addas, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 134. Ayrıca Addas eserinde uzuanca bir İbnü'l-Arabî üstadları listesi verir. bkz. s. 318 vd..

¹⁴ Addas, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 134.



Cebacioğlu, İbnü'l-Arabî'nin Kitabü'l-Mübeşşirat adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin, mana âleminde Hz. Resûlullah'la görüşerek, O'nun kendisine: "Bana sıkıca tutun, kurtulursun!" diye hitap ettiğini, bunun üzerine uzun yıllar hadis tahsiliyle meşgul olduğunu kaydettiğini nakleder¹⁵. Bütün hayatı boyunca İbnü'l-Arabî'nin temel ilgisinin Kur'an ve sünnete olduğu dikkatten kaçmamaktadır. Nitekim o gerek Maşrik'a, gerek Hicaz'a, Şam'a gittiğinde orada Kur'an ve Sünnet alanında derinleşmiş alimlerle irtibata geçer ve onlardan ilim alırdı. Bütün bu seyahatlerinde Buhari ve Müslim'in Sahihlerini, Ebu Davut'un Sünen'ini okuduğuna dair bilgiler mevcuttur¹⁶. Addas, İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ı ve bilhassa hadisleri sadece entellektüel bir çaba ve fukahanın yaklaşımında olduğu gibi bir kaynak gösterme derdiyle değil; bizzat hayatına intikal ettirme derdiyle okuduğunu ileri sürer¹⁷.

İbnü'l-Arabî'nin bütün hayatı boyunca daima ilimle meşgul olduğunu söylemek mümkündür. O, her gittiği beldenin büyük alimlerinden istifade etmiş, onların eserlerini rivayet etmiş, onlardan icazet almış ve kendisinin de eserlerini okuyanlara icazet vermiştir¹⁸.

1.3. İbnü'l-Arabî'nin Fıkıh Üstadı Kimdir?

Hayatı hakkında bilgi veren kaynakların çoğu kendisinin önce Kur'an öğrenerek daha sonra hadise yönelerek eğitim hayatına başladığını aktarmakta ve çeşitli hoca listeleri zikr etmektedirler. Ancak bu hoca listeleri arasında İbnü'l-Arabî'ye doğrudan fıkıh konusunda üstadlık etmiş birisi göze çarpmaktadır. Endülüslü olduğu için ve o dönemde Endülüs'te Zâhirî ve Malikî fıkıhı hakim olduğundan dolayı, kendisinin pek çok Zahirî ve Malikî Hoca'dan fıkıh okuduğu söylenmekte, ancak belirli bir hoca ismi zikredilmektedir. Mak-kari, Abdülhak el-İşbilî el-Ezdî'nin ona fıkıh kitapları ve İbn Hazm'ın bazı kitaplarını okuduğunu bildirmektedir¹⁹.

Ttam adı Ebu Muhammed Abdülhak b. Abdurrahman b. Abdullah b. el-Hüseyn b. Said el-Ezdî el-Endelüsi el-İşbilî olup, devrinde İbnü'l-Harrat olarak tanınmıştır. h. 514 / m. 1120 yılında İşbiliye'de dünyaya gelen Abdülhak el-İşbilî el-Ezdî, Ezd kabilesine mensup olduğu için el-Ezdî lakabını almış olup, muhtemelen babasının marangozluk yapmasından dolayı İbnü'l-Harrat lakabı ile tanınmıştır. İlk eğitimini İşbiliye'de tamamlayan el-Ezdi, döneminin temel İslam bilimlerini Kur'an ve hadis ve diğer dini ilimleri öğrendi. Ebu'l-Kasım b. Asakir'den icazet aldı. Pek çok eserler kaleme aldığı için şöhreti yayıldı. Eserlerinden bazıları: Hadis alanında Ahkamu's-suğra, Ahkamü'l-Vusta, Ahkamü'l-Kübra, el-Mu'tel mine'l-Hadis, Kitabu'r-Rikak, el-Akıbe fi İlmi't-Tezkir, et-Teheccüd, İhtisaru'r-Reşatı, Luğat alanında on sekiz ciltlik el-Havi, el-Garibiyyin'dir. Müslim'in tertibi üzere el-Cem'u Beyne's-Sahihayn isimli isnadsız olarak bir hadis kitabı kaleme aldığı da rivayet edilir. Döneminin fakihleri

¹⁵ Cebecioğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Hayatı Ve Eserleri", 12.

¹⁶ Addas, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 134-135; Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20:521.

¹⁷ Addas, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 135.

¹⁸ Ateş, "Muhyiddin el Arabî", İA, 8/534.

¹⁹ Makkari, *Nefhu't-Tiyb*, 2/162, 164.



arasında da sayılan İbnü'l-Harrat, hafız, hadis illetleri alimi, rical ilmi sahibi, hayır ve yardımlaşmada, zühd ve takvada önder, dünya malına sırtını dönmüş, şiir de yazan çok yönlü bir alimdir. İbnü'l-Harrat 581 / 1185 yılında vefat etmiştir²⁰. el-Ezdî'nin, her ne kadar yaşadığı dönemde fakih olarak bilinse de daha çok hadisçiliği ile öne çıkması ve yazmış olduğu eserlerin yoğunluklu olarak hadis merkezli olması, onun ehl-i hadis mensubu bir alim olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağını göstermektedir.

Bunun dışında İbnü'l-Arabî'nin kendisinden doğrudan fıkıh okuduğu söylenebilecek bir alim ismi kaynaklarda geçmemektedir. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı ve bilime ilk adımlarını attığı coğrafyanın Ehl-i Hadis'in bir merkezi olması, hadis fıkının hakim olduğu bir belde olması, doğal olarak hadis yoğunluklu bir eğitim almasına ve üstadlarının çoğunun muhaddislerden olmasına yol açmıştır denilebilir.

1.4. İbnü'l-Arabî'nin Fıkhtaki Mezhebi

İbnü'l-Arabî'nin hangi mezhebe mensup olduğu ya da herhangi bir mezhebe mensup olup olmadığı meselesi tarih boyunca ve günümüzde ilim adamlarını meşgul etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin fıkıh düşüncesini konu alan bu çalışmamızda biz de bu soru üzerinde durmanın gerekli olduğunu düşündük.

İbnü'l-Arabî'nin mensup olduğu mezheple ilgili ileri sürülen görüşlerden en fazla taraftarı olanı, onun Zahirî mezhebine mensup olduğu iddiasıdır. Nitekim Makkarî, İbnü'l-Arabî'yi meşhur bir Zâhirî fakih olarak gösterir²¹. Muhtemelen bu iddialar İbnü'l-Arabî'nin hal-i hayatındayken de dile getirilmiş olmalı ki:

Beni İbn Hazm'a nisbet ediyorlar /

Ben İbn Hazm şöyle dedi diyenlerden degildim /

Ne o ne de başkası, benim sözüm /

Kitabın nassı şöylediri bilirim /

Ya da Peygamber şöyle söyledi, şayet toplansa /

Halk ben böyle söylüyorum hükmümdür²².

beyitleriyle durumdan memnun olmadığını dile getirmiştir. Bu beyitlerinde o, İbn Hazm taraftarı olmadığını, hatta hiçbir kimseyi taklit etmediğini, aksinw, mutlak müctehidler gibi doğrudan kitap ve sünnetten hareketle hükümlere ulaştığını dile getirmektedir.

²⁰ Zehebi, *Siyeru A'lamü'n-Nübelâ*, 21:198-202; Şihabüddin Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbeli ed-Dımaşkî İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-Zeheb fi Ahbari Men Zeheb*, ed. Abdülkadir Arnavud - Mahmud Arnavud (Beyrut - Dımaşk: Daru İbn Kesir, 1986), 6:444-445; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Abdullah El-Gab-rini, *Unvanu'd-Diraye fi-Men Urife Mine'l-Ulema fi'l-Mietî's-Sabia bi-Becaye*, ed. Adil Nüveyhız (Beyrut: Daru'l-Hilafeti'l-Cedide, 1979), 41-44; Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-Harrat", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21: 70.

²¹ Makkari, *Nefhu't-Tiyb*, 2/162.

²² Muhyiddin Ebu Bekir Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Divanu İbnü'l-Arabî*, ed. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1996), 48-49.



Nitekim İbnü'l-Arabî'nin fıkhıdaki mezhebi konusunda ileri sürülen iddialardan bir diğeri de onun hiçbir mezhebe müntesip olmayıp, bağımsız bir müçtehit olduğu iddiasıdır. Bu iddiayı ileri süren de, İbnü'l-Arabî'nin fikhî görüşlerini yazan Mahmud el-Gurab'dır. O şöyle der: "Şeyhi Ekber Muhyiddin ibnü'l-Arabî bağımsız fıkıh mezhebi sahibi müçtehit bir imamdır. Çok farklı ilim mensupları ilmin sırları arasında onu kendi ilmî zevklerine göre, eserlerindeki işaret ve rumuzlara göre değerlendirmekte ve Şeyhi Ekber'in bilimsel konumunu kaybetmekte ve onun fıkhi mezhep çalışmalarını gözardı etmektedirler. Tasavvufçular onun hal sahibi ve şuhut makamına çıkmış bir mürşit olduğunu söylerken, filozoflar doğu ve batı felsefesini tamamen hazmetmiş bir İslam Filozofu olduğunu söylemektedirler. Bu kitaptan maksat Şeyhi Ekber Muhyiddin Arabî'nin mezhebini ortaya koymaktır. Muhakkak ki o bağımsız müstakil bir imamdır. Diğer Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat mezhepleri gibi mezheplerinden bir mezhebe sahiptir. O mutlak içtihat derecesini elde etmiş kendisinden önceki hiçbir fıkıh mezhebi imamı tarafından ileri sürülmemiş hükümlere ulaşmış bir kimsedir"²³

Mahmut el-Gurab kitabında İbnü'l-Arabî'yi, İbni Hazm'ın Muhalla'sının özetini çıkartması dolayısıyla Zâhirîliğe nispet eden çağdaş alimlere karşı çıkarmakta ve zahir kavramının İbnü'l-Arabî'ye göre ne anlama geldiğini bilmediklerini iddia etmektedir. el-Gurab'a göre zahir kelimesi lafzın sahibi olduğu manalardan lugatta varit olan bir manada yorumlanması ve tevil edilmeksizin Arap dilindeki manalardan başka bir manada değerlendirilmemesi demektir ki, bu durumda İbnü'l-Arabî'ye göre zahir, batın mefhumunun karşıtı anlamına gelmektedir. Bu manası ile zahire Hanefî, Malîkî, Şafîî ve Hanbelîler ne anlam veriyorsalar İbnü'l-Arabî'nin de o anlamı verdiğini söylemekte ve pek çok usulî ve furu konuda ehl-i sünnetin diğer mezhepleri ile aynı görüşlere sahip olduğu gibi, kimi zaman da bazı içtihatlarında onlara muhalefet ettiğini belirtmektedir. Aynı şekilde İbnü'l-Arabî bazı görüşlerinde Zâhirîyye'ye uygun içtihatlar ortaya koyduğu gibi, bazı görüşlerinde de Zâhirîyye'ye muhalefet edebilmekte olduğunu belirten el-Gurab bu konuda İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîyyenin kıyası, usulü fıkıh asıllarından bir ilke kabul etmemesine katıldığını ve fakat diğer mezheplerin kıyası, usulü fıkıh asıllarından kabul etmelerine karşı getirmiş olduğu eleştirilere karşı çıktığını örnek verir. İbnü'l-Arabî'nin Zâhirîyye ile görüşlerinin aykırı düştüğü bir diğer örnek de ahad haberin Kur'an ayetine taarruz edebileceğini kabul etmeleridir. Halbuki İbn Hazm'a göre ahat haber zan ifade eder ve katıyet ifade eden Kur'an ayetlerine çelişmez²⁴. 638 hicri gibi geç sayılabilecek bir dönemde dünyaya gelmiş olan İbnü'l-Arabî'nin çağının bütün alim ve üstadlarıyla bilgi ve ilim alışverişinde bulunduğunu zikreden el-Gurab, İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemdeki fıkhi meselelerin tamamından haberdar olduğu, kimin hangi görüşte olduğunu ve delillerini bilecek kadar vakıf olduğunu söylemektedir²⁵.

²³ Mahmud Mahmud Gurab, *el-Fıkh İnde's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, 2. Baskı (Dimaşk, 1993), 5.

²⁴ Gurab, *el-Fıkh İnde's-Şeyhi'l-Ekber* 7-8.

²⁵ Gurab, *el-Fıkh İnde's-Şeyhi'l-Ekber*, 9.



Gerek İbnü'l-Arabî'nin Zahirî olduğunu iddia edenlerin ve gerekse onun müstakil bir müctehit olduğunu iddia edenlerin görüşlerini temellendirmede dayandıkları çeşitli delilleri mevcuttur.

Her ne kadar İbnü'l-Arabî belli bir mezhebi taklit ettiğini kabul etmese de, Malikî ve Zâhirî mezheplerinin ağırlıklı olduğu bir coğrafyada yaşamaktadır ve hocalarının çoğu da zaten ya Malikî ya da Zâhirî mezhebi müntesibidir. Bilhassa Abdülhak el-İşbilî el-Ezdî'den hadis ağırlıklı ilim alması, aynı hocanın kendisine İbn Hazm'ın Zahirî fıkına dair kitaplarını okutması, kendisinin İbni Hazm'ın *el-Muhalla* adlı kitabının ihtisar etmesi, kıyas ve taklit konularında nerdeyse İbn Hazm'la birebir aynı kanaatleri taşıması gibi gerekçelerle Zâhirî mezhebine ve özellikle İbn Hazm'a nispet edilmesine yol açmıştır. Nitekim Makkari ibadetlerde Zâhirî mezhebi üzere olduğunu, itikatta ise batınî bir bakış açısına sahip olduğunu söyler²⁶.

Öte yandan onun kimi zaman mutlak müctehitmiş gibi nasslardan hareketle hüküm istinbat ettiğine ve bu hüküm istinbatında kimi zaman Zâhirî mezhebine ve İbni Hazm'a aykırı görüşler ileri sürdüğüne de şahit olunmaktadır²⁷. Araştırmanın ileriki kısımlarında da göreceğimiz üzere, İbnü'l-Arabî çoğu konuda ve bilhassa hadisle ihticaçda Zahirî mezhebine çok yakın bir tutum sergilemektedir. Öte yandan kimi zaman kitap ve sünnet nasslarından hareketle doğrudan hüküm istinbatı ortaya koyduğu durumlarda görülmektedir. Ancak bu durumların azlığı ve öte yandan İbnü'l-Arabî'nin bilhassa hadislerden hüküm çıkarırken hadis tahammül yöntemi olan rüyada Peygamberi görmesi gibi durumlar, hüküm istinbatının bu şekilde yapılmasının şer'î bakımdan uygun olmadığının söylenmesi mümkün kılacak veriler sunmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin Zahirîlik ile Ehl-i Hadis içinde sayılan Malikîlik, Şafîlik ve Hanbelîlik ortasında bir yerde durduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar o, herhangi bir mezhebi taklid ettiğini kabul etmese bile, mutlak müctehit olarak değerlendirilmeyi hak edecek bir pozisyonda olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Buna göre onun belli bir fıkıh mezhebinin takip etmediğini söylenebilirse de esasında Ehl-i Hadis taraftarı ve bir alim (müctehid değil) olarak değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.

2. İBN ARABİ VE FIKIH

2.1. İbnü'l-Arabî'nin Usule Dair Görüşleri

Usulün üç boyutu vardır. Birincisi deliller, ikincisi hükümler ve üçüncüsü de lafzi mebaslerdir. Deliller aynı zamanda şeriatın kaynaklarıdır. Hükümler de bu delillerden hareketle karşılaşılan tek tek meselelerde ulaşılmak istenen neticelerdir. Lafzî mebasler ise kitap ve sünnet metinlerinde yer alan ibarelerin, kelamı oluşturan lafızların tek başlarına ve birbirleriyle ilişkilerinde ortaya çıkacak anlamları tespit etme ve oradan kurallar belirleme çabasıdır.

²⁶ Makkari, *Nefhu't-Tîyb*, II.162.

²⁷ İbnü'l-Arabî'nin Zahirîliğe aykırı görüşleriyle ilgili örnekler ileri verileceği için, tekrara düşmemek amacıyla burada zikretmekten kaçındık.



Bu başlık altında biz İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinde deliller, hükümler ve lafzî mebhaslere ilişkin muhtevayı serdetmeye çalışacağız.

İbnü'l-Arabî'nin usul ilkesi olarak katiyet bildiren naslar ile zanniyet bildiren naslar karşı karşıya geldiğinden katî olanı tercih ettiğini görmekteyiz. Bunun bir örneği Arafat ve Müzdelife dışındaki ikamet edilen ya da sefere çıkılan durumlarda namazların birleştirilmesi konusunda karşımıza çıkar. İbnü'l-Arabî Arafat ve Müzdelife'de namazların cem edilmesi hususunda alimlerin fikir birliği ettiğini, diğer yerlerde ise ihtilaf olduğunu söyledikten sonra: “Benim vardığım görüş vakitlerin herhangi bir görüş ayrılığı olmaksızın saptanmıştır. Dolayısıyla yoruma kapalı kesin bir nas olmaksızın bir namazı kendi vaktinin dışına çıkaramayız. Çünkü sabit bir ilkeden yoruma açık bir durum nedeniyle çıkmak ve ayrılmak uygun değildir. Bilgi kokusu koklamış hiç kimse bunun aksini söyleyemez. Bu konuda aktarılan bütün hadisler yoruma açıktır ya da yoruma açık olmakla birlikte hakkında konuşulmuş ya da güvenilir olmakla birlikte kesin bir nass değildir”²⁸.

Bu açıklamalarda da Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî katiyet ifade eden Kur'an nassıyla sabit namaz vakitlerinin zan ifade eden hadislerle hüküm dışı bırakılamayacağı ya da tahsis edilemeyeceği görüşündedir.

2.2. İbnü'l-Arabî'ye Göre Fakih Kimdir

İbnü'l-Arabî Tevbe Suresi 122 ayette “لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ” **“dinde fakih olmanız için”** ve “وَلِيَنْظُرُوا قَوْمَهُمْ” **“geriye döndüklerinde kabilelerinizi uyarmanız için”** ifadelerini fakihlerin Allah tarafından dini anlama ve toplumu uyarmada peygamberle aynı mertebede oldukları anlamına gelmesi şeklinde yorumlar ve buradan hareketle: “Fakih basirette Allah'a davet eden kimse demektir” tanımını verir. Öte yandan zann-ı galipleri ile hüküm veren fakihlerin varlığından bahseden İbnü'l-Arabî bunlara şekilci alimler demektir. Şekilci alimlerin kendilerini beğendiklerini, “Rabbim bana anlattı” diyenleri tanımadıklarını ve kendilerini onlardan üstün gördüklerini söyleyerek, bu tür alimlerin yani fakihlerin mutasavvıfları anlayamadıkları iddiasını ileri sürer²⁹.

İbnü'l-Arabî'nin Fütihat-ı Mekkiyye'de yer alan bazı ifadelerinden bir tür fukaha düşmanlığına sahip olduğunu çıkarmak mümkündür. Nitekim o, sultanların emir ve arzularına veya istelerine göre fetva veren fakihlerden bahsetmekte ve bu tür alimlerden duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir. İbnü'l-Arabî, alimlerin bazen kendi heva ve heveslerine uyduklarını Allah'ın tertemiz yolu şeriattan ayrıldıklarını, bazen uzak tevillere giderek, kendileri de verdikleri fetvanın Allah katında doğru olmadıklarını bile bile, sultanların isteklerini meşrulaştırdıkların ifade eder. Örnek olarak da Gazi b. Melik Nasr Ebu Yusuf b. Eyüp ile aralarında geçen bir diyalog aktarır ve bu sultan'ın yapmış olduğu bazı yanlışları bile bile yaptığını ve fakat bu yanlışları fetva veren

²⁸ Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye* (Mısır: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübra, y.y.), I:471.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I:280.



bir fakihi olduğunu ve hatta kendisinin de bu yanlışları yaparken bu işlere fetva veren fakihi lanetlediğini dile getiririr³⁰.

İbnü'l-Arabî'nin bu aktardığı anekdot ve çıkarttığı sonuç aslında bir genelleme niteliği taşımaz. Belli dönemlerde sultanlara yakın olmak isteyen alimlerin şer'î hükümleri sultanların hevalarına göre düzenleme çabaları görülmüş olabilir. Ancak bu, namuslu, dindar ve şer'i hükümlere bağlı alimlerin de aynı zan altında bırakılması gerektiği sonucunu doğurmaz. Nitekim fıkıh alanında bilhassa canıyla canıyla mücadele eden ve şeriatın şer'î hakikatlerini zalim sultana ifade etmekte tereddüt göstermeyen binlerce alim ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Arabî'nin böyle tekil örneklerden hareketle fakihleri suçlayıcı sonuçlara çıkmasının çok adil bir tutum olmadığı söylenebilir.

2.3. İbnü'l-Arabî'ye Göre Şer'i Hükümler

Allah'ın hükümlerinin aynı zamanda Allah'ın sınırları olduğu kanaatinde olan İbnü'l-Arabî, bu hükümlerin vücut, hazır, kerahet, nedb ve ibahadan müteşekkil olduğunu ve kulların fillerinin mutlaka bunlardan biriyle değerlendirileceğini bildirir³¹. İbnü'l-Arabî hükümlerin taat ve masiyet, taat olmayan ve masiyet olmayan, terşvik edilen teşvik edilmeyen şeklinde ayrıldığını belirttikten sonra: taat ve masiyetin, yapmak ve terk etmek açısından vücut ve hazar olduğunu, teşvik edilen ve teşvik edilmeyenin de yine yapmak ve terk etmek açısından nedb ve kerahat olduğunu, taat olmayan, masiyet olmayan, terşvik edilen olmayan ve teşvik edilmeyen olmayanın da ibaha olduğunu söyler³².

Hükümlerin emir ve nehiylerden elde edildiği kanaatinde olan İbnü'l Arabî, emrin de muhayyerlik içeren, ki **mübahtır** ve teşvik edilen (merğub) olarak ikiye ayrıldığını; teşvik edilenin, terkedenin şer'an kınandığı, ki **vacib** ve **farz**, yapanın övüldüğü ve terk edenin kınanmadığı ki **mendub** şeklinde ikiye ayrıldığını söyler. Nehyin de, işleyene kınanmayı gerektirici bir işten yasaklama, ki **mahzur** ve terkedenin övülmeyi ve işleyenin de kınanmasını gerektirmeyen yasaklama, ki **mekruh** şeklinde ikiye ayrıldığını söyler³³.

Görüldüğü gibi hükümler konusunda İbnü'l-Arabî, ehl-i hadisi oluşturan mezheplerin hüküm tasnifini³⁴ aynen benimsemektedir.

2.4. İbnü'l-Arabî'ye Göre Şer'i Hükümlerin Kaynakları / Deliller

İbnü'l-Arabî, üzerinde ittifak edilen şer'î hüküm kaynaklarının kitap, mütevatir sünnet ve icma olduğunu, kıyas üzerindeyse ihtilaf bulunduğunu söyler. Bunu divanında şöyle ifade eder:

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, III:67.

³¹ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, IV:168.

³² İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, IV:214.

³³ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, II:257.

³⁴ Ehl-i Hadis mezhepleri genel olarak Mütakellimün mesleği üzer usul yazarlar ve hükümleri vacib, mendub, haram, mekruh ve mübah şeklinde beşli tasnife tabi tutarlar. Geniş bilgi için bkz. Muhâmmad b. Ali b. Muhâmmad Şevkanî, *İrşadü'l-Fuhul İla Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, ed. Ahmed İzzu İnaye, 3. Baskı (Beyrut: Daru'l-Kutubî'l-Arabî, 2003), 1:25-27; Ali Duman, *İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*, 2. Baskı (Malatya: Protecth Matbaacılık, 2017), 45-57.



و أما أصول الحكم فهي ثلاثة كتاب و إجماع و سنة مصطفى
و رابعها قياس محقق و فيه خلاف بينهم مَرَّ و انقضي³⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre hükümlerin kaynaklarını tek tek inceleyelim.

2.3.1. Kitap ve Sünnet

Futuhât-ı Mekkiye'de İbnü'l-Arabî şer'î hüküm istinbatında en güçlü delilin Kur'an ve Peygamberden sahih yolla, kimi zaman sahabenin icma'ıyla kimi zaman da ahad yolla gelen haber olduğunu belirtir³⁶.

2.3.2. İcma

İcma'nın da nassa dayanması kaydıyla hüccet olduğu kanaatinde olan İbnü'l-Arabî³⁷, icma'nın hucciyetini, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatten ayrılınmaması gerektiği, Allah'ın elinin cemaatin üzerinde olduğu ve Peygamberimizin cemaatten ayrılmayı yasakladığı şeklindeki rivayetlerle temellendirir. İcma'nın şer'î hükümlere delalet açısından kesin bilgi ifade eden kitap ve mütevatir sünnet nassı gibi olduğunu söyler³⁸.

Ancak İbnü'l-Arabî, Zahirîler gibi, icma'nın ancak ilk asırda yapılabileceği kanaatindeydi. Bunun gerekçesini şöyle izah eder: "Eğer onlar (sahabe) bir iş üzerinde icma etmişlerse, o işin bağlı olduğu bir nassı biliyor olmaları gerekir. Aksi taktirde onlardan bize kendisiyle amel edilecek kesin bilgi ulaşmazdı. Onların nass olmayan bir konuda icma etmeleri imkansızdır. Çünkü onlar nazar / inceleme yaparlar ve onların yarıtlışları / fitratları çeşitlidir. Bu sebeple ihtilaf etmeleri gerekir. Eğer onlar bir konuda icma etmişlerse bu kesin bir hükümdür. Bize göre onlar Peygamberden bir nass üzerinedirler. İlk dönemin icmasından sonra icma ile hüküm verilemez"³⁹.

2.3.3. Kıyas

Çağdaş alimlerin önemli bir kısmının İbnü'l-Arabî'yi Zâhirîlik ile itham ettiği bilinmektedir. Zâhirîliğin en önde gelen ayırıcı vasfı ise kıyası reddetmeleridir. İbnü'l-Arabî'nin kıyas konusunda tutarlı bir tutum sergilediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira o, Futuhâtü'l-Mekkiye adlı eserinin bazı yerlerinde kıyası hüccet olarak kabul ettiğini beyan ederken, bazı yerlerde ise kıyasın hüccet olmasına karşı olduğunu bildirmektedir.

Mesela: "Allah kullarının peygamberden sonra kıyası kitap ya da sünnet veya icmadan nass bulunmayan konularda bir bilgi kaynağı / asıl olarak kullanacaklarını biliyordu"⁴⁰ şeklindeki ifadeleri, kıyasın Allah tarafından onaylanan bir bilgi kaynağı olduğuna delalet ettiği gibi, kendisinin de kıyası kabul ettiğine işaret etmektedir. O kıyasın Şari tarafından bir hüküm kaynağı

³⁵ İbnü'l-Arabî, *Divanu İbnü'l-Arabî*, 61.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiye*, II:162.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiye*, II:162.

³⁸ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiye*, I:333-334.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiye*, II:164; IV:75.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiye*, y.y., I:471.



olarak belirlendiği, bu sebeple de kıyası kabul etmeyen kimselerin kıyası reddetmemeleri gerektiği kanaatindedir. Çünkü bu durumda kıyasa karşı çıkan kimse, Şari'in onayladığı bir hükme karşı çıkmış olmaktadır⁴¹.

Kıyasın şer'i hüküm istinbatında hüccet olup olmadığı konusunda ulema arasında ihtilaf olduğunu (muhtelefün fih), bazı alimlerin kıyası hüküm kaynakları arasında sayarken, bazılarının bunu reddettiğini söyledikten sonra, kendisinin de kıyasın şer'i hüküm kaynağı olduğunu reddedenlerden olduğunu söyler. O bu görüşünü çeşitli ayetlerden (Bakara, 2/282; Enfal, 8/29; Hadid, 57/28; Kehf, 18/65) hareketle ortaya koyduğu, takvanın delile dayanmak zorunda olduğu düşüncesine dayandırır. Çünkü ona göre kıyas, hakkında kesin delil olan bir kaynak değildir. Allah'ın şeriatı ve insanın hareketlerindeki hüküm sadece Kur'an'dan ya da peygamberden güvenilir bir biçimde aktarılan sözlerden öğrenilebilir. Bir de nassa dayanmak zorunda olan bir icma'dan öğrenilebilir. Kıyas ise tıpkı ahad haber gibi kesin bilgi / yakın ifade etmez. bu sebeplerden dolayı İbni Arabi kıyası hüküm ispatlamak da bir hüccet kabul etmez ancak kıyası hüccet kabul ederek hüküm istinbatında bulunan müctehidler bu tutumunu da caiz görür. Yani İbnü'l-Arabî kendisi kıyası kabul etmese bile içtihadına göre kıyası geçerli sayan müctehidlerin kıyasla hüküm vermesini caiz görür. Çünkü Şari, müctehidin hata etse bile sevabı hak edeceğini belirtmiştir. Zaten kıyas yapan bir müctehit kitap, sünnet ya da icmadan bir asla dayanarak hüküm istinbat etmek zorundadır. Bunlardan birine dayanmadan kıyasla hüküm vermek hiç kimseye helal değildir diye düşünmektedir⁴².

Öte yandan İbnü'l-Arabî, **"Allah yolunda öldürülenleri ölü demeyiniz. Onlar diridirler, fakat siz bilmezsiniz"** (Al-i İmran, 3/69) ayetinden hareketle, bu ayetin kıyasın geçersizliğine delil olduğu sonucunu çıkarır. Zira kıyasa göre şehit olarak ölen ile normal yoldan ölen ve müşrik olarak ölen arasında fark yoktur. Hepsisi nefes almaz, canlılık alameti gösteremez. Halbuki Allah şehit olanların ölü olmadıklarını, onlara ölü denilmemesi gerektiğini bildirmektedir ki, bu da bu tür konularda kıyasın geçersiz olduğuna delalet eder⁴³.

Yukarıda da geçtiği üzere esasen kıyası reddettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî, bu düşüncesine aykırı bir biçimde celi / açık kıyasın ahat haberden daha güçlü bir delil olduğunu söyler. Çünkü ahad haberle amel hususunda raviye iyi niyet beslenir ve onun getirdiği bilgi zan ifade etmekle birlikte raviyi, doğru ya da yalan söyleyeceği hususu araştırılmaksızın rivayeti kabul edilir. Açık kıyasa ise rehberlik eden doğruya ulaştırıcı sahih akli düşüncedir⁴⁴.

İbnü'l-Arabî, yeryüzünde meydana gelebilecek bütün hadiselerin Allah katında bir hükmü olduğu kanaatindedir. Ancak Şari bu hükümlerin tamamını bildirmemiştir. Dolayısıyla kitap ve sünnette bildirilenlerin dışında kalan alanlarda, hüküm aklî düşünceyle yani kıyas ile elde edilebilir. Burada önemli

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I:472.

⁴² İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, II:162.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I:146.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, II:162-163.



olan kitap, sünnet ya da icmadan bir asla dayanarak aklen kavranabilir bir illet (illet-i makule) ile o hükme ulaşılması gerektiridir kanaatindedir⁴⁵.

Kıyas ve makul illet üzerine hükmün bina edilebileceği hususunda bu görüşlere sahip olan İbnü'l-Arabî, eserinin bir başka yerinde, peygamber dışındaki devlet başkanlarının re'y ve kıyas ile amel edemeyeceği görüşündedir. Çünkü kıyas illetin devamlılığı (tard) anlamına gelir. Ama insanlar Allah'ın o illetin devamlılığını kast edip kast etmediğini bilemez. Eğer Allah o illetin devamlılığını murad etmiş olsaydı, peygamber diliyle bunu açıklar ve kıyamete kadar onu hükme bağlardı. O halde imam / devlet başkanlarının kıyas ve re'y ile amel etmesi caiz değildir, diye düşünür. Fakihin kendi içtihiyatıyla şeriatın belli bir nassla hüküm zikredilmeyen illet konusunda İbnü'l-Arabî, fakihin o illeti genel bir ilke yaparak Allah'ın hakkında izin vermediği şekilde belli bir hususta zorlama da bulunduğu kanaatini dile getirir⁴⁶.

İbnü'l-Arabî eserinin bir başka yerinde peygamberin soru sormayı yasaklanmasına kıyasla soru sormanın hüküm inmesinin nedeni olduğunu, bu sebeple peygamberin soru sormayı yasakladığını, önceki ümmetlerin de çok soru sormaktan pek çok şer'î ahkamla muhatap olduklarını ve altından kalkamadıklarını dile getirir. Ona göre kıyas hükümlerin artmasının sebebidir. Fakihlerin yaptığı bu işlem aslında peygamberin çok da hoş bulmadığı bir işlemdir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî kıyası bir yöntem olarak benimseyen fakihler içtihat hatası bile yapmış olsalar, konuyla ilgili hadis sebebiyle, sevaba müstehak olacaklardır düşüncesindedir⁴⁷.

İbnü'l-Arabî'nin kıyas karşısında bu ikircikli tutumu izaha muhtaçtır. İbn Hazm'ın ve dolayısıyla zahirîliğin etkisiyle kıyasa karşı çıkıyor ve reddediyor olması muhtemeldir. Çünkü bilindiği üzere gerek mezhebin kurucu imamı Davud b. Ali ez-Zahirî⁴⁸, gerekse sonraki dönemlerde mezhebi eserleriyle yeniden ihya etmeye çalışan İbn Hazm⁴⁹ kıyas'ın dinde kesin olarak hüccet olmayacağı görüşündedirler.

Öte yandan onun aynı zamanda ehl-i hadis olmasının bir gereği olarak Peygamber Efendimizin "*Hakim içtihat eder isabet ederse iki sevap alır, hata ederse bir sevap alır*"⁵⁰ hadisi ile ameli terk edemediğinden dolayı kıyasa kerhen cevaz veriyormuş olabilir.

2.3.4. İbnü'l-Arabî'de Delillerin Çatışması / Tearuzu'l-Edille

Tearuzu'l-Edille konusunda İbnü'l-Arabî'nin tamamen İbn Hazm gibi düşündüğünü görmekteyiz. O iki ayetin ya da iki sahih haberin tearuz etmesi halinde, bu zıt delilin aralarını cem etmek mümkünse, cem edilerek her ikisiyle

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, II:163.

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, III:337.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, III:230.

⁴⁸ Ebu Bekr Ahmed b. Ali El-Cessas, *el-Fusul fi'l-Usul*, ed. Acil Casim en-Neşemi, IV (Kuveyt: Vezaretu'l-Evkaf ve's-Şuunu'l-İslamiyye, 1994), IV:95.

⁴⁹ Ali b. Ahmed el-Endelüsî İbn Hazm, *el-İhkam fi Usul'l-Ahkam* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1998), VIII:1091.

⁵⁰ Buhari, *Sahih*, Kitabü'l-İ'tisam bi'l-Kitab ve's-Sünne, IX/108, H. No: 7352; Müslim, *Sahih*, Kitabü'l-Akdiye, V/131, H.No: 1716; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX/351, H. No: 17816.



amel edilmesi gerektiğini ve hiç birinin terk edilmemesi gerektiğini söyler. Eğer ikisiyle birlikte amel etmek, delillerden birini istisna içermesi sebebiyle mümkün olmazsa, istisna olanı almak gerektiğini söyleyen ibnü'l-Arabî, birbirine çatışan iki delilden biri diğerinden daha fazla mana içeriyorsa onun alınacağını ve onunla amel edileceği söyler. Ancak çatışan iki delil arasında her açıdan çatışma mevcutsa ve birini diğerine tercih ettirecek bir üstünlük söz konusu değilse, o zaman tarihlerine bakılır, tarihi daha sonar olan alınır, diğeri terk edilir görüşündedir. Ama tarihler bilinmiyorsa ve her ikisiyle amel etmek sıkıntılıysa dinde zorluğu kaldıranla amel olunur, çünkü Allah'ın dini kolaylık dinidir, dinde zorluk / harac yoktur diye düşünür. Ama zorluğu kaldırmak açısından da her iki delil eşitse, bu taktirde delillerin ikisi terk edilmez, sadece mücehid dileidğiyle amel etmekte muhayyerdir der ibnü'l-Arabî⁵¹.

İbn Hamz da iki ayet, iki hadis ya da bir ayet bir hadis tearuz ederse, hiç birinin terk edilmeyeceği, mümkün olduğunda onlarla amel edilmeye çalışılacağı kanaatindedir. Ona göre iki delil tearuz ediyorsa: 1. İki delilden biri diğerinden daha az mana içeriyordu, 2. İki delilden biri yasaklamayla ilgilidir, 2. İki delilden biri serbest bırakmayla ilgilidir, 4. İki delilden biri vacib kılını ve diğeri yasaklayıcıdır⁵².

2.3.5. İbnü'l-Arabîde Hükümsüzlük

İbnü'l-Arabî *meskutun anı* olan (sükut geçilen) konularda herhangi bir hüküm beyan edilemeyeceği ya da aslın hükmü üzere devam edileceği kanaatindedir, ki aslın hükmü esasında *istishab* anlamına gelir. O bu konuda şöyle der: “Haberde varit oldu ki hakkında gönderilen vahiyde bir hüküm bildirilmeyen / sükut geçilen şeyler, etkisi ve hükmü olmayan konulardır. O konularda sorumluluk yoktur. Çünkü Allah kitabında ve peygamberinin diliyle insanlara indirdiği hükümleri beyan etmiştir / bildirmiştir”⁵³. Bu izahı ile İbnü'l-Arabî, şariat tarafından kitap veya peygamber kanalıyla hükmü bildirilmemiş meselelere bir hüküm izafe edilemeyeceği kanaatini ortaya koymaktadır. Nitekim eserinin bir başka yerinde de susan bir kimseye, konuşmadığı sürece herhangi bir şey nispet edilemeyeceği gibi herhangi bir görüş de nispet edilemeyeceğini, bu yüzden de susan kimsenin görüşünün icma da dahil olmayacağını ifade eder. Çünkü ona göre, bir konuda karşı gelmeyi terk etmek hüccet olamaz. Ancak hakkında konuşulan husustaki asıl üzere iş devam eder. Çünkü peygamberin huzurunda söylendiği veya yapıldığı halde peygamberin karşı çıkmadığı bir iş hususunda onun hükmü mübahtır denilemez; peygamber bu hususta herhangi bir hüküm bildirmemiştir. Çünkü o hususta herhangi bir vahiy inmemiş olabilir ve peygamber de kendisine vahiy inmeyen konularda hüküm koymaz. Durum böyle olunca da iş aslı üzere kalmaya devam eder. İşin aslı üzere devam etmesi normal bir durumdur. Beş hükümden herhangi birinin belirlenmemiş olması demektir ve asıl hükümde budur. Çünkü ibaha konusunda nass yoktur, o zahirdir. Öte yandan haram konusunda hüküm,

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*.

⁵² Ali İbn Hazm, *el-İhkam fî Usulî'l-Ahkam*, ed. Mahmud Hamid Osman (Kahire: Darü'l-Hadis, 2005), 181-182.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, IV:305.



bizim sebebimizle vardır. Çünkü Allah bizi imtihan etmek için ve uyup uyumayacağımızı denemek için vacip, mendup, kerahat ve ibahayı indirdiği gibi, haramı da indirmiştir. Bu beş hükmün dışındaki durumlarda asıl / ilke hükmün olmaması (la hükme) halidir⁵⁴.

2.4. İbnü'l-Arabî'nin Usulü

İbnü'l-Arabî kendisinin ne mütekellim, ne muhaddis, ne de fakih olduğunu iddia etmiştir. O, tasavvuf alanı dışındaki bütün İslâmî bilimlerde kendisine yetecek kadar bilgi sahibi olmuş bir mutasavvıftır. Akaid-kelam, hadis, tefsir alanlarında çeşitli çalışmalar yapmış, eserler yazmış olduğu gibi fıkıh alanında da döneminin şartları çerçevesinde araştırmalar yapmış çeşitli fıkhi meselelerde görüşler ortaya koymuştur. Her ne kadar onun müstakil bir mezhep sahibi fakih (mutlak müctehid) olduğu iddia edilse de; bu iddianın tarihi gerçeklere uygun olmadığı, bilimsel açıdan da ispatlanamaz bir iddia olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü İbnü'l-Arabî kendisinin bir veli olduğunu, velayet mertebesine eriştiğini ve bilgiyi doğrudan Allah'tan ve peygamberden aldığını iddia etmektedir. Futuhatu'l-Mekkiyye'de yer alan şu ifadeler İbnü'l-Arabî'nin velayette üst derecede olduğunu ve bilgi kaynağının doğrudan Allah ve peygamber olduğunu iddia ettiği verilerdir:

"Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Alimler peygamberlerin varisleridir". Bir başka hadiste ise şöyle buyurur: "Peygamberler para veya dirhem miras bırakmaz, onlar bilgiyi miras bırakır". Hz. Peygamberin başlangıçtaki durumu, Allah'ın kendisini İbrahim'in dinine göre ibadet etmeye muvaffak kılması ile Hz. Peygamber Hira Dağı'na çekilir orada Allah'ın bir ihsanı olarak ibadet ederdi. Hak ansızın kendisine tecelli edinceye kadar böyle sürmüştür. Melek kendisine gelmiş elçilik görevini teslim etmiş ve peygamber olduğunu bildirmiştir. Peygamber olduğuna kesin olarak iman ettikten sonra, uyarıcı müjdeleyici, Allah'ın izniyle Allah'a davet eden parlak bir kandil olarak bütün insanlığa gönderildi. Böylece risaleti tebliğ etmiş, emaneti yerine getirmiş, Basiret de Allah'a davet etmiştir.

Aramızdan yetkin varis veli ise Hz. Peygamberin şeriatının bütünüyle Allah'a yönelen kimsedir. Bu durum batınındaki ilahi bir tecelli ile Allah Peygamberi ve Rasulü Hz Muhammed'e indirmiş olduğu şeyi anlama özelliğini o veli'nin kalbine açıncaya kadar sürer. Böylece Allah kitabını anlamayla onu rızıklandırır ve onu bu ümmet içindeki sezgi sahiplerinden biri yapar. Veli için bu durum Hz. Peygambere gelen meleğin yerini alır. Sonra Allah karşısında kalplerini iyileştirmek onları irşad etmek övülmüş ve yerilmiş düşünceleri ayırt edip şeriatın maksatları açıklamak üzere Allah bu yetkin veriyi yaratıklarına geri gönderir. Allah'ın peygamberinden sabit olan ve olmayan hükümleri de Allah'ın bildirmesiyle insanlara açıklar. Allah ona kendi katından bir bilgi vermiştir. Böylece insanların hizmetlerinin en mukaddes makam ile en iyi aramaya yükseltir, risaletini tebliğ eder. Hz. Peygamber'in yaptığı gibi

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Futuhatu'l-Mekkiyye*, III:195-196.



onları Allah katında bulunan şeye teşvik eder. Şu var ki varis bir şeriat ihdas etmediği gibi yerleşik bir hükmü de ortadan kaldırmaz sadece açıklar"⁵⁵.

Bu uzunca alıntıya dikkat edilecek olursa İbnü'l-Arabî, Hz Peygamber ile yetkinliğe ulaşmış veli'yi görev açısından eşitlemektedir. Yetkinliğe ulaşmış Veli'nin peygamberin varisi olduğunu, Allah'ın kitabını anlamak nimetiyle nimetlendiğini, dolayısıyla da tıpkı Hz Muhammed gibi insanların kalplerini tedavi etmek ve onları irşad etmekle görevlendirildiğini söylemektedir.

Bir başka yerde İbnü'l-Arabî, yaşadığı çağda doğrudan hadisleri peygamberden ya da onun suretinde gözüken bir melek vasıtasıyla aldığını iddia etmektedir, ki daha sonradan yaptığı incelemelerde o suretten aldığı hadis ve bilgilerin sahih hadis kitaplarında da yer aldığını takip ettiğini iddia etmektedir⁵⁶. Böyle bir iddianın Kur'an ile apaçık çeliştiği ortadadır. Cenab-ı Hak Kur'an'da: "إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ" **"(Ey Muhammed!) Şüphesiz sen öleceksin ve şüphesiz onlar da öleceklerdir."** (Zümer, 39/30); "وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ" **"Biz, senden önce de hiçbir beşere ölümsüzlük vermedik. Şimdi sen ölürsen, onlar ebedî mi kalacaklar"** (Enbiya, 21/34); "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ" **"Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz"** (Enbiya, 21/35); "وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ" **"Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz? Kim gerisin geriye dönerse, Allah'a hiçbir zarar veremez. Allah, şükredenleri mükâfatlandıracaktır"** (Al-i İmran, 3/144) buyurmaktadır. Bütün bu ayetler Peygamberimizin ölümsüz olmadığını açıkça dile getirmektedir. Tarihsel bakımdan da Peygamberimizin vefat ettiği sabit olduğuna göre, bir kimsenin hakikaten Peygamberimizle görüşmesi mümkün değildir. Böyle bir görüşmenin rüya aleminde olabileceği söylenecek olursa, rüyanın fıkhta hüccet olmadığı ve rüyaya binaen hüküm istinbatının söz konusu olamayacağı fıkhen sabit olan bir husustur.

Fıkhi hükümler konusunda İbnü'l-Arabî'nin fukahanın görüşlerini zikrettiği yerlerde bazen kendi kanaatlerini oluştururken Peygamberi sahih bir rüyada gördüğünü bu yüzden de şu şekilde veya bu şekilde düşündüğünü ifade ettiği de olmaktadır. Mesela Namazda elleri kaldırmak konusunda şunları söyler: "Bilginler namazda elleri kaldırmanın hükmü, nerede kaldırılacağı ve gerekli olduğu yerde ne kadar kaldırılacağı hususunda görüş ayrılığına düşmüştür. Bu bağlamda bazı bilginler namazda elleri kaldırmanın sünnet, bazıları farz olduğunu iddia etmiştir. Farz olduğunu söyleyenler çeşitli kısımlara ayrılır. Bir kısmı elleri kaldırmanın başlama (iftitah) tekbirinde vacip, bir kısmı başlama tekbirinden rükuya giderken ve rukudan kalkarken vacip olduğunu söylemiştir. Bazı bilginler ise elleri kaldırmanın bu iki yerde ve secdede vacip olduğunu kabul etmiştir. Bu Vail b. Hucrun ifadesidir. Bazı Bilginler ise ikinci

⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I:251.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, III:80.



rekattan kalkıldığında elleri kaldırmak gerektiği görüşündedir. Bu da Malik b. Huveyris'in Hz. Peygamberden aktardığı hadistir. Benim görüşüme gelirsek Hz. Peygamberi **salih bir rüyada gördüm**. Bana namazda ihram tekbirinde rükuya giderken ve rukudan kalkarken ellerimi kaldırmamı emretti"⁵⁷.

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî namazda rükuya giderken ve rukudan kalkarken ellerin kaldırılması meselesinde daha önce kendisinden önceki alimlerin meseleyi temellendirirken dayandıkları delillere bakmaksızın sadece rüyasında Hz. Peygamberi görmesi ve Hz. Peygamberin rüyasında ona ellerini kaldırmasını emretmesinden hareketle kanaatini belirtmektedir. Rüyanın İslâm hukukunda delil değeri taşımadığı hususu bilinen bir gerçektir. Fukaha, Peygamberlerin rüyaları dışındaki rüyaların üzerine hüküm bina edilebilecek deliller olmadığı hususunda fikir birliği etmiştir. Nitekim Şatıbî, el-Muvafakat isimli eserinde, Peygamberin gördüğü sahih rüyaların hüccet değerini izah ettiği yerde, sahabenin rüyalarını ve Hz. Ömer'in savaştaki orduya komut vermesi gibi bir takım keşiflerini de aktarır. Daha sonra da: "Sahabeden zikredilen ve sahih senedle onlardan nakledilen haberlere gelince, onlar üzerine hüküm bina edilemeyecek şeyler kabilindendir" der⁵⁸. Gerek klasik dönem, gerekse sonraki dönemler ya da çağdaş dönem usul yazarları olsun, çoğunluk rüyanın fihhi bakımdan hüccet olmayacağını zikretmişler, eserlerinde hüküm istinbat kaynaklarını zikrederken rüyayı söz konusu bile etmemişlerdir. Ayrıca hadis alimlerinin de rüya yoluyla hadis tahammülüne cevaz vermedikleri görülmektedir⁵⁹.

Bu ise fihhi bir tutum olarak değerlendirilemez. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin bir yöntemden daha çok bulunduğu dönemde mahiyetini bilmediğimiz ve varlığının ispatlanması imkanı olmayacak bir biçimde birilerinden aldığı haberlerle hadislerle hüküm istinbatına kalkıştığını söylemek yanlış olmayacaktır.

2.3.1. Hükümlerin Ta'lili Konusundaki Görüşleri

İbnü'l-Arabî Cenabı Hakk'ın Kullar hakkındaki hükümlerinin ta'lili yani gerekçeli olmadığının açık delilleri olduğunu söyler. Çünkü ona göre şeriat Allah'ın hükmüdür, aklın hükmü değildir. Bütün ibadetlerde ilke mükellefler için bir maksadın olmaması ve başlangıçtan itibaren Allah'tan olmalarıdır. Allah'a yaklaşmak için hiçbir şekilde aklın Allah katında bir ilgisi yoktur.

O, Allah'ın kullar için çeşitli sınırlar belirlediği, bu sınırların aklî ya da şer'î olabileceği gibi, ta'lilî olmasının ya da olmamasının da mümkün olduğu kanaatindedir. İbnü'l-Arabî'ye göre bir hükmün illeti akıl tarafından kavranabiliyorsa, bu hüküm ta'lilidir, ancak akıl hükmün illetini kavramaktan acizse o zaman o hüküm taabbüdüdür. Talili hükümler, gerekçeli oldukları için aynı

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I:436-437.

⁵⁸ Ebu İshak İbrahim el-Lahmi el-Gırnati Şatıbî, *el-Muvafakat fî Usulî'l-Ahkam* (Beyrut: Darü'l-Fıkr, 1341), IV: 43-46.

⁵⁹ Rüyanın delil olması açısından İslam alimleri arasında gerçekleşen tartışmalar için bkz. İbrahim Paçacı, "Rüya'nın Delil Değeri Ve İstihâre", *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/48 (2016): 103-128; Çağfer Karadaş, "Rüyanın Mahiyeti Bilgi Ve Hüküm Değeri", *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (2017): 43-62; Murat Kaya, "Rivayetlerin Tespitinde Keşf, İlham Ve Rüya", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (15) (2016): 327-339.



gerekçeyi taşıyan meselelere aktarılabiliken, taabüdi hükümler gerekçeli olmadığı için benzer meselelere aktarılamazlar.

2.3.2. İbnü'l-Arabî'nin İctihat Ve Müçtehit Anlayışı

İbnü'l-Arabî şeriatın müçtehidin içtihadına onay vermesinden dolayı ictihadındaki hata sebebiyle eleştirilemeyeceği kanaatindedir. O bu hususta Sa'lebe bin Hatip örneğini verir. Hz. Peygamber Allah onun münafık olduğunu bildirdiği için onun zekatını almamıştır. Hz. Ebubekir ve Ömer de almamıştır. Ancak Hz. Osman Sa'lebe'nin zekatını almıştır. Hz. Osman'ın bu uygulamasını, müçtehidin içtihat farklılığı şeklinde yorumlayan İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamberin ve sonraki iki halifesinin yapmadığı bir işi yapmasından dolayı Hz. Osman'ın kınanıp eleştirilmemesi gerektiğini söyler⁶⁰.

İbnü'l-Arabî'nin kimi zaman bazı konularda tıpkı bir mutlak müçtehitmiş gibi ayet ve hadislerden hareketle kendi görüşlerini ortaya koyduğu görülür. Mesela kâfirlerden zekat alınması meselesinde İslam alimleri kafirlerin harbiler, zimmiler ve müşrikler şeklinde üçe taksim etmişlerdir. Müşriklerden ve harbilerden zekat alınamayacağını söylerlerken; zimmîlerden zekat alınıp alınmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir⁶¹. İbnü'l-Arabî bu konuda kafirlerden zekat alınmayacağı kanaatinde olduğunu zikrettikten sonar, zimmîlerden ve bilhassa ehli kitaptan kendi dini uygulamalarla göre zekat vermek bir ibadetse alınması gerektiğini ancak özellikle müşriklerden zekat istemeyeceğini, fakat zekat verirlerse de kabul edilebileceğini söyler. O bu görüşünü: "zekat vermeyen o müşriklere yazıklar olsun" (Fussilet, 41/67) ayeti ile temellendirir. Devamında da: "Bir mü'min hakkında ne akrabalık (illen/bağlarını), ne de antlaşma (yükümlülüğünü) gözetirler. İşte onlar taşkınlık yapanların ta kendileridir" (Tevbe, 9/10) ayetini delil getirerek bu ayetteki illen kelimesinin Allah mânâsına geldiğini, Çünkü Allah'ın isimlerinden biri olduğunu söyler. Ayetteki zimmet kelimesinin manası ise ahit ve sözleşme demektir. İbnü'l-Arabî'ye göre meşru bir sözleşmeye vefa göstermek sözleşmenin zekâtıdır. Öyleyse zimmîlerin zekat sorumluluğu vardır. Çünkü onlar yaptıkları sözleşmeye vefa göstermek zorundadır yorumlarını yaparak doğrudan ayetlerden hüküm istinbat etme yolunu tercih etmektedir⁶².

İbnü'l-Arabî bazen şer'î konularla itikadi konuları birlikte işler. Eşariler ve Matüridîler arasındaki temel farklardan biri amelin imandan bir cüz olup olmaması meselesidir ve İbnü'l-Arabî bu konuda Eş'arîler gibi düşünmekte amelin imandan bir cüz olduğu kanaatini ifade etmektedir. Dolayısıyla da ameli eksik olan, amel yapmayan kimselerin kafir olduğu kanaatini izhar eder.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I:548.

⁶¹ Zekat esasen ibadet türü bir amel kabul edildiği için gayr-ı Müslimlerden ilke olarak alınamayacağı düşünülmüştür. Fakat İslam alimleri geyr-i müslim olan ve İslam toplumunun üyesi bulunan zimmîlerden zekat adı altında olmaksızın vergi alınabileceğini söylemişlerdir. Bkz. Serahsi, Şemsüddin Şemsü'l-Eimme Ebu Sehl Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Kitabı's-Siyerü Kebir*, Thk. Kemal Abdülazim el-İnani, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ts, V:296; Serahsi, Şemsüddin Şemsü'l-Eimme Ebu Sehl Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsut* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1989), III:8; Mehmet Erkal, "Zekat", *TDV İslam İlmihali*, İstanbul, 1999, 1.428; Mustafa Kılıçaslan, *Hanefî Hukukçuların Metinlerinde Zimmîlerin Hak ve Sorumlulukları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2018, 59.

⁶² İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I:553-554.



Mesela zekat vermeyip zekatın vacip olduğunu inkar eden kimselerin kafir olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî Hz Ebubekir'in zekat vermeyenler üzerine ordu göndermesini meşru kabul eder. Buna mukabil zekat vermediği halde zekatın farziyetini inkar etmeyen kimsenin kafir olmadığını söyler. Ancak zekat vermeyen kimseye zalim nitelemesinde bulunur. Namaza gelince; ona göre namazda durum farklıdır. İbnü'l-Arabî, namazı terk eden kafirdir açıklamasında bulunur ve bu açıklamasını şöyle temellendirir: "Çünkü şeriat sadece terk etmek eylemiyle onu kafir diye isimlendirdiği, şeriatın burada neyi amaçladığını bilmiyorum. Zekatı vermeyen ise üzerinde bulunan başkasının hakkını engellediği için sadece zalimdir"⁶³.

İbnü'l-Arabî'nin zekat vermeyenin zalim, namaz kılmayanın kâfir olduğu sınıflandırmasının, amel imandan bir cüzdür şeklindeki bakış açısıyla da birbir uyumlu olmadığını görmekteyiz. Çünkü ameli imandan bir cüz olarak görenler zekat vermeyenlerin de kafir olduğunu söylerler. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin metne sıkı sıkıya bağlılık göstererek namaz kılmayanın kâfir olduğu sonucunu metinden çıkarttığı anlaşılmaktadır. Ancak bu hükme hangi metinden ulaştığını zikretmediği için burada bir kaynak gösterme imkânına sahip değiliz.

2.3.3. İbnü'l-Arabî'nin Nassın Zâhirini Esas Alarak Getirmiş Olduğu Yorum Örnekleri

İbnü'l-Arabî'nin bazı değerlendirmelerinin zâhirî mantığını yansıttığını ifade etmekte gerekir. Sözelimi zekat dağıtılacak sınıflarla ilgili Tevbe suresinin 60. ayetinde sekiz sınıf sayılmaktadır: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ" "عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" **"Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir".** (Tevbe, 9/60). İbnü'l-Arabî zekat verecek kimsenin zekatını bu sekiz sınıfa eşit olarak dağıtması gerektiği kanaatini ortaya koyar. Bu konuda aynen şöyle söylemektedir: "Tek bir sınıfa verilmesi hususunda ise görüş ayrılığı vardır. Benim görüşüm şudur: bu sınıflara ulaşan kimse bulduklarına göre sadakayı dağıtır. Fakat bu dağıtma şahıslara göre değil, sınıflara göre yapılmalıdır. Bir sınıftan tek bir şahıs bulunmuş olsa bile o sınıfın kısmı kendisine vermelidir. Bir sınıftan birden fazla şahıs bulunduğu ise şahıslar az veya çok olsa bile, o sınıf için belirlenen şeyi orada bulunanlara böler"⁶⁴.

İbnü'l-Arabî'nin nassın Zâhirine tutunarak yorum getirme örneklerinden bir diğeri de Peygamberimizin deve ağılından namaz kılmayı yasaklanmasıdır. Peygamber Efendimizin koyun ağılarında namaz kılmaya izin vermesini: "Namaz kılmaya izin verilen yer Allah'ım mescididir. Koyun ağılları Allah'ın mescitlerinin bir türüdür. Peygamberimiz deve ağırlarında namaz kılmayı

⁶³ İbnü'l-Arabî, *Futuhatü'l-Mekkiyye*.

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Futuhatü'l-Mekkiyye*.



yasaklamıştır. O halde namaz kılınmayan yer şeytanın mekanıdır. Şeytanın mekandan uzak durmak gerekir”⁶⁵ gibi çok aşırı bir yorum yapmakta ve peygamber efendimizin koyun ağılları ile deve ağıllarını ayırmasının geri planda ki mantığın, devenin namaz kılan insana zarar verebilmesi ihtimaline karşın koyunun namaz kılan insana zarar verme olasılığının daha düşük olması olduğunu çıkaramamaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin bazen belki de kıyastan kaçınabilmek için, hadislerle ihticacda farklı yorumlar yapabildiğine de şahit olunabilmektedir. Mesela zekatın peşin verilip verilmeyeceği Peygamber Efendimize sorulduğunda, ki bunu Peygamberin amcası Abbas sormuştur, Peygamber Efendimiz de ona izin vermiştir. Buradan hareketle bütün mezhepler kıyasla zekatın önceden verilebileceği içtihadında bulunurken, İbnü'l-Arabî: “Bu hadis özel bir durumda verilmiş izindir, kıyasta esas alınamaz” değerlendirmesini yapmaktadır⁶⁶.

2.3.4. Rey Konusunda İbnü'l-Arabî'nin Yaklaşımı

İbnü'l Arabi'nin re'ye yaklaşımını futuhatu'l mekkiyye de yer alan şu ifadelerinde görmekteyiz. “Hz. Aişe ve Hz. Hafsa tartışması nedeniyle peygamberin kendisine yasaklama getirdiğinde Allah peygamberini uyarmış ve şöyle demiştir: “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتِ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ” **“Ey peygamber Allah'ın sana helal kıldığı şeyi niçin haram yaparsın bununla eşlerini memnun etmek istersin”** (Tahrim, 66/1). Bu davranış peygambere nefsinin gösterdiği davranıştı. Öyle ise bu durum: “اتَّخَذُكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ” “İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şeye göre hükmet” ayetiyle kast edilenin, kendi görüşü re'yi değil, Allah'ın ona vahyettiği bilgi olduğunu gösterir. Din re'yr bağlı olsaydı peygamberin re'yi bütün re'y sahiplerinden üstün olurdu. Nefis kaynaklı düşüncesinde peygamberin durumu böyleyse masum olmayan insanın re'yi nasıl olabilir ki? Öyle bir kimse doğrudan daha çok hataya yakındır. Öte yandan bu durum Hz. Peygamberin zikrettiği içtihadın, gerçekleşen bir meselede hükmü belirlemek için şeriattan delil aramak anlamına geldiğini gösterir. Yoksa içtihat, bir konuda hüküm koymak amacıyla yapılmaz. Çünkü böyle bir hüküm koymak, Allah'ın izin vermediği bir yetkidir; yasa koyuculuktur”⁶⁷. İbnü'l-Arabî'nin ayete getirdiği yorum ve re'y konusundaki açıklamalarından kişisel re'y ile şer'i hükümlerin delillerini araştırmak üzerine yapılan içtihadı birbirinden ayırdığını müşahade etmekteyiz. Aslında bu görüşleri usulî açıdan tartışılabilir olsa da, onu zâhirî mezhebine nispet edenlerin haklı olmadıkları konusunda delil olarak kullanılabilecek yorumlardır.

2.5. İbnü'l-Arabî'ye Göre İctihat Taklit / Bir Mezhebe Bağlanmanın Gerekliliği

İbnü'l Arabi, içtihadın gerekliliğine savunmakla birlikte, belki de zahiri mezhebinin temel mantığını bir yansıması olarak, şiddetle taklide karşı çıkarmaktadır. O Fususü'l-Hikem'de: “Allah, kulları için koyduğu hükümlerin sabit

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*.

⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, III:69.



olması hususunda gerekli içtihatla teşri'nin yani usul ve kaideler kurmayı ibka etti. Demek içtihat ehli için veraset usulünü kabul buyurdu. Peygamber, **“Alimler Nebilerin varisidir”** dedi. Müçtehitler için hükümlerden içtihat ile usul ve kaide kurmak miras oldu”⁶⁸ derken, içtihadın gerekliliğini ifade etmekteydi. Nitekim Fütuhât-ı Mekkiyye’de de içtihadın gerekliliğini ve fakat içtihat edecek fakihin taşıması gereken sıfatları zikrederken, kimi fakihlerin hevâ ve heveslerine uygun olarak bilhassa sultanlara yaranmak amacıyla şer’î olmayan fetvalar verdiklerinin örneğini zikreder. Akabinde de bu tür fakihlerin kendilerini Şafii, Hanefi, Malikî, Hanbeli gibi herhangi bir mezhebe intisaplı gösterdiklerini ve görüşlerini temellendirmekte sahih hadis ile bile karşılaşsalar, mensubu oldukları mezhebin imamının o hadis ile amel etmemesi gibi şeyleri gerekçe göstererek, hadisi terk ettiklerini ve bu yüzden de fetvada aşırılığa düştüklerini izah eder. Mezhep imamlarını bu şekilde öne çıkaran ve Allah Resulü’nün hadislerini ikinci, üçüncü plana atan bu fakihlerin esasında yaptıkları işlerin taklit olarak gözükmekle birlikte, imamların kendi görüşlerinin hadis karşısında terk edilmesi gerektiğine dair kanaatlerine de aykırı olduğunu söyler. Dört mezhep imamının da “benim görüşüme aykırı hadis bulursanız hadis ile amel edin görüşümü terk edin” dediğini vurgulayan İbnü'l-Arabî, bunun dört mezhep imamının da taklidin terk edilmesi gerektiği görüşünde olduğunu delili olarak ileri sürer⁶⁹.

Futuhât’tan kısaltarak aktardığımız bu görüşler, İbnü'l-Arabî’nin taklit konusundaki görüşlerini bir özeti olarak kabul edilebilir. Bu görüşleri izleyecek olursak: İbnü'l-Arabî’nin ehli hadis taraftarı olduğu tespitini rahatlıkla yapabiliriz. Öte yandan onun taklide karşı çıkan, karşılaşılacak meselelerde bilhassa hadis ile ulaşmayı teşvik eden, kendisinden önce kurumsallaşmış mezheplere ve onların tabilerine sert eleştiren getiren bir nitelik taşıdığı görülmektedir.

Her ne kadar İbnü'l-Arabî’nin fikh görüşlerini derleyen ve İbni hazm takipçisi ve Zâhirî mezhebi mensubu olduğunu iddia edenlere karşı çıkan Mahmut el-Gurab onun müstakil ve bağımsız bir fakih olduğunu söylese de, İbnü'l-Arabî’nin hüküm istinbatında kendine mahsus bir usulünün olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Futuhât’tan kısaca aktardığımız bu görüşlerinden de anlaşılacağı üzere onun ehli hadisin genel karakteristiği olan “hadis sahih ise benim mezhebim odur” düşüncesine sahip olduğunu ve hadislerin bizzat kendilerinin hüküm ifade ettiği kanaatinde olduğunu söylememiz mümkündür. Bu ise bir yöntem değildir. Bu katı gelenekçilik çerçevesini yaşadığı çağda sürdürebilmenin sınırlarını belirleyen dogmatik bir anlayıştır. İbnü'l-Arabî’nin müstakil bağımsız bir müçtehit olabilmesi için kendine mahsus bir yöntemi bulunması gerekir. İbnü'l-Arabî’nin bu paragraftaki görüşlerine bakarsak taklide karşı anlayışıyla birlikte, onun bağımsız bir müçtehit değil, adeta kendisinin en büyük düşmanı sayılabilecek İbni Teymiyye gibi bir selefilik inşa etmeye çalışan düşünceye sahibi olduğunu söyleyebiliriz.

⁶⁸ Muhyiddin-i İbnü'l-Arabî, *Fususü'l-Hikem*, trc. Nuri Gençosman (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1992), 177.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*.



SONUÇ

Aslında zengin, asil ve otokrat bir aileye mensup olan İbnü'l-Arabî'nin tıpkı babası gibi sultanın emrinde katip ya da önemli bir devlet görevinde yer alması düşünülebilirdi. Ancak o bunun yerine tasavvuf yolunu tercih etmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin fikhî görüşlerini ele alan Mahmut el-Gurab, onun müstakil bir mezhep sahibi fakih olduğunu iddia etmektedir. Fakat bu iddia tarihi gerçeklere uygun olmadığı gibi bilimsel açıdan da ispatlanamaz bir iddiadır. Çünkü İbnü'l-Arabî, kendisinin bir veli olduğunu, velayet mertebesine eriştiğini ve bilgiyi doğrudan Allah'tan ve peygamberden aldığını iddia etmektedir. Halbuki fıkhîta ulaşılmak istenilen hükme götüren deliller ya kat'îdir ya zannîdir. Kat'î olan deliller kitap ve mütevatir sünnettir, zannî olan deliller ise kıyas, ahad haber ve diğer üzerinde ittifak edilmemiş delillerdir. İbnü'l-Arabî'nin ise bütün bunlardan ayrı ve bağımsız bir biçimde delili doğrudan Allah'tan ya da Peygamberden aldığını iddia ettiği durumlar söz konusudur. Böyle bir delillendirme yöntemi İslâm hukuku / fıkıh açısından geçerli bir yöntem olarak kabul edilemez. Zira, kişilerin sahip oldukları iç dünyalarında yaşadıkları şeyler kişiseldir, tüm insanları ilgilendiren şeyler olamaz. Bu nedenle İslâm hukukunda rüyaya delil gözüyle bakılmaz. İbnü'l-Arabî'nin iddiası ise rüya dışında ilham türünden bir şey de değil, bilinenin aksine neredeyse bir tür vahiydir.

Öte yandan kimi araştırmacıların İbnü'l-Arabî'yi, İbn Hazm takipçisi, zahiri mezhebi mensubu bir kişi olarak gösterme çabaları da yer almaktadır. Gerçekten de kıyasın hüccet olup olmadığı konusunda veya bazı hükümlerin hadislerden herhangi bir yorum yapılmaksızın doğrudan elde edilmesi hususundaki yaklaşımlarıyla İbnü'l-Arabî'nin zahiri mezhebine uygun görüşler serdettiğini görmekteyiz. Ancak bu görüşler kesin olarak İbnü'l-Arabî'nin zahiri mezhebi müntesibi bir şahıs olduğunu söylememize yeterli derecede katkı sağlayıp sağlamadığını hususu tartışmalıdır. Onun kesin olarak zahiri mezhebi mensubu bir bilim adamı olduğunu söyleyebilmemiz için, bütün çalışmalarında fıkıhla ilgili görüşlerinin toplanması gerekmektedir. Biz ise bu çalışmamızda böyle bir iddiayı onaylayacak veya red edebilecek yeterli bir araştırma yapmış olduğumuz kanaatinde değiliz. Ancak ülkemizde İbnü'l-Arabî'nin fikhî görüşleri konusunda yapılmış derli toplu bir çalışma olmaması, bizim bu konunun araştırılması gerektiği hususunda bir kanaat oluşturmanızı sağlamıştır. İnşallah önümüzdeki yıllarda İbnü'l-Arabî'nin bütün çalışmalarını, eserlerini inceleyerek bu konuda kesin bir kanaate ulaşabileceğimizi sanıyorum.



❧ KAYNAKÇA

- Abdulmu'ti, Faruk, *Muhyiddin İbn Arabî -Hayatuhu, Mezhebuhu, Zuhduhu* (Lübnan / Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1993).
- Addas, Claude, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, ed. Zeynep Özbek, trc. Atilla Ataman (İstanbul: Sufi Kitap, 2009).
- Ateş, Ahmet, "Muhyiddin el Arabî," İA (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1978) 8/534.
- Bursalı Mehmed Tahir, İbnü'l-Arabî Hazretleri, ed. Tahir Galip Seratlı (İstanbul: Kardelen Yayınları, 2011).
- Cebecioğlu, Ethem, "Muhyiddin İbnü'l - Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı Ve Eserleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9/21 (2008): 9-25.
- Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fusul fi'l-Usul*, ed. Acil Casim en-Neşemi, IV (Kuveyt: Vezaretu'l-Evkaf ve's-Şuunu'l-İslamiye, 1994).
- Duman, Ali, İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri, 2. Baskı (Malatya: Proctech Matbaacılık, 2017)
- Erkal, Mehmet, "Zekat", *TDV İslam İlmihali*, İstanbul, 1999.
- Gabrini, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ahmed b. Abdullah El-, *Unvanu'd-Diraye fi-Men Urife Mine'l-Ulema fi'l-Mietî's-Sabia bi-Becaye*, ed. Adil Nüveyhız (Beyrut: Daru'l-Hilafeti'l-Cedide, 1979),
- Gurab, Mahmud Mahmud, *eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî Tercümetü Hayatihi Min Kela-mihi*, 2. Baskı (Dimaşk: Matbaatü Nadr, 1991).
- Gurab, Mahmud Mahmud. *el-Fıkh İnde's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*. 2nd Ed. Dimaşk, 1993.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endelüsi, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1998).
- İbn Hazm, Ali, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, ed. Mahmud Hamid Osman (Kahire: Darü'l-Hadis, 2005)
- İbnü'l-Arabî Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, ed. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiye, y.y.).
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Ebu Bekir Muhammed b. Ali, *Divanu İbnü'l-Arabî*, ed. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1996).
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Ebu Bekir Muhammed b. Ali, *Fusus ül-Hikem*, trc. Nuri Gençosman (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1992).
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Ebu Bekir Muhammed b. Ali, *Tefsir-i Kebir Te'vilat*, trc. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınları, y.y.).
- İbnü'l-İmad, Şihabüddin Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbeli ed-Dimaşki, Şezera-tü'z-Zeheb fi Ahbari Men Zeheb, ed. Abdülkadir Arnavud - Mahmud Arnavud (Beyrut - Dimaşk: Daru İbn Kesir, 1986).
- Karadaş, Cağfer, "Rüyanın Mahiyeti Bilgi Ve Hüküm Değeri", *Diyanet İlmî Dergi* 53/1 (2017): 43-62.
- Kaya, Murat, "Rivayetlerin Tespitinde Keşf, İlham Ve Rüya", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (15) (2016): 327-339.
- Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hayatı ve Çevresi*, *Sufi Kitap*, ed. Esmâ Ürkmez, 1. Baskı (İstanbul: Sufi Kitap, 2008),
- Kılıç, Mahmut Erol, Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş, *Sufi Kitap*, ed. Zeynep Özbek, 2. Baskı (İstanbul: Sufi Kitap, 2010),
- Kılıç, M. Erol, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 493-516.
- Kılıçaslan, Mustafa, *Hanefî Hukukçuların Metinlerinde Zimmilerin Hak ve Sorumlulukları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2018.
- Koçkuzu, Ali Osman, "İbnü'l-Harrat", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21: 70-71.



Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu

- Makkari, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tiyb Gaznu'l-Endelüsi'r-Ratiyb*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadır, 1968).
- Paçacı, İbrahim, "Rüyâ'nın Delil Değeri Ve İstihâre", *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/48 (2016): 103-128.
- Serahsi, Şemsüddin Şemsü'l-Eimme Ebu Sehl Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebhut* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1989).
- Serahsi, Şemsüddin Şemsü'l-Eimme Ebu Sehl Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Kitabı's-Siyeri Kebir*, Thk. Kemal Abdülazim el-İnani, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Şevkanî, Muhâmmmed b. Ali b. Muhâmmmed, *İrşadü'l-Fuhul İla Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl*, ed. Ahmed İzzu İnaye, 3. Baskı (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabi, 2003).
- Tahir, Bursalı Mehmed, *İbnü'l-Arabî Hazretleri*, ed. Tahir Galip Seratlı (İstanbul: Kardelen Yayınları, 2011)
- Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Osman, *Siyerü A'lami'n-Nübela*, Şamile Nüshası, y.y.,



İBNÜ'L-ARABÎ'NİN RÜYA YOLUYLA TESİRİNE BİR ÖRNEK: ŞEYH MAHMUD EL-HALVETÎ'NİN EL-HİKEMU'S-SÛFİYYE ADLI ESERİ

Abdulcebbar KAVAK¹

Özet: İbnü'l-Arabî tasavvufî düşünce ve eserleriyle İslam dünyasındaki farklı mezhep ve tarikat mensuplarını etkilemeyi başarmış ender şahsiyetlerden biridir. Yetiştirdiği talebeleri onun tasavvufî mirasını yeni nesillere aktarmak için gayret etmişlerdir. Fakat onun tasavvuf mirasına ilgi duyan ve sahip çıkanlar sadece talebeleri değildir. Hemen her asırda İbnü'l-Arabî'yi güçlü bir şekilde temsil eden farklı tarikat mensuplarına rastlamak mümkündür. Eserlerinin yanında rüya yoluyla ondan bilgiler aktaran mutasavvıflar da olmuştur. Şeyh Mahmud el-Halvetî, rüyada gördüğü İbnü'l-Arabî'nin telkiniyle *el-Hikemu's-sûfiyye* adlı eseri yazan Mısırlı bir Halvetî şeyhidir. Bu tebliğimizde Şeyh Mahmud el-Halvetî ve rüya âleminde gördüğü İbnü'l-Arabî'nin yönlendirmesiyle kaleme aldığı *el-Hikemu's-sûfiyye* adlı eserinden bahsedeceğiz.

❧ An Example for Ibn Al-Arabî's Dream Path: Sheikh Mahmud Al-Khalwatî's Work Named Al-Hikemu's-Sûfiyye

Abstract: Ibn al-Arabî is one of the few personalities who succeeded in influencing different sects and Sufi orders in Islamic world with his Sufi ideas and works. His students had made efforts to pass on his mystical legacy to new generations. But those who take an interest in the mystical heritage of his Sufism are not just his disciples. In almost every century, it is possible to come across different members of sect who strongly represent Ibn al-Arabî. In addition to his works, there were mystics who passed on information through him. Sheikh Mahmud al-Khalwatî is an Egyptian Khalwatian sheikh who wrote *al-Hikemu's-sûfiyye* with the suggestion of Ibn al-Arabî that he dreamed. In this paper we will talk about *al-Hikemu's-sûfiyye*, written by Sheikh Mahmud al-Khalwatî and Ibn Arabî, whom he saw in the dream world.

Key Words: İbn al-Arabî, Dream, Sheikh Mahmud al-Khalwatî, *al-Hikemu's-sûfiyye*

❧ Giriş

İslam kültür ve medeniyetinin nesilden nesile aktarılmasında ilmiye sınıfı mensupları ile beraber suffilerin de önemli rol oynadıklarını belirtmek gerekir. Özellikle tasavvufun kurumsallaşmasıyla beraber tasavvuf alanındaki fikir, gayret ve hizmetleriyle dikkatleri üzerlerine çeken Abdülkadir Geylânî (v. 561/1165), Hoca Ahmed Yesevî (v. 562/1166), Ahmed Rifâî (v. 578/1182),

¹ 642.sayfanın dipnotunda vurgulu kısımdır.



Ebü Medyen (v. 594/1198), Ömer el-Halvetî (v. 800/1397), Necmeddin Kübrâ (v. 618/1221), Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî (v. 656/1258), Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî (v. 672/1273) ve Muhammed Bahaeddin el-Buharî (v. 791/1389) gibi tarikat kurucularının yanında Ebü'l-Kâsım İbn Kasî (v. 546/1151), İbn Berrecan (v. 536/1142) ve İbnü'l-Arabî (v. 638/1240) gibi tasavvufî düşünce alanını yeni bazı kavram ve yaklaşımlarla zenginleştiren mutasavvıflar, İslam toplumunda saygın ve muhkem bir yer edinmişlerdir.

İbnü'l-Arabî'nin İslam kültür ve geleneğine özellikle de tasavvuf kültürüne yaptığı değerli katkılarla elde ettiği Şeyh-i Ekber ünvanı, onu mutasavvıflar arasında ayrıcalıklı ve saygın bir makama yükseltmiştir. İbnü'l-Arabî, Kuzey Afrikadan Hint Alt kıtasına, Orta Asya'dan Anadolu ve Arap Yarımadasına kadar geniş bir alanda eserleri ve fikirleriyle farklı mezhep ve meşreplere sahip Müslümanlar arasında ortak kabul gören müstesna şahsiyetlerden biri olmayı başarmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin başarısı sadece İslam dünyasıyla sınırlı değildir. O, Batıda da pek çok ilim adamı ve araştırmacının dikkatini çekmiş ve hakkında çalışmalar yapılmıştır. Meister Eckhart'la mukayesesı yapılan İbnü'l-Arabî'nin varoluşçu veya post-yapısalcı kimliğine de vurgu yapılmıştır.²Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin İslam ve Batı medeniyetleri arasında köprü rolü oynayan bir mutasavvıf olduğunu söylemenin abartı olmayacağını düşünüyoruz. Böylesine etkin bir mutasavvıfın fikir ve düşünceleriyle İslam toplumunda meydana getirdiği hareketlilik, eserleri ve talebeleri yoluyla günümüze kadar devam etmiştir.

İbnü'l-Arabî hayatı boyunca elde ettiği bilgi ve tecrübelerini yazdığı eserlerle miras bırakırken, takipçisi olan talebeleri onun temellerini attığı Ekberîyye Mektebini çok daha ileriye taşımaya muvaffak olmuşlardır. Anadolu ve Şam'da bulunduğu dönemlerde yanından ayrılmayan talebelerinden Sadreddin Konevî (v. 673/1274) onun tasavvufî miras hazinesinin haznedarı olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin şifrelerini yazılı eserlerine gizlediği bu tasavvuf hazinesinin bir disiplin halinde sunulmasında Sadreddin Konevî'nin ayrı bir yeri bulunmaktadır.

❧ 1. İbnü'l-Arabî'nin İslam Kültür ve Geleneğine Tesiri

İbnü'l-Arabî tasavvufî düşünce alanında çığır açan çok yönlü bir mutasavvıf ve velûd bir âlimdir. İslam kültür ve geleneğinin Batıyla iletişim ve etkileşim sürecinde meydana gelen fikrî ve tecrübî birikimi, çağdaşı olan âlim ve mutasavvıflardan daha farklı bir bakış açısıyla değerlendirmiş ve yorumlamıştır. Hayatı boyunca ortaya koyduğu fikirlerini eserlerine serpiştiren İbnü'l-Arabî, Şam'a yerleştikten sonraki süreçte eserlerine son şeklini vermiştir. Bu şekilde geride bıraktığı yazılı mirası ve düşünceleri, yetiştirdiği talebelerinin gayretleriyle olgunlaşmış ve Ekberîyye Mektebi adıyla yaygınlaşmıştır.

² Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, akavak@agri.edu.tr Ian Almond, *İbn Arabî ve Derrida*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 11-16.



İbnü'l-Arabî tasavvufî düşünce ve eserleriyle İslam dünyasındaki farklı mezhep ve tarikat mensuplarını etkilemeyi başarmış ender şahsiyetlerden biridir. Yetiştirdiği talebelerinden İbn Sevdekin (v. 646/1248), Sadreddin Konevî (v. 673/1274) ve Affüddin Tilimsânî (v. 690/1291) onun tasavvufî mirasını yeni nesillere aktarmak için gayret etmişlerdir. Fakat onun tasavvuf mirasına ilgi duyan ve sahip çıkanlar sadece talebeleri değildir. Fahreddin Irakî (v. 688/1289), Saîdüddin Fergânî (v. 699/1300, Müeyyedüddin Cendî (v. 700/1300), Abdürrezzâk Kâşânî (v. 731/1330) ve Davud-i Kayserî (v. 751/1350) gibi şahsiyetler, onun düşünce dünyasına ayna olmuşlardır. Bu meyanda İbnü'l-Arabî, İslam toplumunda giderek daha yaygın bir hal alan tarikat mensupları arasında da ciddi bir takipçi kitlesine sahip olmuştur. Bu nedenle hemen her asırda İbnü'l-Arabî'yi güçlü bir şekilde temsil eden farklı tarikat mensuplarına rastlamak mümkündür.

İbnü'l-Arabî'nin yazdığı eserlerinde derç ettiği düşünceleri, sadece İslam dünyasında değil Batı'da da çok sayıda düşünür ve araştırmacının dikkatini çekmiş ve bazılarını dolaylı da olsa etkilemiştir. Bunlar arasında Cusâlî Nicholas, Emanuel Swedenborg, Raymond Lulle, Dante ve Spinoza'nın isimlerinden bahsedilir.³

İbnü'l-Arabî'nin tabiri caizse geleneksel İslamî düşünce sınırlarını zorlayan fikirleri ve yorumları, aslında İslam düşüncesine canlılık kazandırmış, hareket alanını genişletmiş ve gelişimine önemli bir ivme kazandırmıştır. İbnü'l-Arabî'nin lehinde ve aleyhinde yazılan çok sayıda eser ve üç yüze yakın fetvadın bahsedilmektedir.⁴ Sadece bu husus bile onun İslam kültür ve geleceğinin başlıca taşıyıcıları olan ilmiye ve sufiye sınıfı mensupları üzerindeki tesirini göstermeye yeter.

İbnü'l-Arabî'nin İslam kültür ve geleneğine tesirinde birden çok unsurun etkili olduğunu düşünüyoruz. Bunlar;

- *Yetiştirdiği Çevre ve Hocaları
- * İslam Dünyasının Önemli İlim Kültür Merkezlerine Yaptığı Seyahatler
- * Eserleri
- * Talebeleri
- * Müdafileri
- * Rüya Yoluyla Kendisinden Bilgi Aktaranlar

1.1. Yetiştirdiği Çevre ve Hocaları

İbnü'l-Arabî İslam kültürü ile Batı kültürünün kesiştiği bir coğrafyada yetişmiştir. Uzun bir müddet Batı toplumlarına da ışık tutan Endülüs'ten geriye kalan miras ile Kuzey Afrika'daki medrese ve tekkelerde yaşatılan ilim ve tasavvuf mirasını mezceden bir eğitimden geçmiştir. Arapça ve İslami ilimlerin farklı dallarında pek çok âlim şahsiyetten ders almıştır. Hocaları arasında Ebû

³ Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XX/513.

⁴ Burak Fatih Açıkgöz, "Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî", *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2013/1, Sayı: 17, s. 143-165.



Abdullah el-Hayyât, İbn Hubeyş, İbn Vâcib, Lahmî, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, Kadî İbn Zerkûn, Zahir el-İsfahanî, Şerîf Cemaleddin Efendi, Abdüssamed el-Herestânî, Nasr b. Ebu'l-Ferec el-Hâşimî, Abdülhak el-Ezdî gibi dönemin ilmiye sınıfı mensupları bulunmaktadır.⁵

Tasavvuf alanında eğitim aldığı ilk müşşidi Ebu'l-Abbas el-Uryebî'dir. Onun dışında Kuzey Afrika'nın tanınmış sûfilerinden Ebû Medyen Şuayb b. Hüseyin'in maneviyatından çok etkilenmiştir.⁶

İbn Meserre okulu başta olmak üzere Endülüste yaygın olan düşünce ekolleri ve önde gelen alim ve sûfi şahsiyetlerinden İbnü'l-Arif, Ebü'l-Kâsım İbn Kasî ve İbn Berrecân'dan etkilendiğinden bahsedilmekle beraber,⁷ bu etkilenmenin dolaylı olduğu ve hakikatte önceki düşünürlerin İbnü'l-Arabî üzerinde doğrudan ve doktriner mahiyette tesirlerinin bulunmadığı ifade edilmektedir.⁸

1.2. İslam Dünyasının Önemli İlim Kültür Merkezlerine Yaptığı Seyahatler

İbnü'l-Arabî'nin sahip olduğu ilmi ve tasavvufî birikimin, yaptığı seyahatlerde elde ettiği tecrübelerle perçinlenmesinin, karizmatik ve dinamik kişiliğine ve düşünce dünyasına etkisi inkâr edilemez. Miladî 1193 yılında Kuzey Afrika ile başlayan seyahatleri, Hicaz, Şam, Irak ve Anadolu ile devam etmiştir.⁹ Onun seyahat ettiği bölgeler içinde Hicaz, Şam ve Anadolu'nun ayrı bir yeri vardır. Hicaz'a yaptığı seyahatinin sonunda el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye adlı en büyük eseri ortaya çıkmıştır. Füsûsu'l-Hikem adlı eserini ise Şam'a yerleştiği yıllarda kaleme almıştır. Anadolu topraklarında ise tabiri caizse düşünce mirasını yeni nesillere taşıyacak şahsiyetlerle güçlü bir iz bırakmıştır.

Selçuklu ve Eyyûbî hükümdarlarına yakınlığı sebebiyle Anadolu ve Şam'da rahatlıkla seyahat etme imkânı bulmasının, İbnü'l-Arabî'ye her iki bölgedeki tasavvufî hayatı yakından görme ve ileri gelen mutasavvıflarıyla tanışma imkânı sağladığı ifade edilir. Şam'a yerleştikten sonra kendisini ziyaret eden Anadolu mutasavvıfları ile Şam'da yaşayan mutasavvıfları bir araya getiren İbnü'l-Arabî'nin, bu vesileyle düşüncelerine Anadolu ve Şam gibi iki önemli bölgede uygun entelektüel ortam oluşturduğundan bahsedilir.¹⁰

1.3. Eserleri

Velûd bir âlim ve mutasavvıf olan İbnü'l-Arabî, geride Ekberîyye Mektebi-nin yazılı kaynaklarını oluşturacak çok sayıda eser bırakmıştır. Onun eserleri hakkında yapılan araştırmalardan telif ettiği eserlerin sayısı ile ilgili henüz

⁵ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", XX/494.

⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Tahk. Osman Yahya, İbrahim Medkûr, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme Li'l-Kitab, 1985, I/28.

⁷ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XX/520.

⁸ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", s. 497.

⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I/29; Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", XX/494; Kazım Yıldırım, *Türk İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, H Yayınları, İstanbul 2010, s. 46-53.

¹⁰ Abdulcebbar Kavak, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Tâkipçileri", *Universal Journal of Theology*, 2016 C. 1, Sayı:1, s. 56.



kesin bir kanaatin oluşmadığı anlaşılmaktadır. Bizzat kendisinin *el-Fihrist* adlı eserinde 248, vefatına yakın kaleme aldığı *el-İcâze* adlı eserinde ise listelediği 289 eserden¹¹ yola çıkarak eserlerinin üç yüz civarı olduğu söylenebilir.

En yaygın eserleri arasında *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Füsûsu'l-hikem*, *Rûhu'l-Kudûs*, *ed-Dürretü'l-fâhire*, *el-Bulğâ fi'l-hikme*, *Mevâki'u'n-nucûm*, *İnşâu'd-devâir*, *ed-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*, *Dîvan*, *Tercümânü'l-eşvâk* yer almaktadır.¹²

İbnü'l-Arabî'nin eserleri İslam dünyasının pek çok yerinde özel ders hallerinde okutulmuş ve başlıca eserleri olan *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye* ve *Füsûsu'l-hikem* çok defa şerh edilmiştir. Bu durum Ekberîyye Mektebinin tanınmasına ve İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin yaygınlaşmasına olumlu katkı sağlamıştır.

1.4. Talebeleri

Yetiştirdiği talebeleri içinde İbn Sevdekin (v. 646/1248), Sadreddin Konevî (v. 673/1274) ve Affüddin Tilimsânî'nin (v. 690/1291) isimleri öne çıkmaktadır. Bu üç şahsiyet İbnü'l-Arabî'nin geride bıraktığı yazılı düşünce mirasını, Ekberîyye Mektebi çatısı altında daha da geliştirerek yeni nesillere aktarmada ciddi rol oynamışlardır. İbnü'l-Arabî'nin İslam dünyasında bu tenli tanınıp düşüncelerinin yaygınlaşmasında başta Sadreddin Konevî olmak üzere talebelerinin gayreti etkili olmuştur.

1.5. Müdafileri

İslam dünyasında İbnü'l-Arabî kadar düşünce ve yorumları tartışılan, lehinde ve aleyhinde eserler yazılan ve hakkında fetvalar hazırlanan başka bir mutasavvıf yoktur. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde ortaya koyduğu fikirlerinin entelektüel çevrelerde tartışılması, kabul veya tenkit edilmesi doğrudan yahut dolaylı yollarla onun toplumsal alandaki tesirine yardımcı olmuştur.

İbnü'l-Arabî müdafileri içinde Ebû Tahir en-Nûrî el-Haneffî (İbn Sevdekîn) (v. 646/1248), Sa'düddin Muhammed b. el-Müeyyid b. Abdullah el-Cüveynî es-Sûfî (v. 650/1252), Yahya b. Muhammed Ebu'l-Fadl Muhyiddin, Sadreddin el-Konevî (v. 672/1274), Affüddin Süleyman et-Tilimsânî (v. 690/1291), Muhammed b. Affüddin et-Tilimsânî, Emîr Bedrüddin Hasan b. Ali b. Yûsuf b. Hûd, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Hasan el-Beyzâvî¹³ Şeyh Nasr el-Münbicî,¹⁴ *Tenzîhu's-sıddîk an vasfî'z-zindîk* adlı eserin müellifi olan¹⁵ Kuzey Afrikalı Şâzîlî şeyhi Ali b. Meymûn el-İdrîsî (v. 917/1511), *el-Cânibü'l-garbî fi halli müşkilât-ı Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî* adlı eserin müellifi olan¹⁶ Muhammed b.

¹¹ Yetkin İlker Jandar, *İbnü'l-Arabî ve Ekberîlik*, Ataç Yayınları, İstanbul 2010, s. 21-22.

¹² Yıldırım, *Türk İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, ss. 75-80.

¹³ Ali Ahmed, *el-Endülüsiyyûn ve'l-meğâribe fi bilâdi's-Şam*, Dâru't-Talâs, Dimaşk 1989, s. 177-180; Abdürrezak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdafaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), (2009), Sayı: 23, s. 283.

¹⁴ Ali Ahmed, *el-Endülüsiyyûn*, s. 180.

¹⁵ Mustafa Salim Güven, *Ebu'l-Hasan Şâzîlî ve Şâzîliyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, s. 323.

¹⁶ Şeyh Mekki Efendi, Ahmed Neyli Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, haz. Halil Baltacı, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, s. 27.



Müzafferüddin (Şeyh Mekki Efendi) (v. 926/1519), İbnü'l-Arabî'yi tebriye eden fetvâyi veren Şeyhülislam İbn Kemal (v. 940/1534),¹⁷ *Reddü'l-metîn alâ muntakidî'l-ârif Muhyiddin, er-Raddu alâ men tekelleme fî İbn Arabî* adlı eserlerin müellifi Abdülganî Nablusî (v. 1143/1731)¹⁸ gibi çok sayıda ilim ve tasavvuf erbabı ile devlet ricali yer almaktadır.

1.6. Rüya Yoluyla Kendisinden Bilgi Aktaranlar

İbnü'l-Arabî'nin etkisini eserlerinin ve tasavvufî düşüncesinin yaygınlaşmasıyla sınırlı görmemek gerekir. Rüya yoluyla ondan bilgiler aktaran mutasavvıflar da olmuştur. Seyyid Ali b. Seyyid Mustafa el-Harîrî (v. 1181/1768) bunlardan biridir. Seyyid Ali el-Harîrî, rüyasında İbnü'l-Arabî'nin "Hizbu'd-devr"den kendisine icazet verdiğini ifade eder.¹⁹ Mısırlı Halvetî şeyhlerinden Mahmud el-Halvetî de rüyada İbnü'l-Arabî'nin yönlendirdiği diğer bir şahsiyettir. Şeyh Mahmud el-Halvetî, rüyada İbnü'l-Arabî'den aldığı bilgileri, *el-Hikemu's-sûfiyye* adlı eserinde toplamıştır.

İbnü'l-Arabî'nin pek çok talebe ve takipçisi tarafından tercüme ve şerh edilen eserlerinden sonra ortaya çıkan rüya kaynaklı bu tür çalışmalara, Ekberîyye Mektebinin yazılı kaynakları arasında yer verildiği ve dışlanmadığı görülmektedir. Bu nedenle rüyada İbnü'l-Arabî'den eğitim ve bilgi alan bu şahsiyetlerin onun manevî talebeleri olarak kabul edildiklerini söylemek yanlış olmaz.

2. Şeyh Mahmut el-Halvetî

Şeyh Mahmud el-Halvetî, on yedinci yüzyıl Halvetî şeyhlerindendir. Aslen İran'ın Sakız şehrinde doğup büyümüştür. Bu nedenle kendisinden bahseden eserlerde Şeyh Mahmud el-Kürdî el-Halvetî olarak tanıtılmıştır.²⁰ Doğum tarihi bilinmeyen Şeyh Mahmud, on beş yaşından itibaren ciddi bir mücadele içine girmiş, gündüzleri oruçlu geceleri ise camide kalarak ibadetle meşgul olmuştur. Memleketinde halk arasında bu hali yayılınca şehrin dışına çıkıp insanların pek uğramadığı mekânlarda yaşamaya başlamıştır. On sekiz yaşında iken gördüğü bir rüya üzerine Mısır'a gelerek Şeyh Muhammed Hafnavî'nin yanında seyr ü sülûkünü tamamlamış ve ondan irşad izni alarak halifesi olmuştur.

Şeyh Mahmud el-Halvetî mürşidinin vefatından sonra şeyhinin şeyhi olan Seyyid Mustafa el-Bekrî'den de tasavvufî eğitim alıp istifade etmiştir. Şeyh Mahmud el-Halvetî'nin tasavvufî eğitim aldığı üç mutasavvıftan bahsedilmektedir. Bunlar:

1. Şeyh Ali el-Kusayrî

¹⁷ Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul 2013, s. 81.

¹⁸ Abdülganî en-Nablusî, *el-Mecâlisü's-Şâmiyye fî'l-mevâ'izi'r-Rûmiyye*, Tahk. Hibe el-Malih, Dâru Nûri's-Sabah, Dimâşk 2011, s. 24. .

¹⁹ Taha b. Yahya el-Kürdî, *Rihletu's-Şeyh Taha el-Kürdî*, Tahk. Ali Necm İsa, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 83.

²⁰ Yusuf en-Nebhânî, *Câmi'u kerâmâtî'l-evliyâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003, II/452; eş-Şerkâvî, *Şerhu'l-hikemi's-sûfiyye*, s. 5.



2. Şeyh Muhammed el-Hafnavî

3. Seyyid Mustafa el-Bekrî

Yetiştirdiği talebelerinden bilinenler Şeyh Taha b. Yahya el-Kürdî (v. 1205/1790), Şeyh Abdullah b. Hicazî b. İbrahim eş-Şarkâvî (v. 1227/1812), Şeyh Abdülkadir er-Râfî'î el-Farûkî et-Trablusî ve Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed et-Ticânî'dir. (v. 1230/1815)²¹

Şeyh Mahmud el-Halvetî 3 Muharrem 1195/ 30 Aralık 1780 tarihinde Mısrda vefat etmiş ve Seyyid Mustafa el-Bekrî'nin yanına defnedilmiştir.²²

3. Şeyh Mahmud el-Halvetî'nin *el-Hikemu's-sûfiyye* Adlı Eseri

İbnü'l-Arabî'nin farklı tarikat mensupları arasındaki yaygın etkisi bilkinmektedir. Bununla beraber özellikle Halvetiyye tarikatı mensuplarının İbnü'l-Arabî'ye ilgisinin diğerlerine göre daha fazla olduğu ve pek çok Halvetiyye kolunun onun vahdet-i vücûd görüşünden etkilendiği vurgulanmaktadır.²³ Bu şahsiyetlerden biri de on sekizinci yüzyıl Mısır Halvetî şeyhlerinden Mahmud el-Kürdî'dir.

Rüyasında İbnü'l-Arabî'nin kendisine bir anahtar verdiğini ve bu "Hazi-nelerin anahtarıdır" dediğini ifade eden Şeyh Mahmud el-Halvetî, bu rüyadan sonra gönlüne akan hikmetleri yazmaya başladığını belirtir. *el-Hikemu's-sûfiyye* veya *el-Hikemu'l-Kürdiyye* olarak adlandırılan bu Arapça eser, talebelerinden Şeyh Abdullah eş-Şarkâvî ve Şeyh Abdülkadir er-Râfî'î tarafından şerh edilmiştir.

Eserin Şeyh Abdullah eş-Şarkâvî tarafından yapılan şerhinin iki yazma nüshasından bahsedilir. Birincisi Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'de 45 numara ile kayıtlı olan nüshadır. Bu nüsha 168 sayfa olup, her sayfada 23 satır bulunmaktadır. Eserin kapağındaki isim *Şerhu'l-hikem ve'l-vesâya'l-Kürdiyye* şeklindedir. Şarihin vefatından beş yıl sonra istinsah edilen bu yazma nüshanın tarihi 8 Şevval 1232/21 Ağustos 1817 dir.²⁴

Şarkâvî'ye ait ikinci yazma nüsha ise yine Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'de 99 numara ile kayıtlı olup 248 sayfadan oluşmaktadır. Her sayfada 15 satır bulunmaktadır. Eserin kapağındaki isim *Şerhu's-şeyh eş-Şerkâvî alâ hikemi'l-Kürdî el-Kôrânî* şeklindedir. Bu yazma nüshanın tarihi 8 Zilkade 1288/19 Ocak 1872 dir.²⁵

Şeyh Abdullah eş-Şarkâvî *el-Hikemu's-sûfiyye*'yi şerh ederken âyet ve hadislerden istifade etmiştir. Ayrıca ilk dönem zahid ve mutasavvıf şahsiyetleri ile son dönem tanınmış mutasavvıfların görüşlerine yer vermeyi ihmal etmemiştir.

²¹ Kadir Özköse, "Ahmed b. Muhammed Ticânî", *DİA İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XXXI/131.

²² en-Nebhânî, *Câmi'u kerâmâtî'l-evliyâ*, II/452; Abdullah eş-Şarkâvî, *Şerhu'l-hikemi's-sûfiyye*, Tahk. Muhammed Abdulkadir Nessâr, Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâretu'l-Karz, Kahire 2008, s. 9.

²³ Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV/395.

²⁴ eş-Şarkâvî, *Şerhu'l-hikemi's-sûfiyye*, s. 14.

²⁵ eş-Şarkâvî, *Şerhu'l-hikemi's-sûfiyye*, s. 15.



Eserin ikinci şerhi ise Şeyh Abdülkadir er-Râfî'ye ait olup *İhyâü'l-kulûb şerhu's-Şeyh Abdülkadir er-Râfî'î el-Fârûkî et-Trablusî alâ hikemi şeyhihi Sîdî Mahmud el-Kürdî el-Haşvetî* adını taşımaktadır. Bu eser 2005 yılında Beyrut'ta Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye tarafından Ahmed Ferîd el-Mezîdî'nin yaptığı haşiyelerle beraber matbu hale getirilmiştir.

Şeyh Mahmud el-Halvetî'nin *el-Hikemu's-sûfiyye'si* şeriat, itikad, ahlak, ilim, ibadet, irşad, müritlik, seyr ü sülûk gibi konuları içermektedir. İlk hikmet'te seyr ü sülûkün üç mertebeden oluştuğunu belirten Şeyh Mahmud, bunların İslam, iman ve ihsan mertebeleri olduğunu ifade eder. Buradan Şeyh Mahmud el-Halvetî'nin tasavvufî eğitimi Cibril hadisindeki ilk üç esasa dayan- dırıldığı anlaşılmaktadır.

Eserde Yer Alan Hikmetlerden Bazıları

- *Allah'a teslim olmak makamların en şerefliisidir.
- *Şeriatın zahirine muhalefet etmek zındıklıktır.
- *Tevekkül edersen makbul bir şahsiyet olursun.
- *İlim amellerin en üstünüdür. Cehalet ise hasletlerin en çirkinidir.
- *İstikamet üzere Allah'a kul olmak, bin tane keşif ve kerametden daha değerlidir.
- *Ahde vefa Allah'ın sana verdiği bir görevdir.
- *Dünyaya rağbet etmezsen övgüye mazhar olursun.
- *Rehbersiz yol uzar.
- *Mürîd nefsini kurban edendir.

3.1. Eserin Tasavvuf İlmi Açısından Önemi

Eserde yer alan hikmetlerde şeriata yapılan vurgu ile İslam itikadı ve İslam ahlakına geniş yer verilmesi dikkat çekmektedir. İlk hikmette Cibril hadisine yapılan vurgu tasavvufî altyapının sünnet-i seniyyeye uygun olması hususundaki hassasiyeti ortaya koymaktadır. Bu eserde ortaya konan prensipler ve İslam itikad ve ahlakıyla ilgili vurgulanan hususlar, Muhasibî ve Abdülkerim Kuşeyrî'nin tasavvuf anlayışının benimsendiğini göstermektedir.

İlmin amellerin en üstünü olarak görülmesi, gizli şirk hususunda yapılan uyarı, istikamet üzere Allah'a kul olmanın ehemmiyetinin vurgulanması ve şeriatın zahirine muhalefetin zındıklık olarak nitelenmesi, Şeyh Mahmud'un rüya yoluyla aktardığı bu hikmetlerin Ehl-i Sünnet çizgisinde bir tasavvufî temel üzere bina edildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

❧ Sonuç

İslam düşünce tarihinde iz bırakan şahsiyetler içinde İbnü'l-Arabî'nin ayrı bir yeri vardır. İslam kültürü ile Batı kültürünün buluştuğu bir coğrafya- da yetişen İbnü'l-Arabî, daha sonra İslam dünyasının büyük ilim kültür mer- kezlerini dolaşmak suretiyle İslam düşünce mirasını yerinde tespit imkânını



bulmuştur. Onun bu tecrübesi, düşünce ve yazılı eserleriyle şekillenecek olan Ekberîyye Mektebi için de bir temel teşkil etmiştir.

İbnü'l-Arabî tasavvufî düşünce ve eserleriyle İslam dünyasının hemen her tarafında saygın bir yer edinmeyi başarmış ender şahsiyetlerden biridir. Yetiştirdiği talebelerinden İbn Sevdekin (v. 646/1248), Sadreddin Konevî (v. 673/1274) ve Affüddin Tilimsânî (v. 690/1291) onun tasavvufî mirasını yeni nesillere aktarmak için çalışmışlardır. Bununla beraber onun tasavvuf mirasına ilgi duyan ve sahip çıkanlar sadece talebeleri olmamıştır. Fahreddin Irakî (v. 688/1289), Saîdüddin Fergânî (v. 699/1300, Müeyyedüddin Cendî (v. 700/1300), Abdürrezzâk Kâşânî (v. 731/1330) ve Davud-i Kayserî (v. 751/1350) gibi şahsiyetler, onun düşünce dünyasının temsilcileri ve taşıyıcıları olmuşlardır.

İbnü'l-Arabî'nin etkisini eserlerinin ve tasavvufî düşüncesinin yaygınlaşmasıyla sınırlı görmemek gerekir. Rüya yoluyla ondan bilgiler aktaran mutasavvıflar da olmuştur. Mısırlı Halvetî şeyhlerinden Mahmud el-Halvetî de bu şahsiyetlerden biridir. Şeyh Mahmud el-Halvetî, rüyada İbnü'l-Arabî'den aldığı bilgileri yazdığı *el-Hikemu's-sûfiyye* adlı eserde toplamıştır. Şeyh Mahmud el-Halvetî'nin elli hikmetten oluşan bu eserinin, Cibril hadisindeki İslam, İman ve İhsan mertebelerini seyr ü sülûkün mertebeleri olarak belirlemesi, Ehl-i Sünnet düşüncesi temelinde bir tasavvufî düşünce ve pratiği esas aldığı- nı göstermektedir.

❧ Kaynakça

- Açıkgöz, Burak Fatih, "Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî", *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2013/1, Sayı: 17, ss. 143-165.
- Ahmed, Ali, *el-Endülüsiyyûn ve'l-meğâribe fî bilâdi's-Şam*, Dâru't-Talâs, Dimaşk 1989.
- Almond, Ian, *İbn Arabî ve Derrida*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Güven, Mustafa Salim, *Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Tahk. Osman Yahya, İbrahim Medkûr, el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme Li'l-Kitab, 1985.
- Jandar, Yetkin İlker, *İbnü'l-Arabî ve Ekberîlik*, Ataç Yayınları, İstanbul 2010.
- Kavak, Abdulcebbar, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam Tasavvuf Düşüncesine Tesir Kanalları ve Meşhur Takipçileri", *Universal Journal of Theology*, 2016 C. 1, Sayı:1.
- Kaya, Mahmut, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999.
- Kılıç, Mahmud Erol, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *DİA İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999.
- , *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul 2013.
- el-Kürdî, Taha b. Yahya, *Rihletu's-Şeyh Taha el-Kürdî*, Tahk. Ali Necm İsa, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- en-Nablusî, Abdülganî, *el-Mecâlisü's-Şâmiyye fi'l-mevâ'izi'r-Rûmiyye*, Tahk. Hibe el-Malih, Dâru Nûri's-Sabah, Dimaşk 2011.
- en-Nebhânî, Yusuf, *Câmi'u kerâmâtü'l-evliyâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2003.
- Özköse, Kadir, "Ahmed b. Muhammed Ticânî", *DİA İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, C. 41.
- eş-Şerkâvî, Abdullah, *Şerhu'l-hikemi's-sûfiyye*, Tahk. Muhammed Abdülkadir Nessâr, Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Daretü'l-Karz, Kahire 2008.



Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu

Şeyh Mekki Efendi, Ahmed Neyli Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, Haz. Halil Baltacı, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.

Tek, Abdürrezzak, "İbnü'l-Arabî'yi Müdafaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvâlar", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), (2009), Sayı: 23.

Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", *DİA İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997.

Yıldırım, Kazım, *Türk İslam Düşüncesinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, H Yayınları, İstanbul 2010.



ENDÜLÜS'TEN ŞAM'A BİR KİTABIN ÖYKÜSÜ: İBNÜ'L-ARABÎ'NİN *HAL'U'N-NA'LEYN* ŞERHİ¹

Ercan ALKAN²

Özet: *Hal'u'n-na'leyn* tasavvuf literatüründe İbnü'l-Arabî ile birlikte bilinirlik kazanmış bir metindir. İbnü'l-Arabî'nin *Hal'u'n-na'leyn*'in metni ile karşılaşması onun entelektüel ilgilerinin arka planını görmek adına önemli bir detaydır. Telif faaliyetleri bakımından erken bir döneme denk düşen 590 (1193-1194) tarihinde İbnü'l-Arabî, *Hal'u'n-na'leyn*'in yazarı İbn Kasî'nin oğlu Hüseyin b. Ahmed ile Tunus'ta karşılaşmış, *Hal'u'n-na'leyn* metnini görme ve inceleme imkanı bulmuş, sonrasında *Fusûsü'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de bu metne veya yazarına kısa kısa atıflarda bulunmuştur -aslında külliyatı gözönünde tutulduğu zaman, İbnü'l-Arabî'nin isimlerini anarak metinlerine atıf yaptığı yazar ya da düşünür sayısı oldukça azdır-. Daha sonra İbnü'l-Arabî *Hal'u'n-na'leyn* metni üzerine Şam'da mukim olduğu (620-638) yıllarda, üslûba büyük oranda eleştirel bir yaklaşımın eşlik ettiği, bir şerh kaleme almıştır. İbnü'l-Arabî'nin şârih yönüyle literatürde görünmesi ilgi çekici bir durumdur. Bu tebliğde ilk olarak *Hal'u'n-na'leyn*'in metnine dönük literatür düzeyinde bilgiler değerlendirilmeye çalışılacak; ardından İbnü'l-Arabî'nin hangi konu dolayısıyla eserlerinde *Hal'u'n-na'leyn*'e referansta bulunduğu ve *Hal'u'n-na'leyn*'in içeriğinden hareketle hangi tasavvufi meseleleri gündeme taşıdığı hususu tartışmaya açılacaktır.

Abstract

☞ The Story of a Book from Andalusia to Damascus: Commentary on *Khal' al-Na'layn* by Ibn al-'Arabî

Khal' al-Na'layn is a text that gained recognition within the sûfî literature by Ibn al-'Arabî. That Ibn al-'Arabî's encounter with the text of *Khal' al-Na'layn* is an important detail in view of considering the background of his intellectual interests. Ibn al-'Arabî met Husayn b. Ahmad, the son of Ibn Qasî who is author of *Khal' al-Na'layn*, in Tunisia in 590 (1193-1194), a date that coincides with an early period in terms of writing activities; thus, he had a chance to examine the text of *Khal' al-Na'layn*, and then he mentioned both the text and the author briefly in his *Fusûs al-Hikam* and in *al-Futûhât al-Makkiyya* -given the greatness of Ibn al-'Arabî's oeuvre, the number of the philosophers and the authors whom Ibn al-'Arabî refers by mentioning their texts is relatively few. During the years he dwelled in Damascus (620-638), Ibn al-'Arabî wrote a commentary on *Khal' al-*

¹ Tebliğ metni, daha çok sonuçlarına odaklanmak suretiyle "İbn Arabî'nin *Hal'u'n-na'leyn* Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme" başlığını taşıyan doktora çalışmamızdan hareketle kaleme alınmıştır. Doktora tezi inceleme kısmıyla birlikte gözden geçirilerek ve çeşitli tasarruflarda bulunularak yayınlanmıştır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'ü'n-na'leyn -Hal'u'n-na'leyn Şerhi-* (haz. Ercan Alkan), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017.

² Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, alkanercan@gmail.com



Na'layn, the style of which is accompanied by a critical approach to a large extent. That Ibn al-'Arabî's appearance in the literature as a commentator is striking. In this paper, we will try to analyse the information concerning *Khal' al-Na'layn* on the literature level at first; then we will discuss in which context Ibn al-'Arabî referred to *Khal' al-Na'layn* in his works and which subjects of sufism he discussed with reference to *Khal' al-Na'layn*.

❧ Giriş

Endülüs'te tasavvufun serüveni, doktrinal ve tarihsel kırılmalar ve süreklilikler dikkate alındığında -Meserre, Meriye, Mürsiye çevresiyle ilişkilendirilerek- kabaca üç döneme inhisar ettirebilir.³ Başlangıç dönemi için İbn Meserre (ö. 319/931) ve takipçilerinin faaliyetleri ile görünürlük kazanmaya yüz tutan tasavvuf, Meriye çevresinin temsilcileri olarak anılan İbnü'l-Arif (ö. 536/1141), İbn Berrecân (ö. 536/1142) ve (bu iki isimle kısmen irtibath) İbn Kasî (ö. 546/1151) ile İşbiliye (Sevilla), Gırnata (Granada) ve Garbû'l-Endülüs (Algarve) gibi merkezlerde hareket alanını artırarak geniş bir toplumsal taban bulmuştu. Üçüncü dönemde ise tasavvuf İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) şahsiyle özdeşleştirilen -ve daha sonraları Doğu İslam dünyasında Ekberîyye olarak anılan- Mürsiye ekolü⁴ ile temsil edildi. Süreç, içine doğduğu kültürel ortama yani Endülüs'e özgü tasavvufî dili İbnü'l-Arabî'nin Doğu İslam dünyasındaki tasavvufî öğretilerle buluşturmasıyla devam etti. İlk başta İslâmî ilimlerin neredeyse bütünü söz konusu olduğunda etkilenmenin coğrafi yönü Doğu İslam dünyasından Endülüs'e doğru bir seyir çizmekte iken, sonraları tasavvuf özelinde ilişki ve etki düzeyinin seyri aksi istikamete doğru kaymış görünmektedir -burada İbnü'l-Arabî'nin üstlendiği rol ve sunduğu katkı özellikle vurgulanmaya değer-. Şöyle ki İbnü'l-Arabî yukarıda isimleri geçen Endülüslü sûfî yazarlara başta *Fusûsü'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* olmak üzere çeşitli eserlerinde göndermelerde bulunmuş, onların tasavvufun entelektüel tarihi ile buluşturduğu "ilm-i hurûf" ya da "el-hakku'l-mahlûk bih" gibi mesele veya kavramları bütüncül bir doktrinin parçası haline getirmiştir.⁵ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesinin şekillenmesinde öne çıkan konulardan birisi olarak ilâhî isimler teorisinin⁶ çerçeve ve içeriğini İbn Kasî'nin bir cümlesinden hareketle kurgulamıştır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin İbn Kasî'ye dönük ilgisi yalnızca atıf düzeyinde kalmamış, o aynı zamanda Endülüs'ün sûfî muhitlerinde üretilen dikkate değer metinlerden birisi olan *Hal'u'n-na'leyn* ve *iktibâsü'n-nûr min mevzii'l-kademeyn*'i üzerine bir de şerh kaleme almıştır. Bu noktada eserleri çokça şerh edilen bir yazar olarak İbnü'l-Arabî'nin gerek telif tarzı gerekse yöntemi göz önünde bulundurulduğunda, bir esere şerh yazmasının pek nadir bir husus olduğu özellikle

³ Endülüs'te tasavvufun geçirdiği aşamalar ve dönemlere ilişkin adı geçen çalışmamızın ilgili bölümüne müracaat edilebilir. Bk. Ercan Alkan, "Giriş", *Şerhu Hal'i'n-na'leyn -Hal'u'n-na'leyn Şerhi-*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, s. 35-70.

⁴ Ekberîliğin farklı yorumlarla devamı veya bir alt kolu olarak değerlendirilebilecek Mürsiye ekolü, sonraları İbn Seb'in (ö. 669/1270) ve Ebû Ali İbn Hûd (ö. 699/1300) gibi isimlerle Endülüs'te temsil edildi.

⁵ Ebû'l-Alâ Affî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 213-258.

⁶ Konunun detaylı bir şekilde tartışıldığı çalışma için bk. Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi -Allah-İnsan İlişkisi-*, Hayyikıtap, İstanbul, 2009.



belirtilmelidir. Hem metin olarak *Hal'u'n-na'leyn*'in hem de sûfî bir yazar olarak İbn Kasî'nin tasavvuf literatüründe bilinirlik kazanmasında en büyük pay hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî'ye aittir. İbnü'l-Arabî olmasaydı belki de İbn Kasî tasavvuf tarihinde üzerinde özenle durulmayı gerektirecek bir yazar olarak anılmayacaktı. Çünkü İbnü'l-Arabî ile birlikte metin Endülü's dışındaki tasavvufî muhitlerde dolaşıma girmiş görünmektedir. İbn Kasî'nin tanınırlık kazanmasında önemli bir başka katkı da İbn Haldûn tarafından yapılmıştır; tasavvufî düşüncesinden ziyade politik kimliği dolayısıyla İbn Kasî'ye ve karizması etrafında oluşan Mürîdûn hareketine, *Mukaddime*'nin "Asabiyet olmaksızın dînî davetin başarıya erişemeyeceği hakkında"⁷ başlıklı bölümünde İbn Haldûn tarafından yer verilmiştir.

Akademik araştırmaların İbn Kasî'ye dönük ilgisi için Asín Palacios'un (1871-1944), Endülü's'ün dînî düşünce tarihinde tasavvufun konumu ve etkisini belirlemek gayesiyle kaleme aldığı İbn Meserre merkezli monografisindeki ilgili kısımları bir başlangıç kabul edebiliriz.⁸ Palacios, Meriye çevresinin veya Mürîdûn hareketinin doktrin düzeyinde İbn Meserre ile ilişkisine odaklanmış olmakla birlikte çalışmasında *Hal'u'n-na'leyn*'e kısaca değinmiştir. Doğrudan *Hal'u'n-na'leyn*'i kendisine konu edinen ilk çalışma Ebu'l-Alâ Affî'nin (1897-1966) 1957 yılında kaleme aldığı makaledir.⁹ Her ne kadar makalede detay denilebilecek düzeyde bazı sorunlar varsa da Affî, *Hal'u'n-na'leyn* ve İbnü'l-Arabî'ye ait şerhin içerik analizini ayrıntılı bir şekilde yapmaya özen göstermiştir. Ayrıca bu iki ismin dışında, *Hal'u'n-na'leyn* metnine dönük akademik ilgi İbn Kasî'nin politik kimliğine odaklanmak üzere devam etmiş, İbnü'l-Arabî'nin şerhi doğrudan merkeze alınmaksızın gerek doktora gerekse makale düzeyinde bir takım çalışmalar da yapılmıştır.¹⁰

❧ I. İbn Kasî'nin Kimliği, *Hal'u'n-na'leyn*'in İçeriği

Hal'u'n-na'leyn'in yazarı Ebü'l-Kâsım Ahmed b. Hüseyin b. Kasî Endülü's'te Murâbitlarla Muvahhidlerin hüküm sürdüğü V/XI. yüzyılın ikinci yarısıyla VI/XII. yüzyılın ilk yarısında yaşadı.¹¹ Kaynaklarda doğum tarihine ilişkin herhangi bir bilgiye rastlanmaz; doğum yeri konusunda ise iki farklı kayda yer verilmektedir: Günümüzde güney Portekiz'in Algarve bölgesinde yer alan Şilb (Silves) ve Mirtüle (Mertola). İbn Kasî Arap ve müslüman olmayan, İspanyol veya Rum asıllı Hristiyan bir aileye mensuptur. Çocukluk ve erken gençlik dönemine ilişkin kaynakların sessiz kaldığı İbn Kasî, bir süre ticaretle uğraştı, Şilb'de Murâbit yönetimi adına müşriflik ve hazinedarlık görevini

⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime I-V* (thk. Abdüsselâm eş-Şeddâdî), Beytül-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, ed-Dârü'l-Beyzâ, 2005, I, 269-272 [*Mukaddime I-II* (çev. Süleymân Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004, I, 379-382]

⁸ Miguel Asín Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers* (çev. E. H. Douglas & H. W. Yoder), E. J. Brill, Leiden, 1978.

⁹ Ebü'l-Alâ Affî, "Ebü'l-Kâsım b. Kasî ve Kitâbuha 'Hal'u'n-Na'leyn'", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, sayı: XI, İskenderiye 1957, s. 53-87 ["Ebu'l-Kâsım b. Kasî ve *Hal'u'n-Na'leyn* isimli Eseri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 301-337].

¹⁰ Konuyla ilişkili klasik ve akademik düzeyde yapılan kaynakların içeriğine dair yaptığımız detaylı tartışma için bk. Ercan Alkan, "Giriş", s. 17-28.

¹¹ İbn Kasî'nin biyografisinin ayrıntıları için çalışmamızın ilgili bölümüne bk. Ercan Alkan, "Giriş", s. 17-28.



üstlendi, tasavvufî yaşama duyduğu merakı dolayısıyla devlet görevini terk edip malvarlığını elinden çıkardı; Endülüs içinde bazı merkezlere seyahatler yaparak dönemin önde gelen sûfileriyle yakınlaşmanın yollarını aradı. Sonrasında Şilb'in Cille köyünde, Reyhâne Ribâtı'nı inşa etti. İhvân-ı Safâ risalelerinin ve dönemin Endülüs'ü için politik içeriğe sahip sembolik bir isim olan Gazzâlî'nin¹² eserlerinin okunduğu öne sürülen ribatta İbn Kasî faaliyetleriyle geniş kitleleri cezbedti. Artan takipçi sayısıyl birli kte mehdilik iddiasında bulundu ve Endülüs tarihinde, "Mürîdûn" tâifesi olarak anılacak önde gelenleri arasında Şilb'in etkili ailelerine mensup ve müvelled asıllı kimselerin bulunduğu taraftar grubuyla "Sevretü'l-Mürîdîn" adıyla bilinen Murâbitlar karşıtı ayaklanmayı organize etti. Çağdaş araştırmacılar hareketin genel ideolojik tutumunda mehdilik söylemini ve tasavvuf doktrinini yayma amacı güttüğü yönünde hem fikirlerdir.¹³ Hareketin aktif bir silahlı güce dönüşmesi Şevvâl 538/Nisan-Mayıs 1144 yılında Murâbitlara karşı Muntikût (Monteagudo) kalesini ele geçirmek üzere gönderilen ve başarısız olan bir girişim ile başladı. Ancak daha sonra Mürîdûn tâifesi tarafından 12 Safer 539 (14 Ağustos 1144) tarihinde Mirtüle Kalesi ele geçirildi ve İbn Kasî mehdi hareketine davetini ilk defa burada ilan etti; üzerinde "Rabbimiz Allah, Peygamberimiz Hz. Muhammed, İmâmımız Mehdî'dir" ifadelerinin yer aldığı kendi parasını bastırdı. Ardından İbn Kasî Endülüs içinde çeşitli bölgelere elçiler gönderdi, Şilb başta olmak üzere Mirtüle, Bâce (Beja), Leble (Niebla), Velbe (Huelva) gibi yerleşim merkezlerinde hareket hâkimiyet sahasını genişletti. Bu durum Muvahhid devleti yöneticisi Abdülmü'min el-Kûmî'nin (ö. 558/1163) Endülüs'teki yerel liderleri kendisine biat etmek maksadıyla Selâ'ya davet ettiği 545/1150-1151 tarihine kadar sürdü. Davete icabet etmeyen İbn Kasî farklı ittifak arayışları içerisine girdi ve Portekiz Kralı Afonso Henriques (ö. 580/1185) ile anlaştı. Anlaşma Şilb halkının İbn Kasî'ye olan güveni büyük oranda sarstı. Peşi sıra Şilb halkı tarafından Hristiyanlarla yapmış olduğu işbirliği öne sürülerek, İbn Kasî yönetiminin son bulacağı ve Mürîdûn hareketinin tarihe karışacağı bir ayaklanma organize edildi (Cemâziyelevvel 546/16 Ağustos-14 Eylül 1151). İbn Kasî bu ayaklanma sonucunda öldürüldü.

İbnü'l-Arabî'nin naklettikleri de dâhil olmak üzere biyografisine yer veren klasik kaynakların tümünde, İbn Kasî'nin edebî kişiliği üzerinde durulmuş; belâgat bilgisinin genişliği ve şiir yazıyor oluşu özellikle vurgulanmıştır. Sûfî çevrelerle ilişkisi konusunda yalnızca İbnü'l-Arabî'de rastlanılan bilgilere göre, İbn Kasî'nin Halefullah el-Endelüsî ve İbn Halîl isminde iki şeyh ile doğrudan irtibatı vardır. Bunun dışında konu, İbn Kasî'nin Meriye çevresiyle ilişkisi, İbn Kasî'nin İbnü'l-Arif veya İbn Berrecân'dan birinin müridi oluşu

¹² Gazzâlî isminin Endülüs'teki yeri ve bu bağlamda *Ihyâ* etrafındaki tartışmaların analizi için bk. Kenneth Garden, "Al-Ghazâlî's Contested Revival: Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn and Its Critics in Khorasan and the Maghrib", Basılmamış Doktora Tezi, The University of Chicago, 2005.

¹³ Affî liderinin kendi kişisel arzu ve çıkarları dışında tutulduğunda hareketin, dinî ve politik iki temel hedefinden söz eder: Dinî hedef, Endülüs'te dini kimi yobaz ve bağnaz zümrelerin elinden kurtarmak; politik hedef ise Murâbitlar'ın toplum üzerindeki baskısını son vermek. Ebû'l-Alâ Affî, "Ebû'l-Kâsım b. Kasî ve Kitâbuha 'Hal'u'n-Na'leyn", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, sayı: XI, İskenderiye 1957, s. 56, 58 ["Ebu'l-Kâsım b. Kasiy ve Hal'un-Na'leyn İsimli Eseri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 304, 306].



üzerinden tartışılmıştır. Ancak mevcut kaynakların değerlendirilmesinden ortaya çıkan sonuç, İbn Kasî'nin adı anılan iki isimle irtibatının şeyh-mürîd ilişkisi düzeyinde olmayıp daha çok bölgede etkili faaliyetlerde bulunan farklı tasavvufî yapıların öncülerinin birbirleriyle olan tanışıklıkları düzeyinde olduğu yönündedir. Yakınlık düzeyi başlıca şu iki husus etrafında tartışılmıştır: İlki İbn Kasî ile İbnü'l-Arif'in muhtemel tarih aralığı 525-529 (1131-1134) olan bir dönemde mektuplaşmaları,¹⁴ diğeri ise İbn Kasî ile birlikte İbn Berrecân'ın İbn Haldûn tarafından "hazarât, esmâ, tecellî ve mezâhir ehli" olarak aynı grupta telakki edilmeleri.¹⁵ Buna ek görülebilecek bir başka husus da her üç ismin Gazzâlî'nin şahsında ve benimsediği doktrinde uzlaşa üzere oluşlarıdır. Bu bilgiler çerçevesinde İbn Kasî'nin tasavvufî muhiti ve sûfî kişiliği konusunda İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı ve düşünceleri hangi mecrada seyretektiydi? İbnü'l-Arabî'nin nazarında İbn Kasî gerçekten muhakkik midir yoksa mukallit bir sûfî midir? Şeyhleriyle olan ilişkisinin mâhiyeti nedir? Burada *Hal'u'n-na'leyn* şerhinden bu sorulara cevap niteliği arzeden uzunca bir pasajı alıntılarla istiyoruz:

[İbn Kasî'nin] söylediği sözlerin tamâmı mukallid sözüdür. O, meselenin aslına ilişkin herhangi bir bilgiye de sâhip değildir. İlim ve hakîkatlere dâir zikrettiklerinin bütününde herhangi bir zevke ve keşfe sâhip olmayan bir kimse olarak bu sözüyle kendini ele vermiştir. Ancak bu nefes nerede şu nefes nerede? Bu sözüyle bize nefes aldırır, kendisine güvenmemiz husûsundaki galatı bizden giderir ve bize kendisinin hadîs nâkili, fetvâ hâmilî, rivâyet anlatıcısı olduğunu bildirdi. Bu kitabı şerhimiz ise sâdece kendisinden nakil yapılan kimse deniyedir. (...) Nitekim bu kitapta, ümmîlerin büyüklerinden Halefullah el-Endelûsî adlı sâlih kuldan naklettiği rivâyetleri sahihtir. (...) İbn Kasî anlayış sâhibidir, hitâbeti açık, dil ve edebiyatta derin bilgi sâhibi ve yazım sanatında mükemmel bir yeteneğe sâhiptir. Anlayışı kadarıyla bu mânâlara edebî, hitâbî lafızlar giydirmiştir. Ancak bu sâlih kuldan naklettiği konularda anlayışının noksanlığı dolayısıyla kimi yerlerde bâzan meseleyi karıştırmaktadır. (...) İbn Kasî'nin kendi söyledikleri ile naklettikleri arasını tefrik etme melekesini elde ettik. Hiç şüphesiz onun hallerini başkalarından daha iyi ben bilirim. Anlayış ve fetânet sâhibi olan oğluyla buluşmuştum. Babasının hallerini ona sordum ve onun sözünü ettiğimiz kusurlarına delâlet eden hallerini bana anlattı. Şeyhi İbn Halîl'i terketme hâdisesi ve benzerleri, hâlini bildirmede bize yeterlidir ve yine konuyla ilgili bilgisinin azlığı da bizim için yeterlidir. İbn Kasî'nin Abdülmü'min b. Ali'ye yazdığı mektubunda ve kendisine işâret ettiği sözlerde ise durum onun anlattığı gibi değildir. Ayrıca Abdülmü'min b. Ali'nin ona verdiği cevap, onun İbn Kasî'yi yakînen tanımadığını, kişiliğini ve konumunu pek bilmediğini göstermektedir.¹⁶

¹⁴ bk. Paul Nwyia, "Resâilü İbnî'l-Arif ilâ ashâbi sevretil-Mürîdin fi'l-Endelûs", *el-Ebhâs*, Beyrût, sayı: 27, 1979, s. 43-56.

¹⁵ bk. İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil* (thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1958, s. 58 [*Şifâü's-sâil -Tasavvufun Mahiyeti* (çev. Süleymân Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977, s. 159].

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-na'leyn*, s. 362-364.



Nitekim İbnü'l-Arabî sonrasında gelen Zerrûk (ö. 899/1493-94), Şa'rânî (ö. 973/1565), Münavî (ö. 1031/1622), İbn Acîbe (ö. 1224/1809) gibi tasavvuf yazarlarının metinlerinde de sûfî yaşam ve kimliğiyle bağdaştırılması güç olan politik tavır ve büyük oranda mehdilik iddiası dolayısıyla İbn Kasî ismi etrafında ihtiyatlı bir dilin kullanıldığını söyleyebiliriz. Her ne kadar kaynaklardan hareketle tatmin edici sonuçlara ulaşamasak da, bu noktada "İbn Kasî'nin gerçekte kim olduğu?" sorusuna cevap aramak beraberinde bir dizi soruyu da zorunlu olarak sormayı gerektirir: O, kendisini ilâhî sırları ve hakikati bulmaya adanmış bir sûfî miydi yoksa dünyevî hırs ve gayeleri için güç devşiren bir ihtilalcı mı? Taklitçi bir sûfî olduğu için mi mehdilik iddiasında bulundu? Ya da mistik idealleriyle mesiyaniğe söylemi, politik kişiliğiyle sûfî kimliği hangi noktada, nasıl buluşabildi?¹⁷

İbn Kasî'nin bilindiği kadarıyla *Hal'u'n-na'leyn*¹⁸ dışında günümüze ulaşan başka bir eseri yoktur.¹⁹ Eserin telif tarihine ilişkin net bir bilgiye sahip değiliz; büyük ihtimalle İbn Kasî'nin münzevi bir yaşamı tercih ettiği ve henüz Mürîdûn topluluğunun oluşmadığı 525/1130'lu yıllarda eser telif edilmiş olmalıdır. Nitekim İbnü'l-Arif'in İbn Kasî'ye gönderdiği mektupların birisinde eserle ilgili kısa bir değerlendirmeye yer vermesi, bu tahmini güçlendiren hususlardan biridir. İbnü'l-Arabî dışında *Hal'u'n-na'leyn* üzerine şerh yazan bir başka ismin var olduğu bilgisini İbn Haldûn'dan (ö. 808/1406) öğreniyoruz. *Mukaddime*'nin III. bâbının 53. faslında mehdilik meselesi etrafındaki tartışmaları değerlendirirken sûfîler ile Şîîler arasındaki temas noktalarından birisi olarak konunun değerlendirilmesi bağlamında İbn Haldûn *Hal'u'n-na'leyn* yazarından ve isminin İbn Ebî Vâtil olduğunu öğrendiğimiz şârihinden bahis açar ve mehdilik sorununu büyük oranda adı geçen şârih üzerinden tartışır.²⁰ Buradaki bilgiye göre, İbn Ebî Vâtil, Endülüslü İbn Seb'în'in mürididir. Bunun dışında şârihin kimliğine ve yaşamına ilişkin herhangi bir bilgi de vermez. İbn Haldûn, söz konusu şerhin *Hal'u'n-na'leyn*'in apokaliptik temalarından biri olan ahir zaman alametlerine ilişkin mehdilik ve İsâ Peygamber'in yeryüzüne inişinin konu edildiği "Sekîne" başlıklı bölümüne genişçe başvurur. Ayrıca literatürde eserin şerhi olarak adı geçen bir diğer eser de Abdullah Bosnevî'ye (ö. 1054/1644) ait *Hal'u'n-na'leyn fî'l-vusûl ilâ hazreti'l-cem'ayn*'dir. Aslında bu risâle *Hal'u'n-na'leyn*'in bir şerhi değil "Nalınlarını çıkar, muhakkak sen mukaddes Tuvâ vâdîsindesin" [Tâhâ, 20/12] âyetinin işarî yöntemle yazılan kısa bir yorumudur. Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfu'z-zunûn*'daki

¹⁷ Bu sorulara cevap niteliği taşıyan bir deneme için bk. Michael Ebstein, "Was Ibn Qasî a Sûfî", *Studia Islamica*, sayı: 110, yıl: 2015, s. 196-232.

¹⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi (Konya) nr. 7836; Beyâzıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddîn Efendi Bölümü nr. 1673; Süleymâniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü nr. 1174/1 olmak üzere üç yazma nüshası vardır. Yazmaların detaylı bir şekilde değerlendirilmesi için bk. İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'u'n-na'leyn*, s. 105-108. Yalnızca Şehid Ali Paşa nüshası dikkate alınarak eser Mera-keş (1997), Kahire (2011), Tahran (2015), Dimeşk'te (2017) yayınlanmıştır. Burada esere yapılacak atıflar Muhammed el-Emrânî tarafından tahkiki yapılan Mera-keş neşrine olacaktır. Çünkü kanaatimizce diğer üç yayım, büyük oranda Emrânî'nin neşri dikkate alınarak yapılan ve onun çabasının aşamayan çalışmalarıdır.

¹⁹ İbn Acîbe Şüsterî'nin Nûniyye kasidesine yazdığı şerhte İbn Kasî'nin *Lübsü ihâtât* veya *Lübsü ihâta* isminde bir eseri olduğunu haber verir. Ancak başka hiçbir kaynaktan bu bilgi paylaşılmamıştır.

²⁰ Bu bahiste İbn Haldûn, İbnü'l-Arabî'nin *Hal'u'n-na'leyn*'ine atıf yapmamakla beraber tartışmanın bir parçası yapmaksızın *Ankâu Muğrib* eserine yalnızca referans vermekle yetinir.



kaydıyla birlikte baş gösteren bu yanlış nispet meselesi, Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1920), Zirikî (ö. 1976) ve Kehhâle (ö. 1987) gibi geç dönem bibliyografya yazarlarınca da devam ettirilmiştir.

Hal'u'n-na'leyn mukaddime ile birlikte dört bölümden (suhuf) oluşmaktadır: Melekûtiyyât, Firdevsiyyât, Muhammediyyât, Rahmâniyyât. Girişte, velilerin bilgisinin mahiyetine, Hz. Mûsâ'nın Tur'da yaşadığı hadisenin Gazzâlî'ci perspektiften yorumuna, Yûsuf kıssasının sembolik gönderimlerine, kitabın ismi ve bölümlerinin başlık ve sayısına dönük açıklamalara yer verilir. Kitabın en uzun bölümü olan Melekûtiyyât'ta kozmolojik meselelerin geniş yer tuttuğu görülmektedir: Varlık mertebeleri ve felekler arasındaki ilişki, arş çeşitleri, kalem, levh-i mahfuz, ufuk, misak, Hz. Âdem'in yaratılışı ve yeryüzüne inişi vb. Buna ilaveten ölüm, ölüm meleği, cennet, cehennem ve ahiret hallerine ilişkin meselelere de değinilir. En kısa bölüm olan Firdevsiyyât'ta ise cennet konusuna devam edilerek cennetin derecelerinden bahis açılır, isim-müsem-mâ, yaratılıştaki ilâhî isimlerin rolü, Hz. Peygamber'i varlığa getiren isim ele alınır. Muhammediyyât'ta ise Hz. Muhammed'in varlığın ilkesi ve aslı olduğuna ilişkin tema âdemîyet ve muhammediyyet kavramları çerçevesinde işlenir. Vahiy, vahyin Hz. Peygamber'e geliş tarzı, nûr-ı Muhammedî kavramı, ahir zaman motifi ve ilişkili meseleler de ayrıca konu edilir. Son bölüm olan Rahmâniyyât'a, Rahmân isminin kapsamına giren rahmet, rahmetin sereyânı, tecellî, Rahmân'ın arşa istivâsı konularıyla giriş yapılır; namaz, oruç, zekat başta olmak üzere ibadetlerin tasavvufî yorumlarıyla eser son bulur.²¹

Hal'u'n-na'leyn'de yukarıda anılan temalara ek olarak Endülüs tarihinde vuku bulan bir hadiseye veya yazarının yaşadığı dönemde kendileriyle mücadele ettiği siyasal oluşum ve kişilere ilişkin herhangi bir bilgiye rastlanmaz.²² İçerik tamamıyla tasavvufî öğretiyeye hasredilmiştir. Esasında politik kimliğe sahip bir figür olarak İbn Kasî'den beklenen tavır, sözü geçen temalara dolaylı ya da dolaysız bir biçimde eserinde yer vermesi idi. Ancak bu durum, araştırmacılar tarafından Mürîdûn topluluğun teşekkülü öncesinde eserin kaleme alınmış olması ihtimali ile örtüştürülmüştür. Eserde benimsenen üslubun sistematik bir niteliğe sahip olduğunu söylemek oldukça güçtür. Kısaca başlıklarını zikrettiğimiz konular, bazen kısa bazen uzun, bazen açık bazen kapalı bir üslup üzerinden ele alınmıştır. Esere dönük üslup eleştirisi yapan Ebu'l-Alâ Affî tarafından, İbn Kasî ile Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) yazım tarzlarının benzeştiği öne sürülmüştür. Buna göre başkasına (İbn Kasî öze- linde Halefullah el-Endelüsî'ye) ait keşfin lirik formlara bürünerek yazıya geçmesi, düşüncede mantıksal tutarsızlıklara, dilde ifade yetersizliklerine yol açmaktadır. Nitekim *Hal'u'n-na'leyn*'de ana temanın esasında "nâlinların çıkarılması" ve ilişkili konular etrafında olması beklenirken, pek nadir bir durumda bu konuya temas edilmiştir. Yazarın ifade tarzını "sembolik şathiyeler (eş-şatahâtü'r-remziyye)" şeklinde tanımlayan Affî, telifteki başarısızlığı yoğun ıstılah kullanımı ve terminolojik karmaşaya hamleder. İçeriği anlaşılabilir

²¹ *Hal'u'n-na'leyn*'in bölümleri ve alt başlıkları için bk. Ercan Alkan, "Giriş", s. 116-120.

²² *Hal'u'n-na'leyn*'in içerik ve üslubuna ilişkin çalışmamızın ilgili kısımlarına bakılabilir. Ercan Alkan, "Giriş", s. 120-122.



kılan ve üslubu zora sokan bir diğer husus da İbn Kasî'nin Endülüs edebiyatçılarına özgü istiare ve mecazlarla örülü bir dili benimsemesidir. Ne var ki Affî'ye göre metafiziğe ilişkin konularda retoriğin üslup olarak benimsenmesi, kaçınılmaz bir şekilde içeriğin yansıtılamamasına yol açar.²³

Hal'u'n-na'leyn'in temel kaynaklarının tespiti ayrıntılı kavramsal analizleri gerektiren bir süreçtir.²⁴ Çünkü yazar eserinde ne bir kitap ne de bir isme atıfta bulunur, buna döneminde ilişkide olduğu öne sürülen çevreler de dâhildir. Biyografik metinler herhangi bir somut veriye dayanmaksızın spekülâtif düzeyde çeşitli kaynakları anarlar, bunların başında İhvân-ı Safâ risâleleri gelmektedir. Şu halde İbn Kasî risâlelerden ne düzeyde istifade etmiştir ya da *Hal'u'n-na'leyn*'de risâleler ile paralel okunacak temalar hangileridir? Örnek verirken boşluk ve halâ kavramıyla ilişkili tartışmaların bir parçası olarak değerlendirilebilecek "Âlemde boşluk olmadığı" fikrini benimseyişinden hareketle İbn Kasî üzerinde İhvân-ı Safâ etkisi gündeme getirilebilir. Ancak benzer kabuller ya da benzer içeriklerin varlığı, bir metnin somut olarak ana kaynağını tespitinde tek başına yeterli değildir. Herhangi bir metnin yazarı doğal olarak içine doğduğu entelektüel ortamın bilgi birikimi ile karşılaşır ve doğal olarak da az veya çok bu bilgi birikiminden etkiler taşır. Bu pozisyonun bir aşama üstü, doğrudan aynı doktrinin veya entelektüel hareketin bir parçası olma durumudur. Dolayısıyla İbn Kasî'yi ve *Hal'u'n-na'leyn*'i etki ve ilişki bağlamında doğrudan İhvân-ı Safâ'nın bir süreği olarak kabul etmek imkân dâhilinde gözükmemektedir. *Hal'u'n-na'leyn*'in kaynakları bakımından tasavvuf geleneği ile irtibatının odaktaki isimleri İbn Meserre ve Gazzâlî'dir. İbn Meserre'nin *Risâletü'l-hurûf*'u ile *Hal'u'n-na'leyn*'deki ilm-i hurûf ve cennetin dereceleriyle ilâhî isimler arasındaki irtibat vb teolojik-eskatolojik bahisler, metinler arası ilişki düzeyinin mahiyetini gösteren tematik yakınlıklardan bir kaçıdır. Gazzâlî ise *Hal'u'n-na'leyn* üzerinde etkisi açıkça gözlenen bir yazardır. XII. yüzyılda Endülüs'te sûfilerin kendisiyle özdeşleştirilmeleri bir yana, yorum yöntemindeki benzerlik dolayısıyla Gazzâlî *Hal'u'n-na'leyn*'in temel kaynaklarından biridir. Literatürde bu benzerlikle birlikte gözlenen süreklilik İbn Teymiyye tarafından vurgulanmıştır. Gazzâlî etkisinin somut bir diğer göstergesi de *Meâricü'l-kuds*'ün "âhirette karşılaşılabilecek saâdet ve şekâvete dair" bölümünden kısmî iktibasların yapılmasıdır. Bununla birlikte çeşitli düzeylerde içerik benzerlikleri ve ilişkilerin varlığına rağmen bir metin olarak *Hal'u'n-na'leyn*'in yetkinlik ve noksanlıklarıyla kendisine özgü bir telif tarzı ve içeriğinin var olduğu rahatlıkla söylenebilir.

II. Şerh ile Cerh Arasında: İbnü'l-Arabî'nin *Hal'u'n-na'leyn* Yorumu

Hal'u'n-na'leyn'in kalıcılık ve yaygınlık kazanması İbnü'l-Arabî ve çevresi sayesinde literatürde dolaşıma girmesiyle mümkün hale gelmiştir.

²³ Affî, "Ebû'l-Kâsım b. Kasî ve Kitâbuhû 'Hal'u'n-na'leyn", s. 61-63 ["Ebu'l-Kâsım b. Kasî ve *Hal'u'n-na'leyn* isimli Eseri", s. 310-312].

²⁴ *Hal'u'n-na'leyn*'in kaynakları konusunu çalışmamızın ilgili kısmında detaylı bir şekilde tartıştık, bk. Ercan Alkan, "Giriş", s. 123-133.



Hal'u'n-na'leyn'i bu bağlamda İbnü'l-Arabî olmaksızın tek başına düşünmek neredeyse imkânsız gibidir. Çünkü şerhi dışında başta *Fusûsü'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* olmak üzere İbnü'l-Arabî bazı kitaplarında yazarının ismiyle birlikte esere atıfta bulunmuş ve dolayısıyla eserin içeriğini sûfi çevrelerde canlı tutmuştur. Bu noktada anlamlı olacak sorulardan birisi şudur: İlk defa İbnü'l-Arabî *Hal'u'n-na'leyn* metni ile nasıl, nerede ve ne şekilde karşılaş-tı? Şerhteki kayda göre olay şöyle gerçekleşti:

590 [1193-1194] senesinde müellifin oğlu [Hüseyn b. Ahmed] ile [Tunus'ta] görüştüm, görüştüğümüz esnada babasının [İbn Kasî'nin] el yazısıyla olan kitap [Hal'u'n-na'leyn] da yanındaydı (...). Müellifin oğlu kitabı bana verdi, ancak niçin olduğunu bilemediğim bir sebepten dolayı kitabı almadım.²⁵

İbnü'l-Arabî'nin otuz, Hüseyn b. Ahmed'in ise altmışlı yaşlarında iken gerçekleşen ve *Hal'u'n-na'leyn*'in içeriği ile tanışmasına vesile olan bu görüş-me, kendisinin entelektüel ilgilerinin arka planını göstermesi bakımından önemlidir. Eserin İbnü'l-Arabî'nin ilgi alanına girişi, kendisinin yazarlık tarihi göz önünde bulundurulduğunda oldukça erken bir tarihtir. Sonrasında *Hal'u'n-na'leyn*'e referanslarda bulunmakla beraber, hiçbir eserinde İbnü'l-Arabî *Hal'u'n-na'leyn* üzerine bir şerh kaleme alacağı bilgisine yer vermemiştir. Eserin tam olarak şerh ediliş tarihine ilişkin maalesef bir bilgiye sahip değiliz. 620/1223-638/1240 yıllarında Şam'da hayat süren İbnü'l-Arabî, muhtemelen şerhini ömrünün sonlarına doğru burada kaleme aldı.

Eserin tasavvufî çevrelerce dikkate alınması şerhinden ziyâde İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'ta esere yaptığı atıflar dolayısıyla olmuştur. *Fusûs*'ta İdrîs ve Zekerîyyâ faslalarında ilâhî isimlerin zâta ve tek tek kendilerine delâlet ediş yönüyle her birisinin sahip oldukları delâlet tarzlarını izahta *Hal'u'n-na'leyn* metni ve yazarı²⁶ ismen anılırlar:

Ebü'l-Kâsım b. Kasî *Hal'u'n-na'leyn*'de “İlâhî isimlerden her biri, bütün ilâhî isimlerle isimlenmiş ve vasıflanmıştır” sözüyle buna işaret etmiştir. Yâni, her bir isim Zât'a ve kendisi için vaz' olunan mânâya delâlet eder ki isim onu talep eder. Zât'a delâleti bakımından bütün isimler birdir; kendisiyle diğerlerinden ayrıldığı mânâya delâleti bakımından ise Rab, Hâlık, Musavvir ve diğerlerinde olduğu gibi her bir isim diğerinden temeyyüz eder. Dolayısıyla Zât bakımından isim müsemmânın aynıdır; kendisine özgü vaz' olunan mânâ bakımından isim müsemmânın gayridir.²⁷

Bu yüzden ilâhî isimler konusunda Ebü'l-Kâsım b. Kasî şöyle demiştir: “İlâhî isimlerden her biri kendi infirâdı üzere bütün ilâhî isimler ile müsem-mâdır.”²⁸

²⁵ İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'ü'n-na'leyn*, s. 550.

²⁶ İbn Kasî'nin ilâhî isimler görüşüne ilişkin bk. Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 171-178; Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 134; Affî, “Ebü'l-Kâsım b. Kasî ve Kitâbuhû 'Hal'u'n-na'leyn'”, s. 75-80 [“Ebu'l-Kâsım b. Kasî ve *Hal'un-Na'leyn* İsimli Eseri”, s. 324-330].

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (thk. Ebu'l-Alâ Affî), Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts., s. 79-80 [*Fusûsu'l-hikem* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006, s. 77].

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* s. 180 [*Fusûsu'l-hikem* (çev. Ekrem Demirli), s. 197-198]. *Fusûs*'un dışında İbnü'l-Arabî aynı konuya *Hal'u'n-na'leyn* şerhinde ve *Fütûhât*'ta da defâlarca atıf yapmıştır.



Metin ve yazarının Ekberî muhîtlerde dolaşıma girişi, büyük oranda yukarıdaki iki pasajda ismen zikredilmeleri dolayısıyladır. Bununla beraber *Fusûs* şârihleri -Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350) istisnâ tutulursa- doğrudan ne metin ne de yazarı hakkında bilgi verirler. *Fusûs*'taki "fî Hal'ihî" kaydında şârihler eserin ismini vermekle yetinmişler, yazar hakkında ise sadece "bi-fet-hi'l-kâf ve tahffî's-sîn ve teşdîdî'l-yâ" diyerek isminin imlâsına ilişkin izahta bulunmuşlardır. *Fütûhât*'taki bilgilerle uyumlu olarak Dâvûd-ı Kayserî yazar İbn Kasî'nin Lebleli İbn Halîl'e müntesip ehl-i tarîkin büyüklerinden olduğu bilgisine yer verir. Anılan bilgilerin dışında şârihlerin hiçbirisi eser ve içeriğinin literatürdeki yerine dair bir değerlendirme yapmaz, daha çok İbnü'l-Arabî'nin vurguladığı konuyu izahtan tercih ederler. Dolayısıyla şerhlerden hareketle *Hal'u'n-na'leyn*'in içeriği ve içerikteki sorunlu görülebilecek konuları tespit etmek mümkün değildir. İbnü'l-Arabî'nin *Hal'u'n-na'leyn*'e şerh yazmış olmasının *Fusûs* şârihlerinin *Hal'u'n-na'leyn* metnine öncelik vermelerine yol açmadığını dolayısıyla da İbn Kasî'yi teorik düzeyde belirleyici bir isim olarak görmediklerini anlıyoruz. En azından şârihlerden bazıları eserin ismi geçtiğinde bilgi düzeyinde de olsa İbnü'l-Arabî'nin şerhine atıf yapabilirlerdi. Nitekim Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) kitaplığında hem *Hal'u'n-na'leyn* metninin hem de şerhinin bulunduğunu ve Konevî'nin bu metinler üzerinde çalıştığını biliyoruz. Her ne kadar Konevî ilâhî isimler konusunu etraflıca eserlerinde tartışmış ise de tespit edebildiğimiz kadarıyla metinden ve şerhten hiç söz etmez. Şârihler ya da diğer Ekberî yazarlar niçin *Hal'u'n-na'leyn* metnini ve İbnü'l-Arabî'nin eser üzerine kaleme aldığı şerhi dikkate almadılar? Bu bağlamda belki de ilk olarak, *Fusûs* şârihlerinin İbnü'l-Arabî'ye ait diğer ana metinler ile kurdukları ilişkiyi sorgulamak gerekmektedir. Ayrıca şerhte İbnü'l-Arabî'nin gerek metindeki üslup sorunları gerekse yazarının konularına ilişkin yetkinliğine dönük eleştirileri dolayısıyla şârihlerin metin ve yazarına birincil öncelik vermediklerini öne sürebiliriz.

İlâhî isimler konusu dışında *Fütûhât*'ta İbnü'l-Arabî, peygamberler arasındaki efdaliyet bahsinde, mebde-mead meselesi ve bununla irtibatlı olarak cismanî haşır tartışmalarında İbn Kasî ismini tartışmanın bir parçası haline getirir. Bu temalardan hareketle Haydar el-Âmulî (ö. 787/1385'ten sonra), Abdullah İlâhî (ö. 896/1491), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Veli Muhammed Ekberâbâdî (ö. 1245/1830) gibi yazarların eserlerinde İbn Kasî ismi anılsa da aslında doğrudan değil İbnü'l-Arabî üzerinden dolaylı olarak kendine yer bulur. Kurtubî (ö. 671/1273), ondan naklen Demîrî (ö. 808/1405) ve Münâvî (ö. 1031/1622) eskatolojik bahislerde İbn Kasî ismine atıfta bulunurlar. Ayrıca Osmanlı son döneminde yapılan tasavvuf metinlerindeki hadislerin sıhhatine ilişkin İzmirli İsmâil Hakkı (1869-1946) ile Şeyh Mustafa Saffet (1866-1950) arasında geçen tartışmada dolaylı olarak İbn Kasî'ye yer verilmiştir. Dolaylı olarak yer verilmesiyle şunu kast ediyorum: Gazzâlî'nin "hal'u'n-na'leyn" ibaresini izahta öne sürdüğü yorum yöntemine yöneltilen eleştirilerde İbn Kasî'nin yalnızca isim düzeyinde payını alması sebebiyledir, yoksa İbn Kasî burada tartışmanın bir parçası değildir.



İbnü'l-Arabî'nin metni şerhedişinde İbn Kasî'nin kendisinden ziyade kısmen Halefullah el-Endelüsî'nin *Hal'u'n-na'leyn*'de yer verilen keşiflerine duyduğu ilginin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bununla irtibatlı olarak İbnü'l-Arabî'nin şerhteki tutumu, İbn Kasî'nin ifade tarzına ve tasavvufi bilgisine dönük başlı başına bir cerhe dönüşmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre İbn Kasî mümin-müslüman bir kimse ise de keşif sahibi bir sûfî değildir; bilakis şeyhinin keşiflerini edebî formlara büründüren bir edebiyatçıdır. Tasavvufi hakikatlere ilişkin müsellemler bir zevk ve keşfe erişemeyen İbn Kasî, kendisine ait ifadelerde sıradan bir mukallit olmanın ötesine geçememiştir. O, İbnü'l-Arabî'nin nazarında yalnızca "hadis nakilcisi, fetva taşıyıcısı ve rivayet anlatıcısı"ndan başka bir şey değildir. İbnü'l-Arabî'de oluşan İbn Kasî'ye dönük olumsuz düşünceler, İbn Kasî'nin Halefullah'a ait keşfi bilginin sunumunda düştüğü hatalardan kaynaklanmaktadır.

Müellifin zikrettiği meseleleri Kitap ve Sünnet'ten haberlere arzettiğini görünce anladık ki müellif Kitap ve Sünnet'ten haberleri şerhetmekte ve kendi anlayışı ile onları açıklamaktadır. Ancak müellif Hakk'ın, ilminde ona keşif ile bildirdiği ya da sırrında ona hitap ettiği veya uykusunda berzahî misallerde ona müşâhede ettirdiği meselelerde kendisine keşfolunanları başkasından sakınmak ve hâlini setretmek üzere konuşmamaktadır. İşte bu yüzden bazı meselelerde kendisine itirazlar yöneltilmektedir; çünkü müellif kendi sözlerinde ve hepsinde değil belki ama görüşlerinin pek çoğunda tenakuza düşmektedir. Sözünü ettiğimiz ihtimalden dolayı müellifi eleştirmiyoruz; rivayetler ile ters düşmesinden veya sözlerinde tesis ettiği ilkeler ile çelişmesinden dolayı kendisini eleştiriyoruz. Bunu yaparken de onun sözlerini kendi sözleri ile reddediyoruz. Aslında müellifin sözlerinin çoğunluğu zorlamadan ibarettir. Müellifin sözlerinin kendi içindeki çelişkileri ile uğraşmış olsaydık kitabında çok az bir şeyin dışında bize göre hiçbir şey sahih olmazdı. Ancak bazı konular dışında mecbur kalmadıkça zikrettiğimiz sebeplerden dolayı bu çelişkilere itiraz etmedik. Çünkü müellif keşfinden konuşmaya kalkışmamaktadır; bilakis o daha önce işaret etmiş olduğumuz tarzda, Halefullah'ın kendisine ilka ettiği şeye mutabık rivayetleri şerhederek konuşmaktadır. Bu kitapta Halefullah'a halvetlerinde varit olan şeylerin tamamını anlatmaktadır.²⁹

İbnü'l-Arabî şerhinde, *Hal'u'n-na'leyn*'in üslup ve dil bakımından sıradan halka (avam) hitap eden bir metin olduğunu öne sürer. Bu yargı, yazar İbn Kasî'nin eserde işlediği konuları, misaller üzerinden ele alışıyla doğrudan irtibatlıdır; çünkü bazı konularda misaller getirmek konuyu anlaşılır kılmaktan çok içinden çıkılmaz bir hâle sokmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin ifadeleriyle söyleyecek olursak "misaller latif manaları kesifleştirirler." Sıradan okuyucu çoğunlukla misale odaklanmak suretiyle, muhtevanın kendisini ihmal etme gibi bir gerçeğe karşı karşıya kalmaktadır. Bu bağlamda belagat ve şiirin gücü ile ifade alanı bulamayacak temalarda, benimsenmesi gereken üslup hiç şüphesiz farklı olmak zorundadır; ayrıca İbnü'l-Arabî'nin katında tercih edilen üsluptaki sorun aynı zamanda metnin yazarının konuyu idrak edemeyişinin

²⁹ İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-na'leyn*, s.428-430.



de bir göstergesidir. Bu yüzden İbnü'l-Arabî'ye göre muhatapları seçkin zümre (havas) olan metinlerde konu misaller ile anlatılmaz. Bununla beraber İbn Kasî'nin yer yer tasavvufî meseleleri izahında içine düştüğü kimi yanlışlıklar karşısında hayretini gizleyemeyen İbnü'l-Arabî, İbn Kasî'nin aslında niçin bu tarz hatalar yaptığını da sorgular. Acaba der İbnü'l-Arabî, mevcut sosyal-siyasal şartların etkisi ve bunun sonucunda kendisine ilişecek bir kötülük sebebiyle mi İbn Kasî bu tür yanlışlara düşmektedir yoksa tasavvuf bilgisi *Hal'u'n-na'leyn*'de dile getirdiği konuları kuşatmada gerçekten de yetersiz midir? İbn Kasî'nin keşif ehli oluşunda şüphelerinin varlığı devam etse de İbnü'l-Arabî, “keşfinde kendisine böyle göründüğünü iddia ederse keşfi müsellemdir” diyerek meseleyi farklı bir boyuta taşır. Burada konu bir meselenin “nefsü'l-emr”-deki bulunduğu gerçeklik ile keşifte görülen durumu arasındaki mutabakat sorunuyla ilişkilidir. İbn Kasî'nin eksikliği bu iki durum arasındaki ilişkiyi tam anlamıyla kurgulama ve temyiz etme gücüne sahip olmamasıdır.

Meselenin gerçeği nerede, meselenin müellife gösterildiği (temsil) sûret nerede? Doğrusunu Allah bilir, müellif mesel ehlidir, sarfî vahiy ehli değildir. Mesel ehlinden olan kimsenin anladığını anlatması da kendisine temsil edilen şey kadar olur. Rüyâ tâbirinde yorumcu bâzan isâbet edebilir, bâzan da yanılabilir. Rüyâ tâbirinin bir kısmında isâbet edebilir yanılabilir de. Başkasına âit iki ya da daha fazla veche sâhip bir sözü yorumlayan kimselerin tamâmında durum böyledir.³⁰

İbnü'l-Arabî şerhinde tematik yakınlık dolayısıyla bazı eserlerine göndermelerde bulunmuştur: *Ankâu Muğrib*, *Kitâbü'l-abâdile*, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*, *Ukletü'l-müstevfiz*, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Kitâbü'l-medhal ile'l-hurûf*, *Kitâbü'l-fusûl ve'l-gâyât*. Adı geçen eserlere yapılan referanslar büyük oranda konunun daha geniş bir şekilde ele alındığını ifade eden türden hatırlatıcı cümlelerdir. Kendisine en çok atıf yapılan ve içerik bakımından *Hal'u'n-na'leyn*'e en çok benzeyen eser ise *Ankâu Muğrib*'dir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin yaptığı atıflar dışında *Hal'u'n-na'leyn* şerhi ile diğer eserleri arasındaki ilişkinin tespiti daha ileri aşamada metinsel düzeyde yapılacak titiz karşılaştırmalar ile mümkün olacak, bu ise yazarın külliyyatındaki metinler arası ilişkilerini dolayısıyla kavramsal duyarlılık ve doktrininin yapı taşlarını tespitte dönük faydalı sonuçlar verecektir.

Eleştirel bir üslubun eşlik ettiği şerhte İbnü'l-Arabî tarafından öne çıkarılan temaların başında eserin başlığının ima ettiği konu gelir. Hz. Musa'ya Tûr'da “nalınları çıkar” (Tâhâ, 20/12) emrine ilişkin ilgili literatürde yer bulan yaklaşımlara değindikten sonra İbnü'l-Arabî meseleyi ilâhî hitap ve tecellî kavramlarıyla açıklamaya çalışır. İbn Kasî tarafından sürdürülen Gazzâlîci yorum tarzının³¹, yani dünya nalınlarını çıkarıp şehvet ve heva elbiselerinden arınma sonrasında kişinin kendisini “Mevlâsının nefhalarına arzetmesi” şeklindeki yorumun bir kısmını kabul etmekle birlikte “ilâhî hitabı” işitmeyenin “nalınları çıkarmanın bir semeresi” olarak yorumlanması noktasında İbn Kasî'yi eleştirir ve kendisine özgü yaklaşımını ortaya koyar:

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-na'leyn*, s. 702-703.

³¹ bk. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr - Varlık, Bilgi, Hakikat-* (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.



“Nalınları çıkarmanın bir semeresidir” ifâdesi ile müellif tenâkuza düşmektedir. Zîra Allah “Nalınlarını çıkar!” sözüyle onunla konuşmadan, henüz o nalınlarını çıkarmamıştı. Dolayısıyla da kelâm, nalınları çıkarmanın bir semeresi olmadı. Bilakis kelâmın semereleri, nalınları çıkarma (inhilâ') ve tâlim etmedir. Velhâsıl müellif bu meselenin içinden çıkamamakta ve bu meselede bir şeye ulaştığını zannetmektedir, halbuki kayda değer bir netîceye ulaşmış da değildir.³²

İkinci tema ise belirttiğimiz üzere, eseri literatürde tanınır kılan ilâhî isimler konusudur. İbn Kasî'nin “Her ilâhî isim diğer bütün ilâhî isimlerin müsemmasıdır” cümlesi, İbnü'l-Arabî tarafından bütünlüklü bir doktrinin önemli bir unsuru haline dönüştürülmüştür. Bu cümleden hareketle isimlerin delaletlerinin ikili bir yapı arzettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre bütün isimler hem kendisi hem de zat için vaz olunan ikili bir anlama sahiptir. Zata delaletleri bakımından isimlerin tamamı ayındırlar ve her biri, bir diğerini içerir. “Rablık, hâlık, musavvirlik” gibi kendileri için vaz olundukları anlam bakımından ise biri diğerinden ayrılır. Kısacası isimler arasında bir yönüyle benzerlik, bir yönüyle da farklılık vardır. Bu konuya İbn Arabî şerhinde şu cümleler ile yer verir:

Zîra *Hal'u'n-na'leyn* kitabında zikrettiklerinden de anlaşıldığına göre müellifin görüşü şudur: Her bir isim diğer bütün isimlerin müsemmasıdır. Meselâ Hayy ismi Âlim, Mürîd, Kâdir, Semî, Basîr, Mün'im, Mufazzıl ve diğer isimlerin müsemmasıdır; Âlim ismi Hayy, Mürîd, Kâdir ve diğer isimlerin müsemmasıdır; Mürîd ismi ise Hayy, Kayyûm, Âlim, Cevâd, Muksit ve diğer isimlerin müsemmasıdır. Bu görüşe sâhip olmasından dolayı müellif burada “Îrâde”yi Hayat ile ilişkilendirmiş ve Hayy ismini Mürîd olarak nitelemiştir. Nitekim kimi görüşlere göre her bir ismin medlûlû zâtıdır ve bütün isimlerin medlûlûnün zât olması açısından hakikatte biz isme selp ya da ispat izafet etmeyiz; her bir isim diğer bütün isimlerle nitelenebilir; zann-ı gâlibimce de müellifin görüşü budur. Başka bir değerlendirmeye göre ise hakikat ehlinde bir diğer grubun bu meseledeki görüşü şudur: “İsimlerin tamamının a'yâna değil zâta nispetleri vardır.” Buna göre O'nun Hayâtı Zât'ıdır; İlmi, Kudreti ve Îrâdesi de O'nun Zât'ıdır. Diğer ilâhî isimler için de bu böyledir. Müellif Îrâdeyi Zât ile ilişkilendirmiştir. O'nun Zât'ı diğer zâtlara benzemediği gibi -Zât'ının bir misli yoktur- sıfatı da diğer sıfatlara benzemez -Sıfatının da bir misli yoktur-. Diğer görüşe göre işin aslı budur. “O'nun bir benzeri yoktur” (Şûrâ, 42/11) selbî bir vasıftır. “O Semî ve Basîrdır” (Şûrâ, 42/11) ifadesi ise ma'kul bir manayı olumlayan (sübûtî) bir vasıftır. Bir gruba göre ismin aynı (hakikat) yoktur; bir gruba göre ise ismin aynı (hakikat) vardır.³³

“Nalınların çıkarılması” ve ilâhî isimler dışında misak, peygamberler arasındaki efdaliyet, felekler, cismânî haşır, mead, cennet-cehennem gibi başlıklar, İbnü'l-Arabî'nin şerhte üzerinde etraflıca durduğu ya da öne çıkardığı ana konulardır. Bu başlıkların hemen hepsinde İbnü'l-Arabî'nin İbn Kasî'yi eleştirerek konuyu ele aldığı görülmektedir.

³² İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-na'leyn*, s.300-301

³³ İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-na'leyn*, s. 446-448.



İbnü'l-Arabî'nin Mağrib'te tanıştığı, tasavvuf tarihi açısından ikincil düzeyde bir metni doğu İslam dünyasına taşıyarak tartışmaya açması, literatüre katkıları bağlamında içerik derinleştirilmek suretiyle, farklı perspektiflerin eşlik edeceği çalışmalara ihtiyaç duyan bir konudur. İlk etapta detay denilebilecek hususlardan sarfınazar ederek, İbn Kasî'nin kavram dağarcığının İbnü'l-Arabî'nin sistemindeki belirleyiciliği üzerinde odaklanmak ve *Fusûsü'l-hikem*'in kavramsal örgüsünde *Hal'u'n-na'leyn*'in etki düzeyini araştırmak, bizlere İbnü'l-Arabî'nin kaynaklarındaki çeşitliliği görmeye imkân tanıyacaktır. Bu ise kanaatimizce İbnü'l-Arabî ile birlikte Endülüs'ten doğuya getirilen tasavvufî mirasın mahiyetini ve geçirdiği dönüşümü, etki alanını ve ilişki ağını tespitte önemli eşiklerden biri olacaktır.

❧ Kaynakça

- Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi -Allah-İnsan İlişkisi-*, Hayykitap, İstanbul, 2009.
- Claude Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, E. J. Brill, Leiden, 1992, s. 909-933.
- David Raymond Goodrich, "A Sûfî Revolt in Portugal: Ibn Qasî and his Kitâb Khal' al-na'layn", Basılmamış Doktora Tezi, Columbia University, 1978.
- Ebü'l-Alâ Affî, "Ebü'l-Kâsım b. Kasî ve Kitâbuha 'Hal'u'n-Na'leyn'", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, sayı: XI, İskenderiye 1957, s. 53-87 ["Ebu'l-Kâsım b. Kasiy ve *Hal'un-Na'leyn* İsimli Eseri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 301-337].
- _____, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 213-258.
- Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2009.
- Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr -Varlık, Bilgi, Hakikat-* (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.
- İbn Haldûn, *Mukaddime I-V* (thk. Abdüsselâm eş-Şeddâdî), Beytül-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, ed-Dârü'l-Beyzâ, 2005, [*Mukaddime I-II* (çev. Süleymân Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004].
- _____, *Şifâü's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil* (thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1958 [*Şifâü's-sâil -Tasavvufun Mahiyeti* (çev. Süleymân Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1977].
- İbn Kasî, *Hal'u'n-na'leyn ve iktibâsü'n-nûr min mevzii'l-kadameyn* (thk. Muhammed el-Emrânî), Merâkeş, 1997.
- İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (thk. Ebu'l-Alâ Affî), Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts., [*Fusûsu'l-hikem* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006].
- _____, *Şerhu Hal'i'n-na'leyn -Hal'u'n-na'leyn Şerhi-* (haz. Ercan Alkan), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017.
- Kenneth Garden, "Al-Ghazâlî's Contested Revival: Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn and Its Critics in Khorasan and the Maghrib", Basılmamış Doktora Tezi, The University of Chicago, 2005.
- Michael Ebstein, "Was Ibn Qasî a Sûfî", *Studia Islamica*, sayı: 110, yıl: 2015, s. 196-232.
- Miguel Asín Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers* (çev. E. H. Douglas & H. W. Yoder), E. J. Brill, Leiden, 1978.
- Paul Nwyia, "Resâilü İbnü'l-Arif ilâ ashâbi sevretil-Mürîdîn fi'l-Endelüs", *el-Ebhâs*, Beyrût, sayı: 27, 1979, s. 43-56.



AHMED AVNİ KONUK'TA BİR MESELE OLARAK MODERNLİK

Mehmet AYSOY¹

Özet: Ekberilik Osmanlı düşüncesinin en önemli bileşenidir, Ahmed Avni Konuk (1868-1938) ise, Ekberi geleneğin son temsilcilerinden ve son şarihlerindendir. Bu cümleden olmak üzere Konuk, Ekberilik ve modernlik meselesinin tahlil edilebileceği en önemli şahsiyetlerden biridir. Ahmed Avni Konuk hayatının son dönemine kadar Ekberi külliyyatın önemli kitaplarını şerh etmiş ve bu şerhlere modernlik tarafından Ekberiliğe yönelik ileri sürülen itirazları ve cevapları dahil etmiştir. Bu çalışmada Ekberi gelenek ve modernlik meselesi Ahmed Avni Konuk'un; Füsus'ul-Hikem Şerhi, Tedbiratı İlahiyye Şerhi ve Mesneviyi Şerif Şerhi çerçevesinde ele alınarak değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler; Ekberilik, Ahmed Avni Konuk, kozmoloji, modernlik

Abstract: "Ekberilik" is the most important component of Ottoman thought, and Ahmed Avni Konuk (1868-1938) is one of the last representatives of Ekberi tradition and its lasts. This is one of the most important figures that can be analyzed from the guest, the epistemology and the modernity. Ahmed Avni guest commented on the important books of Ekberi corpus until the last period of his life and he included the objections and answers put forward to modernism by Ekberilik on these annals. In this study, Ahmed Avni Konuk's subject on the tradition and modernity of Ekberilik.

Keywords; Ekberilik, Ahmed Avni Konuk, cosmology, modernity

Ahmed Avni Konuk (1868-1938), Osmanlının son dönem alim ve dervişlerindendir.¹ Hem modern hem de geleneksel eğitim almıştır. Mesnevihan

¹ 'Ahmed Avni Konuk 1868'te İstanbul'da doğmuştur. 1884 Senesinde rüşdiyenin dördüncü sınıfından Darüşşafaka'nın üçüncü sınıfına imtihanla kaydedilmiştir. Konuk, 1890'da Darüşşafaka'dan mezun oldu. Aynı yıl Galata İttihad Postanesi posta memurluğuna tayin edildi. Memuriyeti sırasında Mekteb-i Hukuk-ı Şahane'ye girdi ve 1898 tarihinde mezun oldu. (Barkçin, 2011,16) Tasavvuf başta olmak üzere müzik, felsefe, edebiyat, matematik alanlarında geniş bilgisi olan Konuk Fransızca'ya da hâkimdi. Şöhreti sevmeyen mütevazı bir kişiliğe sahip olduğu için Türkiye'de pek fazla bilinmediği halde dinî, içtimâî sahada ve müzik gibi alanlarda sorulan sorulara verdiği cevapların İstanbul Robert Koleji Bülteni'nde yayımlanmasının ardından bazı şariyatçıların tarafından tanınmıştır. Aynı zamanda şair olan Konuk telif, tercüme ve şerh türü eserlerinde yer alan Arapça ve Farsça beyitlerin, rubâilerin bir kısmını nazmen Türkçe'ye çevirmiştir. Fahrreddin-i Irâkî'nin Lema'ât'ına yaptığı tercümenin sonunda "Ben" adlı bir manzumesi vardır (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3852, s. 67). Ayrıca Tevfik Fikret'in Mehmed Âkif'e cevap olarak yazdığı "Târîh-i Kadim Zeyli"ne manzum bir reddiyesi bulunmaktadır (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1158). Ahmet Avni Konuk'un çoğunluğu tasavvufî mahiyette olan telif, tercüme ve şerh türü eserlerinin sayısı otuzdan fazladır. Bir kısmı neşredilen bu eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Hânende (İstanbul 1317). Türk müzikisinin din dışı formlarındaki eserlerinin derlendiği bir güfte mecmuasıdır. Baş tarafında makamlar ve usullerle ilgili kısa nazari bilgi verilmiştir. Doksan beş makamdan 2706 parça eserin güftesini ihtiva eden eserin son sekiz sayfasında bestekâr resimleri vardır. Konuk'un bu çalışması zamanının en önemli matbu güfte derlemeleri arasında olup daha sonra yapılan antoloji çalışmalarına kaynak teşkil etmiştir. 2. Sipehsâlâr Tercümesi (Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddin Rûmî) (İstanbul 1331). Mevlânâ'nın müridlerinden Ferîdun b. Ahmed Sipehsâlâr'ın kaleme aldığı Farsça menâkıbnâmenin tercümesidir. 3. İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı (İstanbul Belediyesi Atatürk



Selanikli Mehmed Esad Dede'nin önde gelen üç talebesinden biridir. Konuk bir memur olarak da tasavvufu yaşamış, öğrenmiş, çalışmış, yaşatmıştır. (Barkçin,2011,198) Mevlevi mensubiyeti ile Ekberi geleneğe dahildir. Konuk, Ekberi külliyatın temel eserlerini hem tercüme hem de şerh etmiştir. Özelde yazdığı şerhlerde de hem Ekberiliğe yöneltilen eleştirilere cevap vermiş hem de modernliği-modern bilimi- mesele edinmiştir.

Ekberilik², İslam düşünce tarihinin önemli bir bileşenidir. Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin (ö.1240) marifet serüveninde ortaya koyduğu eserler, Ekberiliğin temel referanslarını teşkil etmiştir. Ekberilik bir ekol olarak, ortaya çıktığı XIII. Yüzyıldan günümüze kadar varlığını sürdürmüş, geçen sürede Ekberi meşrepli arifler tarafından yazılan şerh ve kitaplarla oldukça hacimli bir literatür ortaya çıkmıştır. Diğer bir manada ise, Ekberilik ortaya çıktığı dönemden itibaren İslam düşünce tarihinde bir mesele olarak yer edinmiştir. Bu bağlamda değişik dönemlerde Ekberi geleneğe karşı ciddi itirazlar söz konusu olmuş ve gelenek tarafından da bu itirazlara karşı savunmalar ortaya konulmuştur. Ekberilik modernliğin de önemli meselelerinden biridir. *"XIX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren reformist ve modernistler tarafından, nüfuz edici tesiri ve isminin itibarından dolayı İbnül Arabi kısmen bir hedef tahtası haline getirildi. Bizatihi 'İbnül Arabi ve tasavvuf' geleneksel İslam toplumunun bütün noksanlıklarının müsebbibi olarak uygun bir sancak olarak seçildi."* (Chittick,2014,12)

Avni Konuk, modernliği modern bilim üzerinden mesele edinir ve kendi dönemine dair modern bilgileri, itirazları kendi geleneğinden müdafaa eder.

Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1812). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'deki bazı görüşlerine karşı çıkan İmâm-ı Rabbânî'nin itirazlarını cevaplandırmak maksadıyla yazılan eseri Cemal Bardakçı neşretmiştir (Tasavvuf, I-VII, İstanbul 1948-1949). 4. Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd Münâkaşaları (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1813). İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerini savunan Nakşibendî şeyhi Muhammet İhsan Oğuz'un İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd adlı eserinde (Kastamonu 1976; İstanbul 1995) Fusûşü'l-hikem'e yönelttiği eleştirilere cevap vermek amacıyla kaleme alınmıştır. Konuk'un önce M. İhsan Oğuz'la mektuplaşarak tenkitlerini cevaplandığı, daha sonra bir önceki eserle birlikte bu eserini yazdığı belirtilmektedir. 5. Fusûşü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 3853-3880; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 79/1-27). Büyük boy yirmi sekiz defterden ibarettir. Şârih eserine uzun ve kapsamlı bir mukaddime ile başlamış, çalışmasını on iki-on üç yıl gibi uzun bir süreden sonra 1928'de tamamlamıştır. Eser, İbnü'l-Arabî'nin temel fikirlerini ve terimleri açıklayan bir anahtar niteliğindedir. Konuk'un yararlandığı şârihlerden ayrıldığı hususların en belirgin olanı, zamanının modern ilim ve görüşleriyle ilgili konularda fikir beyan etmesidir. Kitap, Konya Mevlânâ Müzesi'ndeki nüshası esas alınarak Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın tarafından yeni harflere aktarılıp gerekli notlar, indeks ve lugatçeler ilâve edilerek dört cilt halinde İstanbul'da yayımlanmıştır (I, 1987, 1994, 1999; II, 1989, 1997; III, 1990; IV, 1992). Hilmi Ziya Ülken, bu eserden bazı parçaları sadeleştirerek İslâm Düşüncesi adlı kitabında (İstanbul 1946) yer vermiştir (s. 412-429). 6. Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 4522; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 21). İbnü'l-Arabî'nin eserinin tercüme ve şerhi olan kitabı Mustafa Tahralı yeni harflere aktarıp önsöz, lugatçe ve indeksler ilâvesiyle neşretmiştir (İstanbul 1992). (Öngören,2002,181)

² "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) nisbet edilen tasavvufî ve fikrî bir hareket. Muhyiddin İbnü'l-Arabî birçok şeyhle görüşmüş, onların telkin ve tavsiyelerinden faydalanmış, hatta kendilerinden hırka giymiş, bunları üstatları ve şeyhleri olarak saygıyla anmış olmakla beraber bir şeyhe intisap edip sülûkünü tamamlamış bir mutasavvıf değildir. Bu husus, doğuştan sahip bulunduğu mânevî istidadın ve kendi ifadesiyle "hâtemü'l-velâye" (velîliğin mührü) oluşunun ona verdiği bir istiğnâ hali olarak değerlendirilebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî yirmi yaşında tasavvuf yoluna girdiğini ve bütün makamların kendisine çok kısa bir sürede açıldığını belirtir (el-Fütûhât, II, 425). Hz. Peygamber'in ve ayrıca birçok velînin ruhanîyetinden feyiz aldığını söyleyen İbnü'l-Arabî, ilim ve marîfet ağırlıklı bir tasavvuf anlayışını savunduğu ve tasavvufa yeni yorumlar getirdiği gibi el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, eserlerinde tasavvufî hayatın usulü ve uygulama şekli üzerinde de durmuştur. Sağlığında çevresinde toplanan Sadreddin Konevî ve Abdullah Bedr el-Habeşî gibi talebeleri onun sohbetlerine devam etmişler, eserlerinden faydalanmışlardır." (Kılıç,1994,544)



O dönemde modernlik özelde kozmoloji bağlamında bellibaşlıklar altında tasnif edilebilir niteliktedir.

☞ Kozmoloji ve modernlik

Modern bilim etkileri açısından en doğrudan kozmoloji³ bağlamında değerlendirilebilir. Kozmolojiyi dini ve felsefi olarak ayırmak mümkündür. Klasik felsefe Aristoteles ve Batlamyus'un görüşlerine dayalıdır. Bu durum hem Hristiyanlık hem de İslam'da dini ve felsefi kozmolojinin iç içe geçmesini belirlemiştir. Aristo'ya göre 'alemler' (cosmos); yer, gök ve tabiattan ibaret olan bütün varlıklardır. Aristo'da evren altı ve üstü alemlerin toplamıdır. Altı alemler anasır- erbaa'dan (dört unsur) müteşekkildir. Üstü alemler ise 'esir' maddesindendir. Geleneksel kozmoloji Aristo'un alemler yaklaşımının Batlamyus'un sistemleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu sistem; altı ve üstü alemler dikotomisine dayalı, yedi iklim, yedi gezegen üzerine yer merkezliydi.

İslam düşünce tarihinde filozoflar, kelimacılar ve mutasavvıflara dair üç ayrı felsefi kozmoloji yer alır. Müslüman filozoflar ağırlıklı olarak Aristotelesçi ve Neo Platonik unsurların etkisi altındaki Meşşailik; altı ve üstü alemler ayrımı, sudur, heyula ve suret teorisi, boşluğun reddi, nedensellik ve süreklilik, anasır-ı erbaa, istidat, mizaç gibi konu ve kavramlar bu kozmolojinin unsurlarıdır. Birbirinden farklı olsalar da bu kozmolojilerin ortak noktası; evrenin bağımsız bir resmini ortaya koymaktan çok son kerte Tanrı-evren ilişkisinin doğasını izah etmeye yönelik geliştirilmiş modeller olmalarıdır. (Bulgen,2015,62) Bu bağlam hem kelimada hem de tasavvufi kozmolojide ortak paydadır. Başka manada İslam'ın kozmolojik ekolleri, Tanrı ve alemler arasındaki ilişkinin doğasını anlamlandırmadaki farklı bakış açıları temsil ederler. Tanrı ve alemler arasındaki ilişki Meşşailere göre; farklı unsurları zorunlu bir nedensellik bağıyla birbirine bağlanan 'sudur' nazariyesi ile, mutasavvıflar ise Tanrı'nın isim ve sıfatları ile eşyanın görünen özellik ve davranışlarını sembolik bir merkezde buluşturarak Tanrı-evren ilişkisinin doğasını açıklamaya yönelmişlerdir. (Bulgen,2015,64)

"İslam dünyasında geliştirilen kozmolojilerin hepsinde temel ilke aynıdır. Metafizik bakımından 'hakikat' nihai manasıyla bir ve tek olduğu, kozmolojik olarak ise, duyumsanabilir dünya, değişik varlık tabakalarından bir tabaka olduğu için, bu ilkeler aslında vahdetle ve varlığın tabakalaşmasıyla ilgilidir." (Nasr,2011,92)

Modern kozmoloji, Nicolas Copernicus'la (1473-1594) başlar. Kopernikçi kozmoloji, yer merkezli alemler anlayışını güneş merkezli ealemlerle değiştirmiş ve yerin fiziksel yapısı ile gök cisimlerinin yapısını özdeşleştirerek altı ve üstü'nü aynılaştırmıştır. (Yusuf,2013,26) Daha da önemlisi klasik kozmolojinin ontolojisi olan makro-mikro alemler oluşun metafizik (doğa üstü), altı ve üstü alemler dikotomisinin yok olması ile feshedilmiştir. Klasik kozmoloji açısından mesele yer merkezli alemler karşısında güneş merkezli alemler

³ Modern anlamda kozmoloji ile genelde 'fiziksel kozmoloji' kastedilir.



olduğu kadar ay-altı ve ay-üstü dikotomisidir. Bu bağlamda ay-üstü alemin unsuru olan 'esir' maddesi üzerinde en çok tartışılan meseledir. Çünkü kapalı bir alem üzerinden kurulmuş kozmoloji de boşluk yoktur ve esir vardır. Modern fiziğin gelişimiyle esir kavramı kozmolojide yerini kaybetmiştir.⁴

Modernlikle birlikte başka bir ifadeyle alemden (cosmos) evren'e (universe) geçildi. Bir alemde yaşıyor olmaktan çıkılıp bir evren içinde var olmaya geçildi. Alemdeki düzen ilkesi, yaşamlarımızı biçimlendiren ilkeyle yakından ilişkili ve çoğunlukla da onun aynıydı. Bu düzen anlayışına göre alem sınırlıydı. Bu türden bir alem bir hiyerarşidir. Yüksek ve alçak varlık düzeylerine sahiptir. Evrenin de istisnası olmayan doğa yasaları tarafından sergilenen kendine özgü bir düzeni vardır ama bu düzen artık varlık hiyerarşisi değildir. (Taylor,2014)

"Batı bilimi tabii alemin Allah'tan ve daha yüksek varlık seviyesinden azade bir gerçeklik olduğu görüşü üzerine bina edilmiştir. Modern bilim fiziksel alemi, mutlak olarak anlaşılabilir müstakil gerçeklik olarak görür." (Nasr,2017,26)

Kopernik'le birlikte astronominin fiziksel ve matematiksel kısımları yani 'pratik astronomi' ile kozmoloji birbirinden ayrıldı. Modern astronomide ortaya çıkan gelişmeler de kozmolojinin önemli meseleleri haline geldi. Kadim kozmoloji de gezegen yerine yıldız kavramı geçerliydi, daha sonra yıldız ve gezegen kavramları ayrıldı. 1543 Yılında altı gezegen; Merkür, Venüs, Dünya, Mars, Jüpiter ve Satürn kabul ediliyordu. Bu durum güneşle birlikte yedi rakamını koruyor ve klasik kozmoloji için kayda değer bir farklılık arz etmiyordu. Ancak 1781 yılında Uranüs'ün, 1846 yılında Neptün'ün eklenmesi bir mesele teşkil etti. (Henry,2011,16)

Modernliğin diğer ayırıcı karakteristiği madde kavramındadır. Kadim kozmolojide madde, yaşam ve ruh kavramları birbirinden ayıramaz, iç içedir. Modern kimya ile ilk başta madde kavramı değişmiştir. Dört unsura dayalı ay-altı evren kozmolojisi, kimyada ortaya çıkan yeni yaklaşımlarla sorunlu hale gelmiş özellikle ısının bir madde (unsur) olarak tanımlanmaması ve yine elementler tablosunun geliştirilmesi, klasik kozmolojinin önemli bir meselesi olmuştur.⁵ Modernliğin ayırıcı karakteristiklerin biri de 'doğa yasaları' kavramıdır. Gelenekte ilahi yasalardan ayrılmayan bu mana yeni anlamıyla kozmolojinin parçası olmuştur.⁶ Daha sonraki süreçte termodinamik alanında ısının (ateş) bir madde cinsi olmadığı kabul edilmiştir ki, bu mana dört unsur (anasır-ı erbaa) açısından ciddi bir meseledir. Başka bir açıdan, biyoloji bilimin gelişmesi, ruh-beden dikotomisi dışında bizatihi canlılık konusunun gelişmeye başlaması Darwin'in evrim teorisiyle, modernliğin en etkili alanı olmuştur.

⁴ Modern fizik esir kavramı gibi kavramların yerini ölçülebilir kuvvetlere bıraktığı ve enerji kavramının birleştirici bir fiziksel ilke olarak ortaya çıktığı 1800-1870 yılları arasında gelişti. 1807 yılında Thomas Thomson günümüzdeki anlamda 'enerji' kavramını Leibniz'in 'visa vis' yerine kullanır.

⁵ Lavoisier 1789'da 'Kimya'nın Temel Kitabı'nda 'maddenin korunumu ilkesi'ni ortaya atmıştı. Bu yaklaşım ve yasalar kimyacıların 'doğa yasaları'nın nasıl sağlandığına açıklama getiren 'atom teorisi'ni getirmiştir. (Mason,2001,441)

⁶ Gelenekte tabiatın işleyişi, ödül veya ceza ilkesi ile amaç (gaye), irade ve niyet etkileriyle yönetildiği düşünüyordu. Bu bağlamda eski Yunan düşüncesinde 'tabiat yasaları' deyimi nadiren kullanılırdı. Adet, ödül veya ceza kavramları yerine 'doğa yasaları' kavramını ilk kullanan Descartes'tir. (Mason,2001,156)



Yine XIX. Yüzyılda madde ve ruh dikotomisi 'yaşam' kavramıyla yıkıldı. Bu yaklaşımda yaşam, maddeye benzer bir şey olarak, bilinçli amaçtan tümüyle yoksun olması bakımından ruha benzer bir şey olarak düşünülüyordu. Bu bağlam Darwin'in teorisi klasik kozmoloji karşısında en büyük tehdit haline getirmiştir.

Son olarak, kadim kozmolojinin makro-mikro alem teorisinde tıp, metafiziğin bir parçasıdır ve geleneksel tıp teorisi Galen'e⁷ dayanır. Dört unsurun insan bedenine karşılık gelen kavramlarıyla makro ve mikro alem uyumu karşılanmıştır.⁸ Modern tıp, XVI yüzyıldan itibaren hem beden teorisinde hem de fizyolojide ortaya çıkan değişimlerle gelişmeye başlamış, dönüm noktası ise mikrobun keşfi olmuştur. Daha çok Kartezyen felsefenin etkisiyle gelişen modern tıp teorisi, klasik tıbbı göre oldukça farklılık arz eder. Bu cümleden olmak üzere modern tıp kadim kozmoloji içinde mesele edilmesi en zor alandır.

Modern kozmolojinin Batı'daki etkileri oldukça yıkıcı olmuş ve bir dönem sonra hem felsefi hem de ezoterik yaklaşımlar yerlerini modern bilime terk etmiştir. Modern bilimin Osmanlı düşüncesine yansımaları ve etkileri ise kendi koşullarına göre şekillenmiştir.⁹ Modernliğin tesiriyle süreç içerisinde modern bilim 'fen' kavramıyla karşılanmış ve funun, ulum'la aynileşmiştir. Mesele de tam bu bağlamda yer alır. Osmanlı uleması ilk başta geleneğin içine fenni yerleştirmeye çalışır, sonrasında ise ilim alanı fen karşısında daralarak yerini fenne bırakır. Başka ifadeyle modernlik içinde alim yerini kaybeder.

⁷ "Claudios Galenos, M. S. 131 yılında Bergama'da doğmuş ve Roma veya Bergama'da 201' de ölmüştür. İlk felsefe okuduktan sonra muhtelif merkezlerde Tıp tahsil etmiş ve Bergama ile Roma'da hekimlik yapmıştır. 17. yüzyıl ortalarına kadar Aristo ile beraber, on dört asır boyunca bütün tıp dünyasını etkisi altında bırakmıştır. Yaptığı gözlemler ile özellikle sinir sistemi ve kalple ilgili olarak hayvanlar üzerinde yaptığı diseksiyonlar ile anatomiye önemli buluşlar gerçekleştirmiştir. Büyük ölçüde ünlü hekim Hippokrates (M.Ö. 460-377)'dan etkilenmiş ve onun eserlerini açıklamalar ekleyerek Yunan Tıbbının zirveye ulaşmasını sağlamıştır. İslam dünyasına Galenos'un pek çok eseri tercüme edilmiştir. Özellikle 15'i felsefe olmak üzere 129 eserinin Arapça'ya tercüme edildiğini kaynaklar bahsetmektedir. O, Hippokratesle birlikte psiko-somatik hastalıkları tedavi eden ve Batlamyus (=Ptolemaios, öl: 168)'la beraber evrenin sırrını çözmüş bir bilgin olarak tanınır. O, aynı zamanda Hippokrates ile İbn Sînâ (980-1037) arasında bir köprüdür." (Yakıt, 2010)

⁸ "Hippokrates ve Galenos tıbbının temelinde ünlü filozof Pithagoras (M.Ö. 570-494) ekolüne mensup Pithagorasçılarının kurduğu Sicilya Tıp Okulu'nun görüşleri yer alır. Bu okul Pithagorasçı tabip ve filozof Alkmeon (M.Ö. VI.y.y.) ile filozof Empedokles (M. Ö. 495-435)'in ontolojisi üzerine kurulmuştur. Eşyada adalet yani denge ilkesini esas alan bir okuldur. Nitekim Alkmeon sağlığı, sıcak-soğuk, yaş-kuru, acı-tatlı gibi zıtlar arasında dengenin yani adaletin kurulmasına, hastalığı da bu dengenin bozulmasına bağlamıştır. Keza Empedokles de bu dengeyi (=adaleti) toprak, su hava ve ateşten ibaret olan "anasır-ı erbaa" (=dört unsur) arasında görmüştür. Bunlar, Pithagorasçılarının her şeyin temelinde gördükleri "kutsal dört"e uygun olarak "tabiatın dört kökü" olup, çeşitli oranlarda birleşerek dengeyi (=adaleti) sağlar. Böylece "Dört Hilt" (=kan, balgam, kara safra, sarı safra) ve "Dört Mizaç" (=demevi, lenfavi, safravi, asabi) oluşur. Zaten mualece (=ilaç ile tedavi) nin temel espris-i, bozulmuş dengeyi yeniden sağlamak yani adaleti gerçekleştirmektir. Nitekim, bu dört hilt ve dört mizacın günümüze kadar geldiği ve psiko-somatik anlamda, psikolojide beden yapısı ve karakter arasındaki münasebet görüşünün temelini oluşturduğu bilinmektedir. "Tabiat" kavramının tıpta özellikle "mizaç" anlamına gelmesi, "mizaç"ın da "hilt"ların belirli oranda karışımı olması ve bu karışımın dengeli olması sağlığı, dengesiz olması da hastalığı göstermesi, Tıbbi, aynı zamanda astronomi'nin denge kavramına, Matematiğin oran ve uyum kavramına bağlamıştır. Pithagorasçı düşünme, varlıklar arasındaki denge ve oran vs., Mezopotamya, Hint, İran, Mısır ve Çin ve Yunanda kabul görmüştür. Denge, uyum, adalet kavramı, astronomi'nin incelediği Kozmos ile Tıbbın incelediği insan bedeni arasındaki paralellige temel vermiş, ahlak da erdemin temelini oluşturmuştur." (Yakıt, 2010).

⁹ Kopernik devriminin etkileri Osmanlı düşüncesinde ilk önce XVII. Yüzyılın başlarında belirginleşmeye başlamıştır. Özelde Katip Çelebi'de karşımıza çıkan kozmolojik konuların mesele haline gelmesi, XVIII. Yüzyılda Katip Çelebi'nin Cihannüma adlı eserini neşretmek için bir girişim yazan Müteferrika'nın metinlerinde açıkça görülür. Müteferrika güneş merkezli kozmolojiyi tanıtır. XIX. Yüzyılda ise kozmolojik meseleler hemen her alanda yer alan alimleri etkilemiştir.



Ahmed Avni Konuk'ta modernlik meselesi

Konuk'un düşüncesinde merkezi dikotomi; felsefe-marifet üzerinedir. Felsefe/filozof ism-i Zahir'in ahkamı tahtında mahsur kalmış, ism-i Batın'dan cahildir. Konuk hem felsefeyi hem de modern bilim anlamında 'fen'ni bu bağlamda ele alır ve yine modernliği bu bağlam içinde mesele edinir.

Kopernikci kozmoloji, İslam düşüncesinde felsefe ve kelam açısından ciddi bir mesele teşkil ederken Ekberi gelenekte aynı ağırlıkta bir ciddiyet kazanmamıştır. Tasavvufi kozmolojinin diğerlerinden farklı olarak sembolik olması ve bu kozmik yapıda güneşin merkezi önemi, başka ifadeyle alemin güneş merkezli tasnifi bu manayı belirlemiştir. 'İbnü'l-Arabi'nin yüzyıllar sonra Kopernik'in ileri süreceği görüşe benzer güneş merkezli bir dünya görüşüne sahip olmasıdır.' (Yusuf,2013,38)

Kadim ilimler içinde 'ilmü'l-Hey'e' modern kozmolojiye yakın ilimdir ve Konuk bu manada 'hey'eti cedide' tabirini kullanır ve her iki yaklaşımı karşılaştırır.

"Ma'lum olsun ki, Hz. Şeyh (ra) felek-i Şems'in ulüvv-i mekanını tefhim için heyet-i atika mucibince eflakin meratibini ta'dad buyurmuştur. Maksad-ı alileri ilm-i hey'etten bahsetmek değil, manzume-i şemsiyyeye nazaran uluvv-i mekânı anlatmaktır. Bunu tefhim için zaman-ı alilerindeki ulemanın tasavvuratına mutabık beyanatta bulunmuşlardır; ve bu beyanat-ı aliyye, heyet-i cedideye göre ulüvv-i mekanın tebeddülünü icab etmez. Şöyle ki, heyet-i atikaya göre Şems, eflakin merkezi olmak itibariyle onun madunu veya mafevki olan her bir felekten Şems'e nazar olursa emkine-i maddiyyenin en yükseğidir. Ve heyet-i cedideye nazaran manzume-i şemsin merkezi ve kalbi yine felek-i Şems'tir; ve bu manzume-i teşkil eden sey्यaratın kaffesi Şems'in etrafında bir satih üzerinde devrederler. (-) Binaenaleyh bu sey्यaratın herhangi birisinden kendi merkezi olan Şems'e nazar olursa, emkine-i maddiyyenin en yükseği 'Şems' olmuş olur. Şu halde Şems, gerek heyet-i atikaya ve gerek heyet-i cedideye göre, eflakin kutbu olması cihetinden refiu'l-mekandır. Bunda asla ihtilaf yoktur." (Konuk,2017,346)

Konuk bu meselede aslında manevi bağlam ile maddi bağlamı bir araya getirerek konuyu halletmeye gayret etmektedir. Bir tür işraki yaklaşımı ifade eden bu gayret başka türlü meseleleri beraberinde getirir. Konuk, İbn Arabi'nin döneminde yazılan belli malumatın devrin alimlerinin tasavvuruna uygun beyan edildiğini belirtirken 'tarihselleştirme' gibi bir mesele ortaya çıkar. Buna göre belli bilgiler tarihsel ve belli bilgiler hakikattir. Bu bağlam Konuk için bir mesele teşkil etmez çünkü esas mesele marifete dair olan hakikattir ve diğer alan yani felsefe ve ilm-i zahir zaten bizatihi hakikat karşısında sorunludur. Bu bağlamda altı çizilmesi gereken Konuk'un bu meselede ifade etmek istediği, İbn Arabi'de yer alan bazı bilgi ve kavramların Arabi'nin marifetini ifade edebilmek adına araçsallaştırdığıdır.

Konuk'a göre, kadim kozmolojide yedi gezegen karşısında modern astronomide yer alan dokuz gezegen önemli bir meseledir.



"İmdi cenab-ı Şeyh (ra) zaman-ı alilerin de manzume-i şemsiyemizin henüz meksuf olmayan Neptün ve Uranüs namlarındaki iki seyyaresi ile onların feleklerinden bahis buyurmamıştır. Ve bu adem-i zikr insandan onlara tekabül eden bir şey bulunmamasını icab etmez." (Konuk,2013,372)

Burada mesele büyük alemde var olanın küçük alemde de bir karşılığı olmasıdır ve marifete dairdir. Diğer yandan Konuk bu meseleye modern bilim açısından da yaklaşır.

"Yani halkın hey'et-i mecmuası külliyyatı itibariyle dört alem üzerine bina edilmiş ve onun üzerinde dönmekte bulunmuştur. Bunlardan biri bidayet-i hilkatten itibaren arza nispeten vaki olan 'meratib-i halkiyye' olup 'alem-i ala' tesmiye olunur. Bu ulüvv, ulüvv-ü maddi ve maneviye şamildir. Mesela hakikat-i külliyye-i Muhammediyye'den itibaren arzın tekevvününe kadar olan vücud-ı mutlakın meratib-i maneviyye ve maddiyyesi 'alem-i ulvi' olduğu gibi, arzın tekevvününden sonra ve fevk addolunan ecram-ı süfliyyeden Zühre ve Utarid ve Kamer dahi 'alem-i ulvi' itibar olunmuştur. Binaenaleyh bu itibarat hey'et-i cedid ulemasının nokta-i nazarına göre vaki olan bir taksim değildir. Zira hey'et-i cedideye nazaran Zühre ve Utarid ecram-ı süfliyyeden olduğu gibi, Kamer dahi Arz'ın peykidir. İmdi bu muhalefet-i nazar bu iki itibardan her birinin ibtali-ni icab etmez. Mesela mevsimi baharda açılmış bir güle nazar eden bir şair ve bir nebatat alimi ve bir kimyager ve bir bağban başka nazarlar ile bakar. Ve her biri kendi ilmi dairesinde mütefekkir olur. Halbuki bunların her biri kendi tefekküratında musibtir. Birisinin diğerinin fikrini cerh etmeğe hakkı yoktur." (Konuk,2013,365)

Kadim kozmolojide yıldız ve gezegen kavramlaştırması ile modern kozmolojide yer alan kavramların farklılığı bu bağlamda mesele edilmezken, sadece dokuz gezegen üzerinden modern astronomi mesele edilmiştir. Bu bağlamda belirgin olan hakikatin farklı yönlerinin bulunması ve farklı bakış açılarından ifade edilen hakikatin birinin diğerini yanlış olarak değerlendiremeyeceğidir. Konuk bu manayı modernliğe dair her meselede ifade eder.

İkinci olarak Konuk, modernliği felsefi bağlama dayalı olarak mesele edinir, bu bağlamda hem felsefe hem de kadim felsefenin bileşeni olan 'ilm-i tabiat' (doğa felsefesi) ve fen (modern bilim) aynı manadadır. Bilim tarihçileri, modern bilimi felsefe içinde tabiat felsefesi üzerinden ele almaktadır ki, Konuk'un konuyu ele aldığı bağlam tam da burasıdır.¹⁰ Konuk, öncelikle kadim kozmolojinin temel unsurlarından olan 'esir' maddesini, kimya üzerinden 'anasır-ı erbaa' ve yine hastalık kavramı üzerinden modern tıbbi mesele edinir.

Konuk, modernliği mesele edinirken ilk başta ilmin/marifetin ne olduğu-nu ve bu ilim karşısında modern bilimin yerini belirler.

"Malum olsun ki, ilim ikidir; Birisi 'ilm-i hakikat' ve diğeri 'ilm-i hayal'dir. 'İlm-i Hakikat' enbiyanın ve onların varisleri olan evliyanın ta'lim buyurdıkları

¹⁰ Bilim devrimi döneminde, dünyanın külli düzenini tasvir eden 'doğa felesefesi'ydi. Erken modern dönemden bahsederken 'bilim' yerine 'doğa felsefesi' terimini kullanmanın ideal olduğu ortaya çıkmaktadır. (Henry,2011,5)



ilimdir ki, hakikat ile hayal beynini cami'dir. İlm-i hayal dahi felasife ve ehl-i fennin mütevağğıl oldukları 'ulum-u tabiiyye'dir. Bu taife enbiya ve evliyanın ta'limatına iltifat etmeyip maddiyyatın tedkiki ile hakikat-i vücudu idrake say ederler. Halbuki madde ve maddeden müteşekkil olan suver-i muhtelif hep hayalattan ibarettir. Bu hayalat ise vücud-ı hakikinın zılal-i esmasından başka bir şey değildir. Kendisinde ilm-i hakikat hasıl olan kimse, bütün varlıkları Hakk'ın varlığı görür. Ve vücudat-ı izafiyeyi vücud-ı hakiki-i Hakk'ın bihasebi'l-esma taayyününden ibaret bilir." (Konuk,2013,298)

Konuk'un modern bilim karşısında, ya da modern bilimin gelenek üzerine yönelttiği sorular karşısında kendi geleneğinden emin tavrı dikkate değerdir. O her iki yaklaşımı da hakikatin farklı boyutları olarak görür. Konuk'un tavrını en doğrudan tabiat alimlerine yönelttiği sorularda görürüz;

"Burada birtakım sualler vardır ki, cevapları tabiat alimleri indinde hep meçhuldür. O sualler şunlardır; Fen 'hiçbir şey yoktan var olmaz ve var olan şey de yok olmaz' diyor. Şu hâlde bu esir-i cevheri seyyali fezada nereden peyda olmuştur? Cevabı meçhul. İlm-i hikmet'in atalet kanunu mucibince bir maddenin harekete ve ihtizaza gelmesi için bir sebep ve muharrik lazımdır, bu kimdir? Cevabı yine meçhul. Esirin ihtizaz eden cüzleri nihayetsiz feza içinde kamilen tekâsüf etmiyor da niçin fezanın şurasında burasında öbek öbek muntazam manzumeler teşekkül edecek surette tekasüf ediyor; ve bir intizam-ı tam altında bir silsile takip ediyor? Cevabı meçhul. Bu akılsız ve iradesiz iptidai atomlar nasıl muayyen miktarda ve muntazam surette bir araya toplanıyorlar? Bu alimler, bu suallerin cevapları bizi alakadar etmez deyip bu çıkmaz sokakta, önlerine gelen meçhulat duvarlarına başlarını çarpıttıktan sonra, zekalarını ve idraklerini tekrar alem-i süflî'ye çevirirler. Fakat bu tetkikatlarında gizli bir hakikatin üstüne basıp geçmiş olurlar. O da budur ki, feza-yı bi-nihaye ayn-ı vücudi hakikinın tenezzülâtından ve izafatındandır. Ve o vücud-i hakikinın hayat, ilim, semi, basar, irade ve kudret ilh... sıfatları vardır." (Konuk,2011cilt II,82)

Esir

Sonsuz uzay kavramı modern kozmolojinin ontolojisidir. Bu mana sınırlı bir alem anlayışına dayalı kadim kozmoloji açısından en önemli meseleyi teşkil etmesine karşın gelenekte doğrudan böyle bir bahis söz konusu değildir. Bu doğrultuda klasik kozmolojide esir'in temel kavram olması ve modern bilimin esire karşı şüpheleri hem Konuk'un hem de onun devrinde yaşayan diğer alimlerin başlıca meselesi haline gelmiştir. Konuk eserlerinin hemen hepsinde esir konusunda geniş izahatlar getirmiştir.

"Ve anasırın fevkinde olan şeyler ve ondan mütevellid olan şeyler dahi kezalik suver-i tabiiyyedendir. Anasırın fevkinden murad ecrām mabeynindeki fezadır; ve fezada ecrām terkib eden mevadd-ı kesife-i anasır bittabi mevcud değildir. Fakat orada mevadd-ı kesife-i unsuriyyenin adem-i vücudu mutlaka hulüvvü ve boşluğu iktiza etmez. Nitekim erbab-ı fen bu meyanede 'esir' tabir ettikleri seyyale-i rakikanın vücudunu farz ve istidlal eylerler." (Konuk,2017,924)



Esir konusu XIX. Yüzyılın ikinci yarısında farklı modellerle açıklanmaya başlandı. Işığın, elektriğin ve manyetizmanın türlü türlü olaylarını, değişik başarı dereceleriyle açıklayan, birçok esir modeli teklif edildi. (Mason,2001,445) Esir teorilerinin ortadan kalkışı, 1887 yılında Michelsen (1852-1931) ve Morley (1838-1921) tarafından gerçekleştirilen, dünyanın esir içindeki hızı ile buna dik doğrultudaki hızının ölçülmesi deneyine götürülebilir. Her iki doğrultudaki ışık hızı aynı bulunmuştu. (Mason,2001,500) Konuk'un devrinde konunun henüz tartışılıyor olması meseleyi kolaylaştırmıştır.

"Malum olsun ki, vahdet-i mevcuda kail olan tabiat alimleri derler ki, hilkatte en evvel nihayetsiz olan feza içinde elastiki, daima mütehavvil ve sayılması kabil olmayan gizli, yani görünmez cüzlerden müteşekkil, mütecanis ve kendi arasında maddenin atomları serpili olan 'esir'den başka hiçbir şey mevcut değil idi. Hatta belki bu atomlar da, yine esirin tekasüfetmiş mühteş cüzlerinden ibaret bulunuyorlar idi. Bir zaman oldu ki, bu iptidai atomlar muayyen miktarda bir araya toplandılar ve bizim madde dediğimiz tabiatın macununu teşkil ettiler." (Konuk,2011, Cilt II,82)

Modern bilimde daha sonra Max Planck'ın (1858-1947) 'Kuantum Teorisi'nde yer alan 'foton' kavramı, esirin yerini aldı. (Mason,2001,508). Bu açıdan değerlendirildiğinde Konuk'un yaklaşımı geçerlidir.

Kimya

Klasik ilimler arasında kimya, simya ve metalürjiyi de kapsayan geniş bir alana karşılık gelir ve klasik Galenci tıbbın önemli bir bileşenidir. Bunun yanında İbn Arabi düşüncesinde kimya manevi bir bağlamda yer alır. Tasavvuf düşüncesinin ürünü olan 'Kimya-ı Saadet' benzeri eserler konunun bağlamını gösterir. Hem klasik kimyadan hem de modern kimyadan farklı bir bağlamda yer alan bu mana nedeniyle Konuk, ilm-i kimya üzerine önemle durur.

"Malum olsun ki, ilm-i kimya iki nev'idir. Birisi 'kimya-yı cedid' dir ki, mekteplerde tedris olunur. Ve anasır-ı basitadan ve onların mürekkebatından bahseder. Bu kimya ulum-ı zahiriyyedendir. Ve firenkler bu ilmin mütehassıslarına 'şimist' (chimiste) ta'bir ederler. Diğer filizat-ı nakısayı tedabir-i kamile kuvvetiyle mertebe-i noksandan kemal derecesine isal etmek ilmidir." (Konuk,2013,393) *"Kimya; bu mekteplerde okutulan kimya değildir. Esasen ulum iki kısımdır; birisi 'ulum-ı celiyye', diğeri 'ulum-ı hafiyye' erbabı indinde gizli tutulan ilimlerdir. Bunlar da beş nevi olup; 'hamse-i muhtafeye' derler. Onlar da şunlardır, kimya, limya, himya, simya ve rimya. Kimya, ecza-yı unsuruyyeden mürekkep olan 'iksir'dir ki, bilenler ender olup, saklarlar. Bu iksir bakıra ve kalaya karıştırılrsa altın olur. Ehl-i Garb yakın vakte kadar, altın tabiatla basit olarak bulunur ve zerratı diğer basit madenlerden inkılab etmez iddiasında bulunur ve iksir ile uğraşanlara da istihza ederler idi. Vaktaki, son zamanlarda elektron nazariyyesi neticesinde basit madenler zerratının yekdiğerine inkılab edebileceği anlaşıldı, istihzaların cehle müstenid olduğu zahir oldu."* (Konuk,2011, cilt I, 212)

Konuk, erbab-ı fen'nin elektron nazariyesinin ilm-i iksir'in tasdikini zaruri hale getirdiği iddiasında ısrarcıdır ve bu manayı değişik vesilelerle tekrarlar.



(Konuk,2011, Cilt, II,152) Esasta Konuk'un yaklaşımında modern kimya araç-saldır. Birçok meseleyi kimyadan bahisle ve yine aynı cümlelerle tekrarlar. Bu mana en doğrudan anasır-ı erbaa bağlamında karşımıza çıkar.

❧ Anasır-ı erbaa

Dört unsur, kadim kozmolojide ay-altı evrende yer alan şeylerin temel unsurudur. Modern bilimde ortaya çıkan gelişmeler bu bağlamı yerinden etmiş ve özellikle toprak, hava, su ve ateşten oluşan yapıda ateşin bir madde olarak reddi, anasır-ı erbaa'yı önemli bir mesele haline getirmiştir. Bu durum karşısında Konuk, eserlerinde bu meseleye geniş yer ayırmıştır.

"Ve alem-i kebir olan manzume-i şemsiyyemizi teşkil eden hey'et dahi dört unsur üzerine kaim oldu. Onlar dahi 'rükn-i mayi', ve 'rükn-i gaz', ve 'rükn-i sulb' ve 'rükn-i ateş' yani hararettir. Ve burada 'unsur' tabiri kimyagerlerin bahs ettikleri 'anasır-ı basita' değildir. Ehl-i hikmetin bahs ettikleri 'havass-ı umumiyeye-i ecsam'dır. Binaenaleyh erbab-ı fennin bu ıstılaha itirazları be-ca değildir. Ve hiç şüphe yok ki, fennen dahi sabit olduğu üzre, gerek vücud-ı alem ve gerek vücud-ı Adem bu dört rükün ve tabayi üzerine kaimdir. Ve bu tabayi ve anasır-ı erbaa babı, bab-ı erbaındır, yani meratib-i vücud kırktır." (Konuk,2013,309)

Konuk bu bağlamda maddenin üç hali ile dört unsur kavramını aynılaştırır. Bu yaklaşım marifet açısından anlamlı iken felsefi kozmolojide sorunludur. Modern kimya elementlerden söz ettiği için Konuk bu manayı da 'basit unsur' kavramıyla karşılar.

"İstilahı sufiyyede bunlara toprak, su, hava, ateş denir ve hikmet-i tabiiyye ıstilahında sulb, mayi, gaz ve hararet ta'bir olunur. Kimya nokta-i nazarından aynı anasır-ı basitanın bu muhtelif şekillerde zuhurudur. Mesela 'karbon' denilen unsur, sulb, mayi ve gaz halinde bulunur. Fakat aynı unsurun her bir halindeki havassı başka başka olur. Mesela ateş 'müvellidü'l-humuza'dır (oksijen). Suda dahi müvellidü'l-humuza vardır. Kimyada birbirinin aynıdır fakat hikmet-i tabiiyye nokta-i nazarından birbirinin zıddıdır." (Konuk,2011, Cilt, V, 19)

Bu yaklaşımda temel zorlama ateşin oksijenle karşılanmasıdır. Konuk kadim kozmoloji ıstılahı açısından fazla bir farklılık arz etmeyecek bu karşılamayı da eserlerinde tekraren kullanır.

❧ Modern tıp

Metafiziğin bir parçası olan geleneksel tıp anlayışı İslam düşünce tarihinde hem felsefenin hem de tasavvufun kozmolojisinin ayrılmaz bir parçasıdır. Konuk kadim tıbbı 'tıbb-ı atik' ve modern tıbbı 'tıbb-ı cedid' olarak ele alır.

"Malum olsun ki: Şeyh-i Ekber (ra) hazretlerinin, insanın neş'et-i suriyyesi erkan-ı erbaadan vücud bulduğunu beyan buyurması, tıbb-ı atik kanunu mucibince ve muhakkikinin kabul-gerdesi olan esasat dahi budur." (Konuk,2017,1509)

Konuk, modern tıbbı (tıbb-ı cedide) ve kadim tıbbı (tıbb-ı atik) aynı bağlamda değerlendirir. Konuya temel bir soru ile girer;



“Tearib-i medineye ve keşfiyyat-ı fenniyyeye müstenid olan tıbb-ı cedid, tedavi-i emraz hakkında birtakım kavaid-i cedide vaz’etmiş olduğundan tıbb-ı atikin bu kavainine iltifat etmiyor. Hakayıkın bu esasat-ı metrukeye istinadı şayan-ı nazardır.”

“Hangi tıb olursa olsun, esas, evvelen marazın teşhisi ve saniyen o marazın tedavisidir. Eski ve yeni tıbbı göre, her bir marazın birtakım a’razı vardır. Etibba emrazı, bu a’razından teşhis eder; ve ona göre tedavi eyler. Keşfiyyat-ı fenniyye a’razın usul-i ta’yinini tebdil etmiş ve ezcümle vücud-ı insanide marazın tekevvününe sebep olan basillerin vücudunu izhar eylemiştir. Bittabi marazın tedavisi için dahi bir takım usul-i cedide vaz’etmiştir. Diğer taraftan tıb ile alakadar olan kimya-yı cedid dahi anasır-ı basitayı keşfedip yekdiğerinden evsafını temyiz eylediği cihetle klor, sodyum, potasyum, iyot ilh... gibi birtakım anasır-ı basitanın edviye olarak isti’maline başlanmıştır. Halbuki tıbb-ı atikte bu anasır-ı basita, mürekkebat halinde isti’mal olunur; ve mariz olanların meali helake değil ise, kesb-i afiyet ederler. Tıbb-ı cedid ise, mikrop nazariyyesi dairesinde tedavi eder. Bir taraftan ağdıye vasıtasıyla vücudu takviye ve diğer taraftan mikropların te’sirini izale edebilecek ilaçlar verir. Etibba-yı cedide kendi nazariyyeleri dairesinde müstağrak olduklarından tıbb-ı atikin kanunları ile meşguliyeti abes görürler; ve her iki tıbbın kavaid-i esasîyesini tevfiğe lüzum görmezler. (-) Hadd-i zatında tıbb-ı cedidin, tıbb-ı atika iltifat etmemesiyle onun butlanı lazımlı gelmez. Çünkü, kanun-i atik dairesinde vaki olan tedavi neticesinde merza iade-i afiyet etmektedir. Acaba bu mikropların tıbb-ı atikin gösterdiği ahlat-ı erbaadan birinin galebesiyle vücudda tekevvün etmediği neden malum? Eğer bi’t-tedkik böyle olduğu tezahür ederse, galebesi görülen ahlatın hadd-i i’tidale ircasına hizmet etmek usulünün, o mikropların vücudda inkırazına sebep olacağı pek tabii bir netice olur. Bugün hariçten vücuda giren her bir mikrobun her vücudda tahribat ika edemediği etibba-yı cedide tarafından i’tiraf olunmakta, bunun içinde, o vücudun mikroplara mukavemet ettiği nazariyyesi ileriye sürülmektedir. Bu cihet dahi baladaki mütalaayı müeyyiddir. Çünkü ahlat-ı erbaası hadd-i i’tidalde bulunan bir vücuda, hariçten sirayet eden mikroplar, vücuddaki bu i’tidali bozamadıkları için, te’sir edemeyebilirler. Bu esasatın tedkiki ve atik ve cedid tıp ahkâmının tevfiği, münsif ve hazık etibbanın himmetine kalmış bir şeydir.” (Konuk,2017,1511)

Konuk, geleneksel ve modern tıbbı değerlendirirken günümüzde kabul gören bir yaklaşıma sahiptir. Halihazırda alternatif tıp olarak tanımlanan ve modern tıbbın tamamlayıcısı olarak görülen geleneksel uygulamalar doktorlar tarafından uygulanmaktadır.

❧ Darwin ve tekâmül kanunu

Gelenekçilerin modernlik karşısında en önemli meselelerinden biri Darwin ve evrim teorisidir. Buna rağmen Konuk bu durumu bir mesele olarak görmez. Eserlerinde Darwin’i anar ancak konu sadece insanın ortaya çıkışına dair bağlamda küçük göndermelerle sınırlıdır; “Darwin meslekince cism-i Adem’in



'protoplazma' dan yaratılmış olması lazım gelir. Böyle de olsa cism-i Adem yine anasız ve babasız yaratılmış olur." (Konuk,2017,872)

Kadim kozmolojide yer alan varlık mertebelerinde canlılar; bitki, hayvan ve insan olarak tasnif edilirken, her canlı türü bir alem olduğu için aralarından berzahlar konularak alemler arasındaki geçişler sağlanmıştır. Günümüzdeki evrim teorisini andıran bu kozmolojide hayvan ve insan arasında maymunun zikredilmiş olması modern dönemde meseleyi içinden çıkılmaz bir bağlama sürüklemiştir. Bu cümleden olmak üzere Konuk, İbn Arabi kozmolojisinin ontolojisi olan varlık mertebeleri üzerinden 'tekamül kanunu'nu ve evrim teorisini ele alır.

"Esasen muhakkikin berazihi beyan ettikleri sırada, cemadat ile nebatat arasındaki berzahın 'mercan'; ve nebat ile hayvan arasındaki berzahın da 'hurma ağacı', ve hayvanat ile insan arasındaki berzahında 'maymun' olduğunu açıktan açığa gösterirler." (Konuk,2017,62)

Konuk'un evrim teorisini bir mesele olarak addetmemesinin nedeni bu manadır. Ona göre modern bilim bu açıdan aynı kulvarda ilerlemektedir.

"Tedkik-i mürehasata nazaran tarih-i tabii ulemasının akvalidir. Bunlar da derler ki, 'sath-ı arzda tekevvün eden mürekkabat-ı fahmiyyeden nebatat ve hayvanat-ı ibtidaiyye tahassul edip bu ecsam-ı uzviyyey-i ibtidaiyye ya basit veya mürekkebe hücerat cümlelerinden mürekkep idiler. Bunlar üşniyye fasilesinden nebatat-ı jelatiniyye; ve hayvanat-ı naimeden maden ve hayvan ve nebat evsafını cami' olan mercanlar, süngerler ve hayvanat-ı kışriyyeden ibaret idi. İlk hayvanat cüzursuz nebattan başka bir şey değildir. Seyyarenin şurut-ı uzviyyesi kesb-i mükemmeliyet etmesi ve hal-i mebadide bulunan ba'zı a'zanın nüşv ü nema bulması ile hayat isalh-ı hal ve kemal eylemiştir. (-) Devr-i saliste yılanlar ayaklarını kaybetmekle büsbütün zevahiften temeyyüz etmişlerdir. Nitekim ayaklarının vücudlarına ittisallerinin asarı bugünkü günde dahi müşahade olunmaktadır. Zevahif ve tuyur evsafını cami olan hayvanat munkarız olmuşlar; ve maymun nev'inin aksamı ve bilcümle enva-ı hayvaniyye-i cesime kıtaatta teşekkül etmiştir. Lakin nev-i beni beşer henüz mevcut değildi. Evsaf-ı teşhiriyyece hayvandandan pek az farkı olan ve fakat mirkat-ı kanun-ı terakkide en ali ve azamet-i fikriyyesi ile hüküm-ferma-yı alem olmak isti'dadını haiz bulunan insan, daha sonra zuhur etmiştir. İnsan, kanun-ı tekamül neticesinde zuhur etmiş ve sisile-i hayvanatın en mükemmeli bulunmuştur. Meşimeler arasında insanın en yakın ceddi 'primat'lar olduğu gibi, onların da en yakın ceddi 'şibh-i beşer' denielen 'kariniyen'lerdir. Paul ve Fritz Sarasin namında iki hayvanat alimi tarafından 1893 tarihinde icra edilen tedkik ve tenkidler neticesinde 'Seylan'ın ibididai ahalisinin kendi teşekkülleri i'tibariyle diğer ırklardan ziyade maymuna yakın olduğu anlaşılmıştır. 'Antropoid' denieln şibh-i beşerler arasında insana en çok benzeyenleri 'şempanze' ile 'goril'lerdir. 1894 senesinde Cava'da keşfedilen bir kafatası ile beraber bir oyluk kemiği ve birkaç diş, 'Layt'da mün'akid hayvanat kongresinde, hayvanat ve nebatat ve müstehasat alimleri tarafından tedkik olundukda, bunların bir şibh-i beşere ait olduğu takarrür eyledi. Bu suretle



tekevvün eden insanların zuhurundan şimdiye kadar tahminen beş yüz bin sene kadar bir zaman geçmiştir.” (Konuk,2017,64)

Konuk, modernlik adına en önemli meseleyi ele alırken herhangi bir itiraz kaydı düşmez. Geleneğin modernlik karşısında karşı karşıya kaldığı açmazlardan biri bu tavırdadır. Buna rağmen Konuk konuyu şu cümlelerle tamamlar;

“Nev-i Beni Adem’in hilka-ti ne surette olursa olsun Allahü Zülcelal’in varlığını ve melaikesinin vücudunu ve resullerini ve kitaplarını ve yevm-i ahiret-i ve kaza ve kaderi ve ba’d-e’l-mevt ba’si inkara sebep olmaz. Kitab-ı tabiatı tedkik ile meşgul olup da bunları inkar edenler, tedkik ettikleri şeyin netayicini idrak edemeyen ve bir şeyde istiğrakları hasebiyle hey’et-i mcmua-i marifeti ihata edemeyen mahdudu’l-isti’dad kimselerdir.” (Konuk,2017,64)

❧ Sonuç yerine

Tasavvufi düşünce içinde modernliğin bir mesele olarak ele alınması, olası en zor bağlamın seçilmesi anlamını taşır. Çünkü bizatihi modernliğin bir meselesi olan tasavvuf içinden modernliğin itirazlarını karşılamak iki ayrı cepheden konuya yaklaşmayı gerektirir. Bu manada olmak üzere işin içine bir de Ekberi düşüncenin kendine özgü sembolik yapısının varlığı ifadeyi oldukça güçleştirir.

Konuk’un devrinde ulemanın çoğunluğu modernliğin itirazlarına ya da ortaya koyduğu yeni kozmolojiye karşı ‘tevil’i tercih edip, bol bol zamanın hükmünden söz etmişlerdir. Buna karşı Konuk, kendi geleneğinden şüphesi olmayan bir alim olarak konuya yaklaşmıştır. İzlediği usul açıkça; hakikat aynı fakat kullanılan kavramların farklılığı üzerinedir. O kolaylıkla iki ayrı terminolojiyi aynı mana açısından kullanır oksijen veya azottan, ya da elektron üzerinden iksirden söz eder. Dahası, modern tıpta olduğu gibi hem eski hem de modern tıbbın doğru olduğu, aynı hakikati ifade ettiği inancındadır.

Ekberilik halen yaşayan bir gelenektir ve Konuk’un şerhleri üzerinden yaklaşık yüzyıl geçmiştir. O dönemde modernliğin kapsamı ve etkisi günümüzdeki kadar değildi. Ne modern biyoloji ne de modern tıp henüz baskın birer araç durumundaydı. Bu cümleden olmak üzere bugün Konuk’un usulüyle yeni bir şerh ya da yeniden bir güncelleme yapılabilirmekte midir? Sorusu önemlidir. Günümüzde çok yeni tarihli Fusus şerhleri bulunmaktadır ama bu şerhler birer marifeti değil klasik felsefe bilgisini göstermektedir.



Kaynakça

- Barkçin, S. Ş. (2011), Ahmed Avni Konuk, Görünmeyen Umman, Klasik Yayınları.
- Bulgen, M. (2015), 'Osmanlı Kelamcılarının Kevni Ayetleri Yorumlama Yöntemleri ve Ömer Nasuhi Bilmen', Kelam Araştırmaları Dergisi, cilt 13, sayı 1, 61-89.
- Chittick, W. (2014), İbn Arabi, Giriş Kitabı, Nefes Yayınları.
- Henry, J. (2011), Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri, Küre Yayınları.
- Kılıç, M. E. (1994), 'Ekberîyye', TDV İslam Ansiklopedisi, cilt 10, 544-545
- (1999), 'İbn Arabî', TDV İslam Ansiklopedisi, cilt 20, 520-540.
- Konuk A. A. (2013), Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi, İz Yayıncılık.
- (2011), Mesnevi-i Şerif Şerhi, Kitabevi Yayınları.
- (2017), Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
- Mason, S. F. (2001), Bilimler Tarihi, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nasr, S. H. (2011), İslam'da Bilim ve Medeniyet, İnsan Yayınları.
- (2014), 'Batılı İnsanın Manevi İhtiyaçları ve Tasavvufun Mesajı', Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf, (ed. Michon, J. L. & Gaetari, R.)(Çev. Nurullah Koltaş) İnsan Yayınları.
- (2016), Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Sühreverdi, İbn Arabi, İnsan Yayınları
- (2017), Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi, insan Yayınları.
- Öngören, R. (2002), 'Ahmed Avni Konuk', TDV İslam Ansiklopedisi, cilt 26, 180-182.
- Taylor, C. (2014), Seküler Çağ, İş Bankası Yayınları.
- Yakıt, İ.(2010), *Semantik Analizler Işığında Hikmet, Hekimlik ve Tababet Kavramları*, VII. Türk Tıp Tarihi Kongresinde sunulan bildiri-İstanbul, www.ismailyakit.com.
- Yusuf, M. (2013), İbnü'l-Arabi Zaman ve Kozmoloji, Nefes Yayınları.



6. OTURUM BÜYÜK SALON

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK

Prof. Dr. Süleyman DERİN
İbnü'l Arabî'ye Göre İnsanın Hakikati

Dr. Öğr. Üyesi Zeliha ÖTELEŞ
Hakikat Arayışında Son İnsân-ı Kâmil: İbnü'l-
Arabî'de Hâtemü'l-Evlâd Mefhumu

Dr. Osman CENGİZ
İbnü'l-Arabî'nin Ütopyası ve Şehir Tasavvuru:
Hakikat Ülkesi



İBNÜ'L-ARABÎ'YE GÖRE İNSANIN HAKİKATİ

Süleyman DERİN¹

Özet: İnsanın hakikati hususundaki tartışmalar din bilimleri, felsefe, psikoloji, antropoloji ve biyoloji gibi pek çok ilim dalının ana konusu olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Ayrıca bu sahaların ilim adamları arasında da bu konuda tam bir görüş birliği yoktur. İnsanı oluşturan beden, nefis, akıl ve ruh gibi unsurların hakikati, bu unsurlar arasındaki ilişkiler, tartışma konusu olmaya devam etmektedir. İnsanoğlunun aya hatta marsa çıktığı, kâinat ile ilgili bilgilerinin her geçen gün hızla arttığı bir dünyada kendi ruhi yapısı ile ilgili bilgileri daha da negatif yönde ilerlemektedir. Yıldızları, galaksileri, dünyanın yeraltı ve yer üstü zenginliklerin tanımlayan, tasnif eden insan kendisinin ne olduğu sorusuna gelince cevap bulmakta zorlanmaktadır. İnsanın tabiatı fare, köpek ve maymunlar üzerinde yapılan deneylerle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Acaba insan, âlemdeki diğer obje ve canlılarla aynı önem ve hiyerarşik sırada mıdır? Kâinattaki yerini bilmeyen insanın tabiatıyla manalı bir hayat yaşaması mümkün görünmemektedir. Belki de tarih boyunca en müreffeh günlerin yaşandığı günümüzde insanın düne göre daha mutsuz olmasının altında bu belirsizlik yatmaktadır. İnsanın hakikati ile ilgili olarak İslam ilimleri arasında en orijinal cevapları süfiler vermiştir. Bunlar arasında ise özellikle İbnü'l-Arabî oldukça kapsamlı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre insan, bu âlemin merkezinde yer alır, âlemin varlık sebebi insandır, insana oranla göz bebeği neyse kâinata göre insan da odur. İbnü'l-Arabî'nin günümüz insanlığının problemlerine de çare olabileceğini düşündüğümüz görüşleri tebliğimizizin konusu olacaktır. İnsanın kâinattaki yeri, önemi, ruh, beden ve akıl ilişkisi gibi konular İbnü'l-Arabî'nin eserleri bağlamında ortaya konulmaya çalışılacaktır.

☞ The Reality of Human Being according to Ibnu'l-Arabi

Abstract: The reality of human being and its relationship with the body, is still discussed by philosophy, anthropology, biology. Modern science has no definite answer to the nature of self. It is one of the greatest dilemmas that as our knowledge about the universe is increasing since space ships landed the moon and trying to reach Mars, but on the other side our knowledge about ourselves, our spiritual nature is diminishing. Scientists who explore galaxies, far away stars, who do studies on underground resources can do nothing when it comes to the question what is a human being. Some try to explain the nature of man by doing experiment on mice, dogs and apes. Is man really at the same ontological level with the rest of other creatures? Without answering these questions it looks mankind cannot find meaning in life. This might be the main reason why most people are unhappy although we are living in a time of plenitude. Concerning the reality of human being, it is Sufis who gave interesting and original answers among other Islamic sciences. Among Sufis Ibnu'l-Arabi is particularly important. According to

¹ Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



him, man is the centre of the universe; it is the cause of all creation. Man is like the pupil of eye with regards to the universe. This paper will search into the ideas of Ibnu'l-Arabi on human nature, which might be answers to the problems of mankind today. The place and significance of man in the universe, the relationship between reason, body and soul will be the main topics of this paper.

İbnü'l-Arabî'ye Göre İnsanın Hakikati

İslami ilimler arasında tasavvuf, insanın kendini tanıması/bilmesi meselesine en çok vurgu yapan ilim dalıdır. Bu bakış, modern ilmin bizi bugün getirdiği şu noktada ayrı bir önem kazanmıştır. Zira bugün yaygın şekilde okutulan pozitif ilimler, varlığın ve insanın yaratılış gayesini bilememektedir. İnsan niçin yaratıldı, kâinattaki yeri nedir, gibi sorulara cevap verme hususunda en çok önem çıkan ilim dalı felsefedir.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine en yakın filozof ise Sokrates'dir. Onun Del-fi'deki tapınağının kapısında "kendini bil" sözü kazanmıştır. Sokrates öncesi dönemde daha çok, evren, gökyüzü, gökkuşağı vb. tabiat olayları felsefenin konusu olmuştur. Mesela Thales, Herakleitos, Parmenides, Pitogoras ise daha çok maddenin yapısını ve özelliklerini keşfetmeye gayret etmişlerdi. Sokrates ise filozofların dikkatini ağaç, kuş, taş ve yıldızlardan tekrar insana çekmiştir. O insanın yaratılış sebebini, kendine mahsus özelliklerini ve dünyadaki rolünü bilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.²

Günümüze geldiğimiz de modern insan uzayın derinlikleri konusunda her geçen gün daha fazla bilgi sahibi olmakta iken, kendisinin yapısı ve bileşenleri hakkındaki bilgisi daha da azalmakta, eski zamanlardan bile geriye gitmektedir. Baş döndürücü hızla gelişen teknoloji, kolay ulaşılan eğlence sektörü çoğu kimseyi kendi varlığı hakkında düşünmekten alıkoymaktadır, şehir hayatının baskısı altındaki insan ben kimim, niçin bu dünyada yaşıyorum, ölünce nereye gideceğim gibi meseleleri sorgulamaz olmuş ve bu tür konuları konuşmak tabu haline gelmiştir.

Jung'un da ifade ettiği gibi egosu hakkında ancak ufak bir bilgi kırıntısına sahip olan insan, bu bilgiyi kendisinin özü ile alakalı gerçek bilgi ile karıştırmaktadır. Hâlbuki ego sadece kendisi ile ilgili konuları anlayabilir, bunun ötesini bilemez. İnsanlar dış dünya ile ilgili her tür bilgiyi elde etmek için uğraşırken, kendi tabiatları ile ilgili bilgileri sosyal çevrelerindeki orta halli insanların seviyeleri ile ölçmektedir.³ Bu sebeple insan kendisi için en büyük muamma haline gelmiştir. Hâlbuki insanın etrafını tanımadan önce kendisini tanıması gerekir.

Büyük Türk arifi Yunus Emre asırlar önce bu konuya dikkat çekmiş, ilmin asıl amacının öncelikle insanın kendisini bilmesi olduğunu büyük bir maharetle şöyle ifade etmiştir:

İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir,

Sen kendini bilmezsin ha nice okumaktır

² Amin Ahsan İslâhi, <http://www.renaissance.com.pk/maref96.html> (E.T. 24.09.2018)

³ Carl Gustav Jung, *The Undiscovered Self*, London, 2002, s. 4.



Hız. Mevlâna insanın bu gafletini Bağdat'ta yaşayan ve yılan oynatarak insanları eğlendiren bir yılanlı hikâyesi ile açıklar. Hikâyeye göre insanlara gösteri yapmak için dağlarda yılan arayan bu adam, ölü bir yılanı rasgelir. Yılan ejderha gibi dehşet saçan bir görünüş ve büyüklüktedir. Ahmak yılanlı bin bir zahmetle çeke çeke bu yılanı şehre indirir, kimse göremesin diye de üzerine kalın örtüler örter, böylece tüm Bağdat halkının toplanmasıyla daha çok para kazanmayı hedefler. Kısa zamanda binlerce aylakçı insan, yılanı görmek için toplanır. Ne var ki yılan gerçekte ölmemiştir, sadece kış uykusuna yatmıştır. Bağdat sıcaklığını alınca, kış uykusundan uyanır ve önce o yılanlıyı yutar, ardından insanlara saldırır. İnsanlar kaçışırken birbirine ezer ve onlarca insan ölür. Mevlâna, mükemmel bir varlığa sahip olmasına rağmen insanın kendisini bırakıp da bir yılan peşinde koşmasını şöyle eleştirir:

Zavallı insan! Kendini gereği gibi tanıyamadı. Çok ötelerden, ezel âlemin-den geldi; bu noksanlar âlemine, bu kirli dünyaya düştü.

İnsan kendisini ucuza sattı. O çok değerli atlas bir kumaş gibi idi; tuttu, kendini bir hırkaya yamadı gitti.

Yüzbinlerce yılan ve dağ ona hayranken o niçin gaflete düştü de yılan sevdasına kapıldı.⁴

İnsanın ahsen-i takvîm bir varlık iken kendinden çok aşağıda olan bir varlığı merak etmesi Mevlana'ya göre aptallıktır. İbnü'l-Arabî bu tür insanlara bazen *insan-ı nâkıs* bazen de *hayvan insan* ismini verir. Konevî bu gibi insanları şöyle tarif eder: İnsan-ı nâkıs ise cehli ve gafleti sebebiyle kendi kıymetini bilemeyip vücudunda meknûz olan hazineyi keşfedemez.⁵ İbnü'l-Arabî varlıkların manevi mertebelerini sıralarken insan-ı kâmilî en üst mertebeye, insan-ı nâkısı ise onun altına koyar. Onun altında sırasıyla hayvanlar, bitkiler ve cemadât gelir.⁶ İnsan tabi olarak diğer varlıkları tanımalıdır, ama kendini tanımadan onlarla uğraşır ise bu akıllıca bir şey değildir.

Biz bu tebliğimizde İbnü'l-Arabî'nin insanın hakikati ve onun kâinattaki yeri hakkındaki görüşlerini ele alacağız. Bu konu onun eserlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre insanın her şeyden önce kendini bilmesi gerekir, zîra bu bilgi mârifetullahın da kaynağıdır. Başka bir tabirle insan kendini bilmeden Rabbini bilemeyecektir. Zîra insan ilâhî isimlerin tecellîğâhıdır.⁷

İbnü'l-Arabî insanı kâinatın merkezine yerleştirir, zîra yaratılış ağacının meyvesi insandır. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşlerini daha iyi anlamak için onu erken dönem zahitleri ile de karşılaştırabiliriz. Bu zahitlerin çoğu cehennem korkusuyla yaratılmamış olmayı arzu etmişlerdir. Onların insanın hakikati ile ilgili sözleri oldukça karamsar ifadeler ile doludur.⁸ Mesela Hucvirî'nin nak-

⁴ Mevlâna, *Mesnevî*, trc. Veledizbudak, Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay: no: 60, c.III, 1000-1003

⁵ Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, yay. haz. Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 25.

⁶ Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, s. 93.

⁷ Toshihikoluzutsu, *SufismandTaoism, A ComparativeStudy of KeyPhilosophicalConcepts*, California University-Press, 1984, s.41.

⁸ Muhtemelen bu görüşler Hristiyanlığın insanı doğuştan günahkâr sayan aslı günah inancından etkilenmiş olabilir. Hristiyanlara göre Adem'in günah işlemesi sonucunda Adn cennetlerinden yeryüzüne düşmesinin



lettğine göre Fudayl b. İyaz (ö. 803) sadece dünyadan değil orada yaşayan insanlardan da nefret etmektedir.⁹ Ayrıca Fudayl ve arkadaşları Allah korkusundan ve hüzünden dolayı son derece zayıf idiler.¹⁰ Bu dönem zahitlerinin başka bir özelliği ise daima bir hüznün içinde yaşamalarıdır, zira onlar Kur'an'ı daha çok azap ayetleri çerçevesinden anlıyorlardı.¹¹ Bu sebeple de onlar dünyaya hayatını her tür günahın ve hüznün sebebi olarak görmekteydiler. Onlar için bu dünyanın tek değeri ahiret için feda edilmesinde yatmaktaydı. Hâlbuki İbnü'l-Arabî, dünya hayatına böyle bakmıyordu. İlâhî isimleri kendinde tecellî ettiren insan sebebi ile dünyanın zahitlerin düşündüğü kadar kötü bir yer olmadığı kanaatindeydi, hatta ona göre insan Allah'ın sevgilisi konumundaydı.¹² Nitekim husûsiyle tebliğimiz bu konuyu ele alacaktır.

İnsanın Hakikati

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde yaratılış gayesi insandır. Ne var ki insan bu yüce makama ulaşmak için nefsinı tezkiye ve tasfiye etmelidir. Ona göre insan beden ve ruhtan oluşur. Bedenimiz maddî âlemden, ruhumuz ise âlem-i emirden gelmiştir, bu iki zıt kutup, insan ülkesinde daima iktidarı ele geçirmek için savaş halindedir. İçimizdeki beden yani hevâ ve hevesimizin veziri şehvetler, ruhun veziri ise akıldır. İnsanda akıl vezirlik yapabilirse o insanın tariki salah üzerinedir, aksine eğer hevâ reis olursa insan tariki fesad üzerinedir. İbnü'l-Arabî peygamberimizin "İki halifeye biat edilmeye kalkılırsa onlardan birini öldürün" şeklindeki Müslümanların siyaseti ile ilgili hadisi insan ülkesindeki yönetim içinde uygular. Ona göre bir ülkede iki halifenin olması mümkün değildir. Bunlardan birinin layığı ile ülkeyi yönetmesi için diğeri feda edilmelidir. Feda edilmesi gereken heva ve şehvetlerimizdir. Konuk'un ifade ettiği üzere dünyada reisi olmayan tek bir ülke bile yoktur. Zahirî yönetimlerde durum böyle olduğu gibi batınî hilafet meselesinde de durum aynıdır. Mutlaka her insanın beden ülkesinde bir yönetici olur. Bu ya heva ya da ruhun askeri olan akıldır.¹³

İbnü'l-Arabî insan ülkesinde niçin ruhun padişah olması gerektiği meselesini ruhun bedene olan üstünlüğünü açıklayarak ispat eder ve bunu yaparken de zahirî hilâfetin argümanlarını kullanır. Bunlardan altısı insana yaratılıştan, dördü ise sonradan kazanılan özelliklerdir.

vebâli tüm evlatları üzerine miras olarak da kalmıştır. Bkz. Günay Tümer, "Aslı günah," *DİA*, III, 496-497.

⁹ Hujwiri, *Kashf al-mahjub*, trs. Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Trust, London, 1970, s.100.

¹⁰ Isfahani, *Hilyat al-Awliya*, Cairo, 1935, c. VIII, s.84.

¹¹ Kur'an-ı Kerim'de dünyayı ve insanın tabiatını kötüleyen, insanı korkuya sevk eden ayetler vardır. Fudayl ve erken dönem zahitlerinin çoğu dikkatlerini bu ayetlere vermişler ve insanın hakikati ile ilgili karamsar düşüncelere kapılmışlardır. Hâlbuki pek çok ayette de; Allah'ın merhametinden ve insanın ahsen-i takvim üzere yaratıldığından bahsedilmektedir. İbnü'l-Arabî ve onun takipçileri bu ayetleri daha çok gündeme getirmiş ve insana varlık nizamında daha yüksek bir ontolojik değer biçmiştir. Vasiyet adlı eserinin başında o şöyle seslenir: Allah seni yaratırken küçük görmediği gibi sen de kendini küçük görme... Zira sen Allah'ın gözünde en yüksek mertebedesin. (İbn 'Arabi, "al-Wasiyya", *Rasa'il-I Ibn Arabi*, ed. M. Şehabuddin el-Izzi, Beyrut, 1997, s.524.)

¹² İbnü'l-Arabî, "Whatthestudentneeds," *JMIAS*, 1986, c. 5, s. 51.

¹³ İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, s. 132.



- 1- Büluğ: Ruh hak ile konuşacak, onu işitecek, anlayacak ve cevap verecek şekilde baliğdir. Konuk'un Mesnevi'den bir beyitle ifade ettiği gibi "Rabbün-nâssın, cân-ı nâasa bizim bilemediğimiz nasılsız-nicesiz bir ilişkisi vardır. İbnü'l-Arabî bu hali *elestübi-rabbikum* (Arâf, 7/172) ayeti ile delillendirir. Eğer ruhlar bâliğ olmasa idi Allah Teâlâ onlara bu şekilde hitap etmezdi, zîra teklif ancak akıl ve baliğ olanlara olur.¹⁴
- 2- Akıl: Hilafetin bir diğer şartı akıllı olmaktır, zîra deliye herhangi bir sorumluluk yoktur, onlar dini ahkâm için muhatap da alınmazlar. Akıl ruh ile kaim olan bir sıfattır ve ruhtan sudur etmiştir, o Allah Teâlâ'dan varid olan hitabı anlama gücüne sahiptir.
- 3- Hürriyet: Zahir âleminde imam olmak için hür olmak gerekir, zîra köleler efendilerinin hükmü altında olduğu için onun işlerini görmekle mükelleftir, böyle birisinin başkalarının işini görmesi muhaldir. Aynı şekilde ruh da asli yapısı itibarı ile hürdür, hatta İbnü'l-Arabî'ye göre bu âlemde ruhtan daha hür başka bir varlık yoktur, zîra onun üzerinde Allah Teâlâ'dan başka hiçbir varlık söz sahibi değildir. Onun sahibi yalnızca Allah Teâlâ'dır.
- 4- Zükûret: İbnü'l-Arabî'ye göre zahirî âlemde kadınların imam olması şer'an câiz değildir. Nefis erkek olan ruhun kerîmesi veya halîlesidir. Onun ezeli isti'dâdında erkeklik alameti yoktur zîra o fücür ve takva mahallidir. Bunlar ise İbnü'l-Arabî'ye göre dişilik özelliğidir, bu sebeple insan memleketinde imamet ruha düşer, nefse değil.¹⁵
- 5- Nesep: Ulema arasında bazıları imamın Kureyşî olmasını şart koşsalar da bu, tartışmaya açık bir konudur. Bâtınî imametle ise İbnü'l-Arabî'ye göre bu hususta bir ihtilaf yoktur, peygamberimizin gelmesi ile tüm insanlar rûh-i küllî-i Muhammedî'nin hükmü altına girmiştir. Yani peygamberin yolundan giden herkese Muhammedî nesebe sahip olabilir. Peygamberimizin gelmesi ile tüm şeriatların hükmü ortadan kalkmıştır. Ondan sonra gelen tüm dünya insanları Kur'ân ahkâmına muhatap olma isti'dâdına haizdir. Kur'ân ahkâmı dışındaki inançlar insan ruhuna hitap etmez. Bu sebeple de insanlar dilleri ile İslam'ı yalanlasalar da yaşantıları ile İslam'ı yaşarlar. Hatta Konuk bunu ispat için ilginç konularda örnekler verir. Bunlardan birisi, Hristiyanların çokça vurguladıkları hatta övündükleri barışçıl olma, bir yanağına tokat vurulsa diğer yanağını da uzatma emridir. Hâlbuki İslam şeriatı bu durumda kisası emretmektedir (Bakara, 2/194). Batılilar da aslında bu Kur'ân hükmüne uymaktadırlar; hiçbir yanağına vurulunca diğer yanağını döndürmemekte, aksine hasımlarını düelloya davet etmektedir. Yine Sezar'ın hakkı Sezar'a verilsin hükmünü batılilar uygulamış, tersine krallarını öldürerek saltanatlarını yıkmışlardır. Konuk bu şekilde 6 madde sayar ve konuyla ilgili büyükçe bir kitap yazılacak kadar mâlumâtın bulunduğunu ifâde eder. Nasıl ki Muhammed (s.a.s.)

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, s. 135.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, s. 136-137.



tüm insanlığa gönderilmiş ise ruh da tüm insanlığa hitap etme gücüne sahiptir, zîra o, vâris-i Muhammedî'dir.

İnsanlığın fitratının Muhammedî meşrebe uygun olmasının sebebi Peygamberimizin mutedil/orta yollu bir zat olmasıdır. Zîra hem Âdem (a.s.) hem de İsa (a.s.)'ın doğumları mutedil değildir, mutedil olan şahıs Peygamber Efendimiz olup onun hakikati tüm diğer peygamberleri kuşatmaktadır.¹⁶

- 6- Selâmet-i basar ve sem': Gözü görmeyen ve kulağı işitmeyen kimse kendini idare etmekten aciz olduğu için başkalarını da idare edemez. Ayrıca "görmek" beden ve rûhun görmesi olarak ikiye ayrılır. Hadîs-i kudside de geçtiği üzere ruh kurb-i nevâfil makamında Hak ile işitir ve Hak ile görür, böyle bir görme ve işitmede ise beşerî âfetler olmaz, bu makamda ruh, gözden bile daha sağlam görür. İbnü'l-Arabî'nin bunlara ilaveten saydığı dört özelliği Konuk kesbî olarak görür. Bunlar necdet, yani asla korkmamak, kifâyet, yani idare etme gücü, ilim ve verâdır. İlim zaten insanın meleklere üstün olmasının sebebidir ve ruh da muazzam bir ilme sahiptir, insan ruhunun her birinde bu özellik yaratılıştan itibaren mevcuttur. Ruhun çıkış ve varış noktası verâdır. Halifelik sırrı ve feyzi ittikâda yatar.¹⁷

İnsan kendindeki bu zıt güçleri bilmeli ve ruhunu hevâsına galip kılmalıdır. Zîra ruh nurdan, heva ise nârdan yani ateştedir, her biri sahibini kendi aslına götürür. Nasıl necaset böceği güzel kokulardan rahatsız olursa, heva da ruhun güzelliklerinden rahatsız olur ve ikisi arasında insana hüküm etme hususunda kesintisiz bir savaş sürer durur. Her biri mülk-i insânî üzerinde riyâset sahibi olmak ister. Ruhun veziri akıl, hevanın veziri vehimdir. Savaş bu ikisinin çarpıştırılması şeklinde devam eder.

İbnü'l-Arabî'ye göre insan kendini terbiye eder ve ruhunu beden devletinde emir yaparsa, Rabb'in esmâsını kendinde tecellî ettirir. O zaman tüm kâinatın varlık sebebi olur. Bu terbiye şeriat dairesinde ölçü ile olur. Zira nefis hayvanına verilen aşırı gıda onu öldürür. İbnü'l-Arabî bu insanın kâinattaki yerini muhtelif örneklerle açıklar.¹⁸

İnsanın Kainattaki Yeri

Ağaç ve meyve metaforu daha sonra da pek çok sûfide işlenmeye devam edilmiştir. Mesela Mevlâna bu konuya değinirken dal ve meyve mecazını aynen kullanır. Ona göre meyve dalın ucunda, dal meyvenin içindedir. Her ne kadar meyve görünüşte ağaçtan doğmuşsa da gerçekte, ağaç meyvede vücut bulmuştur. İnsan evrende, evren insanın içindedir. Dalın varlık sebebi meyve vermesi, evrenin varlık sebebi Allah'ın tüm esmâsını en kâmil şekilde tecellî ettiren insanı kendinde barındırmasıdır. Mevlâna bu hakikati bizlere şu soru

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, s. 140-141.

¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, s. 142.

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, s. 145.



ile ifade etmeye çalışır: “Meyve elde etmeye bir meyli, meyve elde etmeye bir ümidi olmasaydı hiç bahçıvan ağaç diker miydi?”¹⁹

İnsanın hakikati ile ilgili olarak İbnü'l-Arabî ileri sürdüğü bir diğer metafor ise ceset ve ruhtur. Ona göre eğer kâinat beden ise insan onun ruhu mesa-besindedir. Yüce yaratıcı insana ism-i câmi' olan Allah ismi ile tecellî etmiştir. Nasıl ki Allah ismi diğer esmâyı kendinde cem ediyor ise insan da tüm kâinatı kendinde cem eder, zîra Allah Teâlâ sadece insanda en kâmil şekilde tecellî eder. Bedene oranla ruh ne ise kâinata oranla insan da o konumdadır. Rab Teâlâ insanda tüm diğer esmâyı kendisinde cem eden Allah ismiyle tecellî etmiştir. Bu sebeple insan aynı zamanda tüm kâinatı da içine alacak güce sahiptir. Zîra o yaratılış ağacının meyvesidir. Yaratılış âlemi onunla manasını bulmuştur. Nasıl ki Allah ismi diğer esmâdan daha üstün ise insan da bu şekilde diğer mahlûkattan daha üstündür.²⁰

Mevlâna da insanın bu üstünlüğünü mesnevisinde şöyle ifade eder:

Bu bilgi, bu hüner yüzündendir ki, denizlerde, dağlarda, ovalarda bulunan bütün yaratıklar, insana karşı âciz kaldılar, çaresiz hale düştüler.

Kaplan da aslan da insandan fare gibi korkar. Timsah da onun yüzünden coşmuş, köpürmüştür, deniz de. İnsandan bunların ikisinin de ödü patlamıştır.

Yine insan korkusundandır ki cinler, periler sahillere sığınmışlar, her biri, bir gizli yere saklanmışlardır.

Bu yüzden insanoğlunun gizli düşmanı çoktur. Durumu anlayarak, çekingen ve ihtiyatla hareket eden kişi, akıllı kişidir.²¹

İbnü'l-Arabî insan konusunu konuşurken en çok gündeme getirdiği mesele insanın halife olmasıdır. İnsan-ı kâmil kâffe-i esmâyı câmi' olan Allah isminin mazharı olduğu için Hak Teâlâ onu halife ismini vermiştir. Âlemde insan-ı kâmil mevcut oldukça, o âlem daima mahfûz kalır.²² Bu sözlerden şunu anlayabiliriz ki eğer dünyadaki tüm insanlar bir savaş veya hastalık ile yok olsalar dünyanın da sonu gelir, zîra insanın olmadığı bir yeryüzü artık var olma gayesini kaybetmiştir.

Âdem fassında İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiğine göre Âdem (a.s.) meleklerden üstündür, bunun sebebi ise meleklerde olmayan esmâ-i ilahiyyenin Hz. Âdem'de var olmasıdır.²³

Yine insan-ı kâmil şeytanın da güçlerini etkisiz hale getirebilir. Nitekim ayette şeytanın Allah'ın has kulları üzerinde bir gücü olamayacağı ifade edilmiştir (Hicr, 15/42). Konuk'a göre Allah'ın bu kulları velilerdir. Onların hayvanî tabiatlarını aşukları için şeytan artık onları etkileyemez, zîra şeytanın

¹⁹ Mevlâna, *Mesnevî*, IV, 523. Ayrıca bkz. Bahar Akarpınar, “Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin Mesnevi ve Rubâiyat'ında Meyve ve Üzüm Sembolleri,” *Bilgi*, 2005, no: 32, s. 151.

²⁰ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahrallı, SelcukEraydın, İstanbul 1987, I, 113.

²¹ Mevlâna, *Mesnevî*, 1031-34.

²² Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, I, s.134.

²³ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, I, s.140.



insana giriş yolu onun hayvanî tabiatı yoluyladır.²⁴ Enbiya ve evliya insan-ı kâmil olup nefislerini tasfiye ederek varlıklarından fânî olmuşlardır. Bu zevât-ı kirâm Hak-perest, bu tasfiye sürecinden geçmeyenler is hod-peresttir.²⁵

İnsanda bulunan kemalâtan dolayı kâinattaki tüm varlıklar ona itaat ederler. Allah Teâlâ bir insan olan peygamberini övmüş kendisinin ve meleklerinin ona salât ettiğini bizlere haber vermiştir. Meleklerin dışında tüm varlıklar da insana teshîr edilmiştir.²⁶ Ne var ki bu teshiriyet insanın egosunun büyümesine sebep olmamalıdır, zîra bu yüksek konum onun sorumluluklarına işarettir.²⁷

İnsanın varlıklar arasındaki bu yüksek konumunu Allah Teâlâ dışında hiçbir varlık anlayamamıştır. Şeytan bir tarafa melekler de kendi akıllarınca insanın yaratılmasının gereksiz olduğunu düşünmüşlerdir. Şeytan ateşin, melekler de nurun topraktan daha üstün olduğu görüşündedirler. Toprak gibi basit bir maddenin Allah'a daha yakın olmasını hiçbir varlık anlayamamıştır.²⁸ Şeytan inadında devam ederken melekler tövbe ederek hatalarından dönmüşler, insanın üstünlüğü karşısında saygı ile eğilmişlerdir:

Hani, Rabbin meleklerle şöyle demişti: “Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım. Ona en uygun biçimi verip, kendi ruhumdan üfürdüğüm zaman, onun önünde yere kapanın!” Bütün melekler toptan secdeye vardılar, yalnız İblis secde etmedi. O büyüklük tasladı ve kâfirlerden oldu. Allah: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir? Böbürlendin mi, yoksa kendini üstün görenlerden mi oldun? dedi. İblis, “Ben ondan daha hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın” dedi. Allah, şöyle dedi: “Öyle ise çık oradan (cennetten), çünkü sen kovuldun.”²⁹

Bu ayette İbnü'l-Arabî'ye göre dikkat çeken ifade “iki elimle yarattım” sözüdür. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın şeytan ve melekten farklı olmasının sırrı bu ayette yatar. Allah Teâlâ bu ifadeyi melek ve şeytan için değil sadece insan için kullanmıştır.³⁰ Zîra şeytan celâl eli, melek ise cemâl eli ile yaratılmıştır. Bunlar Rablerine kendilerindeki bu esmâ ile yönelirler. Bundan dolayı Hakk'ın tüm esmâsı onlarda tecellî edemez. Mesela melekler günah işlemediği için onlarda el-Gafûr ismi tecellî etmez. Hâlbuki Allah Teâlâ'nın tüm isimleri tecellî etmek ister, bu sebeple hadîs-i kudsîde: Eğer siz günah işlemesenez Allah Teâlâ hazretleri sizi giderip günah eden bir kavim getirir. Onlar Haktan mağfiret talep ederler,” buyrulmuştur. Bu hadisi yorumlayan Konuk ise: “Binaenaleyh Âdem

²⁴ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, I, s.101.

²⁵ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, I, s.113.

²⁶ Ibn 'Arabi, *Kitabınsha' ad-dawa'ir al-ihatiyya*, trans. Paul Fentonand Maurice Gloton, Éditions de l'éclat, Paris, 1996, s. 2-3.

²⁷ Coates, Peter, *Ibn 'Arabi and Modern Thought*, Anqa Publishing, Oxford, 2002, s.126. Ayrıca bkz. Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir. (Nisa, 4/1)

²⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 131-132 (Beyrut, nd).

²⁹ Sad, 38/71-77.

³⁰ Mahmud Ghurab, *Şerh-iFusus al-hikam*, Şam, 2000, s.36.



melâikenin gerçekleştiremediği bir takım ilahî isimleri kendisinde tahakkuk ettirdiği için daha kâmil bir mazhaddır,” demiştir.³¹

Sûfî kaynaklarında sıkça geçen “Kendini bilen rabbini bilir” hadisi bu açıdan ayrı bir öneme sahiptir. Gurab’a göre bu hadis İbnü'l-Arabî'nin kozmolojisi-nde tam yerini bulur. Zîra insan bu kemal ile yaratıldığı ve Allah'ın sıfatlarını en güzel şekilde tecellî ettirdiği için Rabbini bilme kapasitesine sahiptir. İnsanın dünyaya en son gelmesinin sebebi de burada yatar, zîra insan tüm kâinatın özeti gibidir ve insanın tam bir özet olması için kâinatın tam olarak yaratılmış olması gerekir.³² Başka bir deyişle yarım bir işin özeti olamaz.

Bu esmâ Allah ile kâinat arasında bir köprü gibidir. Zîra varlık ancak mutlak varlığın gölgesi mesabesindedir. İnsan kâinatın önemli bir parçası olarak kendi içinde gölgenin asıl ile olan ilişkisini bilebilecek bir durumdadır.³³ Kendilerini bilmeyenler kendileri ile rableri arasındaki bu ilişkiyi yıkmışlardır. İbnü'l-Arabî şârihlerinden Sitti Acem bu fikri yukarıdaki hadisi tersinden okuyarak anlatır ve şöyle der: “Kendini kaybeden aynı zamanda Rabbini de kaybeder (femen fekadef nefsehu fekadef rabbuhu).” Hatta o biraz daha ileri giderek arifi kendi hakikatini bilen kimse olarak tarif eder. “Kendini bilen Rabbini bilir, o halde ârif nefsinin hakikatini de bilir.” (Men arefe nefsehu arafe rabbuhu, felarifu yarifu hakikate nefsihi.)³⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'a en yakın olanlar onun sıfatlarını en güzel şekilde tecellî ettirenlerdir. Bunun neticesi olarak insan Allah'ın halifesi olmaya hak kazanmıştır. Bu durumu anlayamadığı için melekler insanın yaratılmasına karşı çıktılar. Allah'ın kullarından ibâdet-i zâtîyye istediğini anlayamadılar. İbâdet-i zâtîyye ise Konuk'un ifadeleri ile “onun cemî-i esmâsiyle ibadet etmektir.”³⁵ Bu tür insanlar gerçek mutluluğu elde etmiş kimselerdir, onlar iç âlemlerine sahip olan saîd kimselerdir. Mevlâna bu durumu şöyle ifade eder:

Duyduğün rûhanî zevki, dıştan değil de içten bil;

köşkler, kaleler aramay! ahmaklık say!

Görmez misin; birisi mescidin köşesine oturmuştur. Yoksul olduğu halde hayatından memnundur; manevî bir zevk içindedir!

Öbürü, bağda bahçede suratı asık bir haldedir; muradına ermemiştir!³⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre insan kelimesi Arap lisanında gözbebeği manasına da gelir. Bu da onun anlayışına tam oturur, zîra ona göre Allah Teâla kâinata insan-ı kâmilin gözü ile bakar. İnsan için gözbebeği ne ise Allah için de insan odur. Bu sebepten âdeme insan ismi verilmiştir. Zîra Allah kâinatı onun gözüyle görür ve mahlûkata onunla merhamet eder.³⁷ İbnü'l-Arabî'nin insana

³¹ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, I, s.142.

³² Ghurab, *Şerh-i Fusûsu'l-hikem*, s.25.

³³ Izutsu, *Sufism and Taoism*, s. 94.

³⁴ Sitti Acem, *Şerhu Meşâhidü'l-esrârü'l-kudsiyye*, ed. Bekri Alâeddîn-Suâd Hakîm, el-Ma'hedü'l-Fransiyyu-lî's-şarkî'l-evsat, Dimaşk 2004, s. 51.

³⁵ Konuk, *Fusûsu'l-hikem*, I, 38.

³⁶ Mevlâna, *Mesnevî*, VI, 3420-3421.

³⁷ İbn 'Arabî, “Chapter on Adam,” *Fusûsu'l-hikem*, ed. Abu'l-Ala Afîfî, Beyrut, 1980, s. 49-50.



verdiği bu yüksek değer aslında günümüz kelimine de farklı bakış açıları getirebilecek durumdadır. Zira insanlığın bugün geldiği teknolojik durumda bebeklerin cinsinin bilinmesi, hava durumlarını tespitteki başarı, klonlama teknolojisi, tüp bebek gibi insanın ilâhî alana girebilecek hususlarda söz sahibi olması insanın dinden uzaklaşmasına sebep olmuştur. Bazı sosyologlar dinin ilkel zamanlara ait olduğunu, teknolojik sahada gelişerek daha güvenli ortamlarda yaşayan insanın dine gerek duymadığını iddia etmişlerdir. Allah'ın verdiği akıl ile buluşlar yapan bilimi dinin karşısına yerleştirmişlerdir. Hâlbuki İbnü'l-Arabî düşüncesinde böyle bir kutuplaşma yoktur. İnsan ve tanrı iki ayrı zıt kutupta değildir. Allah kendi sanatını insanda görmek istediği için insana öldürme, diriltme gücü gibi olağanüstü güçler vermiştir, ne var ki bunlar insanın kendinden değil ilâhî isimlerin üzerinde tecellî etmesindendir. Asıldaki güzelliğin gölgeye yansımasıdır. Mesela İsa (a.s.) Allah isminin tecellîsine mazhar olduğu için ölüleri diriltmiştir.³⁸ Bugün tıbbın ulaştığı yüksek seviye ile bazı doktorlar el-Muhyî sıfatının tecellîsine mazhar olabilmekte, ölü insanları tekrar hayata getirebilmektedir. Burada doktorun bilmesi gereken, kendisinde ilahi isimlerin tecellî ettiği bir adamı öldürebilen bir insan da el-Mumit sıfatına mazhar olmuştur, yoksa bu kimseler kendi başlarına küçük bir ilah değildirler. Allah'ın insana verdiği muazzam güçleri akıl ve kalpleri ile kullanan kimselerdir. Nitekim İsa (a.s.)'a verilen bu olağanüstü güçler Kur'an'da şöyle anlatılır:

Allah, onu İsrailoğullarına bir Peygamber olarak gönderecek (ve o da onlara şöyle diyecek): “Şüphesiz ben size Rabbinizden bir mucize getirdim. Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da Allah'ın izniyle hemen kuş olur. Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim. (Âli İmran, 3/49).

Hız. İsa'nın elinde tecellî eden bu mucizeler farklı şekillerde başka insanların elinde de tecellî edebilir. Böyle durumlarda inancımızdan şüpheye düşmemek gerekir.

İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışının hayata yansımaları:

İbnü'l-Arabî'nin insana verdiği bu değer ne yazık ki çoğu İslam ülkesinde kaybolmuş, insan sadece emirlere itaat etmesi gereken bir robot gibi görülmüştür. Allah'ın insana verdiği değer zorla geri alınmış, insan hayatı kıymetini kaybetmiştir. Hâlbuki İbnü'l-Arabî'nin anlayışına göre bırakın normal insanları, suç işlemiş kimseler bile son derece kıymetlidir. Bu sebeple onun insanın hakikati ile ilgili ilginç fikirleri sadece bir felsefi mesele olarak kalmamış, hukuki sahaya bile yansımaları olmuştur. Bu bakış açısından yola çıkarak o kısas ayetine çok farklı manalar vermiştir. “Kısasta sizin için hayat vardır” (Bakara, 2/179) ayetini müfessir ve fakihlerin çoğu kısasın faydalı olduğu şeklinde anlamışlardır. Onlara göre kısasın şiddeti karşısında cinayeti planlayan kimseler vazgeçecektir. İşin ucunda kısas ve ölüm olduğu için hiçbir suçlu başka birini



öldürmeye cesaret edemeyecektir. Böylece hem cinayete kurban gidecek kimse hem de katil olacak kimsenin hayatı kurtulacaktır.³⁹

Aynı şekilde Kur'ân tercümelerine baktığımızda kısas ile ilgili ayete tefsirlerin işaret ettiği şekilde mana verildiğini görmekteyiz.

Diyanet İşleri: Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz.

Abdulmetin Saruhan: Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Ta ki suç işlemekten sakınasınız.

Âdem Uğur: Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki suç işlemekten sakınırsınız.

Ahmet Tekin: Ey akıl ve vicdan sahipleri, kısas cezasının uygulanmasının gayesi hepiniz için, toplum için güvenli bir hayat teminidir. Umulur ki Allah'a sığınarak emirlerine yapışır, günahlardan arınıp, azaptan korunur, kulluk ve sorumluluk şuuruyla, haklarınızaveözgürlükleriniz esahipçikarak şahsiyetli davranır, dinî ve sosyal görevlerinizin bilincinde olursunuz.

Elmalılı Hamdi Yazır: Hem kısasta size bir hayat vardır ey temiz aklı temiz özü olanlar! Gerek ki korunursunuz

Muhammed Esed: Çünkü, ey derin kavrayış sahipleri, adil karşılık ((kısas) yasası)nda sizin için hayat vardır, böylece belki Allah'a karşı sorumluluğunun bilincinde olursunuz.

Aynı şekilde pek çok İngilizce tercümede de kısasın iyi olduğu ifade edilmekte, böylece batıda İslam algısı da tek bir şekilde anlaşılmaktadır.

Yusuf Ali: In the Law of Equality, there is (saving of) Life to you, O ye men of understanding, that ye may restrain yourselves.

Pickthal: And there is life for you in retaliation, O men of understanding, that ye may ward off (evil).

Shakir: And there is life for you in (the law of) retaliation, O men of understanding, that you may guard yourselves.

İbnü'l-Arabî ise bu ayete kendi insan görüşü açısından farklı hatta genel görüşün zıddına bir mana verir. Ona göre ayet şöyle anlaşılmalıdır: Ey akıl sahipleri, kısas hakkıyla siz elinizde başka bir insanın hayatına hükmetme gücüne sahipsiniz, bu durumda sizin için iyi olan, kısas edilecek insan ile bir sulhe erişmenizdir.⁴⁰ Zîra ona göre insan Allah'ın suretinde yaratılmıştır ve bu insan velev ki katil olsa bile hilafet sırrına mazhar olarak hayatta kaldığı sürece kemale erme fırsatına sahiptir. Her ne kadar kısas ile katilin hayatını sona erdirmeye hakkı maktulün yakınlarına verilmiş ise de, sûfî meşrep olanlar bu haktan feragat etmelidir. Suçlu yakınları yine şeriatın bir emri olan affa veya diyete razı olmalıdır. Aksi takdirde kısas neticesinde öldürülen suçlu manevi

³⁹ Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul, 1992, I, 493; Zemahşerî, *Tefsiru't-Keşşaf*, Beyrut, 1993, I, 218; Taberî, *Tefsiru't-Taberî*, Beyrut, 2001, II, 137-138; Fahreddin Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, t.s., V, 48-49.

⁴⁰ Konuk, *Fusûsu'l-hikem*, III, 297.



kemalâta ermekten ebediyyen mahrum kalacaktır. Bu ham bir meyveyi olgunlaşmadan koparmak gibidir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu durumun Kur'ân'daki delili ise Hz. Davud ve oğlu Süleyman'dır. Hz. Davud, kral bir peygamber olarak pek çok savaşa katılmış ve bunun neticesinde pek çok düşman askerini öldürmüştür. Buna binaen de kendisine mabedi yapma izni verilmemiştir. Her ne zaman Davud (a.s.) mabedi yapmaya çalışsa kendiliğinde mabedin duvarları yıkılmıştır. Bu konuda Allah Teâla'nın izninin olmadığını hisseden Davud (a.s.) Rabbine yalvararak bunun sebebini sormuş ve cevaben kendisine Hak Teâlâ şöyle buyurmuştur: Benim mabedim çokça kan dökten birinin elleri ile inşa edilmeyecektir. Bunun üzerine Hz. Davud; "Ya rab ben bu kanları senin rızan için senin yolunda dökmedim mi?" Hak Teâlâ bu soruya şöyle cevap verir: "Evet öyle ama yine de onlar benim kullarımdır öyle değil mi?" Bu hikâyeyi anlattıktan sonra İbnü'l-Arabî şu neticeye varır: Allah'ın kullarına karşı merhametli olmak onlara -bazen kaçınılmaz olsa bile- gazap gösterip kanlarını dökmekten daha iyidir.⁴¹

Bu durumda savaşta nefsi savunurken bile insan öldürmek İbnü'l-Arabî'ye göre çok övünülecek bir durum değildir. O, kamu düzenini koruma durumu hariç insanlara kısas uygulamanın iyi olmadığını ifade eder. Suçluyu affederek ona kendini düzeltme şansı verilmesi ona göre çok daha iyi bir seçenektir.⁴² Tabi bu tür aflar kişisel suçlarda ve hadlerin olmadığı durumlardadır. Açıkça ayet ve hüküm bulunan konularda suçlulara merhamet gösterilemez, zira bu, ayet ile yasaklanmıştır. Mesela, hırsızlık ve zina gibi suçlar Allah hakkına girdiği ve kamu düzenini bozduğu için buralarda af mümkün değildir. İbnü'l-Arabî'nin aftan kastı kulun kendi hakkından vazgeçebilme imkânı olan kısas uygulamalarıdır. Zira bazılarının zannettiği gibi kısas katillere verilebilecek tek ceza değildir, diyeti veya affı tercih etmek de şer'an mümkündür.⁴³ İbnü'l-Arabî'nin bu görüşleri bazı sûfi müfessirler tarafından da benimsenmiştir. İbn Acîbe bu durumu azimet olarak görür ve şöyle der:

"Sözde azimet herkese yumuşak ve güzel söz söylemek; amelde azimet ruhsatlara kaçmamak, amellerden en iyisini seçmek, yani kalbî amellerde bulunmak; cezai konularda azimet ise maruz kalınan herhangi bir haksızlık konusunda kısas isteme yerine suçluyu affetmektir."⁴⁴

İbnü'l-Arabî mümkün olan her durumda Kur'ân ayetlerini insanların affı hususuna doğru yorumlamıştır. Bugün kelime-i şahadet getiren Müslümanları bile acımasızca din adına öldüren grupların ortaya çıkması maalesef İslam âleminin tasavvufi ruhtan uzaklaşmasının bir göstergesidir. Âyetleri sadece zahirine göre yorumlayan, arka plandaki hikmeti göremeyen kısır görüşlü din anlayışları maalesef İslam âlemini kan gölüne dönüştürmüştür.

İbnü'l-Arabî'ye göre kamu düzeni bozulmadığı durumlarda kısas isteyerek bir insanın hayatını sonlandırmak onu ebedi olarak karanlıklara mahkûm

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Fûsûsu'l-hikem*, s. 168

⁴² İbn Arabî, *Fûtûhât-ı Mekkiyye'den Öğütler Pınarı*, trc. Adem Ergül, Erkam Yayınları, İstanbul, 2006, s. 111.

⁴³ İbn 'Arabî, *Fûsûsu'l-hikem*, ed. Mahmud Matarci, Beyrut, 1994, VIII, 330-331.

⁴⁴ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, VI, 250.



etmektir. Hâlbuki Rabbimiz rahmetinin gazabını geçtiğini haber vermektedir. Bundan dolayı kısas AllahTeâlâ'nın merhametine aykırıdır, merhamet suçluya tövbe fırsatı verilmesi ve onun kendini dinen ve ahlâken kemale erdirmeye şansı verilmesidir. Kısacası İbnü'l-Arabî affetmenin mümkün olduğu durumlarda idam cezasına karşıdır.

❧ Kimler insan-ı kâmil olabilir?

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah tüm insanları kemâle erme, halife olma sırrı ile yaratmıştır. Yukarıda tartışıldığı üzere buna suç işleyen kimseler bile dahildir. Ne var ki bu mertebenin ele geçmesi için kulun gayret etmesi, ter dökmesi gerekir.⁴⁵ Bunu yapmayan ve sadece maddî zevkler peşinde koşanlar hiçbir zaman kemâle eremez ve gerçek mutluluğu yakalayamazlar. İnsanların çoğu ruhlarını değil de bedenlerini mükemmelleştirmenin peşindedirler, kemalâtı yanlış yerde aramaktadırlar. Bütün ruhlar dünyaya gelmeden önceki hayatlarında Allah'ı bilmekte idiler; "Ben sizin Rabbiniz değil miyim," sorusuna "Evet, sen bizim Rabbimizsin" diye cevap verdiler (Araf, 7/172). Ama ruh, dünyaya inip cesede yerleşince onun hevâ ve hevesinin peşine düştü, daha önce sahip olduğu yüksek marifetleri unuttu. İşte tasavvuf insanı gafletten uyandırıp tekrar Rabbi ile buluşturmanın yoludur. Bu vuslat ise kendiliğinden olmaz, ciddi bir mücadele gerektirir ki İmam Rabbânî nefis ile yapılan bu mücadeleyi hadiste geçtiği üzere büyük cihat olarak ele alır ve şöyle der:

Ruhun, manevi ilerleyişi ve terakkisi nefse muhalefet etmekle olur. Nefse muhalefet edilmez ise terakki nasıl olacak? Kâinatın Efendisi (s.a.v.) kâfirlerle savaştan dönerken buyurdular ki: "Küçük savaştan büyük savaşa döndük." Nefisle savaşa büyük savaş demişlerdir.⁴⁶

Adına seyr u süluk dediğimiz manevi yolculuk insanın Allah tarafından kendisine verilen gizli kabiliyetlerini ortaya çıkarmasına yardım eden sistemin adıdır. Bu süreç sonucunda insan Hakk'ın halifesi olabilecek kemale erer. Bu ise şeyhin yardımı ile olur, sülûk esnasında müşşid insana ayna tutar ve ona kendisini tanıtır. Sufilerin sıkça kullandığı "Kendini bilen rabbini bilir" sözü bu manaya işaret eder. Hâlbuki günümüzde uzayın derinliklerine gitmek için can atan modern insan, her gün yeni bir galaksi keşfederken maalesef kendine daha da yabancılaşmakta, Rabbinin fitratına koyduğu merhamet, sevgi, empati gibi duygulardan hızla uzaklaşmaktadır. Çağın bu gidişatı nice Müslümanları da etkisi altına almakta, manevi terbiye gayretleri garipsenirken, hazlar ve menfaatler baş tacı edilmektedir. Nitekim dünyanın kan gölü hâline gelmesinin sebebi bu tür egoist insanların siyaset, ekonomi, tıp ve hatta dinî sahalarda bile başa geçmiş olmalarıdır. Netice olarak yaratılış gayesini bilmeyen ve buna göre yaşamayan bir insan öncelikle kendine, sonra da tüm çevresine tehlike arz eder.

⁴⁵ Ibn Arabi, "Whoso Knoweth Himself from the Treatise on Being: Risale-t-ul-wujudiyyah by Ibn 'Arabi, Cheltenham, Beshera pub. 2007, s. 23

⁴⁶ İmam Rabbânî, *Mektubat*, I, 41. Mektup.



3 KAYNAKÇA

- Akarpınar, Bahar, "Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin Mesnevi ve Rubâiyyat'ında Meyve ve Üzüm Sembolleri," *Bilig*, 2005, no: 32.
- Amin Ahsan Islâhî, <http://www.renaissance.com.pk/maref96.html> (E.T. 24.09.2018)
- Coates, Peter, *Ibn 'Arabi and Modern Thought*, Anqa Publishing, Oxford, 2002.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul, 1992, I-X.
- Ghurab, Mahmud, *Sharhu Füsusu'l-hikem*, Damascus, 2000.
- Hucviri, *Kashf al-mahjub*, trc. Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Trust, London, 1970.
- Ibn 'Arabi, "al-Wasiyya," *Rasa'il-i Ibn Arabi*, ed. M. Şehabuddin el-Izzi, Beirut, 1997.
- Ibn 'Arabi, "Chapter on Adam," *Fusus al-hikam*, edt. Abu'l-Ala Afifi, Beirut, 1980.
- Ibn 'Arabi, *Füsusu'l-hikem*, ed. MahmudMatarcı, Beirut, 1994.
- Ibn 'Arabi, *Kitablnsha' ad-dawa'ir al-ihatıyya*, trans. Paul Fentonand Maurice Gloton, Éditions de l'éclat, Paris, 1996.
- IbnArabi, Whoso Knoweth Himself fromt heTreatise on Being: Risale-t-ul-wujudıyyahbyIbn 'Arabi, Cheltenham, BesheraPub. 2007
- Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism, A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, California UniversityPress, 1984.
- İbn Acıbe, *el-Bahru'l-medîd*, Beyrut, 2005, (I-VIII)
- İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye'den Öğütler Pınarı*, trc. Adem Ergül, Erkam Yayınları, İstanbul, 2006.
- İbnü'l-Arabî, "What the student needs," *JMİAS*, 1986, c.5.
- İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, (Beirut, nd).
- İmam Rabbânî, *Mektubat*, İstanbul, 2004, I-III.
- Jung, Carl Gustav, *The Undiscovered Self*, Routledge, London, 2002.
- Konuk,Ahmed Avni, *Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı, SelcukEraydın, İFAV Yayınları, İstanbul 1987, I-IV.
- Konuk, Ahmed Avni, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, yay. haz. Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Mevlâna, *Mesnevî*, trc. Veleddİzbudak, Konya, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay: no: 60, I-VI
- Râzî, Fahreddîn, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, t.s., I-XXXIII.
- Sitti Acem, *Şerhu Meşâhidi'l-esrâri'l-kudsiyye*, ed. Bekri Alâeddîn-Suâd Hakîm, el-Ma'hedü'l-Fransıyyulî's-şarki'l-evsat, Dimaşk 2004.
- Taberî, *Tefsiru't-Taberi*, Beyrut, 2001, I-XXX.
- Tümer, Günay, "Asli günah," *DİA*, 1991, III, 496-497.
- Zemahşerî, *Tefsiru'l-Keşşaf*, Beyrut, 1993, I-IV.



HAKÎKAT ARAYIŞINDA SON İNSÂN-I KÂMİL: İBNÜ'L-ARABÎ'DE HÂTEMÜ'L-EVLÂD MEFHUMU

Zeliha ÖTELEŞ¹

Özet: İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem* isimli eserinde “hâtemü'l-evlâd”dan bahseder. Son insân-ı kâmil için bu şekilde bir isimlendirme yapan İbnü'l-Arabî, kıyâmetten önce kesretten vahdete dâvet eden bu son insân-ı kâmilin Şît Peygamberin ayak izi üzerinde bulunduğu bilgisini bize Şît Fassında verir. Şît Peygamberin Hâbil ile Kâbil hâdisesinden sonra Hz. Âdem'in teskini için Hakk'ın bir armağanı olarak gönderildiğini belirten İbnü'l-Arabî, Şît Peygambere Hikmet-i Nefsiyyeyi, “atâullah” ve “hibetullah” mânâsında tahsis buyurmuştur. Şît Fassının sonunda da “hâtemü'l-evlad” ile Şît Peygamber arasında bir irtibat kurmaktadır. İbnü'l-Arabî, “hâtemü'l-evlâd” ve onun zamanında iman edenlerin rûhunun kabzedilmesinden sonra dünyada insan sûretinde varlıkların hayvanât gibi kalacağını ve kıyâmetin de o insan sûretindeki varlıklar üzerine kopacağını belirtir.

İnsanlığın Hakikat arayışında, son insân-ı kâmil hakkında bilgi sahibi olmanın faydası nedir? İbnü'l-Arabî kıyâmet öncesi ortaya çıkacağını iddia ettiği “hâtemü'l-evlâd” hakkında bilgi vermek ile neyi murâd etmiştir? Neden Şît Peygamberin ayak izi üzerinedir? Son kâmil insan nerede ve nasıl ortaya çıkacaktır? “Hâtemü'l-evlâd” ifâdesi mecaz ve hakikat arasında nasıl bir anlam içeriğini ihtivâ eder? Bu gibi soruların kesin cevabını bulup apaçık meseleyi ortaya koymak ne derece mümkündür? Bu çalışma ile İbnü'l-Arabî'nin eserleri bağlamında, özellikle *Füsûsu'l-Hikem* ve şerhleri çerçevesinde işâret edilen “Son Kâmil İnsan” üzerine yapılan mülâhazaları bir araya getirmek ve dünyada yaşayacak son insan-ı kâmil ile kastedilen kişinin, hakikat arayışındaki konumu anlaşıl-maya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, Hâtemü'l-evlâd, İnsân-ı Kâmil, Şît Peygamber, Kıyâmet.

☞ The Last Perfect Man (al-Insân al-kâmil) in Search of Divine Truth: Ibn Arabî's Seal of Children Conception

Abstract: Ibn Arabî mentioned “the seal of children” in his work named “Fusûs al-Hikam”. For the last perfect man, Ibn Arabî chooses to name this way, and in Seth chapter he gives the information that the last perfect man who invites people from partiality to unity before the the judgement day, will be on the footprints of Prophet Seth. Ibn Arabî emphasizes that God sent Prophet Seth as a gift to Prophet Adam to relieve him after the incident of Abel and Cain, and Ibn Arabî indicate individual of Prophet Seth as Gift of God (Atâullah) and Mercy of God (Hibetullah). Prophet Seth and the seal of children are found in correlation at the end of chapter Seth. Ibn Arabî expresses that the seal

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Bilim Dalı.



of children and followers of his time will deliver their souls, after that the remaining humans in the world to be like animals and they will face apocalypse. What is the use of having information about last perfect man to the search of humanity for truth? What Ibn Arabî aimed by giving information about the seal of children, and claiming that he will appear before Apocalypse? Why the seal of children on the footprints of Prophet Seth? Where and when will the last perfect man will appear? Which meanings that include expression of “the seal of children” between figurative and literal speeches? How likely to find answers to all these questions and reveal the matter clearly? By this study surveys with in the context of Ibn Arabî’s works, especially *Fusûs al-Hikam* and its interpretation that points “last perfect man” will tried to be gathered, and the person regarded as “last perfect man” on earth and his position in search of divine truth will tried to be understood.

Key words: Ibn Arabî, *Fusûs al-Hikam*, Seal of Children, Perfect man (Al-Insân al-kâmil), Prophet Seth, Judgement Day.

❧ Giriş

İbnü'l-Arabî üzerine okumalarım Lisans zamanlarında başlamıştı. İslam Felsefesi alanında *Tedbîrât-ı İlâhiyye* üzerine Yüksek Lisans tezimi tamamladıktan sonra Tasavvuf alanında Doktora öğrenciliğimin başlarından itibaren *Fusûsu'l-Hikem* okumalarım da başlamıştı. A. Avni Bey'in Şerhi ile başladığım *Fusûs* okumalarımda Şî't Fâssına geldiğimde “hatemu'l-evlad” ifâdesiyle ilk kez karşılaşmıştım. 2008 yılında Dimaşk'ta özel ders aldığım Prof. Dr. Bakri Aladdin Bey ile 2011'de Konya'da gerçekleşen II. Sadreddin Konevî Sempozyumunda, zihnimi meşgul eden bu mesele hakkındaki sorularımı yönelttim. Hocam, “Min acâibi'l- İbn Arabî / İbnü'l-Arabî'nin acâipliklerinden” demişti. O vakitten beri *Fusûs* üzerine çalıştıkça bu sorular yeniden zihnimi meşgul etmeye devam etti. Bu Sempozyum vesilesiyle bu sorulara cevap arama imkânı oluştu. Yine bu Sempozyum vesilesiyle Prof. Dr. Bakri Aladdin Beyefendiye yedi yıl önceki cevabını anımsattığımda, İbnü'l-Arabî şârihlerinden Sainüddin Ali b. Muhammed et-Türke'nin İbnü'l-Arabî'nin anlaşılması güç ifâdeleri için “min Moğoliyyât-ı İbn Arabî/İbnü'l-Arabî'nin Moğolca ifâdelerinden” dediğini nakletti. İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmazlığını belirtmeye çalışan bu ifâdelere rağmen, bu tebliğde İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasız ifâdelerinin açıklığa kavuşturulacağına dâir bir iddia taşımadığımı belirtmek isterim.

Ulaşılabildiğim *Fusûs* şerhlerinde şârihler, bu meseleyi nasıl anlamışlardı? Mesih- Mehdi inancı ile “hâtemü'l-evlâd” arasında bir bağ kurulabilir mi? “Hâtemü'l-evlâd”ın Çin'de doğacağını iddia eden İbnü'l-Arabî için Çin neresidir? İkiz olarak doğacak olması sembolik midir? Bu sorulara verilen cevapları ele alacağımız bu tebliğde öncelikle Şî't Peygamber hakkında bazı bilgiler verelim.

❧ 1-Şî't Peygamber Hakkında Kısa Bir Bilgi

Şî't,ismi Kur'an'da yer almayan peygamberlerdendir. Âdem peygamberin üçüncü oğlu olduğu bilinmekle birlikte, hakkındaki bilgilerin ekserîsi İsrâîlî kaynaklara dayanmaktadır. Şî't Peygamber, Müsevî geleneğinin yanı sıra İsevî geleneğinde, ortaçağda yaşayan putperest Harrânîler'de, Gnostik geleneklerde



ve Sabîî (Manden) geleneğinde mukaddes bir yere sâhiptir.² Müslüman âlimler de Hz. Peygamberin soy kütüğü içinde Şî't'e yer verir.³ Hemen hemen bütün inançlarda âdeta mitolojik bir karakter olarak yer alan Şî't Peygamber, hakikat yolunda takip edilmesi gereken bir ışık gibi görülmektedir.

Cennette yaratılan Âdem, ilk insan ve peygamberdir. Ancak, insan yaşamının bütün aşamalarından geçen ilk peygamber Şî't'tir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'e gelene kadarki tüm Peygamberlerin de atasıdır. Öyle ki İbn İshak, Hz. Âdem'in çocukları arasında Hâbil'in zürriyetinin olmadığını, Kâbil'in zürriyetinin ise Nûh Tûfânında ortadan kalktığını, dolayısıyla insanlığın Âdem'den sonraki ikinci atasının Şî't olduğunu aktarır.⁴

Şî't kelimesi İbrânî dilinde "atâullah" mânâsındadır. Araplar ise bu kelimeyi, Şî's şeklinde telaffuz ederler.⁵ Taberî ise Şî't isminin Süryânice olduğunu ve "Tanrı'nın bağışı" anlamına geldiğini kaydeder.⁶ Hâbil'in Kâbil⁷ tarafından katledilmesi sonucu Hz. Âdem'in teskîni için Hakk'ın gönderdiği kabul edilen Şî't Peygamber, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* isimli eserinde, Hz. Âdem için "nefes-i rahmânî" olarak "hikmet-i nefsiyye" şeklinde isimlendirilir. Ulûm-ı vehbiyye, atâya-yı zâtîyye ve atâyâ-yı esmâiyyenin Şî't'in kalbine vârid olduğu yine İbnü'l-Arabî tarafından zikredilir.⁸ A. Avni Konuk Bey, Hz. Âdem'in teskîni yine Hz. Âdem'den olmuştur diyerek, burada "Çocuk babasının sırrıdır." hadisi ile Hz. Şî't'in bânının Hz. Âdem'in bânına tevâfuk ettiğini, insana kendi hakikatı olan ayn-ı sâbitenin hâricinde hiçbir şeyin gelmeyeceğini, özetle kişiye kendisinin hâricinden hiçbir atâ (ihsan) vârid olmayacağını belirtir.⁹ Âdem'in teskîni yine Âdem'dendir. Bu ihsân, Âdem'in sırrı olan Şî't'dir. İbnü'l-Arabî son insân-ı kâmil için "hâtemü'l evlâd" ibâresini kullanırken neden Şî't Peygamber'e atıfta bulunmuştur? Bu sorunun cevabını aramak için, genelde İslam düşüncesinde özelde sûfiler indinde, özellikle İbnü'l-Arabî'de "Hâtem" mefhumuna değinmemiz gerekecektir.

2-İbnü'l-Arabî'de "Hâtem" Mefhumu: Hâtemü'l-Enbiyâ-Hâtemü'l-Evliyâ ve Hâtemü'l-Evlâd

"Yüzük, üzerinde mühür bulunan yüzük, en son, sonuncu"¹⁰ anlamlarına gelen hâtem, Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Peygamberi ifâde edecek şekilde

² Geniş bilgi için bakınız: Şinâsi Gündüz, "Şî't", *DİA*, C. 39, s. 214-215.

³ Şinâsi Gündüz, "Şî't", *DİA*, C. 39, s. 215.

⁴ İbn İshak'tan naklen Şinâsi Gündüz, "Şî't", *DİA*, C. 39, s. 215.

⁵ Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, s. 181, 236.

⁶ Taberî'den naklen Şinâsi Gündüz, "Şî't", *DİA*, C. 39, s. 214.

⁷ Hâbil ve Kâbil kıssası Kur'an-ı Kerîm'de özlü bir şekilde nakledilirken (el-Mâide 5/27-31), gerek tarih ve tefsir kitaplarında, gerekse kısas-ı enbiyâ türünden eserlerde ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Bu bilgilere göre Hz. Havva biri kız, biri erkek olmak üzere her batında iki ve toplam yirmi batında kırk çocuk dünyaya getirmiş, sadece Hz. Şî't tek doğmuştur. Ayrıntılar için bakınız. Ömer Faruk Harman, "Hâbil ve Kâbil", *DİA*, C. 14, s. 377. Hz. Şî't'in tek doğduğuna dâir kesin bilgiler bulunmamakla birlikte, İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de Şî't Fâssında ikiz doğduğunu aktarmaktadır. İbnü'l-Arabî şârihleri de bu bilgiyi teyid etmektedirler. Çalışmamızın "Hâtemü'l evlâd" kısmında bu bilgiye değinilecektir.

⁸ Konuk, *Fusûs Şerhi*, I, s. 181-183.

⁹ Konuk, *Fusûs Şerhi*, C. I, s. 236-237.

¹⁰ *Kubbealtı Lugatı*, II, 2006, s.1204.



"hâtemü'n-nebiyyîn" (el-Ahzâb 33/40) Allah'ın nebîlerinin sonuncusu olduğu açık şekilde belirtmektedir. Her resûlün nebî, ancak her nebînin resûl olmadığı gerçeğinden hareketle, Kur'ân-ı Kerîm'de nebîlerin sonuncusu olarak zikredilmesi, aynı zamanda resûllerin de sonuncusu olduğunu göstermektedir.

Hadis kaynaklarında yer alan çeşitli rivâyetlerde belirtildiği üzere, Hz. Peygamber nebîlerin sonuncusudur. Risâlet ve nübüvvetin kendisiyle sona erdirildiğini açıklamış (meselâ bk. Müsned, II, 412; III, 266; Buhârî, "Menâkıb", 18; Müslim, "Mesâcîd", 5, "İmân", 327); kendisini, bütün bölümleri ikmâl edilip yalnız bir tuğlası eksik kalan güzel bir sarayı tamamlayan tuğlaya benzetmiş, böylece başka bir peygambere ihtiyaç kalmadığına dikkat çekmiştir (Müslim, "Fezâil", 20-23)¹¹ Bu noktada sûflerden Hakîm et-Tirmizî başta olmak üzere pek çok sûfî "hatm-i nübüvvet" inancından hareket ederek "hatm-i velâyet" teorisini geliştirmiştir. Buna göre bir "hâtemü'l-enbiyâ" olduğu gibi bir "hâtemü'l-evliyâ" da olmalıdır. Zira velâyet nübüvvetin bâtınıdır. Nübüvvetin zâhiri dinî hükümleri ve şeriâtı haber vermek, bâtını ise haber verilenleri bizzat yaşamak ve bu şekilde nefislere tasarrufta bulunmaktır. Her ne kadar tebliğ etme bakımından nübüvvetin zâhiri tamamlanmışsa da ilâhî kemâlin yeryüzüne yansımaları olarak kabul edilen velîlerin tasarruf görevleri sürdüğünden nübüvvet velâyet şeklinde devam etmektedir.¹²

"Hâtemü'l-enbiyâ"nın Hz. Muhammed olduğu mutlaklır. İbnü'l-Arabî Allah ismi câmi'nin altındaki bütün isimlerin hükümlerinin i'tidâl üzere zuhûr etmesi sonucu Hz. Muhammed'in "hâtemü'l-enbiyâ" olduğunu *Fusûs*'un Üzeyr Fassında zikreder. Öyle ki Hak'ın tecelli eden esmâsı, biri diğeri üzerinde gâlib olmaksızın i'tidâl dairesinde kemâl veçhi üzeredir. Hak, diğer enbiyâ ve evliyâsında dahi bütün isimleriyle zâhir olmuş olsa bile onlarda "i'tidâl" üzere değildir.¹³ "Hâtemü'l-enbiyâ" bu şekilde îzah olunduktan sonra "hâtemü'l-evliyâ" hakkında tafsîlî bilgilere geçebiliriz.

Sözlükte, "Cenâb-ı Hak'a yakınlık mertebesini kazanmış olan seçkin kul, Allah'ın dostu ve sevgili kulu" anlamına gelen velî, Türkçede velînin çoğul şekli olan "evliya" tekil mânâda kullanılır. Kelime sözlüklerde hem fâil hem mef'ûl mânâsında yer aldığından Kur'an'da Allah müminlerin, müminler Allah'ın; şeytan inkârcıların ve zâlimlerin, inkârcılar ve zâlimler de şeytanın velîsi olarak zikredilir (el-Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/68; el-Mâide 5/55; el-A'râf 7/196; eş-Şûrâ 42/9). Ayrıca müminler müminlerin ve kâfirler de kâfirlerin evliyâsıdır (et-Tevbe 9/71; el-Enfâl 8/73).¹⁴ Kur'an'da yer alan "velî" kelimesini çeşitli vecihlerden ele alan Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûb ve'n-nezâir* isimli eserinde kelimenin veled(çocuk) mânâsında olduğunu söyler. Hz. Zekerîyya Meryem Sûresinde rabbine فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا "Tarafından bana bir velî (oğul) ver." (Meryem, 19/5) diye dua ederken "veled" yani çocuk istemektedir.¹⁵ Velî

¹¹ Metin Yurdağ, "Hatm-i Nübüvvet", *DİA*, C. 16, s. 478.

¹² Metin Yurdağ, "Hatm-i Nübüvvet", *DİA*, C. 16, s. 479.

¹³ Konuk, *Fusûs Şerhi*, C. 3, s. 54.

¹⁴ Süleyman Uludağ, "Velî", *DİA*, C. 43, s. 25; Kur'an-ı Kerîm'de velâyet kavramının kullanımı ile ilgili geniş bilgi için bakınız: Sürmeli, Mehmet "Kur'an-ı Kerîm'de Velâyet Kavramı", *Tasavvuf*, sy. 9 (2002), s. 303-336.

¹⁵ Bkz. İsmail Hakkı Ünal, "Kur'an ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet", *İslâm Düşünce Gelene-*



kelimesinin, âyette velet mânâsında kullanılmış olması “hâtemü'l-evlâd” (çocukların sonuncusu) ile kast edilenin “hâtemü'l-velî” olma ihtimâlini metin boyunca hatırdâ tutmamızı gerektirebilir.

Birine yakın olmak demek onun dostu olmak demektir ve güçlü birinin dostu olmak sûretiyle herhangi bir kişi belli bir kudrete mâlik olmuş olur. Bu sayede güç (kudret) de (vekâleten) devredilebilir olmaktadır. Arapça'da velâyet kelimelerinin her ikisi de bu devir (vekâlet verme) işini ve devredilen şeyi ifade eder. O halde biz şöyle diyebiliriz: Velî ya davelîyullâh, Allah ile özel ve ayrıcalıklı bir ilişkisi olan kimseyi tanımlamaktadır ve bu ilişki velâyet olarak isimlendirilmektedir. Herhangi bir kimse Allah'la olan bu ayrıcalıklı ilişkiye nasıl nâil olur ve bir kere bunu elde etti mi bu (ilişki) hangi yolla kendisini ifşâ eder? Kısaca şöyle cevap verilebilir: Allah dostu denilen kişi (velî), yükümlülüklerinin gereğini yerine getirmek suretiyle Allah'a yakın olma makâmına erişen kişidir.¹⁶ Velâyet hakkına sahip velî, velîyullah olarak Allah adına tasarrufta bulunabilen kimseler olarak tasavvuf terminolojisinde yer edinmiştir. Bu tasarrufta bulunma hakkı, zaman zaman velî mefhumu etrafında mitolojik anlatılara ve sözde velîlerin ortaya çıkmasına da sebebiyet vermiştir.

Mutasavvıflar velî hakkındaki görüşlerine eserlerinde yer vermişlerdir. Ebû Nuaym el-İsfahânî evliyânın ayırt edici niteliklerinden bahseder. Ebû Süleyman ed-Dârânî, Ahmed b. Ebu'l-Havârî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr gibi ilk dönem sûfleri nübüvvet-velâyet ilişkisine değinmekle birlikte konu hakkında ilk müstakil eser Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâ*¹⁷ sıdır. Hakîm Tirmizî velâyeti iki kısma ayırır: Velîyullâh ve velîyyu hakkillâh. Ancak buradaki gâyetimiz Hakîm Tirmizî'nin velâyet anlayışını aktarmak değil; sadece İbnü'l-Arabî'de velâyetin Hakîm Tirmizî'den mülhem olduğuna değinmektir.

Tasavvuf düşüncesinin üzerine inşâ edildiği kavramlardan biridir velâyet. Öyle ki, hâl ve makâmlar, esâsında velâyete götüren süreçlerdir. Seyr u sülûk (mânevî eğitim) ile gâye isim ve sıfatlarla tahakkuk etmektir. Velâyetin tasavvuf düşüncesinde kronolojik bir şekilde nasıl tanımlandığı, velâyetin kaynağı, velîlerin birbirini tanıyıp tanımaması, ricâlü'l-gayb mevzuu, velâyet-nübüvvet arasındaki üstünlük tartışmaları, velâyet-verâset ve velâyet bilgisinin bağlayıcılığı gibi pek çok mesele üzerinde durmak gerekli olsa da burada esas itibâriyle İbnü'l-Arabî için anahtar kavramlardan biri olan “hâtemü'l-evliya” (velîlerin sonuncusu) meselesi üzerinden konuyu ele alacağız. İbnü'l-Arabî, insân-ı kâmil ile aynı anlama gelen velîvelâyet hakkına sahip olmayı iki kısma ayırır. İbnü'l-Arabî, *Futuhât*'da öncelikle iki tür hâtemden bahseder: Hâtem-i Velâyet-i âimme (genel anlamda velîliğin hâtemi) ve Hâtem-i Velâyet-i hassâ-i Muhammediye (Muhammedî velîliğin hâtemi). İbnü'l-Arabî, Genel anlamda velîliğin hâteminin Hz. İsa olduğunu belirtir. O, âhir zamanda “vâris ve hâtem”

ğinde Kutsiyet Velâyet Kerâmet, (Editör: Yusuf Şevki Yavuz), İstanbul: Kuramer yay, 2017, s. 23.

¹⁶ Radtke, Bernd, “İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü”, çeviren: Salih Çift, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: IX, sayı: 21, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı, s. 503.

¹⁷ Eser Salih Çift tarafından Türkçe'ye aktarılmıştır: Hakîm Tirmizî, *Hatmu'l-evliya Velîliğin Sonu Velâyet- Nübüvvet Tartışması*, (haz.: Salih Çift), İstanbul, İnsan yay., 2006.



olarak ineceğini ifâde eder. Hz. Muhammed, kendisinden sonra yasa koyucu nebîliğin bulunmadığı nebîliğin sonudur. Hâlbuki Hz. Muhammed'den sonra büyük peygamberlerden ve nebîlerin seçkinlerinden İsâ gelir. Fakat İsâ'nın hükmü –başkasına âit olan zamanın hükmü nedeniyle- ortadan kalkar. Hz. İsâ'dan sonra “genel nebîlik” (salt haber ve bilgi veren) özelliğiyle bir velî olmayacaktır.¹⁸ *Futûhât*'da okuduğumuz bu cümlelerin benzerini *Fusûs*'da şu şekilde okumaktayız: “Âhir zamanda İsâ gelecek, ancak nübüvvet ve risâlet cihetiyle değil velâyet itibariyle olacağından resûl-i müşerrî (şeriat koyucu resûl) sayılmaz.”¹⁹ Ahmed Avni Konuk ise *Fusûs Şerhinde* bu meseleyi şu şekilde tasnîf eder:²⁰

- 1- Velâyet-i mutlaka-i ilâhiyye: Bu tür velâyeti “وهو الولي الحميد” (O, hakîki dosttur, övülmeye lâyık olandır.) Şûrâ Sûresi 28. Âyete dayandırır. Bu tür velâyete, velâyeti mutlak ve velâyet-i âmme de denilmektedir. Ona Hâtem-i ekber derler. İsâ İbn Meryem'dir.
- 2- Velâyet-i hassâ-i Muhammediye: Buna “mişkât-i hâtem-i velâyet” de derler. Bu tür velâyete velâyet-i mukayyed ve velâyet-i hâssâ da denilmektedir. Ona “hâtem-iasgar” denilmektedir. O hâtem, İbnü'l-Arabî'dir.
 - a) Tasarruf-ı ma'nevî ve sûrî beynini câmi olan. (Ma'nevî ve maddî olanı bir arada tutan); bu kişi Hz. Ali'dir. Hâtem-i kebîr'dir.
 - b) Tasarruf-ı ma'nevî ve sûrî beynini câmi olmayan. (Ma'nevî ve maddî olanı bir arada tutmayan); bu kişi Mehdî'dir. Hâtem-i sagîr'dir.²¹

İbnü'l-Arabî'ye göre yukarıda zikredilen velîlik türlerinin hepsinde “hâtem” bulunmaktadır. Evliyâ (velîler) enbiyâ (nebîlerin) vârisidirler. Dolaşısıyla velâyet-i İseviyenin vârisi ise İsevî, velâyet-i İbrâhimiyye ise İbrâhimî, İshâkî vesâir buna kıyas olunur. Öyle ki, ehl-i hakikat indinde “falan velî falan peygamberin kademi veya kalbi üzerindedir” denilmektedir. Yani, peygamberde olan ilim, tecellî ve hâller bu velîye o peygamberin vâsıtasıyla “mişkât-i hâtem-i velâyetten hâsıl ve vâsıl olur” demektir. Binâenaleyh o velî, Muhammedî-i İbrâhimî, Muhammedî-i Mûsevî veya Muhammedî-i İsevî olur.²² Velâyet-

¹⁸ *Futûhât-ı Mekkiyye*, C. 6, s.236.

¹⁹ *Fusûs*, C. 3, s. 106.

²⁰ Velâyet dört kısma da ayrılmaktadır: a. Velâyeti uzma; son peygamberin velâyetidir. b. Velâyeti kübra; öbür peygamberlerin velâyetidir. c. Velâyeti vusta; evliyânın velâyetidir. d. Velâyeti suğra; tüm mü'minlerin velâyetidir. Bkz. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1995, s. 564.

²¹ Avni Konuk, bu meseleyi Bosnevî'nin Şerhi ile *Envâr-ı Rahmân*'dan özetle alıntıldığını ifâde eder. Bkz.: Konuk, *Fusûs Şerhi*, I, s. 213.

²² *Fusûs*, I, s. 212. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) şu tespitite bulunmaktadır: Tasavvufun temeli, sekiz peygambere ait şu hasletlerdir: Sûfî, sehâ ve cömertlikte İbrâhim (a.s.)'a tâbi olur. Çünkü o, cömertlik konusunda oğlunu kurban edecek bir dereceye ulaşmıştır. Rızâda İsmâil (a.s.)'a uyar. Zira Allah'ın emrine rızâ göstererek, aziz canını fedâ etmeye hazır olduğunu söylemiştir. Sabit hususunda Eyüp (a.s.)'a uyar. Çünkü o, yaralarının kurtlanması belâsına sabretmiştir. İşârette Zekeriyyâ (a.s.)'a uyar. Çünkü Allah onun için: “Rabb'i-ne gizli bir nidâ ile niyazda bulunduğu zaman...” buyurmuştur. Gurbette Yahyâ (a.s.)'ya tâbi olur. Çünkü o vatanında garip ve yalnız idi, kavmi arasında kavminden garip idi. Seyahatte ve gezgincilikte İsâ'ya (a.s.) tâbi olur. Çünkü o, her şeyden tecerrüd ederek seyahat ederdi. O derece ki, bir bardakla bir taraktan başka bir şeye sahip olmazdı. Bir şahsın avuçları ile su içtiğini gördüğü zaman bardağı atmış, diğer bir şahsın parmakları ile saçlarını düzelttiğine şahit olunca da tarağını fırlatmıştı. Yünlü giysiler giymede Mûsâ'ya (a.s.) tâbi olur. Zira onun bütün elbiseleri sûf idi. Fakrda Muhammed (sav)'a tâbi olur.



ti her bir peygamberle ilişkilendiren İbnü'l-Arabî için bu velîlerden sonuncusu(hâtemü'l-evliyâ) Muhammedî Hâtem olmalıdır.

Bu noktada şunu söyleyebiliriz: “Hâtemü'l-evlâd”, genel anlamda velîliğin (velâyet-i mutlaka-i ilâhiyye/velâyet-i âmme) veya Muhammedî velîliğin hâtemi(Hâtem-i Velâyet-i hassâ-i Muhammediye) olarak gelmeyecektir. Çünkü İbnü'l-Arabî, Hâtem-i Velâyet-i âmme (genel anlamda velîliğin hâtemi) ile Hz. İsâ'yı zikrettikten sonra, Hâtem-i Velâyet-i hassâ-i Muhammediye (Muhammedî velîliğin hâtemi) ile karşılaştığını bize aktarır. Bu kişinin, Arapların asâlet ve güç bakımından en soylularından biri olduğunu ve o Muhammedî velîliğin hâtemi ile 595 senesinde tanıştığını anlatır. O kimsede Hakkın insanların gözlerinden gizlediği alâmeti ve velâyet mührünü Fas şehrinde gördüğünü belirterek, onun mutlak anlamda velîliğin sonuncusu olduğunu söylemektedir. Öyle ki Allah, Hz. Muhammed ile yasa koyucu nebîliği sona erdirdiği gibi Muhammedî velîliğin hâteminin de bu kişi olduğunu belirtmiştir.²³ Bu noktada şunu hatırlatmakta yarar var: Hz. Muhammed rüyasında nübüvvetin kerpiçten duvar sûretinde temsil olunduğunu, o duvarda bir kerpici eksik kaldığını ve Hz. Peygamberin “hâtemü'l-enbiyâ” olarak o eksik kerpici tamamladığını aktarır. Hadis-i Şerifte Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Benden önceki nebilere göre benim durumum, bir bina yapıp onu süsleyen ve güzelleştiren adamın meseli/ durumu gibidir. Ancak onun köşelerinden birinde, bir kerpiç (taş ve tuğla) yeri hariç; (o buraya tuğlasını koymamıştı). İnsanlardan binaya uğrayan herkes ona bakmaya, beğenmeye ve şöyle demeye başladılar: ‘Keşke şu (boşluğu dolduracak kerpiç de konulsa.’ İşte o kerpiç benim. Ve ben nebilerin sonuncusuyum.” (Sahîhu'l-Buhârî,Hadis No: 1441) Hz. Peygamberin rüyasında nübüvvetin kerpiçten bina olunmuş bir duvar sûretinde temsil olunması ve o son boşluğu “hatemü'l-enbiyâ”nın tamamlaması gibi “hâtemü'l-evliyâ”nın da böyle bir rüya görmesi gerektiğini *Fusûs*'da şöyle ifâde eder: “Hâtemü'l-evliyâ”, Hz. Peygambere rüyâsında temsil olunan duvarı görür ve duvarda dahi iki kerpiç mevzii görür. Duvarın kerpici, altın ve gümüştedir. Yani öyle bir duvardır ki, bir kerpici altından ve bir kerpici de gümüşten olmak üzere binâ olunmuştur. Duvarda eksik olan altın ve gümüş kerpici kendi nefsi ile tamamladığını görmelidir. Burada altın kerpiç, nübüvvetin bâtını olan velâyet; gümüş kerpiç ise velâyetin zâhiri olan nübüvvettir.²⁴

İbnü'l-Arabî, *Fusûs*'da aktardığı “hâtemü'l-evliyâ”nın görmesi gereken rüyâyı, Mekke'de 599 senesinde gördüğünü *Futûhât-ı Mekkiyye*'de beyan eder. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî şârihleri, onun “hâtemü'l-evliyâ” olduğu düşüncesinde hemfikirler. Ancak, İbnü'l-Arabî, gördüğü rüyadan sadece dört sene önce 595 yılında Fas'ta tanıştığı kişi de “hâtemü'l-velî” ise, “hâtemü'l-velî”ibâresi ile anlaşılması gereken“yeryüzüne gelecek son velî” değil midir? Bu noktada erken dönem sûfilerin eserlerinde yer alan “abdâl”(birbirinin yerine geçen) kavramı hatıra gelmektedir. Hakîm Tirmizî (ö. 320/932) *Nevâdiru'l-usûl*'de şöyle bir hadis nakletmektedir: “Abdâl otuz kişidir. Onların kalpleri İbrâhim

²³ *Futûhât-ı Mekkiyye*, C. 6, s.236.

²⁴ *Fusûs*, I, s. 217-218.



Peygamberin kalbi üzeredir.”²⁵ Bir başka hadise göre “Budelâ kırk kişidir. Yirmi ikisi Şam’da, on sekizi Irak’tadır. Onlardan biri öldüğünde diğerlerinden biri onun yerine geçer. Kiyâmet ânında ise hepsi ölürler.”²⁶ Bu iki hadis arasında bir tenâkuzun bulunmadığını düşünür Hakîm Tirmizî, öyle ki abdâl kırk kişidir, bunların otuzunun kalbi İbrâhim Peygamberin kalbi üzeredir.²⁷ Hakîm et-Tirmizî’nin eserlerinden anlaşıldığına göre abdâl ya da siddîkûn denilen bu kırk kişi velîler hiyerarşisinin en üstünde yer alan gruptur.²⁸ Bu bağlamda şu soruyu sorabiliriz: İbnü'l-Arabî 595 senesinde Fas’ta karşılaştığı “hâtemü'l-evliyâ”nın vefâtı sonrasında mı, 599 senesinde “hâtemü'l-evliyâ”nın görmesi gereken rüyayı görmüştür? Bu soruya şimdilik cevap veremiyoruz.

Sûfî tecrübesinin metafizik omurgası olan rüyânın, velâyetin kimde olacağına tespitinde de son derece önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî’nin bahsettiği altın ve gümüş kerpiçten örülüp duvarın rüyâda görülmesi gerektiği bilgisinin akabinde, rüyânın tâbir edildiğini de görüyoruz. Öyle ki bu rüyada gümüş, zâhiri yani nübüvveti; altın ise bâtını yani velâyeti temsil etmektedir. Burada velîliğin nebîliğe öncelendiği mânâsı ortaya çıkmaktadır. Bu sebeptendir ki, İbnü'l-Arabî’nin görüşlerini tenkîd edenler özellikle velâyeti nübüvvetten üstün görmesi fikrinin İslâm’a uygun olmadığını, bu fikrin tıpkı filozofları peygamberlere üstün tutan felâsifenin anlayışı ile kıyaslanmış, bu görüşü sebebiyle İbnü'l-Arabî’nin tekfir edilmesi meşrû gibi görülmeye ve gösterilmeye çalışılmıştır. Bu hususta İbnü'l-Arabî’nin ne dediğine bakıldığında, “velî ve nebî”, iki ayrı şahsiyet olarak kıyas edilmemekte, aksine her peygamberde nebîlik ve velîlik yönünün bulunduğu kesin ve açık bir ifâde ile vurgulanmaktadır:

“Ehlullahtan birinin “*Velî, nebî ile resûl fevkindedir*” dediğini işitsen o, bu kavî ile şahs-ı vâhidde murâd eder. Nebî ve resûl olması haysiyyetiyle olan makâmından, onun “velî” olması haysiyyetiyle olan makâmı etemmdir. Yoksa nebîye tâbî’ olan velî, nebîden a’lâ değildir. Zîrâ tâbî’, tâbî’ olduğu şeyde ebeden metbû’u idrâk etmez. Çünkü eğer tâbî’ metbû’u idrâk edeydi, tâbî’ olmazdı, bunu iyi anla!”²⁹

Bu cümleleri ile İbnü'l-Arabî, ithâm edildiği “Velîler nebîlerden üstündür.” gibi bir iddiaya cevap vererek, velâyet-nübüvvet hakkındaki görüşlerini kesin bir şekilde anlatmıştır. Yâni, velînin nebî ile resûlün üstünde olması tek şahısta var olan velâyet nübüvvet ve risâlet i’tibârıyla. Aksi takdirde velîlerin, tâbî oldukları nebî ve resûllerden üstün olması düşünülemez. Çünkü tâbî olan velî, tâbî olduğu şeyde tâbî olduğunu (nebî veya resûlü) idrak etmez. İdrak

²⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-uşûl*, I, s. 165; ayrıca bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, s. 25.

²⁶ Bu rivâyetin tahric ve değerlendirmesi için bkz. Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 159.

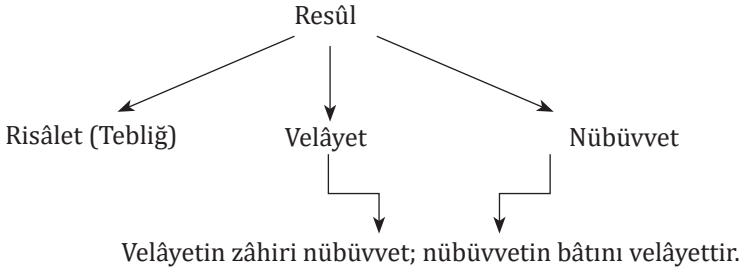
²⁷ Geniş bilgi için bakınız: Çift, Salih, “Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnanıcı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Tespitler ve Teklifler”, *İslâm Düşünce Geleneğinde Kutsiyet Velâyet Kerâmet*, Editör: Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Kuramer yay., 2017, s. 202-206.

²⁸ Çift, Salih, “Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnanıcı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Tespitler ve Teklifler”, *İslâm Düşünce Geleneğinde Kutsiyet Velâyet Kerâmet*, Editör: Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Kuramer yay., 2017, s. 205

²⁹ *Fusûs*, III, s. 109.



etse zaten tâbî olmazdı. Bu bakımdan nübüvvetin bâtını velâyet iken, nübüvvetin zâhiri şer'î hükümlerdir.



Şekil 1: Velâyet-Nübüvvet İlişkisi

Yukarıdaki şekilde özetlemeye çalıştığımız gibi, velî, nebî ve resûl hiyerarşisini İbnü'l-Arabî şu şekilde ifâde eder: Allah'ın tekliğini bilenlerin ilk mertebelerinde velîler bulunur, çünkü Allah bir câhili velî edinmez. Velîlik feleği altına hangi şekilde olursa olsun Allah'ı bilen herkes girer. Velîlik feleği birinci makâmdır. Sonra nebîlik, sonra resûllük ve îmân gelir.³⁰

3-Hâtemü'l-Evlâd Kimdir?

Buraya kadar aktarılan her bilgi aslında "hâtemü'l-evlâd" ile İbnü'l-Arabî'nin ne anlatmak istediğini anlamak için zemin mâhiyetindeki bilgilerdir. Velîlerin peygamberlerin ayak izi veya kalbi üzere gelmeleri o peygamberin makâmının vârisi olduğunu göstermekteydi. Buna göre "hâtemü'l-evlâd"ın Şît Peygamberin ayak izi üzerinde olması onun makâmının vârisi olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Arabî'nin Şît Fassı sonunda bahsettiği hâtemü'l-evlâd ve doğacağı mekânın Çin olması üzerine şârihler muhtelif yorumlarda bulunmuşlardır. Bu kısımda, şârihlerin yorumlarını aktararak "hâtemü'l-evlâd" ile ne anlaşıldığını göstermeye çalışacağız.

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin ilk yorumlayıcısı olarak kabul edebileceğimiz Konevî (ö. 673/1274) İbnü'l-Arabî'nin "hâtemü'l-velî" olduğunu, kendisinin de İbnü'l-Arabî ile kemâle eren mârifet anlayışının son yetkin temsilcisi olduğunu düşünür. Yaşadığı dönemi, velâyetin kemâle erdiği dönem olarak görür. Artık kimsenin bir daha aynı kemâle erişilemeyeceğini, kısmen sürebileceğine inanmıştır.³¹ "Hâtemü'l-evlâd" ile ilgili bir bilgi vermediği gibi, kendisi ve İbnü'l-Arabî'nin eriştiği makâma erişilemeyeceğini kabul etmiştir.

Tilimsânî(ö. 690/1291)*Fusûs Şerhinde* "hâtemü'l-evlâd" ile ilgili kısımda,"ilk akıl"dan bahseder. Sırları taşıyan (hâmilü'l-esrâr) türün ilk doğumu Şît iledir. İlk aklın sırlarının zuhûru onunla ortaya çıkmıştır ki bu evveliyet, mevcûdâtın son zuhûru olan Âdem'in mertebesinde hâsıl olmuştur. Bu noktada Tilimsânî, evvelin âhir ile irtibatının zârûretinden bahseder:"Hâtemü'l-evlâd" öncesinde doğan ikizini, Âdem'e nisbetle Havvâ'ya benzetir.³² Ayna metaforu-

³⁰ *Futûhât-ı Mekkiyye*, C. 6, s. 245.

³¹ Geniş değerlendirmeler için bkz. Ekrem, Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, 2009, s. 52- 60.

³² Tilimsani, Afifüddin, *Şerhu Fususi'l-hikem*, (thk: Ekber Raşidi Niya), Beyrut, 2015, s. 89.



nu kullanan Tilimsânî, son olanın aynasından ilk olanın resmedilme şekli gibi en son gelenin de ilk gelenin hükmüyle geldiğini, böylelikle îcâd dâiresinin tamamlandığını ifâde eder. Tilimsânî, diğer şârihlerden farklı bir yorumda bulunur ki o da, son gerçek insanın Çin'de doğması ile Hz. Âdem'in Çin'de bulunmasını ilişkilendirir, ilk nokta ile son noktanın bir araya gelmesi ile dâirenin tamamlandığını düşünür.³³

Kâşânî(ö. 736/1335) *Fusûs Şerhinde*, Şîr kademi üzere son gerçek insanın (hâtemü'l-evlâd) doğacağını bu kimsenin ise mehdi olduğunu ifâde eder. Öyle ki, "Kalp ruhun veledi (çocuğu)dir ve bu nev'ide babaların sonuncusu (hâtemü'l-âbâ') Mehdi'dir." diyerek Kâşânî, son gerçek insanın (hâtemü'levlâd) Çin'de doğmasının sebebini açıklar. Hz. Peygamberin "Velev ki ilim Çin'de dahi olsa talep ediniz." hadîs-i şerifini delil getirerek, en uzak îmar edilmiş bölgenin Çin olması gibi "hâtemü'l-evlâd"ın da Çin'de dünyaya geleceğini belirtir.³⁴

Abdülganî en-Nâblusî (ö. 1143/1731), "hâtemü'l-evlâd"ın Şîr Peygamberin ayak izi üzerinde olmasını onun vârisi olduğunu gösterir demektedir. Akabinde ise şu hadîs-i şerifi aktarır: "Yeryüzünde "Allah Allah" diyen bir kişi bulundukça, kıyamet kopmayacaktır." (Müslim, "Îmân", 234). Nablusî, son gerçek çocuğun Çin'de doğması için ise yine bir hadis zikreder: "İlim Çin'de de olsa onu arayınız". Âhir zamanda farz olan ilmin talep edilmesi, şayet Çin dışında bulunamasa da, bu farziyyetin sâkıt olmayacağını belirtir. Nâblusî, bidâyetin insân-ı kâmil ile olması gibi nihâyetin de yine insân-ı kâmil ile olacağını ifâde ederek³⁵, Tilimsânî'yi takip etmiş görünmektedir.

Ahmed Avni Konuk (ö. 1938), son çocuğun vehb-i ilâhî mertebesinin hatmiyyeti ile zâhir olup kemâl-i ilâhînin meclâsı olan mezâhir-i insâniyyenin sonuncusu olduğunu ifâde eder. Ondan sonra doğanların, zamanımızda da çokça görüldüğü gibi kemâl-i rahatla istedikleri şeyleri yemek ve içmek; keyifleri veçhiyle uyumak ve beğendikleri dişileriyle serbestçe çiftleşmek gibi zevk-i hayat tâbir ettikleri bu hayattan vechi'l-kemâl üzere istifâde ettiklerini belirterek, son insân-ı kâmil (hâtemü'l-evlâd) sonrasında insan sûretindeki varlıkların hayatının, bugün dahi yaşandığına işâret etmektedir.³⁶ Konuk, hâtemü'l-evlâd ile dünyaya gelen ikiz kız kardeşi için atâ-yı ilâhînin hâdimi olan esmânın fâil ve münfâili olmak üzere iki surette tecelli etmesi olarak yorumlamaktadır.³⁷

Ebû'l-Alâ Affî (1897-1966), Şîr kademi üzere dünyaya gelecek son gerçek çocuk ve ikizi olan kız kardeşinin aslında İbnü'l-Arabî sembolizminin bir parçası olduğunu düşünür. Buna göre, "hâtemü'l-evlâd" *aklı*, kız kardeşi ise *nefsi* simgelemektedir.³⁸ İbnü'l-Arabî eserlerinde, nefis, akl ve rûhtan bahseden pasajlar mevcut iken neden "hatemü'l-evlâd" sembolizmini kullanmıştır?

³³ Tilimsani, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, s. 91.

³⁴ Kâşânî, *Şerhu alâ Fusûsî'l-Hikem*, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1966, s. 53-54.

³⁵ Nâblusî, Abdülganî, *Cevâhiru'n-nusûs fî hallî kelîmâtî'l-Fusûs*, Beyrut, 2008, s. 175-176.

³⁶ Konuk, *Fusûs Şerhi*, I, s. 246-247.

³⁷ Konuk, *Fusûs Şerhi*, I, s. 247.

³⁸ Bkz. Ebû'l-Alâ Affî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz yay., 2000, s. 103.



“Hatemü'l-evlâd”ın Çin’de doğması ve Çince konuşması bu sembolizmde neye tekâbül etmektedir? Bu soruların cevabını Affî’de göremiyoruz.

Abdülbâki Miftah, *Fusûs*’da tasvîr edilen “hâtemü'l- evlâd”ın başının iki zi olan kız kardeşinin iki ayağı arasında olmasını “Cennet annelerin ayakları altındadır.” hadisi ile ilişkilendirir.³⁹ Miftah, Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)’nın makalelerine atıfta bulunarak meseleyi sayı mistisizmi ile îzah etmeye çalışmıştır.⁴⁰

İncelediğimiz şârihlerin hepsi, hâtemü'l-evlâdın doğacağı yerin Hindistan’ın ardındaki Çin memleketi olduğundan şüphe duymazlar. Hadis olarak aktarılan, “İlim Çin’de bile olsa talep ediniz.” cümlesi ile de bu durumu açıklamaya çalışmışlardır. Ancak, “hâtemü'l-evlâd”ın beklenen Mehdi veya Mesih olup olmadığı noktasında şârihler, müşterek bir kanaate sâhip değillerdir. Dolayısıyla, son velî ve son çocuk kimliği hakkındaki bilgilerimizin hâlâ muğlak olduğunu söyleyebiliriz.

Genel Değerlendirme

Tasavvufun anahtar kavramlarından biri olan velâyet üzerinde sûfilerin ittifak ettiği tanımlamalar ve yorumlar bulunmadığı gibi, kavramın tarihsel süreç içerisinde zamana ve zemîne göre değişkenlik gösterdiği görülmektedir. Dolayısıyla, son velî “hâtemü'l-evliya” içinde aynı durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Hakîm Tirmizî’den İbnü'l-Arabî’nin devraldığı “hâtemü'l-evliyâ” kavramına dâir İbnü'l-Arabî’nin yorumlarını tebliğimizde özetlemeye çalıştık. İbnü'l-Arabî eserlerinde, her ne kadar “hâtemü'l-evliyâ” hakkında geniş izahlarda bulunmuş olsa da “hâtemü'l-evlâd” mefhumu hakkındaki tek izahı, *Fusûs’u’l-Hikem*’in Şît Fassında yapmıştır. Çünkü her bir velî, bir peygamberin kademi üzere hareket etmektedir.

Çin’de doğacağı belirtilen “hâtemü'l-evlâd”(çocukların sonuncusu)ın dünyaya gelmesi kıyâmet âlâmeti olarak görülebilir mi? Bu bilgi ile İbnü'l-Arabî nasıl bir uyarıda bulunmaktadır? Hâtemü'l-evlâd ile kast edilen Mehdi veya Mesih midir? İnceleme imkânı bulduğumuz şârihlerin bir kısmı-Kâşânî gibi-bu son gerçek insanın Mehdi olduğunu düşünse de, Mehdi profiline yüklenen misyonun “hâtemü'l-evlâd” için söz konusu olmadığını görüyoruz. Öyle ki, Mehdi karşısında mücâdele edeceği bir Deccal figürü var iken, “hâtemü'l-evlâd” için böyle bir durum mevcut değildir.

Dolayısıyla, “hâtemü'l-evlâd” yeryüzünde seçilmiş olarak dünyaya gelen son çocuk olarak düşünülebilir. “Hâtemü'l-evliyâ” değil de “Hâtemü'l-evlâd” olarak isimlendirilme sebebi, insanlığın başladığı noktada Hâbil’in Kâbil tarafından katledilmesi sonrası Hz. Âdem’in kalbini teskîn için hibetullah olarak gönderilen Şît Peygamber gibi, insanlığın nihâyete ermesinden hemen önce, -Cüneyd-i Bağdâdî’nin “Nihayet, bidâyete dönmektir.” tanımlamasındaki

³⁹ Abdülbâki Miftah, *Mefâtihi Fusûs’u’l-Hikem li-İbn Arabî*, Marakeş: Dârul-kubbetü’z-zerkâ, 1997, s. 77. Hâtemü'l-evlâd’ın hemen öncesinde doğan kız kardeşi için Abdülbaki Miftah’ın muhtelif mülâhazaları için bkz. S. 78-79.

⁴⁰ Miftah, *Mefâtihi Fusûs’u’l-Hikem li-İbn Arabî*, s. 65-81.



gibi-“hâtemül-evlâd”ın da “hibetullah” olarak insanlığın teskîni için gönderileceği tasavvur edilmiştir.

❧ Kaynakça

- Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, Beyrut, 1932.
- Afiüddin Süleyman b. Ali b. Abdullah Tilimsani, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, (thk: Ekber Raşidi Niya), Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Çift, Salih, “Tasavvufta Velâyet ve Kutsiyet İnancı Etrafında Oluşan Tasavvurlar: Tespitler ve Teklifler”, *İslâm Düşünce Geleneğinde Kutsiyet Velâyet Kerâmet*, Editör: Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Kuramer yay., 2017, s. 191-223.
- Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, 2009.
- Ebû'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz yay., 2000.
- Hakîm Tirmizî, *Hatmu'l-evliya Velîliğinin Sonu Velâyet- Nübüvvet Tartışması*, (haz.: Salih Çift), İstanbul, İnsan yay., 2006.
- Hakîm et- Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut, 1992.
- İbnü'l-Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), C. 6, İstanbul, 2014.
- İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, II, İstanbul: Kubbealtı, 2006.
- İsmail Hakkı Ünal, “Kur'an ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet”, *İslâm Düşünce Geleneğinde Kutsiyet Velâyet Kerâmet*, (Editör: Yusuf Şevki Yavuz), İstanbul: Kuramer yay., 2017, s. 19-48.
- Kâşânî, *Şerhu alâ Fusûsî'l-Hikem*, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1966
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın), I, III, İstanbul: İFAV, 2005.
- Metin Yurdagür, “Hatm-i Nübüvvet”, *DİA*, C. 16, s. 477-479.
- Nâblusî, Abdülganî, *Cevâhiru'n-nusûs fî halli kelîmâtî'l-Fusûs*, (thk.: Âsım İbrâhim el-Keyyâlî), Beyrut, 2008
- Ömer Faruk Harman, “Hâbil ve Kâbil”, *DİA*, C. 14, s. 376-378.
- Radtke, Bernd, “İbnü'l-Arabî'nin Öncülerinden Biri: Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü”, (çev.: Salih Çift), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: IX, sayı: 21, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı.
- Süleyman Uludağ, “Velî”, *DİA*, C. 43, s. 25-28.
- Sürmeli, Mehmet “Kur'ân-ı Kerîm'de Velâyet Kavramı”, *Tasavvuf*, sy. 9 (2002), s. 303-336.
- Şinâsi Gündüz, “Şît”, *DİA*, C. 39, s. 214-215.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1995.



İBNÜ'L-ARABÎ'NİN ÜTOPYASI VE ŞEHİR TASAVVURU: HAKİKAT ÜLKESİ

Osman CENGİZ¹

Özet:İdeal şehir tasavvurları her ne kadar XVI. yüzyıl bilginlerinden Thomas More ile başlamış görünse ve bu tasavvurlar onun eserine atıfla *ütopya* şeklinde isimlendirilmiş olsa da bu kabul sadece Batı edebiyatı için geçerli sayılmalıdır. Zira XIII. asır mütefekkeri İbnü'l-Arabî örneğinde görüldüğü gibi, ister keşfi bir müşahade olarak sunulsun isterse fantastik bir şehir tasavvuru olarak düşünölsün benzer metinler görmek mümkündür. Şehir ütopyaları şüphesiz ki onu kaleme alan zihnin, içinden geçtiğı siyasi, iktisadi ve içtimai sıkıntılardan kurtulma çabasının ve “olmayana” özleminin bir ürünü sayılmalıdır. Çünkü yazar, çekilmiş çileleri ve yaşanmış zorlukları ilgili metinde sindirmeyi ve böylece sadece zihin dünyasında da olsa ideal bir yaşam takdim etmeyi hedefler. İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de bize sunduğı “Hakikat Ülkesi” de kendi zamanında, Moğollar'ın tahrip ettiğı şehirlerin çektiğı acılardan mülhem bir ütopya olmalıdır. Adem'in çamurunun kalıntısından yaratılmış olduğunu söylediğı *Hakikat Ülkesi*'ni (*Ardu'l-Hakika*) bir arifin dilinden anlatan İbnü'l-Arabî, bu ülkede bostanlar, bahçeler, madenler gibi her şeyin düşündüğünü ve konuştuğunu aktarır. Tasvire göre burada bulunan şeyler değişmez ve yok olmaz. Altın ve demir denizlerinin varlığı dışında burada Güneş olmaksızın ardı ardına gelen ışık ve karanlık söz konusudur. Buranın insanları, dünyadaki gibi cinsel ilişkiyle üremeyip mantar gibi topraktan bitmektedir. Ülkede tek bir para birimi geçerli olup arifler bu ülkeye bedenleriyle değil ruhlariyla girmektedir.

İbnü'l-Arabî, ülkenin özelliklerini sayarken ayet ve hadislerde geçen ve tevil edilen kavramların, *Hakikat Ülkesi*'nde zahir anlamlariyla bulunduğunu kaydetmeyi ihmal etmez. Bu bildiride İbnü'l-Arabî'nin *Hakikat Ülkesi* olarak takdim ettiğı şehir ütopyası müzakerede edilecek ve onun tasavvuf üzerinden inşa ettiğı siyaset tasavvura atıfta bulunulacaktır. Bununla birlikte Thomas More-*Ütopya*, Francis Bacon-*Yeni Atlantis*, Campanella-*Güneş Ülkesi* gibi Avrupalı metinler zaman zaman gündeme alınarak ideal şehirde sunulan *din kavramı* ve *mistik vurgu* hakkında bazı değerlendirmeler de ilave edilecektir. Burada İbnü'l-Arabî'nin pek çok kavramı bir remiz/imge olarak kullandığını söylemek mümkündür. Onun kaleminin tasavvuf ve felsefe adına taşıdığı zengin miras, takdim ettiğı şehir tasavvurunda da tüm yönleriyle arz-ı endam etmektedir.

Abstract: Although the ideal city imagery seems to have begun with Thomas More, one of the scholars of the sixteenth century, and these imaginations are called *utopia* by reference to his work, this acceptance should only be valid for Western literature. Because as seen in the example of Ibn al-Arabi, who is one of the thinkers of thirteenth century it is possible to see similar texts whether they are presented as an exploratory observation or as a fantastic city imagination. The city utopias must undoubtedly

¹ Dr., Denizli D-Tipi Ceza İnfaz Kurumu Cezaevi Vaizi.



be a product of the aspiration of the mind, the political, economic and social hardship that it has written and the aspiration of the, non-existent. Because the author intends to digest the lived difficulties in the relevant text and thus present an ideal life, albeit only in the mind world. The Land of Truth which ibnül-Arabî presented to us in al-Futûhât al-Makkiyya, should be a utopia in his time, in the wake of the suffering of the cities destroyed by the Mongols.

Ibn al-Arabî, who tells the Land of Truth from an *arif* that he says was created from the remnant of Adam's mud, conveys that he say that everything consider and speak in this country, such as woter-melon gardens, yards and metals. According to the assessment, the things that are here do not change or disappear. In addition to the presence of gold and iron seas, there is light and darkness without sun. The people of this place do not breed like sexuality in the world and grow up like mushrooms. A single currency is valid in the country and arifs enter this country with their souls and not with their bodies. Ibn al-Arabî does not neglect to note that when counting the characteristics of the country, the concepts in the verses and hadiths are found in the Land of Truth in their real sense. In this paper, the utopia of the city that Ibn al-Arabî presented as the Land of Truth will be discussed and his political imagination, which he has built through Sufism, will be referenced. In addition to this, some further considerations about the concept of religion and mystic emphasis on the popular city in Europe will be added from time to time with the European texts such as Thomas More-*Utopia*, Francis Bacon-*The New Atlantis*, Campanella and *The Sun Country*. It is possible to say that Ibn al-Arabî used many concepts as a remembrance. The rich inheritance of his pen in the name of mysticism and philosophy also manifests itself in all aspects in the imagination of the city that he presents

❧ Giriş

İdeal şehir tasavvurları öteden beri ilgi çekmiş hatta refah ve özgürlük bakımından sınıflar arası makasın açıldığı zamanlarda toplumsal hareketlenmelerin muharrik gücü olarak iş görmüştü. Belki de buna en güzel misal XVI. yüzyıl Avrupa'sından Thomas More'un (1478-1535) hayatı ve onun *Ütopya* isimli eseridir. More'un Katolik Hermesçiliği ile öne çıktığı bilinmektedir. Bu konuda Erol Kılıç şunları kaydeder:

Dinî Hermesçilik İtalya'ya giden ve Ficino ve Pico ile görüşen Lefèvre d'Étaples tarafından Fransa'ya getirilir. Zira Ficino ve Pico "prisca theologia"yı ve Neo-Platonizmi Hristiyanlığa bir temel olarak görmekteydiler. Bunların tesirleriyle XVI.yüzyılda gittikçe büyüyen bir Katolik Hermesçiliğine şahid olunacaktır. Kıta Avrupasından yayılmaya başlayan bu kabil hermetik düşünceler Britanya adalarına da ulaşır. Thomas More Ütopia'sında bu doğrultuda bir yaklaşım sergiler. Dönemin diğer düşünürleri Agrippa, Robert Fludd ve Adhannasius Kircher'in hararetle Hermesçilik müdafaları vardır².

More'un Ütopya'sına baktığımızda daha girişten itibaren kardinal kimliğinin veya genel manada din adamı ve dini kimliğin öne çıktığı ve eserin tamamına da yayıldığı görülür³. Hatta *Ütopya*'da rahiplik en şerefli meslektir⁴. Keza

² Mahmut Erol Kılıç, "Ebu'l-Hukema: Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü" *Divan İlmî Araştırmalar*, 1998/2, 15-16.

³ Thomas More, *Utopia*, çev. (Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Mina Urgan), İstanbul, 2006, 11-22, 53.

⁴ More, *Utopia*, 96.



Katolik Hermesçiliğin 16. Yüzyılda gittikçe büyüdüğü ve bu düşüncenin Kıta Avrupası'ndan Britanya adalarına kadar ulaştığı bilinmektedir⁵. Britanya'da hermetik yorumu merkez alan bir diğer şehir tasavvuru ise Francis Bacon'a (1561-1626) aittir⁶. *Yeni Atlantis*'te Bensalem Adası ki *barışın oğlu* veya *Kudüs'ün oğlu* manasında Kudüs şehrine atıf yaparken bir bilim ve teknik yuvası olan *Salomon Evi* de Süleyman Mabedi'ne işaret eder⁷. Hristiyan dinî kimlik ve Yahudilik bu şehir tasavvurunda öne çıkmaktadır⁸. Tommaso Campanella (1568-1639) *Güneş Ülkesi* adıyla bilinen eserin de benzer bir tavır sergiler. Burada kentin en büyük yöneticisi halkın *Hoh* ismini verdiği bir başrahiptir. Hoh'un, peygamberlerin kitaplarını ve astrolojiyi adamakıllı incelemiş olması gerekmektedir⁹. *Güneş Ülkesi*'nde dua önemli bir yer tutmaktadır¹⁰. Dolayısıyla ideal şehir tasavvurlarını çoğunlukla hermetik düşüncenin bir ürünü saymak mümkündür. Zira hermetik anlayış, ister hayale ister vecde dayansın ideal şehir tasavvurlarının yeşermesi için çok uygun bir iklimdir. Hatta modern dönemde Marks ve Niçe'ye kadar ideal yaşam veya şehir kurgularının hermetik düşünceden etkilendiğini söylemek mümkündür. Bu hermetik alt yapı, hem sınıfçı-seçkinci bakış açısını beslemiş hem de ideal şehir formunu desteklemiştir.

Bununla birlikte ütöpik şehir kurgularını Thomas More ile başlatmak zordur. Zira Farabî veya Eflatun'un ideal şehir tasavvurları bir yana İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de bize "*Hakikat Ülkesi – Ardu'l-Hakîka*" adında bir ütopya sunmaktadır. İster keşfi bir müşahede veya remiz dolu bir tasvir olarak sunulsun isterse fantastik bir tasavvur olarak düşünölsün onun bu şehir kurgusu, emsalleri arasındaki yerini almıştır. Şehir ütopyaları şüpheş ki onu kaleme alan zihnin, içinden geçtiğı siyasî, iktisadî ve içtimaî sıkıntılardan kurtulma çabasının ve "olmayana" özlemin bir ürünü sayılmalıdır. Çünkü yazar, çekilmiş çileleri ve yaşanmış zorlukları ilgili metinde sindirmeyi ve böylece sadece zihin dünyasında da olsa ideal bir yaşam takdim etmeyi hedefler. İbnü'l-Arabî'nin *Hakikat Ülkesi* de kendi zamanında, Moğollar'ın tahrip ettiğı şehirlerin çektiğı acılardan mülhem bir ütopya olmalıdır

İbnü'l-Arabî'nin ifadesine göre kendisinde 13 şehir bulunan bu toprak/ölke Hz. Adem'in yaratıldığı toprak hamurunun çok küçük bir parçasıydı. Allah, Adem'i ilk insan olarak yaratmış (*evvelü cism insanî*) ve onu insanla ilgili varlıklar (*ecsâm insâniyye*) için bir asıl kılmıştı. Adem'in hamurunun kalanından, şeriatın kız kardeş diye isimlendirdiğı hurma ağacının yaratılmasının ardından susam tanesi kadar (*kadr es-simsime*) küçük bir hamur parçası kalmış ve Hakk Teala kalan bu parçayı, boşluğu geniş olan (*vâsiate'l-fezâ*) bir toprak olarak uzatmıştır. Öyle ki metindeki ifadesiyle Arş, Kürsî, gökler ve yerler

⁵ Mahmut Erol Kılıç, "Hermes" *DİA*, 17/230.

⁶ Krş. Florian Ebeling, *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*, Cornell University Press, 2005, 100.

⁷ Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. (Çiğdem Dürüşken), İstanbul, 2011, 53, 55, 79, 81.

⁸ Bacon, *Yeni Atlantis*, 93, 95, 97, 105, 109.

⁹ Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. (Vedat Günyol-Haydar Kazgan), İstanbul, 1996, 21, 30.

¹⁰ Campanella, *Güneş Ülkesi*, 36, 58.



onun üzerine konulsaydı, sadece çöle atılmış bir yüzük kadar yer kaplardı. İbnü'l-Arabî, Hakikat Ülkesi'nde aklın imkansız saydığı (*el-muhâlât el-akliyye*) pek çok şeyin Allah'ın azamet harikası olarak arz-ı endam ettiğini kaydeder¹¹.

Bu ülkeyi ve oradaki tecelliyât-ı ilâhiyyeyi bir arifin dilinden aktaran Muh-yiddin İbnü'l-Arabî pek çok şeye bizzat şahit olduğunu da vurgular. Buna göre burada *rahmet meclisi* denilen bir meclis vardır. Arifin anlattığına göre ona bu mecliste ilahi bir tecelli gelmiş ve bu tecelli onu kendinden alıp başka bir aleme götürmemiş tam aksine, kendisini kendiyle bakî kılmış kısaca kendine getirmiştir. Bu ifadelerden arifin dış dünyaya değil iç dünya ve *insanî beden* ve *insanî kalbe* doğru bir seyahat yaptığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî bu seyahati, dış dünyaya ait isimler ve tanımlamalarla daha anlaşılır kılmak ve daha basit tasvir etmek istemekte aynı zamanda da daha ilgi çekici kılmaya çalışmaktadır. Arifin sözlerine bakılırsa dünyadaki bedenlerde (heyâkıl) tecellî olduğunda onların kendilerinden geçmesine ve gördüklerinden habersiz kalmasına sebep olmaktadır. Arif şöyle anlatır:

*Girdiğim bu mecliste, ne manaya geldiği kapalı olduğundan şimdi anlatmanın doğru olmayacağı ve görmeden idrak etmenin imkansız olduğu nice işler ve sırlara tesadüf ettim. Orada miktarını ancak Allah Teala'nın bildiği nice bostanlar, bahçeler, canlılar ve madenler vardı. Oradaki her şey, her düşünen canlı gibi diriymi (hayy) ve düşünüp konuşuyordu (nâtık). Oradaki şeyler dünyada durduğu gibi değildir. Kalıcıdır. Yok olmaz ve değişime uğramaz. Bu ülkenin alemine/dünyasına ölüm yoktur.*¹²

Anlatılana göre bu toprak (*ardu'l-hakîka*), kendi dünyası ve özellikle de bize ait ruhlar dünyası dışında, beşerî çamura bulanmış doğal cisimlerden (*el-ecsâm et-tabîiyye et-tîniyye el-beşeriyye*) hiçbir şeyi kabul etmemektedir. Arifler bu dünyaya bedenleriyle değil ancak ruhlarıyla girmekte ve bedenlerini bu dünyada bırakıp soyutlanarak oraya dahil olmaktadır. Hakikat Ülkesi'nde tuhaf olan ve benzeri bulunmayan suretler vardır. Bu suretler, yeryüzü, gök, Cennet ve Cehennem gibi bizim içinde bulunduğumuz âleme bakan sokakların (*es-sikek el-müşrife alâ hâza'lâlem*) başlarında beklemektedirler. Anlatı şöyle devam eder:

İnsan, cin, melek veya Cennet ehlinde olsun, bizden yani ariflerden birisi bilgili olmak ve bedeninden soyutlanmak şartıyla bu ülkeye girmek istediği zaman bu suretleri sokak başlarında bulur. Onlar bu işlere tayin edilmiş ve Allah onları bu işin sorumlusu kılmıştır. Arif bu ülkeden içeri girince bunlardan biri hemen koşar ve ona makamına göre bir hulle giydirir. Elinden tutar ve onu bu ülkede dolaştırmaya başlar. "Dilediği yerde onu konaklatır". Allah'ın yaratma sanatı hakkında tefekkür eder. Hangi ağaç, taş veya tepecik ile karşılaşırsa ve onunla konuşmak istese tıpkı arkadaşıyla konuşmuş gibi onunla konuşur. Hakikat Ülkesi'nde yaşayanların çok farklı dilleri vardır. Bu ülke, içine giren herkese,

¹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/258-259; İbnü'l-Arabî, *Âlemin Yaratılışı*, Terc. (Ekrem Demirli), İstanbul, 2015, 67-69.

¹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/259; İbnü'l-Arabî, *Âlemin Yaratılışı*, 70.



burada konuşulan bütün dilleri anlama kabiliyeti kazandırır. Arif oradaki işi bitirip kendi bulunduğu yere dönmek istediğinde, kendisini orada ağırlayan refakatçi, Hakikat Ülkesi'ne daha önce girmiş olduğu yere kadar ona eşlik eder. Sonra da refakatçi onunla vedalaşıp ülkeye girerken giydirdiği hulleyi çıkartır ve arif oradan ayrılır¹³.

Evhadüddin Kirmanî'nin şeyhinin, bir emîrin bedenine girip sonra tekrar kendi bedenine dönmesine de yer veren İbnü'l-Arabî, muhtemelen *beden* ve *ruh* arasındaki ayrıma ve bağımsızlığa dikkat çekmek istemişti. Hakikat Ülkesi'ne giren diğer bir arifin dilinden oranın tasvirine devam eden İbnü'l-Arabî şunları aktarır:

Hakikat Ülkesi'ne girdiğimde orada tamamı misk kokan bir yer gördüm. İçimizden birisi bu dünyada onu koklasaydı rayhasının keskinliğinden helak olurdu. Bu koku Allah'ın dilediği yere kadar ulaşır. Orada kırmızı yumuşak altından yapılmış bir yere girdim. Burada tamamı altın olan ağaçlar vardı. Ağaçların meyveleri de altındı. İnsan portakal/elma veya başka bir meyveyi alıp yer. Onun tadının lezzetini ve kokusunun güzelliğini hiç kimse betimleyemez. Cennet meyveleri onu nazaran eksik kalırken bu dünya meyveleri onunla nasıl kıyaslanır? (...) Oradaki büyük meyvelerden birini gördüm ki o meyve gök ile yer arasına yerleştirilseydi yeryüzündeki insanlar gökyüzünü göremezdi. (...) Fakat insan, bu büyüklüğe rağmen onu eliyle avuçlayabilir. İşte bu durum, dünyada akılların imkansız saydığı bir iştir. Zünnun Mısırî bunu (Hakikat Ülkesi'ni) müşahade ettiğinde, büyük olanı küçültmeden, küçük olanı da büyütmeden veya dar olanı genişletmeksizin geniş olanı da daraltmaksızın, büyüğün küçük üzerine elde edilmesi (îrâd) hakkında kendinden aktarılan şeyleri söylemiştir. Portakaldaki bahsettiğimiz büyüklük kalıcı (bâkî); küçük bir el ile onu tutmak ve avuçlamak mevcûd; bu işin nasıl olduğu ise görülse de (meşhûde) aslı bilinmezdir (mechûle). Buradaki marifet ise sadece Allah'a aittir. Zira bu bilgi, Allah'ın başkasına bildirmediği türdendir. Bize göre zamanın aktığı bir gün, onlara göre pek çok senedir. Bu ülkenin zamanları, farklı farklıdır¹⁴.

Orada toprağı beyaz kâfûrdan yaratılmış bir yer ve ateşten daha sıcak çeşitli mekanlar vardır. Fakat insan, buralara girdiğinde onu yakmaz. Yine burada ılık ve soğuk yerler vardır. Bu kocaman ülkedeki (*el-ard el-kebîra*) her bir mekan öyle büyüktür ki bizim içinde bulunduğumuz gök oraya konulsaydı çöle atılmış bin yüzük gibi kalacaktı. Hakikat Ülkesi'ndeki yerlerin bu arife göre en güzeli ve mizacına en uygun olanı *zağferan arzı* idi. En geniş gönüllü ve dışarıdan gelenlere karşı en güler yüzlü olanlar burada yaşayanlardı. Bunlar gelenleri "merhaba" ve "hoş geldiniz" diyerek karşılıyorlardı. Hakikat Ülkesi'nin yiyeceklerinin tuhaf bir özelliği de her ne yersen sen onu koparır koparmaz yerine yenisinin bitmesiydi. Bu öyle çarçabuk olur ki ancak zeki olan fark edebilirdi. Neticede burada bir eksilme ortaya çıkmamaktaydı¹⁵.

¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/260.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/263; İbnü'l-Arabî, *Alemin Yaratılışı*, 72-73.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/264; İbnü'l-Arabî, *Alemin Yaratılışı*, 74.



Bu ülkenin kadınları hakkında verilen bilgiler de oldukça ilgi çekicidir. Zira bizim dünyamızdaki kadınlara nispetle Cennet hurileri ne kadar güzelse, onlar da Cennet hurilerine nispetle o kadar güzeldir. Onlarla cinsel ilişkinin lezzeti ise hiçbir hazza benzememektedir. Oranın ahalisi, kendilerine gelen misafirleri en çok sevenlerdir.

Hakikat Ülkesi'nin binalarının bazısı doğrudan arzu (*himmət*) vasıtasıyla inşa edilirken bir kısmı da bizdeki gibi alet kullanarak ve güzel sanat icra ederek meydana getirilir. Bu ülkenin denizleri birbiriyle karışmaz. Nitekim Allah Teala "İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. Aralarında bir berzah vardır da karışmazlar"¹⁶ buyurmuştur. Bu sebeple altın denizinin bittiği yerde, dalgalarının demir denizine vurduğu görülür. Fakat birinden diğerine hiçbir şey karışmaz. Bu denizlerin suları havadan daha latiftir.

Hakikat Ülkesi'nin yaratıkları (*halkuhâ*) tenasül olmaksızın diğer bitkiler gibi yerden biter. Hatta içinde yaşadığımız dünyada haşeratın oluşması gibi oranın toprağından oluşur. Erkeklerin, erlik sularından çocuk dünyaya gelmez. Onların cinsel ilişkileri sadece şehvet ve haz içindir. Binekleri, binicinin isteğine göre büyür ve küçülür. Bu ülkenin halkı çeşitli haller içindedir. Bir kısmında *şehvet* bir kısmında ise Allah'a karşı *tazim* galip gelmiştir¹⁷.

Hakikat Ülkesi'nin şehirlerinin (*medâin*) kapılarında yakut taşından kemerler vardır. Bu kemerler beş yüz zira'dan yüksektir. Burada güneş olmaksızın ardı ardına gelen *nur* ve *zulmet* vardır. Aydınlık ve karanlığın ardışık gelmesiyle zamanı hesaplarlar. Hakikat Ülkesi'nin ahalisi husûmet ve düşmanlık ya da apaçık bir bozgunculuk (*fesâd beyyine*) olmaksızın savaşırlar. Deniz yolculuğuna çıktıklarında ve denize daldıklarında, deniz suyu, bu dünyadaki gibi onları yutmaz. Bilakis suda, deniz canlıları gibi yürüyüp giderler ve sahile ulaşırlar. O ülkede ahalinin tavaf ettiği örtüsüz bir *Kabe* de vardır. Bu Kabe, Mekke'deki Kabe'den çok daha büyüktür ve dört sütuna (*erkân erbea*) sahiptir. Bu Kabe, kendisini tavaf edenlerle konuşur, onları selamlar ve onlara bilmedikleri ilimleri öğretir¹⁸.

Arif kişi burada su gibi akan bir toprak denizi görmüştür. Büyük ve küçük taşlar, demirin mıkna-tisa yapışması gibi birbirine yapışarak akmaktadır¹⁹. Hatta bu özellik sebebiyle taşlar birbirlerine eklenerek gemi sureti oluşturmaktadır. Orada yaşayanlar taşlardan bir sandal veya gemi oluştuğunda onu toprak denizine doğru sürükler ve ona binerek istedikleri yere gitmektedirler²⁰. Bununla birlikte bu gemilerin şekli ve yüzme tarzı epeyce farklıdır. Anlatılana göre geminin arkasına doğru iki kanatta, geminin boyunu aşacak şekilde büyük sütun vardır. Geminin tabanı ise arkasından sütunların olduğu yere

¹⁶ Rahman 55/19-20.

¹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/265; İbnü'l-Arabî, *Alemin Yaratılışı*, 75.

¹⁸ Krş. İbnü'l-Arabî, *Alemin Yaratılışı*, 77-78. Dört rûkun, Kabe'nin yani *Kalb'in* ve *Can*'ın temeli olan dört unsurdan remz de olabilir. Bkz. İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât- İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. (Mustafa Tahralı), İstanbul, 2013, 309.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/267.

²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/268.



kadar açık olup denizle eşittir. Denizdeki hiçbir kum tanesi açık olan yerden içeri girmemektedir²¹.

Bu ülkede *nur şehirleri* (*medâinü'n-nûr*) denen şehirler vardır. Bu şehirleri sadece seçkin bazı arifler girebilmektedir. Bunların sayısı on üçtür ve dünyadaki gibi tek bir yüzeyde/katmanda değildir. Burada yaşayanlar bir yere yerleşmek istedikleri zaman öncelikle etrafı büyük ve yüksek surlarla çevrili küçük bir şehir kurarlar. Şehirlerini menfaat, maslahat ve sayılarını gözeterek şekilde düzenlerler. Sonra ise şehrin uzak bir kenarına şehrin burçlarından daha yüksek ve şehri çevreleyecek başka burçlar yaparlar. Daha sonra da bu yapıyı, önceki şehir için evin tavanı gibi olacak şekilde taşla uzatırlar. Uzatılmış olan bu tavanı ise, önceki inşa ettikleri şehirden daha büyük bir şehir yapmak için zemin olarak kullanırlar. Böylece burayı da mamur hale getirip yurt olarak tutmuşlardır. Bu şehir de onlara dar gelince, bulundukları şehrin üzerine daha büyük bir şehir kurarak bu sayıyı artırmışlar ve nihayet on üç şehir böylece kurulmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin ifadesine göre *Hakikat Ülkesi'*nde beş hükümdar vardır²². Bunlar Zü'l-urf, Sâbih, Sâbık, Kâim bi-emrillah ve Râdi' isimli sultanlardır²³. Bunlar sırasıyla, *İyilik/Kudret sahibi*, *Yüzücü/Tenzihçi*, *Öncü/Yarışçı*, *Yapıcı/Uygulayıcı* ve *Caydırıcı* anlamlarına gelmektedir. İbnü'l-Arabî bu isimleri *beden ülkesinin* anatomik fonksiyonlarına atıfla veya *kalp ülkesinin* hallerine işaretlerle kullanmış olmalıdır.

Şehirlerde yemek hazırlanınca, her evin elçisi olan ve kendilerine *cübât* (toplayıcı/dağıtıcı) denilen sayılamayacak kadar çok yaratık (*halk*) yemeğin önünde beklerdi²⁴. *Emin* denilen kişi onlara her ailenin ihtiyacı kadar mutfaktan yemek verir *câbî* de onu alır ve giderdi. Halkın rızkını (*rızka'r-raiyye*) dağıtan ise sadece tek bir kişiydi. Onun *câbî* sayısı kadar elleri vardı. Böylece aynı anda herkesin yemeğini kabına dolduruyordu. Yemeğin fazlası ise hazineye kaldırılır daha sonra ise sultanın sarayının önünde toplanan yoksullara (*sa'âlik*) dağıtıldı. Her sultanın hâzin denilen ve hazineden sorumlu yakışıklı bir adamı vardı²⁵.

Arif sarraflar çarşısını gezerken bütün şehirde sadece tek bir paranın geçtiğini görmüştür. Hakikat Ülkesi'nin sakinleri Allah'ı en iyi bilen kimselerdir. Aklın deliliyle imkansız olduğunu ispat ettiği şeylerin tamamının, burada mümkün ve vaki olduğunu görmüştür.

Aklın, zahiri manasını vermediği ve tevil ettiği her ayet ve hadisin zahiri manasını biz burada gerçekleşmiş olarak bulduk. Melek veya cin gibi ruhanî varlıkların teşekkül ettiği her beden (cesed) ve uykudaki insanın kendini içinde bulunduğu her suret, hakikat Ülkesi'nin bedenlerindendir. Onların burada özel bir yeri vardır. Hakikat Ülkesi'nin sakinlerinin uçsuz bucaksız bahçeleri (rakâik

²¹ Krş. İbnü'l-Arabî, *Alemin Yarattılışı*, 78-79.

²² İbnü'l-Arabî, *Alemin Yarattılışı*, 80-81.

²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/270-271.

²⁴ İbnü'l-Arabî burada kanın damarlar vasıtasıyla vücutta dağıtımı sembolize etmiş olabilir.

²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/272.



mümtedde) vardır. Her bahçede bir emin bulunur. Bu emin, elindeki suretlerden birisi için uygunluk kazanmış bir ruhu bulunca Cebrail'e Dihyetü'l-Kelbi'nin suretinin giydirilmesi gibi hemen o ruha bu sureti giydirirdi²⁶. Bunun sebebi ise Allah Teala'nın bu ülkeyi berzahta uzatmış olması ve ruhanilerin giydiği bedenler için özel bir konum belirlemiş olmasındandır. Zira nefisler de uykuda ve öldükten sonra buraya intikal ederler. Dolayısıyla biz de aslında, bu berzah aleminin bir parçasındayız. Hakikat Ülkesi'nin bir ucu Cennet'e gider ve Suretler Çarşısı diye isimlendirilir²⁷.

İbnü'l-Arabî Hakikat Ülkesi'nin bu aleme bakan tarafının suretini örnekler. İnsan kandile, güneşe veya aya bakarken bakan/göz ile aydınlık cisim arasına göz kapağının kirpikleri girmiş olsa, daha önce aydınlık olan bu cisimden gözlerine doğru ışıktan çizgilere benzer şeylerin geldiğini görür. Bunlar mesela kandilden iki gözüne de pek çok defa ulaşır. Aydınlık cisim ile göz arasında kalan kirpikleri, bakan kişi yavaş yavaş kaldırdığında ise uzayan bu çizgilerin aydınlık cisimde kaybolduğunu görür. Aydınlık cisim, Hakikat Ülkesi'nde belirli bir yerdeki suretlerin örneği; bakan/göz, âlemin örneği ve çizgilerin uzaması ise nefislerin, uykuda ve ölümden sonra ve Cennet Çarşısı'nda intikal edecekleri ve ruhların giyecekleri suretlerin örneğidir. Göz/bakan ile aydınlık cisim arasına giren kirpikleri kaldırma eylemiyle, çizgileri görmeye yönelmen ise istidat ve kabiliyetin misalidir. Bahsi geçen durumda çizgilerin ortaya çıkması, istidat anında suretlerin ortaya çıkması demektir. Aradaki perde kalkınca çizgilerin aydınlık cisimde kaybolması/dürülmesi ise istidat kaybolduğunda, suretlerin Hakikat Ülkesi'ne dönmesinin örneğidir²⁸.

❧ Sonuç

İdeal şehir tasavvurlarının çoğunlukla hermetik bir düşünce yapısından neşet ettiğini söylemek yanlış olmamalıdır. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin *Hakikat Ülkesi* ve sonrasındaki *Ütopya*, *Yeni Atlantis*, *Güneş Ülkesi* gibi kurguların bu düşünce zemininden doğduğu en azından bu anlayışı barındırdığı görülmektedir. Keza hermetik anlayışın topluma sınıfcı ve seçkinci bir açıdan baktığı da kaydedilmelidir. Bu tavrın Marks ve Niçe'ye kadar geldiğini de ilave edebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin *Hakikat Ülkesi* bir şehir kurgusu olarak hem korunaklı ve güvenli hem de hikmetli ve pratiktir. Buna göre Moğol zulmünden kurtulmak gayesiyle uyumlu olduğu kadar ahirette vaat edilen cennet tasviri ile de bezenmiştir. Bu ülkedeki her varlık kendi gayesini ve vazifesini eksiksiz yerine getirmektedir. Bununla birlikte *Hakikat Ülkesi* baştan sona bir remz ve sembollerden ibaret de görülebilir. Buna göre İbnü'l-Arabî'nin kuantum fiziği veya mekaniğini andırırçasına atomcu bir bakışla küçük dünyaları, içinde yaşadığımız dünya ile mukayese ettiği ifade edilebilir. Bu çerçevede insanın beden ve ruh bütünlüğünü konu alan eserinde hem beden hem de ruh ülkesini detaylandırdığını görebiliriz. Netice itibarıyla ister bir keşif ve müşahedenin

²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/273.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/274.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/274. Krş. İbnü'l-Arabî, *Alemin Yaratılışı*, 84-85



sonucu isterse bir hayalin ürünü olsun Thomas More'dan çok önce kaleme alınan bu şehir kurgusu İbnü'l-Arabi'nin maddi manada Moğolların baskı ve zulmünün bulunmadığı; manevi anlamda ise küfür, fesat ve nifakın nüfuz edemediği korunmuş bir mekan sunma çabası olarak konumlanmaktadır.

❧ KAYNAKÇA

- Ebeling, Florian, *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*, Cornell University Press, 2005.
- Bacon, Francis, *Yeni Atlantis*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, 2011, 53, 55, 79, 81.
- İbnü'l-Arabî, *Alemin Yaratılışı*, Terc. Ekrem Demirli, İstanbul, 2015.
- İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, thk. Osman Yahya, 1405/1985.
- İbnü'l-Arabî-Ahmed Avni Konuk, *Tedbîrât- İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul, 2013.
- Kılıç, Mahmut Erol, "Ebu'l-Hukema: Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü" *Divan İlmi Araştırmalar*, 1998/2, 1-32.
- Kılıç, Mahmut Erol, "Hermes" *DİA*, 17/230.
- More, Thomas, *Utopia*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Mina Urgan, İstanbul, 2006.
- Campanella, Tommaso *Güneş Ülkesi*, çev. Vedat Günyol-Haydar Kazgan, İstanbul, 1996.



6. OTURUM **MAVİ SALON**

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA
İbnü'l-Arabî'nin Epistemolojisi ve Yansımaları

Arş. Gör. Armağan ATAR
İbnü'l Arabî'de A'yân-ı Sâbite Kavramı ve Felsefî Kökenleri

Faik AYTEMİZ
İbnü'l Arabî'de Adalet Prensibi ve İlahî Hikmet

Aynil SUNAY
İbnü'l-Arabî'de Ayna Metaforunun Psikolojik Bağlamda Analizi



İBNÜ'L-'ARABÎ'NİN BİLGİ KAYNAKLARI VE BU KAYNAKLARDAN İSTİFADE METODU¹

Emrah KAYA²

Özet: İslam felsefe ve tasavvuf tarihinin en önemli simalarından olan İbnü'l-Arabî (ö. 1240) kullandığı epistemolojik araçlar ile bir özgünlüğe sahip olmasa da bu araçların kullanılış metodu bakımından oldukça özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur. Doğru bilginin kaynağı olarak vahyi gören İbnü'l-Arabî, bu kaynağa erişim için en güvenli yol olarak keşf ve ilhamı kabul etmektedir. Kuran'ı Kerim'in bizatihi konuşmadığı; aksine konuşturulduğu gerçeğinden hareketle ondaki inceliklere vakıf olabilmenin yolu kalbi Allah'ın kontrolüne bırakmaktır. Böylece insanın doğru bilgiye ulaşmasındaki en önemli kaynak vahiy olurken, alet ise mistik bilgi/tecrübe olmaktadır. Bilgi edinmede tüm insanların sahip olduğu ortak alet olan akla gelince, ona göre akıl 'ikâl (zincir-bağ) köküyle ortak olup bir nevi insanın hakikate ulaşmasına engel olmaktadır. Aklın öneminin altını çizen İbnü'l-Arabî diğer taraftan onu hakikat bulucu/idrak edici bir mekanizma olarak görmez.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Epistemoloji, Keşf, Akıl, İlahi İsim ve Sıfatlar.

☞ The Sources of Knowledge of Ibn al-'Arabî and His Method of Using Those Sources

Abstract: Ibn al-'Arabî (d. 1240) as one of the most significant figures of Islamic philosophy and taṣawwuf, by means of epistemological tools that he used put forth a unique approach. In fact, the uniqueness stems from his method where he determines a kind of epistemological hierarchy. Revelation, including all the divine books, is the main source of the true knowledge according to Ibn al-'Arabî. On the other hand, he defends that the way of access to the revelation is unveiling (*mukāshafa* - *ilhām*). Since the revelational books, for instance the Qur'ān, does not speak in itself, believers need to make them speak through unveiling that is the most reliable way of acquiring the true meaning. As for the human intellect ('*aql*), Ibn al-'Arabî claims that the root of '*aql*' and '*iqāl*' (fetter) is the same, and refers to restriction and limitation of the intellect on achieving the reality (*ḥaqīqa*). While for various issues the intellect is a significant tool on human life, on attaining the reality it is not sufficient and acceptable one.

Keywords: Ibn al-'Arabî, Epistemology, Unveiling, Intellect, Divine Names and Attributes.

¹ Bu tebliğ, "A Comparative Study: Epistemology and Theology of Ibn al-'Arabî and Ibn Taymiyya" (Nottingham Üniversitesi, 2016) isimli doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

² Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, emrahkaya@sakarya.edu.tr



❧ Giriş

Kuran ayetleri ve Hz. Peygamber'in örnekliğine dayanarak ortaya çıkan züht ve takva ile başlayan ve daha sonra felsefî ve mistik unsurlar ile zenginleşen tasavvuf yolunun en önemli temsilcilerinden biridir İbnü'l-'Arabî. Hâris el-Muhâsibî, Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, Hücvirî, Kalebâzî, Abdülkerîm Kuşeyrî, Gazzâlî ve Sühreverdî gibi önemli mutasavvıfların düşüncelerinden istifade etmek suretiyle büyük bir tasavvufî hazineye sahiptir. İbnü'l-'Arabî'nin ifadelerinin ve düşüncelerini dayandırdığı birçok argümanın bu sayılan sufilerde de görüldüğünü bilmekteyiz. Bu durum, tasavvufa dışarıdan bakan bir kimse için sıradan bir "etkilenme" şeklinde anlaşılabilirliği gibi; tasavvufa içeriden bakan biri için ise "aynî hakikatin farklı zaman ve kişilerde tecellisi" şeklinde anlaşılabilirliği.

Tasavvufta farklı kavram ve üslup ile ifade edilmesine rağmen bilgi ya da marifet, bir ve aynı hakikate işaret etmektedir. Bir hadis rivayetinde geçen "Allah önce kalemı yarattı, sonra kalem O'na ne yazayım dedi. Allah da kalem kıyamet gününe kadar olacak olanları yaz dedi." ifadelerinden kalemin yazdıklarının Levh-i mahfuz olduğunu anlıyoruz. Levh-i mahfuzun Allah'ın ilminin evrene müteallik kısmı olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir. Her şeyin bilgisinin saklı bulunduğu Levh-i mahfuzun bilgi hazinesi olması önemli bir noktadır.

Gazzâlî'nin *İhyâ* eserinde çokça tekrar ettiği şekliyle müridin kalbi bir ayna gibidir ve o kalp aynası parlatıldıkça hakikatler Levh-i mahfuzdan buraya yansır, tecelli eder. Bu epistemolojik yaklaşımın İbnü'l-'Arabî'de de görüldüğünü söyleyebiliriz. Elbette İbnü'l-'Arabî'nin daha gelişmiş ve detaylı yaklaşımını göz ardı etmememiz gerekir.

Bu tebliğde İbnü'l-'Arabî'nin doğru-dini bilgi elde etmede kullanılan kaynak ve araçlara yönelik yaklaşımı izah edilecektir.

❧ 1- Vahiy

Bütün ilahi kitapları kabul etmekle beraber İbnü'l-'Arabî için Kuran çok ayrı bir yere sahiptir. Bu iki nedene dayanır: Kuran, son ilahi kitaptır ve ilahi kitapların en kapsamlısıdır. "Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık (Enam Suresi, 6/38) ayetini referans göstererek Kuran'da her şeyin bilgisinin olduğunu savunmaktadır.³ İbnü'l-'Arabî'ye göre Kuran bu nedenle *cem'iyye* (her şeyi kuşatma) veya *cevâmî' el-kelîm*⁴ (tüm sözleri toplayan) gibi kavramlar ile nitelenir.⁵

Elbette İbnü'l-'Arabî'ye göre Kuran'ın bu kuşatıcı, kapsayıcı özelliği sadece diğer şeriatlar ile sınırlı kalmaz. Ona göre kâinatta olan biten ne varsa Kuran'da bulunur çünkü kâinatta Allah'ın bilgisi haricinde bir şey gerçekleşemez ve Kuran da Allah'ın bilgisindendir. Bu hususta William Chittick de

³ Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *Futûhâtü'l-mekkiyye* (Kahire: y. y., 1911), 3:56.

⁴ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 2:101.

⁵ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 2:88.



–kur'ân- kelimesinin genel ve bilinen anlamının okumak, tilavet etmek olsa da bu kavramı İbnü'l-'Arabî'nin toplamak anlamında da kullandığını söyler. Bu bakış açısıyla meseleye yaklaşıldığında tüm bilgileri toplayan, bir araya getiren bir kitap ortaya çıkmaktadır.⁶

İbnü'l-'Arabî'nin Kuran'a bu şekilde yaklaşmasında elbette bir yüceltme söz konusu olduğu için sorun görünmemektedir. Fakat Kuran'ı hem diğer şeriatların hem de tabiattaki her şeyin bilgisini içeren bir kitap olarak görmesi ona yaklaşım metodunu da farklılaştırmıştır. Böylece, bir bütün olarak Kuran'ı anlama amacıyla tesis edilen tefsir ilminin klasik ölçüt ve kurallarını son derece esnek kullanabilmiştir. Çünkü İbnü'l-'Arabî için Kuran, bir kulun Rabbinin rızasını kazanmak ve şeytanın hilelerinden emin olmak için tabi olması gereken bir kitaptan çok daha fazlasıdır; geçmiş şeriatların ve tüm tabii olayların da bilgisinin içinde gizli olduğu bir hazinenin kapısıdır.⁷

Bu yaklaşımın ardında yatan düşünce ise Kuran'ın zahir ve batın yönlerinin olmasıdır. İbnü'l-'Arabî'nin batından anladığı Bâtınî düşünce diye nitelenen ve zahirin hakikatini reddeden düşüncenin anlayışından oldukça farklıdır. Ona göre zahiri ifadeler Allah tarafından belli bir hikmete binaen seçilmiş ve bu hikmet doğrultusunda sıralanmıştır. Bu nedenle batında gizli olan hakikatlere ulaşmanın yolu zahirdeki hakikati kavramaktan geçer.⁸ Dahası, düşünce sistemini neredeyse tamamen tecelliler üzerine inşa eden İbnü'l-'Arabî'ye göre Kuran metni bir yönüyle ilahi tecellilerdir. Bu nedenle göz ardı edilmesi veya basit ve sıradan görülmesi mümkün değildir. Hatta Hz. Peygamber'in Kuran'a kendinden hiçbir şey katmaması da bu ilahi tecellinin özgünlük ve sıhhatinin korunmasına dayanmaktadır.⁹

Bu noktada Kuran'ı anlama çabası ayrı bir önem kazanmaktadır. İlahi tecelliler veya Allah'ın bilgisinden bir cüz' olması hasebiyle Kuran'ı nasıl anlayacağımız sorusu güncelliğini korumaktadır. Tefsir ve tevil kavramlarına da değinen İbnü'l-'Arabî'ye göre tefsir, Allah dostlarının (evliya) Kuran'ı anlama ve açıklama çabasıyken, tevil ise bu amaç doğrultusunda akılcı âlimlerin ortaya koyduğu çabadır.¹⁰ Bu ayrımın yanı sıra İbnü'l-'Arabî kendisi ve diğer evliyanın Kuran'ı yorumlamasını işaret (diğer bir ifadeyle *işârî* tefsir) olarak adlandırıyor. Mesela Tûr suresine dair ifadelerini işaret olarak nitelemektedir.¹¹ Burada altı çizilmesi gereken husus hangi terimin ne anlama geldiğinden ziyade İbnü'l-'Arabî'ye göre akılcı âlimlerin Kuran'ı anlama ve açıklama

⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 239.

⁷ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 2:563. İbnü'l-'Arabî bu hususta bir benzetme yapmaktadır. Kuran'ı İslam'a; diğer ilahi kitapları/dinleri de yıldızlara benzetmektedir. Güneş'in doğmasıyla beraber yıldızların görünür oluşu sona erer fakat yıldızların artık olmadığını, boş ve batıl olduğunu söylemek ise mümkün değildir. Dolayısıyla Kuran en kapsayıcı ve kuşatıcı bilgileri haiz olmak suretiyle tüm şeriat ve kitapların üstündedir. Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 3:153.

⁸ John Renard, *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology* (New York: Paulist Press, 2004), 56.

⁹ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 3:158.

¹⁰ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 3:257.

¹¹ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 3:526.



metodunun zahiri ifadelerin, tarihsel bağlamların, gramer kurallarının ötesine geçemeyecek kadar sığ olduğu; evliyanın metodunun ise, tabiri caizse, literal ifadeleri bir kapı olarak kullanmak suretiyle asıl hazineye ulaştırdığı düşüncesidir.¹² Çünkü birinci gruptakiler daha sonra değineceğimiz keşf ve ilhama sahip olmayan akılcı kimselerken evliya, meseleye iki göz (zahir ve batın) ile bakabilen kimselerdir. Zahirin batına giden yolda bir nevi kapı olması nedeniyle İbnü'l-'Arabî'nin düşüncesinde semboller, rakamlar, ebced hesabı vb. literal ve zahiri olgular ayrı bir öneme sahip olmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-'Arabî'nin eserlerinde çok sayıda örnek bulmak mümkündür fakat en önemli örneklerden birisi *elif-lâm-mîm* harflerine yüklenen anlamlar gösterilebilir.¹³

İbnü'l-'Arabî'nin Kuran'da her şeyin bilgisinin olduğuna dair inancı ve bunu sembolik ifade etme üslubu onu, Kuran'ın her yeni okunuşunun yeni bir anlamı ortaya çıkarması gerektiği düşüncesine ulaştırmıştır. Ona göre Arapça'nın dil yapısına uygun olmak koşuluyla ayetlere verilen her anlam Allah'ın muradını yansıtmaktadır. "Bu anlam bu ayete verilmez" diyen kişi cahildir.¹⁴ Böylece Kuran'ı anlarken İbnü'l-'Arabî, mesela, ceza anlamındaki *'azâb* kelimesini bazen *'uzûb* (tatlılık, hoşluk) şeklinde; *'akl* kelimesini *'ikâl* (zincir, bağ) şeklinde yorumlayabilmiştir. Dahası *kâfir* kelimesini yeri geldiğinde Allah'ın kendilerine bahsettiği seçkinliği ve hikmeti örtüp gizledikleri için Melâmiler için de kullanabilmiştir. "Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (Zâriyat suresi, 51/56) ayetindeki *ins* kelimesini insanın zahirî, *cinn* kelimesini de insanın batını (kalbi, ruhu) olarak yorumlayabilmiştir.¹⁵ Özetle İbnü'l-'Arabî'ye göre Kuran, Allah'ın bilgisidir ve Allah'ın bilgisi de sınırsızdır.¹⁶ Her anlam Kuran'da mahfuzdur ve Kuran'ın metni, harfleri, diğer bir ifadeyle zahiri bu bilginin bir nevi kapısıdır.

İbnü'l-'Arabî yaklaşımında Kuran'ı anlamının veya hikmete, şüpheden uzak bilgiye vakıf olmada Hz. Peygamber'in sözlerinin ve rehberliğinin önemi tartışılmazdır. Hadislere erişimi söz konusu olunca *Kütüb-ü Sitte* önemli bir kaynak olmakla beraber bir sonraki bölümde değineceğimiz üzere mükâşefe ile Hz. Peygamber'den doğrudan bilgi de alabilmektedir. Hz. Peygamber'in bilgi konusunda bu denli önemli olmasının temelde iki nedeni bulunmaktadır. Birincisi o, her şeyin bilgisini içeren Kuran'ın verildiği kişidir. Bu nedenle de Hz. Peygamber bu yüce bilgi deryasına doğrudan vakıf olan kimsedir. Elbette böylesi önemli bir kitabın verildiği kimsenin de önemi büyük olacaktır.

¹² İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 3:257. Henry Corbin, William Chittick, Eric Geoffroy gibi araştırmacıların tevîl ve tefsir tanımları ve bu terimlerin İbnü'l-'Arabî'ye nispeti hakkında farklı görüşler ortaya koysalar da anladığımız kadarıyla İbnü'l-'Arabî'nin yaklaşımını zahirden yola çıkarak ulaşılan bir batinî hakikatin varlığını bulmaya yöneliktir.

¹³ Elif-lâm-mîm harflerinin sembolik olarak sırasıyla Allah, Cebrail ve Hz. Muhammed ile ilişkilendirilmesi bu bağlamda zikredilebilir. Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, "Kitâbü'l-teccelliyât", *Rasâ'il İbnü'l-'Arabî* (Beyrut: Dâr-ru'l-kutubî'l-'ilmiyye, 2001), 323.

¹⁴ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 3:128; 2:119, 567.

¹⁵ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 3:198; 1:115-116; 2:134; 3:354. Ayrıca bkz. Gracia López Anguita, "On the Inner Knowledge of Spirits Made of an Igneous Mixture: Chapter 9 of the *Futûhât al-Makkiyya*", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 44/ (2008): 1-25.

¹⁶ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 1:36; 2:290; 3:121.



İbnü'l-'Arabî'nin bu bağlam içerisinde Kuran'a ve Hz. Peygambere yaklaşımını en güzel şekilde ifade eden ve Hz. Peygamberin seçkinliğini vurgulayan şu sözler dikkate değerdir:

Bütün dinler (*şerâ'î*) birer ışıktır. Muhammed'in dini (*şeriat*) ise yıldızların ışıkları arasındaki Güneş ışığı gibidir. Güneş ortaya çıktığında yıldızların ışığı gizlenir ve onların ışıkları Güneş ışığına dâhil olur. Onların gizlenmesi, diğer dinlerin Muhammed'in dini sebebiyle mensûh olması gibidir. Yine de, onlar [dinler] yıldızların ışıklarının varlığının devam etmesi gibi vardır. Bunun için biz tüm resullere ve onların dinlerine inanmakla yükümlüyüz. Bu dinler nesih ile batıl olmamaktadır; aksi ise cahillerin düşüncesidir.¹⁷

İkincisi ise Hz. Peygamber'in olağanüstü fitratı, yani yaratılışıdır. Bu düşünce de İnsan-ı kâmil kavramı ile doğrudan alakalı olup Allah'ın isim ve sıfatlarının en mükemmel ve kapsamlı şekilde tecelli ettiği kimseyi işaret etmektedir. Hatta bu bağlamda İbnü'l-'Arabî "Muhammed'in sahip olduğu yaratılışa sahip değilsin; mârifetullahta da Muhammed'den ne kadar aşağı seviyede olduğunu bilmelisin" demektedir.¹⁸ Hz. Peygamber'in yaratılış açısından yüceliğine ve ona verilen kimseye verilmediğine inanan İbnü'l-'Arabî'ye göre Hz. Peygamber henüz Hz. Âdem yaratılmadan peygamberdi ve Hz. Musa gibi müstakil şeriatı olan peygamberler dahi tüm peygamberler eğer yaşıyor olsaydı Hz. Muhammed'e tabi olacaktı. Bu nedenle İbnü'l-'Arabî'ye göre hakikatin bilgisini elde etmek isteyen kişinin Hz. Peygamberden istifade etmemesi düşünülemez. Elbette İbnü'l-'Arabî'nin Hz. Peygamberden hadis almasının yolu bilinen geleneksel hadis ilmi kriterlerinden belli ölçüde farklılaşmaktadır. İlerleyen sayfalarda buna değinilecektir.

❧ 2- Keşf-İlham

İbnü'l-'Arabî'nin bilgi elde etme metodunun en önemli aracı şüphesiz ki keşf-ilhamdır. Elbette insana rahmanî, şeytanî veya nefsanî düşüncelerin gelmesi muhtemeldir. Genel olarak keşf veya ilham olarak bilinen bu sezgisel/mistik bilgi yolu *feth*, *basiret*, *müşahede*, *tecrûbe* gibi birçok kavram ile de karşılanmaktadır.¹⁹ Duyu organlarının ve dolayısıyla duyu organlarından gelen veriler doğrultusunda işlevsel olan aklın ötesindeki "görünmez hakikatleri" kavramanın yegâne yolu olarak görülen keşf İbnü'l-'Arabî'ye göre Allah'ın bazı seçkin kullarına lütfudur. Keşf söz konusu olunca elbette keşfe dayanan bilginin tamamlayıcı unsurları olan evliya ve kalp kavramları da ele alınmalıdır.

Evliya; Allah'ın kendisine bahşettiği bilgiler ile manaya nüfuz edebilen, görünmez hakikatleri idrak edebilen kimsedir. Bu kimseler Allah, peygamberler

¹⁷ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 2:134; 3:153; William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), 125; Emrah Kaya, "İbnü'l-'Arabî'nin Din ve İnançlara Yaklaşımının William Chittick Ve Reza Shah-Kazemi Perspektifiyle Evrenselci Yorumu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 18/33 (2016): 53-73.

¹⁸ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 2:363, 107; 3:251.

¹⁹ Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, xiii, 168. Bu kavramların hepsi mistik bilgi edinme yolunu işaret etmekle beraber aralarında ince farklar da gözetilmiştir. Mesela Chittick'e göre İbnü'l-'Arabî düşüncesinde zevk, içsel/dâhili bir bilgi edinimini ifade etmek için kullanılırken keşf, harici bir bilgi edinimi için kullanılmıştır. Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, 221.



ve diğer evliya ile metafizik bir iletişime sahip olmakla inananlar içinde ayrı bir yere sahiptirler. Allah'ın kendilerine destek olduğuna inanılan bu seçkin zümre için kullanılan hadis rivayeti oldukça meşhurdur.²⁰ Bu meşhur hadis rivayetinin yanı sıra başka rivayetlere de İbnü'l-'Arabî'de rastlamak pek mümkündür. Mesela, evliyadan oldukları için peygamber veya şehit olmadıkları halde peygamber ve şehitlerin kıskandığı kimselerin olduğu ifade edilmektedir. Dahası Nuh, İbrahim, Cebrail, Mikail ve İsrail'in kalbi üzere belli başlı sayılarla ifade edilen evliyaların olması, kutup, abdal vb. isimlerle anılan kimselerin (*ricâlü'l-ğayb*) varlığı İbnü'l-'Arabî düşüncesinde evliyanın önemine işaret eden başka bir unsurdur.²¹

Kalp kavramına gelince, İbnü'l-'Arabî kalbi, yüce hakikatlerin tecelli ettiği mahal olarak gördüğü için önemsemektedir. Evliyaların sahip olduğu kalp, onların aklı bilgiye alternatif olarak kullandıkları epistemolojik bir araç olarak tasavvur edilir. İlahi bilginin tecelligahı ve keşfin merkezi olan kalp, türlü ibadet ve zikir ile temizlenmek suretiyle Allah'ın kontrolüne verilir.²² Bu ilahi kontrol ve yönlendirme sayesinde yukarıda bahsettiğimiz ve insana gelen rahmani, şeytani ve nefsanî ilhamlardan sadece rahmani olanı Allah'ın velisine verilir ve diğer bilgi veya vesveseler ondan uzak tutulur. Tabi ki kalbe rahmani bilgilerin gelmesinin ilk şartı kalbin dünyevî ve nefsanî isteklerden arındırılmasıdır. Ayrıca rasyonel/aklı düşünceler de kalbin hakiki bilgiye erişmesine bir engel teşkil etmektedir fakat bu konuya ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

İbnü'l-'Arabî'ye göre kalp, mahsusata ve makulata ait her sureti ve manayı kavrayacak kapasitededir. Allah'ın velinin kalbindeki perdeyi kaldırması sonucunda sınırsız bir idrak kapasitesine ulaşan kalp, hakiki ve ilahi olan bilgiye erişmiş olur. Zahirin ötesine geçer, maddedeki manayı bulur ve hakikate erişir. Bu bağlamda İbnü'l-'Arabî "Kul, yüzünü tamamen Rabbine çevirmeli ve kendisini O'ndan uzaklaştıracak her şeyden bağını kesmelidir. Bunu yaptığında Allah ilahi nuruyla aydınlatarak ona ilahi bir bilgi verir ve böylece müşahade ve tecelli ile Allah'ın herhangi bir şey ile kabul veya reddedilemeyeceğini öğretir. Bundan dolayı da Kuran'da 'Muhakkak bunda kalbi olan kimse için bir hatırlatma vardır' (Kâf suresi, 50/37) denilmiştir."²³

Bu arada İbnü'l-'Arabî'ye göre her evliyanın kalbinin kapasitesi aynı değildir. Kalpteki perdeler sayısızdır ve evliyanın mertebesine göre bu perdelerin azlığı-çokluğu değişmektedir. Diğer taraftan kalbe gelen mistik bilgi ile aynı kaynaktan çıkıp gelen fakat farklı güzergâh takip eden su arasında bir

²⁰ "Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım şeyleri eda etmesidir. Kulum bana nafilâ ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun ıstıttığı kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alır, korurum. Ben yapacağım bir şeyde, mü'min kulumun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar hiç tereddüte düşmedim: O ölümü sevmez, ben de onun sevmediği şeyi sevmem." Buhârî, "Rikâk", 38; Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, *Divine Sayings: 101 Hadîth Qudsî, Mishkât al-anwâr of Ibn 'Arabî*, trc. Stephen Hirtenstein - Martin Notcutt (Oxford: Anqa Publishing, 2004), hadis no:91.

²¹ Tirmizî, "Kitâbü'z-zühd", 53. İbnü'l-'Arabî, *Mishkât al-anwâr*, hadis no:3; İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 2:10; 1:160.

²² Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî* (Princeton: Princeton University Press, 1997), 221.

²³ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 1:289.



benzetme kurmaktadır. Kaynak birdir; fakat suyun aktığı toprağın, havanın, bölgenin etkisiyle suyun renginde, kokusunda veya tadında bazı değişiklikler tabii olarak gerçekleşmektedir. Bu şekilde de keşf ve ilham ile gelen mistik bilginin, evliyanın kalbinin kapasitesine göre, belli oranda derece ve ton farkı olabilir.²⁴

Tüm farklı derece ve tonlarına karşın keşf ve ilham ile kalbe bırakılan mistik bilgilerin birbiriyle çelişik olması düşünülemez çünkü bu bilgiler İbnü'l-'Arabî'nin ifadesiyle Allah katından ehlullâhın kalbine inmiştir (*tenzîlen min 'indillâhi 'alâ kulûbi ehlullâh*).²⁵ Hatta bu nedenle İbnü'l-'Arabî'ye göre Kuran'ı tefsir etmeye en layık olanlar evliyalarlardır. Böylesi bir iddianın dayandığı bazı temeller vardır. Bunlardan birincisi, ona göre keşf ve ilhama dayanan bilginin vahiy ile tamamen uyumlu olduğu düşüncesidir. İkincisi, bu bilginin duyu organlarının kısıtlılığından berî olduğu düşüncesi ve üçüncüsü de Allah dostlarının keşf vasıtasıyla her şeyin bilgisine ulaşabilir olduğu düşüncesidir. Bu ön kabulleri temel olarak tespit eden İbnü'l-'Arabî keşfe dayanan bilginin şüpheye yer bırakmayacak kadar yakîn ifade eden, tartışmasız ve güvenilir olduğunu kabul etmektedir.²⁶

Keşfin İbnü'l-'Arabî düşüncesinde yeri o denli büyüktür ki kendisi eserlerinin de ilahi keşf ürünü olduğunu söyler ve kendisinden bir şey katmadığını belirtir. Hatta kendisine bırakılsaydı *Futûhât*'ın düzeninde dahi farklılıkların olacağını iddia eder. Aynı şekilde *Fuşûş* eserinin de kendisine Hz. Peygamber tarafından rüyada verildiğini ve insanlara ulaştırılması gerektiğini söylediğini ifade eder.²⁷

Mistik bir yol ile şüpheden arınmış, hakiki bilgiye ulaştığına inanan İbnü'l-'Arabî sadece Kuran ayetlerinin manalarına bu şekilde vakıf olmaz aynı zamanda Hz. Peygamber ile de sürekli bir manevi bağ kurmuş olur. Hatta klasik hadis usulünü aşarak kendisine gelen rivayetlerin doğruluğunu bizzat Hz. Peygambere sormaktadır çünkü ona göre, birçok hadis sadece senedindeki sorunlardan dolayı sahih bulunmazken birçok rivayet de senedinde sorun olmaması nedeniyle muteber görülmektedir. İbnü'l-'Arabî ise bir rivayet duyduğunda bunu doğrudan Hz. Peygambere sorarak teyit ettiğini söylemektedir.²⁸ Bu izahlardan da anlaşılacağı üzere İbnü'l-'Arabî için keşf, doğru ve sarsılmaz bilginin elde edilmesi için elzemdir.

3- Akıl

Keşfe dayanan bilgi ile akla dayanan bilginin sürekli bir karşılaştırmasının yapıldığı İbnü'l-'Arabî eserlerinde aklî bilginin konumu da, menfi bir anlam barındırır da, oldukça önemlidir. Aklî bilginin yadsınamaz bir bilgi türü olduğunda şüphe yoktur çünkü akıl, insanı diğer canlılardan ayıran temel

²⁴ Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, "*Fuşûşu'l-Hikem*", ed. Abul Ela Affifi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1966)107.

²⁵ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 1:280.

²⁶ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 3:83.

²⁷ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 1:59; 2:432, 389, 163; 3:457; İbnü'l-'Arabî, *Fuşûşu'l-Hikem*, 47.

²⁸ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 1:150.



özelliktir. Felsefe tarihinde aklın mahiyetine, gelişimine, işlevine ve bilgi edinmesine dair tartışmalar çokça yapılmıştır. Tefsir, fıkıh, kalam ve felsefe ilimleriyle meşgul Müslüman âlimlerin de bu tartışmalara girdiği açıktır. Ancak en önemli eleştirilerin ortaya konulduğu cenah muhtemelen tasavvufur çünkü yukarıda da bahsettiğimiz üzere tasavvuf akıldan daha değerli ve daha sıhhatli bir epistemolojik aracı benimsemişlerdir.

İbnü'l-'Arabî de eserlerinde aklî bilginin kaynağına, güvenilir olup olmadığına, doğru bilgi elde etmede işlevsel olup olmadığına ve aklî bilginin sınırlarına çokça değinmiştir. Bilişsel (ilmî) ve ameli kuvvelerin hayvanlarda da olduğunu kabul ettiğimizde insanın en ayırt edici özelliğinin fikrî, nazarî ya da aklî diyebileceğimiz bir bilgi türüne sahip olmak olduğunu görebiliriz. Her ne kadar akıl insanın alamet-i farikası olsa da akıl, bir görüşe göre *zarûriyât* hariç olmak üzere, duyu organlarımız tarafından iletilen verilere dayanmaktadır. Duyu organlarımız ise kendi özü itibarıyla sınırlı olan fiziksel âlemi algılar ve akıl bu sınırlı olan fiziksel âlemden yola çıkarak bir takım metafiziksel çıkarım ve önermeleri oluşturmaya çalışır. Nihayetinde akıl, kısıtlı ve sınırlı veriler üzerinde işlem yapmak zorundadır.

İbnü'l-'Arabî'nin akla karşı sözlerinin temelinde yatan argüman aslında tam olarak budur. Hatta bundan dolayı, daha önce işaret ettiğimiz gibi, 'akl' kelimesinin 'ikâl (zincir, bağ) kelimesi ile köken birlikteliği içinde olduğunu söyleyerek akli kullananların bağlanmış, kısıtlanmış olduğunu düşünür.²⁹ Ona göre esas olarak üç çeşit bilgi vardır: aklî ilim (*ilmü'l-'akl*), hâl ilmi (*ilmü'l-ahvâl*) ve sırlar ilmi (*ilmü'l-esrâr*). Bunlar arasında en düşük mertebede olan birincisi iken en üst mertebede olan da üçüncüsüdür. Sırlar ilmi ile kastedilen ilim, Allah dostlarına verilen kutsî ve ilahi ilim olup aklın sınırlarının ötesindedir.³⁰

İbnü'l-'Arabî'ye göre akıl, hakikati bulma konusunda güvenilir bir araç değildir. Buna delil olarak da gelmiş geçmiş en meşhur akılcı düşünürlerin aynı mesele üzerinde farklı görüşler ortaya koyması, birbirlerine muhalefet etmesi ve hatta aynı düşünürün bir süre sonra önceki bir düşüncesini reddetmesini gösterir. Diğer taraftan insanın şehvî yönü dikkate alındığında ise aklın otoritesini kabul etmektedir. Buradan çıkarabileceğimiz düşünce şudur: akıl, insan nefsinde bulunan şehvet ve öfke gibi, özü itibarıyla insana yarayışlı fakat kontrol altına alınmadığında insanı felakete sürükleyen, kuvvelerin kontrol altında tutulması meselesinde önemli bir görev üstlenmektedir. Ancak, hakikate erişme, doğru ve katî bilgiye sahip olma söz konusu olduğunda ise akıl yetersiz hatta yanıltıcı olmaktadır.³¹

Bu anlayışla hareket eden İbnü'l-'Arabî akla dayanan argümanlar ile düşünce ortaya koymaya çalışan kalam ve felsefe âlimlerini de eleştirmiştir. Onların ayetleri anlamaktan ve Allah hakkında doğru bir bilgiye sahip olmaktan uzak olduklarını düşünmektedir. Ayrıca İbnü'l-'Arabî'nin bu yaklaşımının

²⁹ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 3:198.

³⁰ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 1:31.

³¹ İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 2:645, 389, 319, 191.



altında yatan tek neden aklın kısıtlı veya yanıltıcı oluşu değildir. Bilginin amacı da o bilginin elde edilişinde kullanılan araç ile ilişkilidir. Diğer bir ifadeyle akıl, fiziksel âlemi yani, insanın dünya hayatını belli bir düzende devam ettirebilmesi için gereken araçtır. Hakiki ilim olan Allah bilgisi ise akıl ile elde edilemeyecek bir bilgidir. Bu nedenle akıl sadece dünyevi yani, basit ve süflî meseleler için kullanılmaktadır. Bu bağlamda fıkıh ilmini dahi eleştiren İbnü'l-'Arabî aklî bilgiden ziyade kalbî bilginin insan için faydalı olduğunu düşünmektedir. Hatta dünyevî nesne ve amaçların yanı sıra aklî çabaları da kalbi körleştiren ve insanı cehaletin karanlığına iten bir etken olarak görmektedir.³²

❧ Sonuç

Nihayetinde İbnü'l-'Arabî'nin epistemolojik hiyerarşisinde vahiy en üstte, hikmetin zirvesi mesabesindedir. Sonrasında ise sırasıyla keşf ve akıl gelmektedir. Keşfin bu denli önemli olması da İbnü'l-'Arabî'ye yaratılış, nübüvvet, kader, ahiret ve özellikle de her şeyi kendileriyle ilişkilendirdiği ilahi isim ve sıfatlar hakkında son derece esnek, kurallar ve sınırlar ötesinde bir yorum imkânı tanımaktadır.

Tüm bu bilgi kaynak ve araçlarından sonra İbnü'l-'Arabî'nin keşfe dayanan bilgiyi aklın önüne koyduğuna tereddüt etmeden inanıyoruz. Kuranî hakikatleri anlamanın yolunun da akıl yürütme olmadığını aksine çeşitli yollar ile kalbi temizledikten sonra en doğru ilmin orada zuhur etmesi olduğunu görmekteyiz. İbnü'l-'Arabî'nin bu yaklaşımı tasavvuf çevrelerinde kabul gördüğü kadar tasavvuf harici çevrelerde tepkiyle karşılanmıştır. Bu tepkilerin en bilineni İbn Teymiyye (ö. 1328) tarafından ortaya konulmuştur. İbn Teymiyye ve onun gibi âlimlerin muhalefetine dayandığı temel nokta İbnü'l-'Arabî'nin Hâlik ile mahlûk arasında belirgin bir ayırım gözetmediği düşüncesidir. Ancak dikkatli okunduğunda muhalif olanların genel olarak İbnü'l-'Arabî'yi tek bir pencereden gördüğü, onun mistik yorumlarını görmezden geldiği, keşfin İbnü'l-'Arabî'de ne ölçüde önemli olduğunu görmek istemedikleri ve onu son derece literal yorumladığı anlaşılmaktadır.

³² İbnü'l-'Arabî, *Futûhât*, 1:581; 3:369.



Kaynakça

- Anguita, Gracia López. "On the Inner Knowledge of Spirits Made of an Igneous Mixture: Chapter 9 of the Futūhāt al-Makkiyya". *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 44/ (2008): 1-25.
- Chittick, William C. *Imaginal Worlds: Ibn al-ʿArabī and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Corbin, Henry. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn ʿArabī*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Divine Sayings: 101 Ḥadīth Qudsī, Mishkāt al-anwār of Ibn ʿArabī*. Trc. Stephen Hirtenstein - Martin Notcutt. Oxford: Anqa Publishing, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. «Fuṣūṣu'l-Ḥikem». ed. Abul Ela Affifi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1966.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitâbü'l-tecelliyât". *Rasâ'il İbnü'l-ʿArabî*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, 2001.
- İbnü'l-ʿArabî, Muhyiddîn. *Futūḥâtü'l-mekkiyye*. Kahire: y. y., 1911.
- Kaya, Emrah. "İbnü'l-Arabî'nin Din ve İnançlara Yaklaşımının William Chittick Ve Reza Shah-Kazemi Perspektifiyle Evrenselci Yorumu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 18/33 (2016): 50-73. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.261084>.
- Renard, John. *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*. New York: Paulist Press, 2004.



A'YÂN-I SÂBİTE VE FELSEFÎ KÖKENLERİ

Armağan ATAR¹

Özet: A'yân-ı Sâbite kavramı İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücut düşüncesinde merkezi bir öneme sahiptir. Allah'ın ilmindeki ezeli ilmî suretler olarak bulunan a'yân-ı sâbite, harici dünyada var olan varlıkların sabit hakikatleridir. Dış dünyadaki varlıklar, a'yân-ı sabitedeki bu hakikatlerine uygun şekilde varlığa gelmektedirler. Bu bakımdan a'yân-ı sâbite Allah ile duyulur âlem arasında yer almakta olup bir yönüyle Hakk'a diğer yönüyle de âleme dönüktür. Allah ile âlem arasında hem epistemolojik hem de ontolojik bir boyuta sahip olan ve bir çeşit imkan halini yansıtan ayân-ı sabitenin İslam felsefesinde karşılık geldiği kökenleri bulunmaktadır. Bu noktada İbn Arabî'nin kendisi de zaten eserlerinde a'yân-ı sabitenin felsefede mahiyet ve heyûlâya karşılık geldiğine işaret etmiştir. Biz de tebliğimizde İbn Arabî düşüncesinde a'yân-ı sabitenin bulunduğu konum, onun karşılık geldiği mahiyet ve heyula kavramları ve a'yân-ı sâbite ile bu kavramlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız.

Fixed Entities (*A'yân Thâbita*) and Its Philosophical Origins

The concept of the “fixed entities” (*a'yân thâbita*) has a central importance in Ibn Arabî's thought of *Wahdat al-Wujûd*. The fixed entities, which exist as the eternal, immutable forms in the divine knowledge, are the fixed truths of beings who exist in the external world. The existing entities (*a'yân mawjûda*) in the external world come into existence in accordance with the truth found in the fixed entities. The fixed entities are located among God and the universe; therefore facing both the God and the universe. The fixed entities, which have both an epistemological and an ontological dimension between God and the universe, and reflect a kind of possibility, have origins in Islamic philosophy. At this point, İbn Arabî himself pointed out in his works that the “fixed entities” correspond to the essence and the first matter (heyûlâ/hyle) in Islamic philosophy. In this paper, we will discuss the position of the “fixed entities” in Ibn Arabî's thought, and the concepts of essence and the first matter (heyula/hyle) that correspond to fixed entities, as well as try to reveal the similarities and differences between these concepts.

Anahtar Kavramlar: A'yân-s Sâbite, Vahdet-i Vücut, Varlık, Mâhiyet, Heyûlâ

A'YÂN-I SÂBİTE VE FELSEFÎ KÖKENLERİ

Tasavvuf düşüncesini felsefî bir noktaya taşıyan isimlerden birisi olarak İslam düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olan İbn Arabî, bilindiği kadarıyla, varlık düşüncesinde, a'yân-ı sabite kavramını ilk kullanan isimdir. Allah ile âlem arasında merkezi bir noktaya yerleştirmiş olduğu bu kavram, kendisinden sonra oluşan gelenekte de önemini korumaya devam etmiştir.

¹ Arş. Görevlisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aatar@ankara.edu.tr; armaganatar2010@gmail.com



Varlığın hakikati açısından bakıldığında İlahî Zât'a nispetle gölge varlık mesafesinde görülen a'yân-ı sabite, haricteki eşyanın varlığa gelişinde aracı bir rol üstlenmektedir. İbn Arabî'nin felsefesinde böylesi önemli bir yere sahip olan bu kavram İslam felsefesinde neye tekabül etmektedir? Bu tebliğimizde İbn Arabî'nin bu konuda yapmış olduğu açıklamalardan yola çıkarak a'yân-ı sabite kavramının felsefede tekabül ettiği kavramları ele alacağız. Öncesinde a'yân-ı sabitenin ne olduğu ve İbn Arabî düşüncesindeki yeri hakkında bilgi vereceğiz.

❧ A'yân-ı Sâbite nedir?

Varlığın belli mertebelerden oluştuğu İbn Arabî düşüncesinde a'yan-ı sâbite, tek gerçek ve Mutlak Varlık olarak kabul edilen İlahî Zât ile şehadet âlemi yani duyulur dünya arasında yer alan mertebedir. Bu mertebeyi ifade etmek için kullanılan a'yan-ı sâbite'deki ayn; hakikat, zât ve mâhiyet anlamına gelmektedir. Sabit veya sübût ile aklî ya da zihnî varlık kastedilmektedir. Mesela insanın mahiyeti veya üçgenin zihindeki varlığı gibi.² Burada zihnî ya da aklî varlıktan kastedilen, insanın fert olarak, üçgenin de dış dünyada gerçeklik kazandığı bir varolma hali gibi değildir. A'yân-ı sâbite ile işaret edilen, duyulur ya da haricî âlemin dışında, akledilir mahiyetler olarak da ifade edebileceğimiz eşyanın hakikatlerinin bulunduğu akledilir bir âlemdir. Dışta bir varlığı olmayan bu âlem, dolayısıyla yokluk olarak nitelendirilmektedir.³ İbn Arabî bu yokluğu, onların varlık kokusu duymadıkları şeklinde ifade etmektedir.⁴ Dolayısıyla da onlara nispet edilen vücut da onlar üzerine zaid bir durum olmaktadır.⁵

A'yân-ı sâbitede yer alan varlıklar, varlığa gelmeden önce Allah'ın ilminde bulunmaktadır.⁶ İlahi ilim ezeli ve değişmez olduğundan, a'yân-ı sâbite de ilahi ilme nispetle ezeli ve değişmezdir. Bu bakımdan bu varlık mertebesi "Allah'ın özel bir taayyün ve belirli bir nispet ile ilim mertebesinde ilmî suretlerde tecelli ettiği hazret" şeklinde tanımlanmaktadır.⁷ İlahî Zât'ın, kendisinin taayyün etmediği mertebede yani la-taayyün mertebesinde, kendisinin sahip olduğu ve ezeli ve değişmez olarak bildiği sonsuz taayyün imkânlarına nispetle de a'yân-ı sâbite, O'nun bilgisinin değişmez nesneleri, değişmez-öz varlıklar anlamında kullanılmaktadır.⁸ İbn Arabî'nin sübut olarak isimlendirdiği şey, eşyanın dış dünyada varlığa gelmeden önce a'yân-ı sabitedeki, bu değişmez ve sabit konumudur. Bir şeyin dış dünyada var olmasını ise vücut olarak isimlendirmektedir. Bir şey, dış dünyada varlığa geldiğinde, o şeyin sübut boyutundaki varlığında herhangi bir değişme olmaz, oradaki sabitlik aynen devam

² Suad el-Hakîm, "Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite" maddesi, İbnü'l Arabî Sözlüğü, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 90.

³ Suad el-Hakîm, *a.g.e.*, s. 90.

⁴ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şerh: Ekrem Demirli, Kabcacı Yay., İstanbul, 2008, s. 74.

⁵ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul, 1991, s. 10.

⁶ İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 46.

⁷ İsmail Fenni Ertuğrul, *a.g.e.*, s. 19.

⁸ William C. Chittick, "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlahî Hazret", İbn Arabî Geleneği ve Dâvud el-Kayserî içerisinde, haz. Turan Koç, İnsan Yay., 2011, s. 157.



eder.⁹ Bu açıdan ayân'ı sâbite "mümkînatın ilahi ilimde sabit olan hakikatleri"-dir.¹⁰ A'yân-ı sâbite, dış dünyada var olmadan önce Allah'ın ilminde bulunması bakımından ilâhî zâtındaki suret veya hallerdir. Bunlar hariçte var olmamasına karşın Allah'ın ezeli ilminde var olan akledilir varlıklardır.¹¹

Tanrı'nın ilminde var olan bu ezeli ilmî suretlerin varlığa geçişi bir anlamda bu suretlerin taayyün etmesi olarak ifade edilebilir. Dış dünyadaki varlıklar bu sabit hakikatlerine göre varlığa gelirler ve İbn Arabî bu hakikatler suretleri olmayan nitelikler olarak görmektedir ki nispet olan şey de var olan değil var olmayan şeydir.¹² Bu açıdan bakıldığında varlığa geliş taayyünle gerçekleştiğine göre, taayyün kelimesi "bir nesne/şey(ayn) olmak ya da o hale gelmek" anlamındadır. Bu bağlamda ayn da "hakkında konuşulabilecek ya da kavranabilecek herhangi bir şey" olarak anlaşılmaktadır.¹³ Var olan her şey de, Tek Olan Varlık'ın kendisini izhar ettiği bir tarz olarak açıklanabilir. Burada ayn ile Varlık arasında farklılık söz konusudur. Şöyle ki ayn, var olan herhangi bir şey iken Varlık, şu veya bu bakımdan değil "her bakımdan bir şey"dir. O, âlem ya da insan gibi, var olan herhangi bir şey değildir. Aksine o, şeylerden herhangi birinin özelliği ile sınırlanmış ve tanımlanmış değildir. Bundan dolayı Varlık bir şey değil, her şeydir; var olan her şey de, Varlık'ın öz tezahürüdür. Varlık'ın kendisi taayyün mertebelerinden birisi değildir çünkü o, taayyünlerinin ötesindedir. Taayyün mertebelerinin kendileri, Varlık'ın taayyünleri veya Tek Olan Varlık'ın kendisini izhar ettiği alanlardır.¹⁴

A'yân-ı sâbitenin Allah'ın ilminde ezeli bir şekilde yer aldığından ve bunların varlığa gelişinin de bu ilmî suretlerin taayyün etmesinden ibaret olduğunu ifade etmiştik. Bu noktadan bakıldığında İbn Arabî düşüncesinde yoktan yaratma anlayışının olmadığı görülmektedir. Çünkü ezelden ilahi ilimde var olan şeyin, yoktan yaratılmış olması düşünülemez. Ancak böyle bir düşüncenin ezeli âlem fikrine ulaşmasına engel olmak için İbn Arabî varlık konusunda bir sınıflamaya gitmiştir. Buna göre varlık mutlak ve mukayyed şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Mutlak varlık tek hakikat olan ve kendisinde varlık mahiyet ayrımının yapılmadığı ve yokluk ile vasıflanmayan Allah'tır. Mukayyed varlık ise, varlık ve yokluğun birtakım ilintilerle kendisine nispet edildiği varlıktır. Bu mukayyed varlıklar iki yönlüdür. Bir yönden bunlar mahiyetler yada hakikatlerinin Allah'ın ilminde olmasından dolayı vardırılar ancak diğer taraftan hissi varlıkları yönünden de yok hükmündedirler. Dolayısıyla bu varlıkların Allah'ın ilmindeki durumu, bir varlık hali değil sübut halidir. Bunlar bizatihi yok iken Allah'ın onlara yönelmesi ile farklı bir varlık sahasına çıkmaktadırlar.¹⁵

⁹ Tahir Uluç, İbn Arabî'de Sembolizm, İnsan Yay., İstanbul, 2015, s. 97.

¹⁰ İsmail Fenni Ertuğrul, *a.g.e.*, s. 19.

¹¹ Tahir Uluç, *a.g.e.*, s. 100.

¹² İbn Arabî, *a.g.e.*, s. 47; 57.

¹³ William C. Chittick, *a.g.m.*, s. 155.

¹⁴ William C. Chittick, *a.g.m.*, s. 155-156.

¹⁵ Davut, Ağbal, İbn Arabî'de İşârî Tefsir, Litera Yay., İstanbul, 2017, s. 75.



O halde İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücut anlayışında varlık açısından, Allah ile âlem arasındaki ilişkide gerçek anlamda vücut, yalnızca Allah'ındır ve O'nun dışında hiç bir şeyin bu Vücut'da ortaklığı söz konusu değildir. Âlemin bu Vücut'dan almış olduğu pay, yalnızca taayyün ve tezahür etmekten ibarettir. Gerçek anlamda vücut yalnızca Hakk'a ait olduğu için alem ancak Allah ile kaimdir ve bu âlemin tek hakikati, ilahî ilimde yer alan suretleridir. Bu âlem, sadece akıl ve hisse göre fiilen ve hakikaten mevcuttur ancak kendi mahiyeti yahut hakikati itibariyle müstakil bir varlığa sahip değildir. Bundan dolayı âlem, hayal durumunda kabul edilmektedir.¹⁶ İbn Arabî âlemi, Allah'ın vücudu ile kaim olan araz olarak görürken, bundan kastettiği, felsefede olduğu gibi, arazın cevher ile kaim olması değildir. Bununla kasti, varlık bakımından hayal/gölge varlık olarak gördüğü âlem ile Allah arasında gölgenin sahibi ile kaim olması gibi bir ilişkidir. Bu ilişkide her ne kadar gölge sahibine muhtaç ise de sahibi gölgeye muhtaç değildir.¹⁷

A'yân-ı sâbite çift doğaya sahip bir mertebedir. Bu âlem bir yandan dış dünyada var olanların kendisinden zuhur ettiği yer iken diğer taraftan yalnızca Tanrı'nın ilminde sabit olan ademî şeylerdir. Dolayısıyla a'yân-ı sâbite bir yönü Allah'a diğer yönü de harici âleme bakmaktadır. Tanrı'nın ilminde olan ayn ile âlemde mevcut olan ayn arasındaki farklılık, ilkinin dış âlemde madum, diğerinin ise mevcut olmasında ortaya çıkmaktadır. Aslında ayn-ı sâbite ile ayn-ı mevcudenin aynı hakikat olmalarına rağmen aralarında bulunan fark, mümkünün varlık verilmiş hali ile henüz varlık verilmemiş hali arasındaki farka benzetilebilir. Bununla birlikte, daha önce de ifade edildiği gibi, sübut kavramı, mümkünün dış dünyada var olsa bile Tanrı'nın ilminde sabit ve madum olarak kalmaya devam ettiği anlamını korumaktadır.¹⁸ Bu yaklaşımla İbn Arabî bir yandan yokluk kavramına var oluş nispet ederek onu mutlak yokluktan nispeten kurtarmış olmakta diğer taraftan da var oluş kavramını da yokluk kavramına yaklaştırmış bulunmaktadır. Aslında O'nun düşüncesinde bir şey ne varlıktan yokluğa ne de yokluktan varlığa geçebilir. Bir şeyin ancak mecazî anlamda bir varlık alanından başka bir varlık alanına geçişi söz konusudur.¹⁹ Bununla birlikte kendisi, muhal denilen hiç bir şekilde yokluğu düşünemeyen bir yokluk kavramından ayrı olarak, varoluşa oldukça yakın olan ve adına sübut dediği bir başka yokluk kavramı ortaya koymuştur.²⁰ Bunların ilki hiç bir şekilde varlığı mümkün olmadığı için mutlak yokluk diğeri ise mümkün yokluktur. Mümkün yokluğa karşılık gelen a'yân-ı sâbitedir. Çünkü bu, varlık sahasına çıkma imkan ve kabiliyetine sahip olan âlemin Allah'ın ilmindeki durumudur. Varlık ve yokluk hallerinden her ikisinde de mümkündeki imkan vasfı sabit olup, ortadan kalkmaz.²¹

¹⁶ İsmail Fenni Ertuğrul, *a.g.e.*, s. 81-82.

¹⁷ İsmail Fenni Ertuğrul, *a.g.e.*, s. 219.

¹⁸ Tahir Uluç, *a.g.e.*, s. 102.

¹⁹ Tahir Uluç, *a.g.e.*, s. 122.

²⁰ Tahir Uluç, *a.g.e.*, s. 257.

²¹ Davut, Ağbal, *a.g.e.*, s. 76-77.



İbn Arabî mümkün kategorisinde gördüğü bu varlıkların varlığa geçişini açıklarken istidat terimini kullanmaktadır. Buna göre mümkünlerin varlığa gelmesinde hem mümkünler için hem de Tanrı için bir istidat durumu söz konusudur. Öncelikli olarak mümkün varlıkları muhalden ayıran şey, onların varlığa gelme istidadına sahip olmalarıdır. Bu mümkünler muhalden ayrılmak suretiyle varlığa gelmeyi kabul etmişlerdir. Tanrı'nın varlık verme istidatı, yani cömertliği ve kerem sıfatı, ancak bu yaratılma istidadına sahip olan ayn'a ilişmektedir.²² Var edenin, ol emri karşısında, var olmanın kendisine nispet edildiği varlığın kendisinde bu varolma gücü bulunmasa o şey varlığa gelemez.²³

❧ İlk Taayyün/Feyz-i Akdes ve İkinci Taayyün/Feyz-i Mukaddes:

İbn Arabî düşüncesinde varlığa geliş Hakk'ın taayyünü ve tecellisi ile gerçekleşmektedir. Bu taayyünü İbn Arabî iki kısma ayırmaktadır. Bunlar İlk Taayyün ve İkinci taayyün olarak isimlendirildiği gibi ilkine feyz-i akdes ikincisine feyz-i mukaddes de denilmektedir. Taayyüne bu şekilde iki kısım olarak bakıldığında ilk kısım, Mutlak Vücut'un kendi ahadiyyetini vahidiyete dönüştürdüğü taayyündür. Bu mertebe, Mutlak Zat'ın isim ve sıfatlarını mücmelen bildiği mertebe olup, mahlûkat açısından henüz yaratılmanın başladığı aşama değildir. Bu mertebede sıfatlar, Zat'ın aynıdır ve burada herhangi bir çokluk söz konusu değildir. Bu özelliğinden dolayı filozofların «Bir'den ancak bir çıkar» ilkesinin bu mertebe için geçerli olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.²⁴ İlk tecellinin aşamasının Zat'tan bölünme ve çoğalma olmaksızın tek bir tecelli şeklinde olması ve buna ilaveten çoğalma ve farklılığın burada değil de ikinci taayyün mertebesinde başlaması açısından bakıldığında yukardaki yorumun felsefedeki 'birden ancak bir çıkar' ilkesi ile paralelik gösterdiği söylenebilir. İlk aşamada isim ve sıfatlarda herhangi bir ayırışma yok iken tecellinin ikinci aşamasında bunlar birbirinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla alemde farklılık ve çokluğun ortaya çıkışı Zât ile değil, bu isim ve sıfatların vasıtası ile gerçekleşmektedir.

Hakikat-i Muhammediye olarak da isimlendirilen ikinci taayyün mertebesi ise, isim ve sıfatların ve bunların gerektirdiği tüm külli ve cüzi manaların birbirinden ayrıldığı yerdir. İşte bu mertebe a'yân-ı sâbite olarak adlandırılan eşyanın hakikatleri olan ilmî suretlerdir. Bu açıdan bakıldığında a'yân-ı sâbite felsefedeki mâhiyetin karşılığı olarak yorumlanmaktadır.²⁵ A'yân-ı sâbitenin makul âlemden duyulur âleme çıkması yani kuvveden fiile geçiş, feyz-i mukaddes ile gerçekleşmektedir. Burada varlık ve yokluğun sabit olması, ayn üzerine bir nispettir. Mevcud olanın üzerine itlak olunan sıfatlar değildir. Çünkü sübut, aklîdir aynî değildir.²⁶

²² Tahir Uluç, *a.g.e.*, s. 118.

²³ İbn Arabî, *Fusus*, s. 123.

²⁴ Mahmud Erol Kılıç, Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş, Sufi Kitap, İstanbul, 2018, s. 291-292.

²⁵ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 299-300.

²⁶ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 307.



A'yân-ı sâbitede bulunan bu ilmî suretler, bir yandan kendi aslî özellikleri olan yokluk üzere bulunurken diğer taraftan da hariçte meydana gelen eşya bunların bir yansıması ve gölgesi durumundadır.²⁷ Bu mertebede yer alan ilmî suretler, "ilk ezeli arketipler serisi olarak" ilahi ilimde mevcuttur. Ahadiyet mertebesi herhangi bir çokluk, tezat ve taayyün barındırmazken; bunların ilahî sıfatların vasıtasıyla yer aldığı mertebe a'yân-ı sâbitedir.²⁸

Bütün mevcudatın kendisinden zuhur ettiği yer olan a'yân-ı sâbite, aynı zamanda dış dünyadaki bütün mevcudatı da içermektedir. Hakk'a bakan yönüyle bu mertebe, ilahi isimlere nazaran pasif/kâbil konumda iken harici âleme nazaran aktif/belirleyici bir konumda yer almaktadır.²⁹ Çünkü bu mertebe Allah ile alem arasında yer aldığından, Allah'tan isim ve sıfatların tecelli ettiği mertebe olması bakımından burada bir aktiflik söz konusu olmamaktadır. Bu anlamda a'yân-ı sâbite yalnızca alıcı konumundadır. Ancak duyulur alemde yer alan mahsusatı içermesi bakımından, varlıkların ortaya çıkmasında ise aktif bir konumda bulunmaktadır. a'yân-ı sâbite'nin bu yönünü daha iyi ifade etmesi açısından tasavvuf literatüründe çekirdek sembolü kullanılmaktadır. Buna göre bir çekirdek içerisinde yaprak, dal, çiçek ve meyvelerinden oluşan bir ağaç barındırmaktadır. Çekirdeğin barındırdığı bu ağaç henüz kuvve halindedir ve fiile çıkmamıştır. İşte bu kuvve halinde çekirdekte yer alan ağaç, çekirdeğin aynıdır. Çekirdeğin zâtı ahadiyet üzeredir ve ağacı oluşturan unsurlar birbirlerinden ayrılmış değildir. Çekirdek, kendisinden zuhur edecek olan ağaçların ve bu ağaçların teferruatlarının bütününün toplandığı yerdir.³⁰ İşte duyulu aleme bakan yönü ile a'yân-ı sâbite de bu çekirdek semboline benzer şekilde dış dünyada var olan mevcudatın içerilmiş olduğu alandır.

☞ A'yân-ı Sâbitenin Felsefî Kökenleri:

İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite fikri, filozofların görüşleri ile oldukça benzer noktalar taşımaktadır. Bu fikrin, felsefede neye tekabül ettiği konusunda İbn Arabî'nin kendisi, felsefi terminoloji kullanarak eserlerinde buna işarette bulunmaktadır. Buna göre a'yân-ı sâbiteyi, bazen mâhiyete bazen de heyûlâya karşılık olarak kullanılmaktadır.

Öncelikli olarak İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbiteye karşılık olarak kullandığı mahiyeti ele alırsak, filozofların mahiyet anlayışı ile İbn Arabî'nin mahiyet anlayışı arasında fark olduğu görülecektir. İbn Arabî düşüncesinde Tanrı, Mutlak Varlık'tır ve varlık O'nun dışındaki her şeyin hakikati üzerine zaidir. Bir şeyin hakikatinden kastedilen ise, o şeyin ezelde ilahi ilimdeki taayyün ve suretidir. Bu tasavvuf literatüründe a'yân-ı sâbite iken felsefede mahiyet olarak isimlendirilmektedir. Felsefede mahiyet ise bir şey için sorulan «o nedir» sorusunun cevabıdır. Mesela insan nedir diye sorulduğunda düşünen canlı cevabı onu mahiyetini teşkil eder. Düşünen canlı, zihnî iki kavramdır ve bunlar dış

²⁷ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 300-301.

²⁸ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 74.

²⁹ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 308.

³⁰ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 265.



dünyadaki vücudlarından başka bir vücuda sahip değildir. Ancak tasavvuf düşüncesi açısından bakıldığında, Allah dışında hiç bir varlık gerçek anlamda bir varlığa sahip değildir. Eğer mahiyet ile kastedilen, bir şeyin zatı ve hakikati ise, tasavvufta bir şeyin sabit ve var olması, ancak o şeyin kendi hüviyet ve ayniyetini korumasıyla gerçekleşir. Halbuki dış dünyadaki varlıklar sürekli bir değişim halinde olup bulundukları bir hal üzere devam etmemektedirler. Bu anlayış paralelinde Allah dışındaki mevcudat, gölge varlık olarak kabul edilmekte³¹ ve bunlar vücut-i mecazî veya vücut-i itibarî olarak da isimlendirilmektedir. Bu varlıklar, İlahî Zât'ın tecellileri olmaları açısından muayyen bir surete sahip oldukları için gerçeklerdir. Ancak onları bu metafizik bağlamlarından kopuk bir şekilde düşündüğümüzde yani Vücut'dan bağımsız olarak ele aldığımızda hayalî yahut mecazî varlıklardır. Çünkü bunlar kendi kendilerine var olabilen ve kendilerine yeten varlıklar değildir.³²

Bu bağlamda bakıldığında felsefede bir şeyin mahiyeti bir gerçekliğe teka-bül ederken İbn Arabî düşüncesinde bu gerçeklik yalnızca İlahî Zât için geçerli olmaktadır. O'nun dışındaki varlıklar sürekli bir değişim içerisinde olan hayalî varlıklardır.

Diğer taraftan vahdet-i vücut düşüncesinde, mesela çiçek vardır denildiğinde, burada tam manasıyla var olan çiçek değildir. Gerçek anlamda var olan La-mukayyed olarak vücuttur. Çiçek olmak ise yalnızca bu varlığın hususi bir tayyününden ibarettir. Çiçek, vücudu niteleyen ve çiçeği görünür bir suret haline getiren bir arazdır. Vücut kendi yalınlığı içerisinde herhangi bir sığa sahip değildir. Bu anlamda vücut, basit bir birlik veya bir belirlenimsizlik ifade etmektedir. Dolayısıyla dış dünyada algılanan tüm farklar yani mahiyetler gerçekte arazlardır.³³ Vücudun bu basit bir birlik yahut bir belirlenimsizlik hali olarak görülmesi İbn Arabî düşüncesinde a'yân-ı sâbiteyi, buna karşılık gelecek olan felsefedeki heyûlâ kavramına karşılık olmaya götürmektedir.

İbn Arabî'nin varlığı üç kısımda ele aldığı tasnifine bakıldığında ilk sırada vücut li-zatı olan Mutlak Varlık yani Allah yer almaktadır. İkincisi âlemdir. Üçüncü sırada ise ne varlık ne yokluk; ne kıdem ne de hâdis ile nitelenemeyen eşya, yani a'yân-ı sâbite bulunmaktadır. Âlemin kendisinden zahir olduğu Allah ile âlem arasında yer alan bu a'yân-ı sâbiteyi ifade etmek için İbn Arabî'nin kullandığı felsefî terimlerden birisi heyûlâdır.³⁴ Kendisinin heyûlânın yanısıra hakîkatu'l-hakâik, ilk madde, cinslerin cinsi gibi ifadeler de kullanmaktadır.³⁵

İslam felsefesi literatüründe yer alan ve İbn Arabî'nin zaman zaman ayân-ı sâbite ile özdeş kıldığı bu kavram, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından cisimlerin kendisinden meydana geldiği ilk madde anlamında madde ile eş anlamlı

³¹ İsmail Fenni Ertuğrul, *a.g.e.*, s. 127.

³² Toshihiko Izutsu, "Vahdet-i Vücut Üzerine Bir Tahlil", *İslam'da Varlık Düşüncesi* içerisinde, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 60.

³³ Toshihiko Izutsu, *a.g.e.*, s. 56.

³⁴ Toshihiko Izutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, *Kaknûs Yay.*, İstanbul, 2005, s. 218-219; Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 250; İbn Arabî, *İnşâu'd-Devâir*, Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi, 5458/2, vr. 27-b.

³⁵ İbn Arabî, *aynı yer*.



olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda heyûlâ, suretleri kabul ederek varlığa gelmeden önce bir imkan halini yansıtmaktadır.

Fârâbî'de zorunlu mümkün varlık ayırımında öncelik zorunlu varlığa aittir. Bununla birlikte mümkün varlıklar ile ilgili zihinde iki tasavvur durumu söz konusudur. Bunlardan ilki, duyu yoluyla değil yalnızca düşünce ve kavrama yoluyla kavranılan zihnî varlıktır. Diğeri ise dış dünyada var olabilen, zatı ile mümkün varlıktır. Bu mümkün varlık hakkında Fârâbî "heyûlâ, hüviyetlerin sonuncusu ve en güzeldir. Eğer heyûlâ suret almamış olsaydı, kendi yok olmuş olurdu. Öyle ise o, suret almadan önce bilkuvve madum idi".³⁶ Bilkuvve olan heyûlânın bilfiilliğe geçmesi ise ancak suretle gerçekleştiğinden Fârâbî heyûlâyı bu bağlamda ele almaktadır. Buna göre madde ve suretin her ikisi de birbirine muhtaçtır ancak karşılıklı bu muhtaç olma durumuna rağmen ilk amaç suretin varlığıdır. Suret olmadığı takdirde maddenin varlığı anlamsız kalacaktır. Varlıklar arasında anlamsız bir şey bulunamayacağı için de ilk madde herhangi bir suretten soyutlanmış olarak bulunamaz. Dolayısıyla Fârâbî, maddeyi, bir fail (etken) ya da amaç olarak değil yalnızca konu almak için bir ilke ve sebep olarak görmektedir. Madde, suretin kendisiyle kaim olduğu nedenden olduğundan madde olmazsa suret varlığını devam ettirmez. Aynı şekilde madde de suret olmazsa var olmazdı.³⁷ Her ne kadar heyûlâ suret olmaksızın bilkuvve madum hükmünde kabul edilse de heyûlâ ile madum arasında fark bulunmaktadır. Heyula suret ile birleşmedikçe yok sayılır ancak tasavvur yoluyla akılda vücudu olduğundan zatıyla mevcut kabul edilir. Madum ise zatıyla yoktur.³⁸

İbn Sînâ ise mutlak heyûlâyı «bir cevher ve varlığı bilfiil olan»³⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Onun meydana gelmesi, kendisinde bulunan suretleri alabilme kuvvetinden kaynaklanmaktadır. Bu kuvvet sayesinde heyûlâ, cismî sureti kabul ederek varlığa gelmektedir. Heyûlânın kendi zatında bu kuvvet anlamı dışında kendisine mahsus bir sureti bulunmamaktadır. Kendi zatından dolayı heyûlânın varlığı, suret için bilfiil ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı İbn Sînâ ona cevher demektedir. O, heyûlânın bu kabil olma özelliğine işaretlerle, bir çeşit kemâl ve kendisinde olmayan herhangi bir şeyi kabul etme özelliğinden dolayı her şeye heyûlâ denilebileceğini ifade eder. Böylece kendisinde olmayan bir şeye kıyasla heyûlâ; kendisinde olana kıyasla ile suret olmaktadır.⁴⁰ Diğer taraftan unsur tanımında İbn Sînâ "kainatın kendisinden şekillendiği suretleri, dönüşerek kabul eden ilk mahal" olarak tanımladığı unsurun iki şekilde olduğunu söyler. Eğer bu mutlak olursa ilk heyûlâ olduğunu, eğer cismîlik şartıyla olursa cisme ait suretleri kabul ederek oluşan diğer cisimlerin meydana geldiği cisimlerin ilk mahalli olduğunu söylemektedir.⁴¹ *Metafizik* adlı

³⁶ İbrahim Hakkı Aydın, *Farabî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul, 2000, s. 81.

³⁷ Fârâbî, *Kitâbu's-siyâse*, çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yay., 1980, s. 6; Fârâbî, *Medinetü'l- Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 2004, s. 37.

³⁸ İbrahim Hakkı Aydın, *a.g.e.*, s. 104.

³⁹ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yay., Ankara, 2013, s. 34-35.

⁴⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 34-35.

⁴¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 36-37.



eserinde ise İbn Sînâ heyûlâyı suretle birlikte ele alarak madde ile eşanlamlı kullanılan heyûlânın bilkuvve oluşuna işaret etmektedir. Bu anlamda heyûlâ, suret ile beraber bir şeyin varlığına dahil olan ve varlığının bir parçası olan illettir. Suret bir şey için bilfiil iken heyûlâ bilkuvvedir.⁴² Dolayısıyla kuvve halinden fiil hale geçmek için surete ihtiyaç duymaktadır.

Görüldüğü gibi Fârâbî ve İbn Sînâ madde ile aynı anlamda kullandıkları heyûlâyı bilkuvve bir imkan olarak görmektedir. Suretleri kabul etme yetisine sahip bir imkan olan heyûlânın fiil hale geçmesi yalnızca suret ile mümkün olmaktadır. Aksi halde yalnızca akılla kavranılan bir ilke ya da sebep olarak kalmaktadır. İbn Arabî'nin kendisinin de zaman zaman heyûlâ ile özdeş kıldığı ayân-ı sâbite yokluk hükmünü koruyan bir imkan olması açısından filozofların heyûlâsı ile benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda İbn Arâbî'nin heyûlâ ile benzerlik kurduğu bazı durumlar ve kullandığı bazı kavramlar söz konusudur.

İbn Arabî'nin kullandığı bu kavramlardan birisi olan hebâ kavramı, tasavvufta «Allah'ın içinde alemin suretlerini döktüğü şekilsiz madde» anlamında kullanılmaktadır. Bu ismi var olan cismi olmayan şey için anka da denilmiştir.⁴³ Nitekim İbn Arabî ismi olup maddi olarak bir varlığı olmamasından dolayı mitolojideki anka kuşuna kendilerinin 'anka' dediklerini, filozofların ise bunu heyûlâ olarak isimlendirdiklerini söylemektedir.⁴⁴ İbn Arabî düşüncesinde hebâ "karanlık cevher ve şekil kabul eden madde" anlamında kullanılmaktadır. Ona göre etkileyen konumundaki tabiat ile etkilenen konumundaki hebâ birbirini tamamlayan varlıklardır ve bunların etkileşiminden külli cisman sureti meydana gelmektedir.⁴⁵

İlahi tecellideki birinci ve ikinci taayyün, Allah ile alem arasındaki berzah'tır. Bu iki tayyün için kullanılan berzahu'l-berâzih, aynı zamanda ayân-ı sâbite, ulûhet, hakîkatu'l-hakâik ve 'amâ'dır. Ulûhet kavramı, Allah'ın zatında bulunan ve zuhura çıkacak, tecelli edecek isimlerin tamamını ifade eder. Allah ile alem arasındaki ilişki de sıfatlar yoluyla sağlandığından ulûhet, alemdeki her şeyin kendisine dayandığı bir kavram olmaktadır.⁴⁶ İlk ve ikinci tayyünü kapsayan ceberût alemin için kullanılan ve heyûlâ olarak da isimlendirilen hakîkatu'l-hakâik kavramında daha çok ilahi ilim ile olan ilişki ön plana çıkmaktadır. Çünkü bu mertebe ilahi ilmin muhtevasını içermektedir. Bundan dolayı hem Allah ile alem hem de Allah ile insan arasındaki ontolojik ve epistemolojik berzahı temsil etmektedir.⁴⁷ İbn Arabî düşüncesinde ilmin maduma taalluku, mahz olan adem için değil gerçekleşmesi mümkün olan adem yani bir imkan hali için söz konusu olduğundan, hakîkatu'l-hakâik İbn Arabî'nin eş-şey' üs-sâlis dediği, makul bir varlığı olan üçüncü şey olarak ifade edilmektedir.⁴⁸ İbn

⁴² İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 2.

⁴³ Süleyman Uludağ, «Hebâ» maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 17, İstanbul, 1998, s. 147.

⁴⁴ Mahmud Erol Kılıç, *a.g.e.*, s. 97.

⁴⁵ Süleyman Uludağ, *a.g.m.*, s. 147.

⁴⁶ Davut Ağbal, *a.g.e.*, s. 90.

⁴⁷ Davut Ağbal, *a.g.e.*, s. 92.

⁴⁸ Davut Ağbal, *a.g.e.*, s. 92.



Arabî tarafından kullanılan ve ayan-ı sabite ile ilgili ön plana çıkan kavramlardan sonuncusu 'amâ' Hakk'ın zuhur ettiği ilk varlık alanıdır. Bu aşamada mümkün, hissi varlık açısından yokluktur; ilmî varlık açısından ise sabittir. bu açıdan bakıldığında 'amâ', mümkün varlıkların haricteki varlığını vermek için onlara yönelen ilahi fiillerin, içerisinde ortaya çıktığı boşluktur.⁴⁹ Bu kavram bütün suretleri kabul eden alemin cevheri olması açısından "Allah'ın dışındaki her şeyin vasıtasıyla yaratıldığı şey" olarak tanımlanmakta olan sübut halidir.⁵⁰ Görüldüğü gibi İbn Arabî'nin kullanmış olduğu tüm kavramlar a'yân-ı sâbite'nin İlahî Zât ve harici alem arasındaki varlığa geçişi sağlayan bir çeşit imkan durumunu ifade etmektedir.

Sonuç olarak İbn Arabî'nin gerek a'yân-ı sabite kavramına getirdiği açıklamalar gerekse de onunla ilgil kullandığı kavramlar açısından bakıldığında, hem mahiyet hem de heyûlâ kavramları ile olan benzerlikler göze çarpmaktadır. A'yân-ı sabitenin, Allah ile harici alem arasında yer etmiş olduğu imkan durumu ile harici eşyanın varlığa gelmesinde üstlendiği aracı rol, bu benzerliğin dikkat çeken yanıdır. Diğer taraftan a'yân-ı sabiteyi maddi olmayan, şekilsiz bir madde olarak tanımlaması da heyula ile olan benzerliği ortaya koymaktadır. Tabiki bu kavramların birbirleri ile olan bu benzerliklere rağmen, her iki düşünce sistemi arasında yer alan farklılıkları ya da nüansları da korunmaya devam etmektedir.

❧ KAYNAKÇA

- Ağbal, Davut, İbn Arabî'de İşârî Tefsir, Litera Yay, İstanbul 2017.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay, İstanbul, 2000.
- Chittick, William C., "el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlahî Hazret", İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî içerisinde, haz. Turan Koç, İnsan Yay, 2011, s. 149-174.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İnsan Yay, İstanbul, 1991.
- Fârâbî, *Kitâbu's-siyâse*, çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, İstanbul, Kültür Bak. Yay, 1980
- , *Medinetü'l- Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay, Ankara, 2004.
- İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şerh: Ekrem Demirli, Kabcacı Yay, İstanbul, 2008.
- , *İnşâu'd-Devâir*, Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi, 5458/2.
- İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yay, Ankara, 2013.
- , *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay, İstanbul, 2005.
- Izutsu, Toshihiko, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, Kaknüs Yay, İstanbul, 2005.
- , "Vahdet-I Vücud Üzerine Bir Tahlil", İslâm'da Varlık Düşüncesi içerisinde, İnsan Yay, İstanbul, 2003.
- Kılıç, Mahmud Erol, Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş, Sufi Kitap, İstanbul, 2018.
- Suad el-Hakîm, "Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite" maddesi, İbnü'l Arabî Sözlüğü, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Uluç, Tahir, İbn Arabî'de Sembolizm, İnsan Yay, İstanbul, 2015.
- Uludağ, Süleyman, "Hebâ" maddesi, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 17, İstanbul, 1998, s. 147-148.

⁴⁹ Davut Ağbal, *a.g.e.*, s. 96.

⁵⁰ Suad el-Hakîm, *a.g.e.*, s. 68.



İBNÜ'L ARABÎ'DE ADALET PRENSİBİ VE İLAHÎ HİKMET ANLAYIŞI

Faik AYTEMİZ¹

Özet: Gerek batı düşünce tarihinde gerekse İslâm düşünce dünyasında ahlâk düşüncesinin temel problemleri bulunmaktadır. Bunlar irade ve hürriyet ilişkisi, kaza ve kadehin ahlâkla ilişkisi, adalet prensibi, hayır ve şer problemi gibi hususlardır. Bu probleme birçok disiplin, örneğin; tasavvuf, kelam ve felsefe kendi perspektiflerinden bakmıştır.

Bu çalışma ile, İbnü'l Arabî'de adalet prensibi ve ilahî hikmet anlayışı, bilhassa, ahlâkî değerler olarak hayır ve şer açısından belirlemek amaçlanmıştır. Bu temel amaca dayalı olarak, araştırmada, adalet, hikmet, hayır ve şer kavramlarının ne anlama geldiği, kötülüğün kaynağının ne olduğu, insanın özgür ve sorumlu bir varlık olup olmadığı gibi sorulara cevap aranmaktadır. Çalışmaya İbnü'l Arabî'de adalet, hikmet, hayır ve şerrin tanımı, ahlâkî sorumluluk, irade, insanın fillerinin mahiyeti, ahiretteki cezanın-mükafatın mahiyeti ve insan-Tanrı ilişkisi dahil edildi.

Bir şeye hakkını vermenin adalet olduğunu, uygunca hareket etmenin ve uygun olanı yapmanın ise hikmet olduğunu söyleyen İbnü'l Arabî, Âdil olan Allah'ın her şeyi yerli yerine koyduğunu ve O'nun Hâkim olduğunu belirtmektedir. İbnü'l Arabî'ye göre, Tanrı kullarının yararını düşünür ve onlar için en iyi olanı yapar.

Adl kelimesinin eğilmek anlamındaki ikinci sözlük anlamını alan ve onu meyletmek şeklinde yorumlayan İbnü'l Arabî'de bu kelime (isim ve fiil olarak) yaratmanın ilkesi olmakta, onda hayır ve şer varlığın merteye ve zuhurlarıyla ilgili bulunmakta, varlık Hak ve onun tecellilerinden ibaret olunca varlığın tümüyle hayır olması icab etmekte, başka bir ifadeyle hayır varlıkla eş anlamlı olmakta, hayır olmayı var olmakla izaha çalışmaktadır.

İbnü'l Arabî'ye göre kötülük yokluk demektir ve yokluktan söz ettiğimiz ölçüde kötülükten söz edebiliriz. Ona göre, hayırlar, Allah'tan; şerler ve kötülükler ise insanın kendi nefsindendir. Yine, ona göre, hayır bütünüyle varlık, şer bütünüyle yokluk olup, âlemde meydana gelen her şey faydalıdır ve âlemin varlığı hayırdır. Ayıca, âlem Allah'tan olması gerektiği gibi meydana gelmiştir. Esasta hiçbir kötülük söz konusu değildir. Kötülük mümkününde sürekli bulunmamaktadır ve sabit değildir. Kötülük hayrın zıttıdır, hayırdan sadece hayır doğabilir, Allah da mutlak ve saf hayırdır. Kötülük aşlında gerçekliği olmayan bir şeyin ortaya çıkmasıdır. Bu yüzden kötülüğün bir varlığı yoktur, bir yargıdır, yargılar ise bağıntılardır. Kötülüğün hayrın yoksunludur, kainatta bulunan şerler, Allah'tan değildir, şerler ikinci derecede önemlidir, hakiki değildir. Hayır Allah'a, şer de kula nisbet edilmesi gerekir.

^{1*} Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD Din Felsefesi Doktora Öğrencisi



Kötülük insanın mizacı, örfü ve Şarî'nin insan için belirlediği alanla sınırlıdır. Bir davranış ancak insan dünyasında kötü olabilir. Gerçekte kötülük olamaz. Allah da hiçbir zaman (İbn Arabî'nin anladığı manada) kötülüğü yaratmaz. İbnü'l Arabî'ye göre de Tanrı kullarının yararını düşünür ve onlar için en iyi olanı yapar.

İbnü'l Arabî'ye göre, yaşadığımız alemde Allah'ın mahlukattaki hikmetinin tahakkuk edebilmesi için bir kısım eksikliklerin bulunması gereklidir. Zira, alemin kemali bunlara bağlıdır.

İbnü'l Arabî, cehennem ebedi ve daimi olsa bile cehennem ehlinin azabı ebedi olmaya-çağını, onların cehennemde kaldıkları halde, oraya uygun bir nimete ulaşacaklarını ifade etmekte, buna gerekçe olarak Cenab-ı Hakk'ın kendisini, *Rahmetinin herşeyi kuşatması* ile vasıflandırdığını belirtmekte, cehennemin bir gün bitebileceğini ve bütünüyle rahmete dönebileceğini de imkân olarak kabul etmektedir.

İbnü'l Arabî'nin düşünce sisteminde insanın özgürlüğü, gerçekten merkezi bir öneme sahiptir. İbnü'l Arabî'de açık bir özgürlük anlayışından söz etmek mümkün değildir, pragmatist denebilecek bir özgürlük anlayışına sahiptir. Peygamberlerin gönderilmesi özgürlüğün bir gereğidir. İbnü'l Arabî'nin düşüncesinde özgürlüğü imkânsız yapan a'yân-ı sâbite düşüncesidir. Öyleyse sadece a'yân-ı sâbiteden söz ederek özgürlük sonucu çıkarılamaz. Bu durumda İbnü'l Arabî mertebelerle sınırlanan ve farklılaşan varlık anlayışından konuya yaklaşır. Mertebeler fikrinin ortaya çıkardığı görelî varlık alanı, insan özgürlüğünü açıklayabileceğimiz tek imkân olarak görünmektedir. İbnü'l Arabî buradan hareketle «*insan seçime mecburdur.*» şeklinde ifade edilen paradoksal bir sonuca ulaşır.

İnsanın özü gereği kötülenmeyeceğini, yalnızca ondan çıkan davranışların kötülenmesi gerektiğini, bununla birlikte insanın eylemlerinden dolayı sorumlu, hatta âlemdeki her şeye karşı yükümlü olduğunu ifade eden İbnü'l Arabî, kulların fiillerinin, her ne olursa olsun tekvini emre uygun olarak meydana gelmesinden hareketle hayır olduğunu belirtmekte, hayır olmayı da var olmakla izaha çalışmaktadır. İbnü'l Arabî, kulun fiillerinde özgür olduğunu belirtmekte ve bunu Kur'an'a dayandırmaktadır.

İbnü'l Arabî insanın sahip olduğu bütün kabiliyetleri geliştirmeyi hedefleyen bir ahlâk anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayışa göre gerçekte «âlemdeki tüm ahlâk» ilahi ahlâktır ve her bir varlıkta tecelli eden bir ilahi isimdir.

Sonuç olarak, İbnü'l Arabî, ahlâkî düşüncenin temel problemleri bağlamında adalet ve ilâhî hikmete dair düşünceleriyle felsefenin bu önemli ve tartışmalı alanına önemli katkılarda bulunmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Adalet, Hikmet, Sorumluluk, İrade, Tanrı

IBN 'ARABİ'S PRINCIPAL OF JUSTICE AND THE UNDERSTANDING OF WISDOM

Abstract: Both in the history of western idea and islamic idea, there are basic problems in terms of morality. These problems are; the relation between will and freedom, the relation of predestination and fate with morality, the basis of justice, the problem of goodness and evil. The disciplines, such as islamic mysticism, kalam, philosophy take this problem from their point of view.

With this study, it is aimed to define the Ibn 'Arabi's principal of justice and the understanding of wisdom especially in terms of goodness and evil. In terms of this aim, these questions are answered: What do justice and wisdom mean? What is goodness and evil? What is the root of the evil? Is human behavior bad in nature? Is human a responsible being? Is human free? This study includes Ibn 'Arabi's description of justice.



ce, wisdom, goodness, evil, the responsibility of moral, will, the importance of human behaviors, the importance of the punishment-rewards of after-life and the relationship between human and God.

Ibn 'Arabi, who thinks that giving something its due means justice, doing right and behaving right means wisdom, states that the fair God puts everything where they must be and the fair God is the only Lord. According to Ibn 'Arabi, the God thinks goodness of people and does the best for them.

The word "Adl"'s second meaning is to stop and Ibn 'Arabi takes it as the meaning of tenderness. According to him it is the principal of creation and it has a relation with the goodness and evil. Existing means God and God's creations, so existing must be related with goodness. In other words, Goodness is synonym with existing and Ibn 'Arabi expresses that Goodness means being existed.

Ibn 'Arabi's opinion, evil means nothingness and when we talk about nothingness and when we talk about nothingness, it means we talk about evil, it means we talk about evil. According to him, goodness is from the God, badness and evil are from nafs. Also, to him goodness completely means existence, badness completely means nothingness, everything in universe is useful and the existence of universe means goodness. The universe is created as it must be. Actually, no badness is existant, Badness is to be non-existent in possible and it isn't stable. Badness is the opposite of goodness. Goodness creates goodness. The God is certain and pure goodness. Actually, evil is something which doesn't have an existence, but a judgement, the judgements are relations. Evil means absence of goodness. The evil in the universe don't belong to the God. Evil has a lower importance, they are not real. Goodness refers to God, evil refers to nafs.

Evil is restricted to human's nature, tradition and the zone defined by şari for human. A behaviors can be bad in human's world. In reality, here can't be evil. The God never creates evil (according to Ibnu'l Arabi). Ibnu'l Arabi's opinion, God acts in favour of human and does the best for human.

According to Ibn 'Arabi, in this universe,, it is a must to be absence to realize the profundity of God on created Universe's maturity bases on this.

Ibn 'Arabi states that even if the hell is forever and nonending, the wrath of the ones in the hell isn't eternal, although they are in the hell, they will get a blessing since The God qualifies himself with his mercy on everything and Ibnu'l Arabi accepts the possibility that the hell will end oneday and turn into mercy completely.

According to Ibn 'Arabi, the freedom of human has a paramount importance. In his opinion, there is no clear understanding of freedom, He has the pragmatic view of freedom understanding. Prophets are sent because it is must of freedom. According to Ibnu'l Arabi, what makes freedom impossible is the idea of *a'yân-ı sâbite*. Then, freedom can't only be concluded from the idea of *a'yân-ı sâbite*. In this case, Ibn 'Arabi approaches with an existence thought that is restricted to positions. Relative existence area, which is emerged by the idea of positions, has been thought as the only factor to explain human freedom. Ibnu'l Arabi reaches a paradoxical conclusion which derives from the idea of "*The human is to choose.*"

Ibn 'Arabi, who is against to discredit human in terms of self-essence and defends to discredit human's behaviors and supports the idea that human is a responsible being, expresses that humans' behaviors are thought good since these behaviors are created by God, and goodness means existence, Ibn 'Arabi supports the idea that human is free in his behaviors and he bases this idea on Quran.



Ibn 'Arabi develops a philosophy of understanding of morality which aims to improve human abilities. According to this understanding, in reality all the morality in universe is God's morality and God's each name is reflected on every being.

In conclusion, Ibn 'Arabi contributes a lot to the important and contraversial subject of philosophy with the idea of justice and devine truth in terms of basic problemlems of morality.

Keywords: Justice, Wisdom, Responsibility, Will, God

Adalet ve hikmetin tarifi

Adalet; Hakka riayetkârlık, hak tanırılık, haklılık, doğruluk,² düzenli ve dengeli davranma³, her şeyi kendi yerine koyma, ifrat ve tefrite (iki aşırı uç) kaçmadan ortada ve denge de olma⁴ anlamlarına gelir. Daha ayrıntılı baktığımızda ise şunları görürüz:

Adl (Kelimenin kök harfleri) *ayn, dal ve lam* âdeta zıt gibi karşıt anlamlı bir köktür. Birincisi düzgünlüğe işaret ederken öteki "eğilmek" demektir. Birinci anlama göre adil insan, gidişatı düzgün, kendisinden hoşnut olunmuş kimse demektir. "Bu kişi adildir." anlamında *haza adlun* denilir. "Bu ikisi adildir." anlamında *hazani adlun* denilir. Bu anlamda *huma adlan* (ikisi adildir) denilir. Çoğul anlamda *hum udul* (onlar adildir) denilir. Adl "doğru hüküm vermek"tir. Bir şey başka bir şeye denk olduğunda hüve adluhu (onun dengidir) denilir. Adl, "bir şeyin değeri ve karşılığı" anlamında kullanılır. Bütün bu anlamlar *muadile*, yani "eşitlik" anlamından gelir. Adl haksızlığın zıddıdır. İkinci köke gelince: Eğilmek için *adele* denilir, "büküldü" ve "eğildi" demektir.⁵ Kur'anı Ker'im'de; fidyе, değer ve bedel⁶; misal ve karşılık⁷; haksızlığın zıddı, insaf⁸; hoşnut olunan, gidişatı düzgün kimse⁹ anlamlarında kullanılmıştır.

İbnu'l-Arabî adl kelimesinin eğilmek anlamındaki ikinci sözlük anlamını alır ve onu meyletmek şeklinde yorumlar. Adl, meyl demektir. Böylece kelime (isim ve fiil olarak) yaratmanın ilkesi olur.¹⁰

Hikmet ise; felsefe, düşünme melekesinin itidal olması, uygulamayla birlikte olan bilgi, tecrübeyle kazanılan doğru bilgi, Hakka uygun düşen söz, söz ve davranıştaki isabet, her şeyin en mükemmeli, olanı olduğu gibi bilmek, evliyanın kalplerini güçlendiren Allah'ın bir ordusu¹¹; insanın gücü oranında, dış

² Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 18. Basm, 2001, s. 8.

³ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., 11. Basm., 1996, s. 11.

⁴ Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, İstanbul: Eser Kitap, 2009, s. 260.

⁵ Suad El Hakim, İbnu'l-Arabî Sözlüğü, (trc. Ekrem Demirli), Mucem'den naklen, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, s. 46.

⁶ El-Bakara 2/48.

⁷ El-Maide 5/95

⁸ En-Nisa 4/58

⁹ El-İnfitar 82/7

¹⁰ Suad El Hakim, İbnu'l-Arabî Sözlüğü, a.y.

¹¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Bsm., 2005, s. 169.



âlemdeki (âfâktaki) nesnelerin hakikatını olduğu gibi bilip, ona göre hareket etmesinden bahseden ilim¹² manaları ifade eder.

İbnü'l Arabî'ye göre hikmet, hususî bir mâlûmla alakalı bir ilimdir. Hikmet, hükmeden bir sıfattır. Onunla hükmedilir, fakat ona hükmedilemez. Onun fail kalıbı hakîm kelimesidir. Hükümün ism-i faili olması itibâriyle hakîmin bir hükümü vardır. Ata hükmedebilmek için atın yuları da "hikmet" kelimesiyle isimlendirilir. Bu sıfatla hakîme ait her bilgi hikmettir. Bu şekilde hikmetle hükmolunan eşyâ, hikmetin kendisini ve ihtiyaç duyduğu şeye istîdâdını gerektirir. Hakîm, eşyâyâ bunu sadece hikmet sıfatıyla verebilir. O'nun ismi Hakîm'dir. Hakîm olarak isimlendiği şeye istîdadları sayesinde hükmeder veya hikmet sâhibi olarak onun eşyâda bir hükmü vardır ya da bunların hepsidir. Tek tek istîdâda gelince, hâkimin buna bir etkisi yoktur. Biz ise, istîdâdıyla herhangi bir işi hak eden bir kimse görürüz. O, âlîmdir, ancak hakîm değildir. Cahil olduğu için hak ettiği şeyi ona vermez. O işi hak ettiği şeyi bilme sıfatına sâhib olmakla birlikte, onun, hak ettiği şeye ulaşmasına mâni olur. Bütün olarak da, tek tek de böyle değildir. Böylece anlanz ki, bu dördüncü bir duruma râcidir. Dolayısıyla o hikmet değildir, hikmeti bilen de değildir, hikmet gerektiren herhangi bir işe istîdâdı da yoktur. İşte bu fazladan olan durum, onu hak ettiği şeyi bildiği için, o işe hakkını vermeye götüren durumdur. O zaman bu kişi "hakîm" olarak isimlendirilebilir. Böyle olmadıkça o hikmeti ve hak ettiği şeyi bilen âlîmdir. Bu işi istîdâdıyla hak eden için hakîm ismi sadece böyle bir kulanımın varlığından dolayı verilir.¹³

Muhyiddin İbnü'l-Arabî de Eş'arî anlayışa yakın bir hikmet fikrine sahiptir. O da Allah'ın fillerinin bir hikmete mebni olarak meydana gelemeyeceğini, onları illete bağlamanın doğru olmadığını söyler. Ona göre Allah'ın fiillerinde bir hikmet ve aramak söz konusu olursa O, fiillerini bunların gerektirmesi dolayısıyla yapmış olur. Halbuki yegane fail ve gerektirici olan Allah'tır. Ezeli varlık olması dolayısıyla da O'nun illetle sorgulanması imkânsızdır. Allah'ın fiillerini illete dayalı olarak açıklamaya çalışanlar, İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ı hakkıyla bilip tanıyamayanlardır.¹⁴

İbnü'l Arabî, Fusûsu'l Hikem'in hemen girişinde bu kavrama değinmektedir: Ümmetlerin farklılığı nedeniyle dinler ve mezhepler farklı farklı da olsa, hikmetleri en kadim makamdan tek ve en yakın yolla kelimelerin kaplarına indiren Allah'a hamd olsun!"¹⁵ Hikmet, şeylerin hakikatlerini bulundukları hale göre bilmek demektir. Bulundukları hale göre bilmek ise eşyanın kökenine göre ve gerçek konumuna gönderme yapar. Eşya ise köken olarak Tanrı'nın bilgisinde bulunur. Bu yönüyle hikmet, eşyayı Tanrı'nın bilgisindeki haliyle bilmek demektir ki, gerçek bilgiye böyle ulaşılabilir. Fusûsu'l Hikem şarihi, Davud Kayserî söz konusu cümlede "hikmet" denilip marifet ya da "bilgi" denilmeyişine dikkat çekmiştir. Bunun sebebi olarak da "hikmet" kelimesinin

¹² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 5. Bsm., 2009, s. 276.

¹³ S. Sabri Yavuz, *İslam İnancında Hikmet*, Rize: Sts Yay., 2015, s. 20-21.

¹⁴ S. Sabri Yavuz, *İslam İnancında Hikmet*, s. 54.

¹⁵ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, (çev. ve şerh: Ekrem Demirli), İstanbul: Kabcacı Yay., 1. Basm, 2006, s. 19.



'marifet' ve 'bilgi'nin yanı sıra eylemi de içerecek şekilde daha genel bir anlamda kullanılıyor oluşunu göstermiştir. Hikmet, eşyayı bulunduğu hale göre bilmek demek olduğu kadar, bu biginin gerektirdiği davranışı yerine getirmek anlamına da gelir. Başka bir ifadeyle, peygamberlerin hakikatlerine ve kalplerine indirilmiş olan hikmet, onların aynı anda hem bilgiye sahip olmalarını hem de bu bilgiye uygun davranmalarını gerektirir. Marifet, hakikatleri bulundukları hale göre idrak etmek; bilgi ise hakikatleri ve onların ayrılmaz özelliklerini idrak etmek demektir. Bazı sûfiler, Kayserî'nin marifet ile bilgi arasında gördüğü farkı özenle korumuş ve kendi bilgilerine daha çok 'marifet' ismini vermeyi tercih etmişlerdir. Bu bağlamda Kayserî, marifetin unutulmuş bir şeyi hatırlayıp öğrenme anlamına geldiğine dikkat çeker. Bu yönüyle insanın bilgisine marifet denilebilirken, unutulmuşlukla mamul olamayan tanrısal bilgiye hiçbir şekilde marifet denilemez. Her durumda hikmet belirli bir davranışı gerektirdiği için, hem bilgiden hem de marifetten daha üstündür ve peygamberler bu anlamda el-Hakîm isminin mazharıdır.¹⁶

Allah Âdil'dir ve adâletin en temel tanımı, şeyleri ait oldukları yere koymaktır. Adâlet-i ilâhî, Allah'ın insanları fitraten ait oldukları yere koyduğu zaman zâhir olmaktadır. Son diyarlarına vardıklarında mutlu olduklarını görecektirler.¹⁷

İbn Arabî bir şeye hakkını vermenin adalet olduğunu, uygunca hareket etmenin ve uygun olanı yapmanın ise hikmet olduğunu söyler. Âdil olan Allah her şeyi yerli yerine koyar ve Hâkim'dir "*O uygun olanı yapar, uygun olanı uygun olduğu için yapar.*"¹⁸

Her ne kadar bu iki isim (hikmet ve adalet) konum ve uygulamaları bakımından birbirlerinden ayrılırsalar da birbirinden ayrılmayan tek gaye ve manaya sahiptirler. Hatta o kadar ki, biri diğerini gerektirmektedir: Âdil olan Tanrı ya da insan olsun fark etmez, doğal olarak hâkim olması gerekir. Dahası, bu iki ismin -âdil ve hâkim- bağlamında, düşünürlerimiz bir başka önemli ismi Âlim'i tartışır ki, bu isim diğer iki ismin işlevi için elzem olduğuna inanırlar. Yani bu demektir ki, adalet diğer iki ismin içerikleri hesaba katmadan tam manasıyla anlaşılamaz.¹⁹

İbn Arabî, Kur'an'dan bir âyeti tartışmaya dâhil eder; biraz alışılmadık fakat oldukça değerli bir yorum ile verir. "*Gökleri ve yerleri ve onların arasındaki kileri hak olmadan yaratmadık*"²⁰ Ona göre hakkın anlamı adalettir; ya da Tanrı'nın ebedi adaletidir ki o, yarattıklarına varlığa gelişte vermiştir. Biraz daha açıklamak gerekirse, Tanrı her şeyin tabiatı neye ihtiyacı varsa veya neyi gerektiriyorsa onu vermiş, ya da onu yaratılışına en uygun olanla uyumlu

¹⁶ Ekrem Demirli, *Fusûs'ul Hikem* (şerh içinde), s. 21.

¹⁷ William C. Chittick, *İbnü'l Arabî Giriş Kitabı*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014, s. 176.

¹⁸ İbn Arabî, 1867:2/163.26; Chittick, 1989:174'den naklen Bilal Kuşpınar, (2017). *Adalet Kavramı Konusunda Gazâlî, İbn Arabî ve Mevlânâ'nın Görüşlerinin Analizi* (çev. A. Y. Ümütlü). Beytulhikme An International Journal of Philosophy, 7 (2), s. 307.

¹⁹ Bilal Kuşpınar, *Adalet Kavramı*, s. 307.

²⁰ Hicr 15/85



yaratmıştır.²¹ Bu nedenle bir başka ayette bu husus “O da: Bizim Rabbimiz, her şeye hakikatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu gösterendir, (...)”²² olarak daha açık bir biçimde ifade edilir. Dolayısıyla bu ayetlerden anlaşılmalıdır ki, Tanrı âdil olduğundan, herkese onun mahiyetine hak ve en uygun olanı verir. İbn Arâbî’ye göre, bütün varlıklar için özlerinin talebi kendi doğalarına uygun olarak ölçümlenmiş ve karar verilmiştir. Bu ‘hikmet el vücüt’, yani yaratılış hikmeti ve mükemmeliyetidir; Tanrı’nın isimleri Âdil ve Âlim’i kapsar. Her şeyi uygun yerine koymadığı sürece, âlim ismini hakkıyla yerine getirmezdi.²³ Bütün bunlardan sonra, “Âlim ismi onlardaki şeyleri de-receleri ve yerlerini kendi ölçüleri içinde düzenler.”²⁴

İbnü'l Arabî’de hayır, şer, azab, cehenennem ve diğer konular genel olarak rahmet ilkesi ile işkili olduğundan öncelikle bu konuda genel bir çerçeve çizmek yararlı olacaktır.

❧ İlâhî Rahmet

İbnü'l Arabî, İlâhî Rahmet’in sınırsız genişliği ve yaygınlığı üzerinde ısrarla durmaktadır. “Bil ki Allah’ın Rahmeti hem zâhirinde ve hem de bâtınında her şeyi istilâ etmiştir”²⁵ Onun anlayışına göre Rahmet, her şeyden önce: “eşyâyı mevcûd kılma, onlara varlık verme fiili”dir. Bu, hiç kuşkusuz, fâil tarafından sübjektif, hissî bir tutumla da renklenmiş olan bir ihsân, bir varlık vermedir.²⁶

Allah, Zâtı gereği, feyyâz-ı bi-l cûd’dur (cömertlikle pek bol vericidir), yâni Allah her şeye sınırsız ve sonsuz vücûd vermektedir. Kaşânî’nin de dediği gibi “vücûd (varlık, mevcûdi-yet) her şeyi istilâ ettiği söylenen Rahmet’in ilk feyzidir”²⁷

İbn Arabî de Allah’ın gazabını kabûl etmektedir. Bununla beraber, onun için gazab olağan bir hiddet heyecânı değildir. Bu tıpkı, zıddı olan Rahmet gibi ontolojik mâhiyetli bir şeydir. Fakat Rahmet’e göre ikinci dereceden bir yer işgal eder, çünkü gazabın kendisi de Allah’ın sınırsız Rahmet’inin bir hedefinden başka bir şey değildir.²⁸

Bütün Vücûd (Varlık) âlemini kaplayıp istilâ eden Rahmet’in faaliyeti mutlak olarak tarafsız ve seçmesizdir. Kelimenin tam anlamıyla her şeyi kaplar. Onun faaliyetinin mâhiyetini anlamağa çalışırken ona, Rahmet kelimesinin genellikle izâfe ettirildiği herhangi beşerî bir şey atfetmemeliyiz.²⁹

²¹ İbn Arâbî, 1989:61’den naklen Bilal Kuşpınar, *Adalet Kavramı*, s. 309.

²² Ta Ha 20/50

²³ İbn Arâbî, 1867: 2/163.19; Chittick, 1989: 174’den naklen Bilal Kuşpınar, *Adalet Kavramı*, s. 309.

²⁴ İbn Arâbî, 1867: 2/435.15; Chittick, 1989: 174’den naklen Bilal Kuşpınar, *Adalet Kavramı*, s. 309.

²⁵ Fusûs, s. 222/177/340/IV-4’den naklen Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, İstanbul: Kaknüs Yay., 1. Bas., 1998, s. 173.

²⁶ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 174.

²⁷ Kaşânî, Fusûs Şerhi, s. 222’den naklen Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, a.y.

²⁸ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 174.

²⁹ Fusûs, s. 224/173/340-341/IV-6’den naklen Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 180.



Böylesine, fark gözetmeyen ve karşılık talep etmeyen Rahmet'e İbn Arabî "*Rahmetü-l İmtinân*" (*karşılıksız ihsân Rahmeti*)³⁰ adını vermektedir. Bu, tamâmen karşılıksız olup herhangi özel bir sebep olmaksızın serbestçe lûtf olunmaktadır. Yâni bu, iyi bir amelin ödülü olarak verilmiş değildir. Kâşânî'nin bunu tanımlamış olduğu vechile³¹ "*Rahmet-i İmtinân*" istisnâsız bütün eşyâyâ yayılan zâtî bir Rahmet'tir. Bu herhangi bir amelin ödülü olmadığı içindir ki ne olursa olsun her şeye yayılır. Şu hâlde şey-lik (*şey'îyyet*) kazanan her şey bu Rahmet'i elde eder.

Bu anlamdaki Rahmet, Vücûd (*Varlık*) ile eş anlamlıdır. Ve "rahmet etmek" de karşılıksız ihsân yoluyla varlık (*vücûd*) bahşetmek demektir. İşte bu da İbn Arabî için Kur'ân'daki: "Rahmetim herşeyi kaplamıştır" (VII/156) meâlindeki âyetin anlamıdır. Bu, Hakk'ın *herhangi bir fark gözetmeksizin* her şeye varlık bahşettiğine delâlet etmektedir.

Buna karşılık bir de tabîatı gereği daha beşerî olan yâni ifâ edilmiş olan belirli bir amelin ödülü olarak bahşedilen bir "rahmet" türü vardır. İbn Arabî bu ikinci türden rahmete "*Rahmetü-l Vücûb*" (*gereklilik rahmeti*) adını vermektedir. Bu kavram da Kur'ân'daki: "De ki ... Allâh Rahmet'i kendi nefesine farz kıldı" (IV/12) meâlindeki âyete dayanmaktadır. Bu, fark gözeterek yâni her kimsenin yapmış olduğu amele uygun olarak gösterilen Rahmet'tir. Ontolojik açıdan bu, her bir varlığın kendi yeteneğine uygun olarak bahşedilen Rahmet'tir.

Bu i'tibârla, farklı iki Rahmet var demektir. Bunlara arapçada farklı iki isimle ifâde olunurlar: bunlardan birincisi *Er-Rahmân* ve ikincisi de *Er-Rahîm*'dir. Rahmân, "*Rahmetü-l İmtinân*" icrâ eden ve Rahîm de "*Rahmetü-l Vücûb*" icrâ eden anlamındadır.

İkinci kategorideki Rahmet fiili, (*bütün eşyâyâ vücûd bahşetmekten ibâret olan*) birinci kategorideki Rahmet'in çok özel bir hâli olduğundan Rahîm İsmi Rahmân İsminin içindedir. Bu husus İbn Arabî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır³²:

(Rahmet iki türlü olup) Rahmân ve Rahîm'e (İsimlerine) tekâbül etmek üzere Rahmet-i imtinân (yâni herhangi bir amelin karşılığı olmaksızın lûtf ve ihsân edilmiş olan Rahmet) ve Rahmet-i Vücûb (yâni belirli bir amel karşılığı olarak gerekli kılınan Rahmet) tir. (Allah) herhangi bir amel karşılığı olmaksızın lûtf ve ihsân ettiği Rahmet'ini Rahmân adı altında icrâ eder. (Buna karşılık) belirli bir amel için icrâ etmesi vâcib (yâni gerekli) olan Rahmet'ini de Rahîm adı altında izhâr eder. Fakat bu türlü gereklilik imtinânın bir cüz'ü olup böylece Rahîm de Rahmân içinde gizlidir. Allah Rahmet'i kendi nefesine o türlü farz kılmıştır ki Rahmet, Kur'ân'da sözü edilmiş olan iyi amelleri ferden ifâ eden kullarına ödül olarak yayılsın. Bu türlü Rahmet Allah'ın, iyi amelleri

³⁰ Fusûs, s. 227/180/264/III-212'den naklen Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 180.

³¹ Fusûs, s. 227/180/264/III-212'den naklen Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 180.

³² Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 180-181.



dolayısıyla bunu hak eden kullarına karşı kendini taahhüt altına soktuğu bir gerekliliktir.³³

Rahmet-i İmtinân bakımından hatırlanması gereken en önemli husus bunun istisnâsız her şeyi kaplayıp istilâ ettiği keyfiyetidir. Buna binâen tabîdir ki İlâhî İsimlerin kendileri dahi bu türlü Rahmet'e tâbî olurlar.

Allah: "Rahmetim her şeyi kaplamıştır" (VII/156) demekle Rahmet-i İtminân'ı bütün sınırlandırmaların ötesine koymuş oldu. Bu i'tibârla bu, İlâhî İsimleri (yâni Allah'ın âlem ile olan) mümkün bütün ilişkilerinin gerçeklerini de kaplar. Rahmet'in İsimler üzerindeki etkisi: bizi (yâni âlemi) üretmiş olmakdan ibârettir. Şu hâlde biz (yâni âlem) İlâhî İsimlerin yâni Rubûbiyyet'e ait ilişkilerin (yâni Hakk'ın Rabb olması dolayısıyla ortaya çıkan çeşitli bağıntı ve nisbetlerin) üzerine tesir eden Rahmet-i İmtinân'ın semeresiyiz³⁴.

Rahmet-i İmtinân'ın bu fark gözetmeyen, kayıtsız şartsız ve evrensel mâhiyeti İbn Ara- bî'nin ontolojisinin eşyânın değerleri ile meşgûl olan bölümünü tümüyle etkisi altına almaktadır. İbn Arabî'nin bu meseledeki tutumu kısaca şu cümleyle tasvîr edilebilir: "Hayrın da şerrin de ötesinde!".

Görmüş olduğumuz gibi bu anlamıyla Rahmet her şeye varlık olarak varlık bahşetmekten başka bir şey değildir. Ve bu da Hakk'ın kendisini mahlûk sûretlerde izhârıyla olmaktadır. Bu ontolojik fiilin bizâtihi ahlâkî yargılarla bir ilişkisi yoktur. Başka bir deyimle, Rahmet'in kendisine erişmiş olduğu birşeyin hayr mı yoksa şer mi olduğu aslında önemli değildir. Eşyâ ancak kendisine evrensel Rahmet yoluyla varlık bahşedildikten sonradır ki bunun gibi ve daha başka değerlendirme özellikleri kazanabilir. Hâl-i hâzırdaki hayr ve şer v.s.. görünüşü Rahmet-i Vücûb'un faaliyetinin semeresidir; çünkü bir şeyin bu çeşit özellikler kazanması o şeyin kendi mâhiyeti gereğidir.

Rahmet-i İmtinân varlık bahşetmek, vücûda büründürmektir. Bu, varlığı, varlık olarak ilgilendirir. Bunun varlığın iyi ya da kötü olmasıyla ilgisi yoktur. İşte bu, İbn Arabî'nin âlem hakkındaki telâkkisinin kilit noktalarından birini oluşturur. Kısaca ifâde edilecek olursa her şey Hakk'ın bir tecellîsidir. Bu anlamda Rahmet her şeye sârîdir; ve her şey de bundan böyle doğru yol (sırât-ı müstakim) üzerindedir. Bu safhada da hayr ile şer arasında hiçbir fark yoktur.

Gerçekten de Allah doğru yol (sırât-ı müstakim) üzerindedir. Bu yol her yerde görülebilir. Bu, büyük ya da küçük eşyâda, gerçeğe ârif olanlar kadar ona câhil olanlarda da idrâk edilebilir. İşte bundan ötürüdür ki, ister alçak ve pespâye olsun isterse azametli ya da haşmetli olsun, her şeyi O'nun Rahmet'i örter.

Şu hâlde (Kur'ân'da ifâde edildiği gibi): "Kimildayan hiçbir varlık yoktur ki O, onun perçeminden tutmamış olsun! Gerçekten de Rabb'im dosdoğru yoldadır" (XI/56). Buna binâen yeryüzünde kimildayan her şeyin Rabb'in doğru yolu üzerinde olduğu âşikârdır. Bu görüş açısından da hiç kimse ne "Allah'ın gazabına uğramışlardan" (I/7) ve ne de "doğru yoldan sapanlardan" olur. Gerek "gazab"

³³ Fusûs, s. 191/151/348-349/IV-23'den naklen Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 181-182.

³⁴ Fusûs, s. 193/152/268-269/III-220 ilâ 222'den naklen Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 182.



ve gerekse “doğru yoldan sapanlar” ancak ârizî olarak meydana gelirler. Her şey, eninde sonunda, evrensel ve aslî olan (ve bütün ikinci dereceden ayrıntılardan önce gelen) Rahmet-i İmtinân’a döner³⁵.

Allah her canlıyı bizzat perçeminden kavrayıp doğru yola sevketmektedir. Bu demektir ki her şey varlık yönünden doğru ve haklı olup, önceden de görmüş olduğumuz gibi, Allah’ın bilfiil rızâsını da haizdir.

Bütün eşyâ Allah’ın kendi rehberliği altında doğru yolda bu türlü giderken her biri kendine has özelliğini izhâr eder, yâni kendisine has çeşitli amelleri ferden işler durur. Bu ameller, her varlığın şahsına mahsûs Rabb’i mesâbesinde tesir icrâ eden (zâtına mahsûs) İsm’in somut birer tecellîsidir. Başka bir deyimle her şey Rahmet’in ontolojik faaliyeti aracılığıyla doğru yola konulduktan sonra tecessüm ettirdiği İsm’in ferdî özelliğine uygun olarak tâlî bir biçimde kendi ayırdedici niteliklerini izhâr etmeğe başlar.³⁶

Hakk hâriç her şey (Kur’ân’da tasvîr edildiği gibi) yeryüzünde yürüyen hayvan hükmündedir. Çünkü rûha sâhiptir (zî rûh’tur). Ve kendi nefsiyle hareket eden bir şey de yoktur. Hareket eden her şey ancak kendi nefsinden gayrı bir şeyle hareket eder. Şu hâlde her şey doğru yol (sırât-ı müstakîm) üzere olan şeyin hükmüne tâbî olarak hareket eder. Zîrâ yol ancak üzerinde yürünmekle yol olur³⁷.

Şu hâlde evvelemirde, her şeyin varlık olarak ne hayr ve ne de şer olduğunun beyânı isâbetlidir. Bununla beraber, varlığın Hakk’ın Zâtî Rahmet’inin doğrudan doğruya bir tecellîsi olmasından ötürü her şeye, bu anlamda, bizâtihi iyi (tayyîb) demek gerekir. Ne olursa olsun her şey varlığı yönünden iyidir. Ancak ne zaman insân kendi nefsânî ve izafî görüş açısından hareketle bazı şeyleri sever, bazılarından da nefret ederse hayr ile şer (iyi ile kötü) arasındaki fark ortaya çıkmış olur. İbn Arabî için hayr ve şer yalnızca izafî görüş açıları arasındaki bir meseledir.³⁸ İbn Arabî bunu şu ekilde açıklamaktadır:

Sarımsağın kötülüğü hakkında Hazreti Peygamber: “O, kokusunu kerîh bulduğum bir bitkidir” dedi. (Tutup da): “Benim için sarımsak kerîhtir” demedi, çünkü bir şey bizâtihi mekrûh olamaz; kerîh olması muhtemel olan ancak ondan zâhir olandır. Şu hâlde kerâhet ya örf ve âdetten ötürü, ya bir şeyin tab’a ve maksada uygun olmamasından ötürü, ya şeriat’ın vaz etmi oldu ğu bir kuraldan ötürü, ya da bir şeyin arzulanan kemâl mertebesine ulaşamamasından ötürü olur.

Bu saydıklarımın başka bir sebep olamaz. Ve âlemdaki şeyler de iyi (hayr) ve kötü (şer) diye iki kategoriye ayrılmış olduklarından ötürü Hazret-i Muhammed de iyiden hoşlanan ve kötüden tiksinen bir tabîatta yaratıldı. Hazret-i Peygamber melekleri tasvîr ederken de, insânın yapısındaki unsurlara has doğa

³⁵ Fusûs, s. 123-124/106/150-151/II-270 ve 271’den naklen Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 183-184.

³⁶ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 184.

³⁷ Fusûs, s. 124/106/151/II-272’den naklen Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 184.

³⁸ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 185.



çürüme ve kötü koku salma dolayısıyla, insânların yayınladıkları kötü kokulardan bunların rahatsız olduklarını söyledi. Çünkü insân “kuru, şekil ve sûret verilmiş balçıktan” yaratılmış olduğundan (XV/26) kerîh kokular yayar. Bok böceği, hoş bir kokusu olan gülün kokusundan (mizâcî dolayısıyla) tiksindir. Zîrâ bok böceğine göre gülün hoş bir kokusu yoktur. Buna benzer şekilde, tabîatı ve mâhiyeti gereği bok böceği gibi olan bir kimse de Hakk’dan tiksindir ve bâtil ve boş şeylerle avunur. Bu da “..bâtıla inanıp da Allah’a kâfir olanlara gelince..” (XXIX/52) âyetiyle işâret olunana uygundur. Ve Allah da bu gibi kimseleri: “... onlardır hüsrâna uğrayanların ta kendileri” (XXIX/52) diyerek hüsrân ile nitelemiştir. Zîrâ bunlar iyi ile kötüyü (hayr ile şerri) ayırtedemeyen tamâmen idrâksiz kimselerdir. Resûlullah’a ise Allah ancak her şeyin iyisini sevmeği ilhâm etti. Hâlbuki, doğrusunu söylemek gerekirse, istisnâsız her ey (bizâtihî) iyidir.

Bununla beraber, “Acaba âlemde her şeyde yalnız iyiyi görüp de kötüyü bilmeyen bir mizâcın mevcûdiyeti tasavvur edilebilir mi?” diye bize sorulmuş olsa biz bunun imkânsız olduğunu beyân ederiz. Çünkü biz kendisinden âlemin zâhir olduğu asılda yâni Hakk’da dahi böyle bir şey bulamadık. Biz Hakk’ın kerîh bulunduğu ve muhabbet ettiği ahvâlin olduğunu bilmekteyiz. Hâlbuki kötü (yâni habîs) olan ancak tiksnilen ve iyi olan da ancak sevilenden başka bir şey değildir. Âlem ise Hakk’ın sıfatı (sûreti) üzere yaratılmış olup insân dahi hem Hakk’ın ve hem de âlemin sûretleri üzere yaratılmıştır. Bu i’tibârla (insânın) âlemde her şeyin yalnızca bir vechesini (meselâ yalnız iyi yanını) idrâk edecek ekilde bir mizâcî bulunmaz. Buna karşılık, (sübjektif izlenimle duyulan) zevk dolayısıyla kötü olanın zevkten sarf-ı nazar ederek bizâtihî iyi olduğunu (idrâk edip) bilerek iyi ile kötüyü ayırteden mizâcdâ (bir insân) mevcûd olabilir. Böyle bir insân için iyi (vechenin) idrâki o kadar ağır basabilir ki bu ona kötü (vechenin) idrâkini unutturabilir. Bu tamâmen mümkündür. Fakat kötünün bu âlemden tamâmen kaybolması imkânsızdır.

Allah’ın Rahmet’i iyide de kötüye de şâmilidir. Herhangi kötü bir şey kendi nefsinin indinde iyidir; ve iyi olan şey de onun indinde kötüdür. Şu hâlde varlık âleminde, bir bakıma, belirli bir mizâc hakkında kötü olmayan hiç bir şey yoktur. Ve bunun tersi de böyledir.³⁹

Böylesine yüksekten bakıldığında dinî anlamda iyi olan ile kötü olan şeyler bile, yâni tâ’at ve mâsiyet bile, sonunda, tek ve aynı bir şeyin iki vechesi olmaktadır.⁴⁰

☞ Hayır ve Şer

İbn Arabî’ye göre, diğer canlılar arasından insan, fikir ve temyiz (iyiyi, kötüyü ayırma) sahibidir. O; eğer seçiminde temyiz kabiliyetinden ayrılmaz ve isteklerine uymada hevesine mağlup olmazsa, daima işlerden faziletisini, mertebelerden şerefisini ve elde edilecek şeylerden en nefisini sever.⁴¹

³⁹ Fusûs, s. 276-278/221/460-461/IV-363 ilâ 366’dan naklen Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 185-186.

⁴⁰ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 186.

⁴¹ İbn Arabî, *Ahadiyet/Tehzibü’l Ahlak/Mev’ize-i Hasene Risaleleri*, (trc. Abdülvehhab Öztürk), İstanbul: Sultan Yayınları, 2006, s. 51.



İbnü'l Arabî ve takipçileri tasavvufu tasavvuf yapan riyazet ve mücahade-nin esası sayılan ahlâk anlayışını sürdürmekle birlikte özellikle ilahi isimler-den kaynaklanan daha derin ve karmaşık bir teori ekseninde düşüncelerini anlatmışlardır. Bu düşünceye göre, âlemdeki her varlık, fiil veya ahlâk, ilahi isimlerin tezahür ve görünümünden ibaretti. Bu konu vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen sufilere pek çok eleştirinin yöneltilmesine yol açan çetin sorunlarından birisini oluşturan iyilik-kötülük kavramlarının tahlilini içeren pek çok konuyla bağlantılıdır. Âlemde gözüken her varlık veya fiil ve ahlâk Tanrı'nın isimlerinin bir tecellisiyse, bu durumda iyilikten, kötülükten ve daha önemlisi sorumluluktan nasıl söz edebiliriz. İbnü'l Arabî bu sorunları ele alır ve vahdet-i vücûd anlayışının sınırları dahilinde yanıtlar. En önemli sorun insanın yükümlülüğüyle irtibatıdır. Ahlâklanmaktan söz etmek, insanın mevcut ahlâki durumunu iyileştirmek ve bulunduğu halden yükseltmek, yani kötü veya değersiz olandan değerli ve üstün olana doğru seyr u sülûk etmektir. Ancak İbnü'l Arabî bütün ahlâkın ilahi ahlâk olduğunu söylemektedir. İnsan hangi ahlâki bırakarak hangisine doğru gidecektir?⁴²

Kötülük sorunu bilgi-eylem ilişkisi başta olmak üzere ilahi adalet, Tanrı'nın mükemmelliği gibi sorunlarla ilgiliydi... Üzerinde durulan ilk sorun "kötülük" denen şeyin mahiyetidir. İbnü'l Arabî ve takipçileri varlığı yokluğun karşılığı saymazlar. Varlık ile yokluk arasında kurulan ilişki, kötülük ve iyilik arasında kurulacak ilişkinin tam olarak aynıdır. İbnü'l Arabî'ye göre kötülük yokluk demektir ve yokluktan söz ettiğimiz ölçüde kötülükten söz edebiliriz. Sorunun ilk aşaması budur. Buradan vardığımız sonuç şudur: Gerçekte mutlak bir yokluk olamayacağı gibi kötülük varlıktaki asli ve gerçek bir durum değildir. Gerçi böyle bir yaklaşım ilkesel olarak varlıktan kötülüğü reddetse bile âlemde yaşanan hastalık, eksiklik, kemâlsizlik gibi durumları açıklamada başarısızdır. Bütün bunların "kötülük" olduğunu reddedersek, bu kez tasavvufun insanın sülûku ve nefsinin arındırılması gibi konulardaki düşüncelerini ve iddialarını da reddetmek gerekir. Çünkü kemâl talebi bir itidalsizlik ve eksikliğin tespiti demektir ki, bu da bir tür "kötülük" veya İbnü'l-Arabî'nin düşüncesiyle "varlık eksikliğidir." Öyleyse ilkesel olarak "kötülük yoktur" demek, âlemdeki her türlü kötülük ve eksikliği reddetmek değil midir? İbnü'l Arabî böyle düşünmez. Bunun yerine, özellikle insan davranışları söz konusu olduğunda "kötü" hükmünün kaynağını araştırır. Ona göre kötülüğün üç kaynağı vardır, bunlar birbirleriyle bağlantılı olarak dörde çıkartılabilir veya ikiye indirilebilir: Birincisi insanın mizacıyla ilişkisi nedeniyle bir şeyin iyilik veya kötülüğünden söz etmektir. Bazı besinler bazı mizaçlara uygundur ve bu nedenle iyidirler. Oysa bazı besinler başka bazı mizaçlara uygun değildir ve kötüdürler. İbnü'l Arabî iyilik ve kötülük yargısının kaynağını tespit ederken, insanın mizacı ve alışkanlıkları unsuruna büyük önem vermiş, hatta ona merkezi bir rol yüklemiştir. Diğer unsurlar bu etmeni dikkate almak zorundadır ve ona göre ortaya çıkmaktadırlar. Bu yönüyle ikinci bir etmen olan örfü ve toplumsal alışkanlıkları mizacın bir alt bölümü saymak mümkündür. Bu durumda iyilik veya



kötülük hükmünün kaynağı, toplumsal alışkanlık ve adetlerdir. Bir topluma göre iyi olan başka bir topluma göre kötü olabilir. İyilik ve kötülüğü belirleyen üçüncü kaynak Şari, yani Allah ve peygamberidir. Bir şey tek başına Şari'nin belirlemesiyle de veya iyi olabilir. Şari iyi veya kötü hükmünü verirken söz konusu şeyde herhangi bir özelliği dikkate alır mı? Bu konu Mutezile ile Sunni kelimacılar arasında tartışma konusudur. Mutezile Şari'nin yasakladığı şeyleri kulla ilgili bir takım zararlar nedeniyle yasakladığını belirtirken Eş'arîler böyle bir zorunluluğun olmadığını düşünür. İbnü'l-Arabî bazen Mutezilenin görüşüne hak vermiştir. Örneğin sufilerin eşya hakkındaki bilgilerinden söz ederken bir şeyin doğasını hissederek o şeyin helal veya haram olduğunu bilebildiklerini söylerken Mutezileye yaklaşır. Öte yandan bu düşüncenin arka planını oluşturan aslah alellah, yani Tanrı'nın insanlar için en iyi olanı yapma zorunluluğu ilkesini kabul eder. İbnü'l Arabî'ye göre de Tanrı kullarının yararını düşünür ve onlar için en iyi olanı yapar. Bununla birlikte bazı yönlerde Eş'arîlere yaklaşır. Bunların başında, ibadetlerdeki ana sebebin Şari'nin otoritesine uymak olarak görmesi gelir. Emre uymak, zarar veya fayda taşımanın ötesinde Şari'nin emrine uymak nedeniyle değerlidir. Şari her hangi bir zarar veya faydası esas almadan salt kendi emrine itaati dikkate almıştır. Öyleyse İbnü'l-Arabî'ye göre din veya şariat kötülüğün kaynağıdır. Bütün bunlar bir şeye iyi veya kötü dememizin kaynağıdır. Ancak yine de sorun çözülmemektedir. Çünkü bir fiili ve ahlâkı Tanrı'yla ilişkisinde kötü diye nitelemek mümkün değildir. Kötülük insanın mizacı, örfü ve Şari'nin insan için belirlediği alanla sınırlıdır. Bir davranış ancak insan dünyasında kötü olabilir. Gerçekte kötülük olamaz.⁴³

İbnü'l Arabî'ye göre hayırlar, Allah'tan; şerler ve kötülükler ise insanın kendi nefsindendir.⁴⁴ Yine, ona göre, hayır bütünüyle varlık, şer bütünüyle yokluk olup, âlemde meydana gelen her şey faydalıdır ve alemin varlığı hayırdır. Ayıca, âlem Allah'tan olması gerektiği gibi zuhur etmiştir. Esasta hiçbir kötülük söz konusu değildir. Kötülük mümkünde sürekli bulunmamaktadır ve sabit değildir. Kötülük hayrın zıttıdır, hayırdan sadece hayır doğabilir, Allah da mutlak ve saf hayırdır. Kötülük aslında gerçekliği olmayan birşeyin ortaya çıkması olup, bu yüzden kötülüğün bir varlığı olmadığını, bir yargı olduğunu, yargıların ise bağıntılar olduğunu ifade etmekte, kötülüğün hayrın yoksunluğu olduğunu, kainatta bulunan şerlerin, Allah'tan olmadığını, mümkün varlıklar ihtiva ettiği şerlerin arızı olduğunu, hakiki olmadığını vurgulamaktadır. Başka bir ifadeyle, hayrın Allah'a, şerrin de kula nisbet edilmesini gerektiğini belirtmekte, hayır ve şerrin bilinmesinde insan aklının nispî bakış açısına sahip olduğunu, dinin insan tabiatına yardımcı olarak geldiğini, hayır ve şerrin tespiti meselesinde akılla dini birlikte değerlendirmekte, ikisinin bir araya gelmesiyle sağlıklı bir neticenin alınabileceğini düşünmektedir. Ona göre, Allah yokluktan –ki kötülük demektir– âlemi sırf iyilik ve hayır için çıkartmıştır ve hayır ile kastedilen sadece varlıktır. Hayrın mahiyetini öğrenmek isteyenlerin, hayrın bütün güzel huyları kendinde toplamak olduğunu ifade eden İbn

⁴³ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 289-291.

⁴⁴ Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, İstanbul: Eser Kitap, 2009, s. 286.



Arabî, bunların da âdet ve şeriata göre iyi sayılan fiiller olduğunu bilmeleri gerektiğini, hayır ile kulun maksatlarına uygun, tabiatına ve mizacına yatkın şeyleri kastettiğini; kötülük ile ise, insanın maksadına uygun düşmeyen, tabiat ve mizacına yatkın olmayan şeyleri kast ettiğini ifade etmekte ve böylece İbn Arabî'nin sırf hayır olan varlık tasavvurunda kötülüğe yer bırakmadığını görmekteyiz.

Hem İbn Arabî hem de Rûmî, Gazâlî ile evrende iyiliğin üstünlüğü ve zorunluluğu konusunda hemfikirdirler, fakat açıklamalarında özellikle de kötülükle karşılaştırdıklarında ince detaylarda farklılık gösteriyor gibidirler. Gazâlî gibi, onlar da iyiliğin kötülüğe nazaran tüm yarattıklarını kuşatan önceliğini anlatırlar. İbn Arabî daha öteye taşır ve Allah'ın gazabı da sadece şefkatinden vardır, der. İkinci olarak da varoluşsal olarak ve ilkesel manada her şeyi kuşatır.”⁴⁵ Ontolojik söylemde, her şey Hak yoluyla ve haktan varlığa geldiği için haktan başka bir şey yoktur, son analizde sadece iyi yani (hayr), aynı zamanda varlık demektir. Diğer bir ifadeyle, İbn Arabî için tıpkı Gazâlî ve Rûmî'deki gibi, evrende esas olan iyidir ki o birlik içinde varlık iken, kötülük iyiliğin eksikliğidir dolayısı ile varlık değildir. Tanrı Hak ve varlık olarak tamamen iyidir ve bu demektir ki, iyiden, iyiden başka hiçbir şey çıkmaz. Bu nedenle peygamber Hz. Muhammed, İbn Arabî'ye göre, bu temel olguya dikkatimizi çekti; Tanrı'ya dualarında yalvardığında “Tüm iyilik senin elindedir, kötülük sana göre değildir”⁴⁶ demekle, peygamber Tanrı'ya kötülük atfetmekten çekinmiştir, bu üç biçimde yorumlanabilir; ilki, kötülük ontolojik bir nitelik değildir. Aksi takdirde, bu bir çeşit kendinde varlık olacaktır. İkincisi, iyi varlıktır, kötülük varlık değildir.⁴⁷ Ya da zıt açıdan baktığımızda varlık kendi bütünlüğünde iyidir, çünkü saf iyi özü itibarı ile Tanrı'dır.⁴⁸ Üçüncüsü kötülük iyide sadece arızî olarak görünebilir ya da gerçekleşebilir.⁴⁹

Kötünün sahte görünüşü hakkında daha fazla incelendiğinde İbn Arabî derin ve yeni bir bakış önerir meseleye, özellikle Tanrı'nın düal emirleri konusundaki özgün teorisinde, bir varlığa getiren (el emir el tekvin) ve diğeri kural koyucu (el emir el teklif). İlk emir “ol” ile tüm evren varlığa gelir. Hiçbir istisna olmadan tüm varlıklar zorunlu olarak bu emre uyarlar ve bu nedenle bu noktadan hareketle, yaratılıştaki kötü yoktur. İkinci emirde ise, yani kural koyucu emirde, Tanrı hukuku ve ilkeleri insanoğlu için açığa çıkardığında, “bunu yap bundan uzak dur ya da acı çekersin” o anda bazısı itaat eder, bazısı etmez. Sonuç olarak, insanlar bu emre itaat ederek ya da etmeyerek iyilik ya da kötülüğü kendileri getirmektedirler.⁵⁰

⁴⁵ Al-Ghazali (1992).. The Ninety-Nine Names Beautiful Names of God (a-Maqsad al-Asna fi Sharh asma Allah al-Husna) (trans. D. B. Burrell and N. Daher). Cambridge: The Islamic Texts Society'den naklen naklen Bilal Kuşpınar, *Adalet Kavramı*, s. 323.

⁴⁶ El-hayr küllühü fi yedeyk ve's-şer leyse ileyk. Hadisin farklı versiyonlarını görmek için, Sahih -i Buhârî, Enbiya', 7, Rikak, 46; Sahih-i Muslim, Musafirin, 201, Hac 19-21; Sunan Ebu Davud, Manasik, 26; Sunan al-Nasa'i, Iftitah, 17; Sunan İbn Mace, Manasik, 15'den naklen Bilal Kuşpınar, *Adalet Kavramı*, s. 323.

⁴⁷ İbn Arabî, 1867:III/373.26; Chittick, 1989:290'den naklen Bilal Kuşpınar, *Adalet Kavramı*, s. 309.

⁴⁸ İbn Arabî, 1867:III/528.6; Chittick, 1989:290'den naklen Bilal Kuşpınar, *Adalet Kavramı*, s. 323.

⁴⁹ İbn Arabî, 1867:III/315.6; Chittick, 1989:291'den naklen Bilal Kuşpınar, *Adalet Kavramı*, s. 223.

⁵⁰ İbn Arabî, 1867:III/593.10; Chittick, 1989:293'den naklen Bilal Kuşpınar, *Adalet Kavramı*, s. 323



Görüldüğü gibi, İbn Arabî'ye göre, Tanrı'nın yaratma emri tüm kozmosu varlığa getirir; bu noktada kötülükten bahsedemeyiz, fakat kanun koyucu emrin gereklerine saygı duymada insanların yaptıkları hatadan dolayı insanlar tarafından gerçekleştirilir. Bir başka deyişle, Tanrı'nın yaratma eylemine itaatsizlik imkânsızdır, tam tersine tüm yaratılanlar, insanoğlu da dâhil olmak üzere titizlikle uyarlar. Fakat kural koyucu emirlerine karşı koyabilir ve itaat etmeyebilirler, bunların sonuçları kötülük olarak adlandırılabilir. Yine yaratıcı emir hakkında, kozmosta herhangi bir kusur yoktur, tüm yaratılanlar Allah'ın onlar için arzu ve emrettiklerine uyarlar. Çünkü Tanrı tamamen mükemmeldir, evreni sadece olabilecek en mükemmel biçimde yaratmamıştır, aynı zamanda yarattığı her şeye kendi mükemmelliğinden vermiştir.⁵¹

Ahlâki Değerler Olarak Hayır ve Şer

İbn Arabî'de hayır ve şer veya sevap ve günah da varlığın mertebe ve zuhurlarıyla ilgilidir. Varlık Hak ve onun tecellilerinden ibaret olunca varlığın tümüyle hayır olması icab eder. Gerçekte de ona göre hayır varlıkla eş anlamıdır. Var olan her şey hayırdır. Yokluk ise şerdir veya şer yokluktur. Bununla beraber varlığın en üst katında hiç bulunmayan kötülük aşağı katlarında gerçekten değilse bile izafî ve itibarî olarak vardır. Yani Hak'ta bahis konusu olmayan kötülük halkta nisbî olarak kabul edilir. İşte bu nisbîlik sebebiyle iyi ve hayır Allah'tan olduğu halde kötü ve şer insandandır, denilebilir. İyilik ve kötülük sadece insan fiillerinde izafî olarak bulunur, bu da sevap-günah ve ahlâka esas teşkil eder. Bunun dışında maddeler ve şeyler alanında zaten her şey iyidir, hiçbir şey mutlak olarak kötü, zarar, abes, anlamsız ve çirkin değildir. "Hayır da şer de Allah'tandır" şeklindeki sunî esasa dayanan İbn Arabî bu sonuca ulaşmada, yani bu esası Vahdet-i vücûd sistemine göre yorumlamada fazla zorluk çekmemiştir.⁵²

İbn Arabî ahlâkî sorumluluk ve şer'i yükümlülük ile vahdet-i vücûd arasındaki ilişkiyi şöyle yorumluyor: Allah'ın bir istemesi (meşiyeti) bir de dilemesi (iradesi) var. Allah bir şeyi istedi mi o olur. Allah bütün insanların belli bir düşünce ve inanç üzere olmalarını isteseydi öyle olurdu, ama böyle istediği için de başka türlü olması imkânsızlaşmıştır. Allah'ın iradesi ise varlıkların türlü şekillerde tecelli etmelerini sağlar. Meşiyet için bir seçenek olmadığı halde irade için seçenek olabilir. İbn Arabî burada bir emirden bahsediyor. Bununla o, Allah'ın bütün şeylere var olmaları için gerekli olan hususu vermeyi, a'yan-ı sâbiteye uygun biçimde dış âlemde vücud bulmalarını kastediyor. Fakat bu geniş anlamdaki emir, biri tekvinî (yaratma ve icadla ilgili) diğeri teklifî (şer'î hükümler ve ahlâkî sorumlulukla ilgili) olmak üzere ikiye ayrılır. Tekvinî bir emirle bir şeye "ol" denilince ol olur. Ama teklifî emirle bir şeyin olmasını istemek o şeyin gerçekleşmesini gerektirmez. İbn Arabî bir adım daha ileri giderek günahkârın günah bir şeyi işlemesini de tekvinî emre bağlıyor ve şöyle diyor: Zira bir fiil, onun ayan-ı sabitesi nasıl olmasını gerektiriyor ve nasıl olması takdir edilmişse öyle meydana gelir. Ama bu nitelikteki bir davranışa

⁵¹ Bilal Kuşpınar, *Adalet Kavramı*, s. 309.

⁵² Süleyman Uludağ, İbn Arabî, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995, s. 176.



günah ve sevap denmez. Bu davranış ancak teklif türü emirlere ve şer'i ölçülerle kıyaslandığı zaman günah adını alır ve bu yüzden de ceza konusu olur. Sevap olan davranışlar da ödüllendirilir.⁵³

İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'de konuyla ilgili şöyle demektedir:

Varlıkta meşiyetin dışında bir şey gerçekleşmez ve hiçbir şey meşiyetin dışına çıkmaz; çünkü ilahi emir “ günah” diye isimlendirilmekle meşiyete aykırı olsa bile, o yalnızca dolaylı emirdir, tekvinî emir değildir. Bundan dolayı hiç kimse, yaptığı işinde meşiyet yönünden Allah'a karşı gelememiştir. Meşiyet emri, fiilin kendisini var etmeye dönüktür, yoksa, fiilin elinde gerçekleştiği kimseye dönük değildir. Dolayısıyla öyle bir fiilin [var] olmaması imkânsızdır. Fakat bu özel yerde bazen 'ilahi emre aykırılık' diye isimlendirilir. Bazen ise ilahi emre uygunluk diye isimlendirilir. Bundan dolayı iyi ve kötü yargısı, [meşiyet yönünden değil] gerçekleşen şeye göre verilir.

Durum belirttiğimiz gibi olunca, yaratıkların [sonunda] varacağı yer, farklı türleriyle hep mutluluk oldu. Bu husus, [naslarda] rahmetin her şeyi kuşatması ve Hakkın gazabını geçmesi şeklinde ifade edildi. Öne geçen, [hüküm itibarıyla] öndedir. Sonra gelen [gazap], bir insan hakkında hüküm verdiğinde, ardından önde giden [rahmet] onun hakkında hüküm verir. Böylece rahmet, o kimseye ulaşır; çünkü rahmetten başka bir şey öne geçmemiştir.

İşte, kendisine ulaşanda hüküm sahibi olmak için, Allah'ın rahmetinin gazabını geçmiş olmasının anlamı budur; çünkü rahmet sonda durmuştur ve herkes sona doğru yürür. Öyleyse herkesin rahmete ulaşması kaçınılmazdır. Başka bir ifadeyle rahmete ulaşmak ve gazaptan ayrılmak zorunludur. Böylece kendisine ulaşan herkeste hüküm veren, o kişinin halinin gereğine göre rahmet olacaktır.⁵⁴

İbn Arabî'nin kader ve irade konusundaki fikirlerinin cebircilik esasına dayandığı, bu yüzden sorumluluk şuurunu yıkıp dinî davranış ve ahlâkî eylemlerde gevşekliğe sebep olduğu öteden beri iddia edilmiştir. Ancak gerek İbn Arabî'nin, gerekse ona yakın olan öğrencilerinin son nefeslerini verene kadar şer'î ve ahlâkî esaslar dahilinde faaliyetlerini sürdürdükleri dikkate alınırsa bu fikirler ve inanç biçiminden tembellik ve ihmalkârlık anlamını çıkarmak yanlış olur. Vakıa bu sistemden ibahilik anlamını bile çıkaranlar olmuştur ancak bunun vebali İbn Arabî'ye değil, onu yanlış anlayanlara aittir. Aslında İbn Arabî cebir anlayışı içinde bir irade hürriyetini aramış ve bunu bulmuştur. O, insanın fitratında mevcut eğilimlere ve kendisi için takdir edilmiş hususlara göre davranmayı cebircilik değil, irade hürriyeti saymıştır.⁵⁵

Hayır-Şer (Hüsn-Kubh) Problemi

İbnü'l-Arabî'ye göre, “hüsn ve kubh” pek çok insanın ayağının kaydığı büyük bir mes'eledir.⁵⁶

⁵³ Süleyman Uludağ, İbn Arabî, ss. 176-177.

⁵⁴ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1. Basm, 2006, s. 179.

⁵⁵ Süleyman Uludağ, İbnü'l Arabî, ss. 178-179.

⁵⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1978, 6/457'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. s. 280.



İbnu'l-Arabî, hayır ve şerrin tarifinde düşüncesini vücut ve adem nazarı üzerine bina etmiş gibidir. Çünkü İbnu'l-Arabî'ye göre varlık "hayr-ı mahz" katıksız, sırf hayır; yokluk da sırf şerdir." İbnu'l-Arabî, yokluğun katıksız şer olduğunu insanların çoğunun anlayamadığını söyler.⁵⁷ Hayrın, muhakkak vücutta; şerrin yoklukta olduğunu ifade eden⁵⁸ İbnu'l-Arabî'ye göre kötülük, müspet bir nitelik değildir. Sıf kötülük (şerr-i mahz) sıf yokluk (adem-i mahz) ve sıf karanlık (zulmet-i mahz) sıf iyilik (hayr-ı-mahz) ise sıf varlık (vücut-u-mahz) ve sıf ışık (nur-u mahz)⁵⁹ tır.

Böylece, hayır ve şer meselesini varlık ve yokluğa dayandıran İbnu'l-Arabî varlık ve yokluk mertebelerini üçe ayırır:

1) Mutlak vücut ki, Allah'tır. Allah kendisinde hiçbir şekilde şer bulunmayan sırf hayır, "hayr-ı mahz"dır.

2) Mutlak yokluk. Buna vukuu mümkün olmayan, imkansız, gayr-ı kabil de denilir. Bu kısım saf şerdir ki, bunda hiçbir şekilde hayır yoktur. Çünkü bunun varlık sahasına çıkması mümkün değildir.

3) Nispi veya izafi yokluk. Bu ise, varlık sahnesine çıkmadan önce, İlm-i İlâhî'de sadece mücerred mümkünler halinde bulunan bu alemin a'yan-ı sabitesi veya kainattır. İbnu'l-Arabî bunlara adem-i izafi adını verir. Çünkü daha sonra kazanacakları varlık kendilerinden değildir, yani Allah'tandır. Bunlar, gayb aleminden şehadet alemine çıkarlar, sonra da tekrar çıktıkları aleme dönerler. İbnu'l-Arabî bu gayb alemine de "Hazainu'l-Cud" veya "Hazainu'l-Cu-di'l-İlahî" adını verir.⁶⁰

Varlığa çıkmayan mutlak yokluk, saf şerdir. Onun dışında bir de mutlak vücut izafi yokluk vardır. Biz nispi yokluğu kabul ettiğimiz takdirde, bu alemdeki varlıkların izafi şerrini de kabul edebiliriz. Bu şer, varlık elbisesini giymiştir; ancak bu, izafi bir şerdir. Ondaki şer asli değildir.⁶¹

Bu durumda, şerrin Allah'a nisbetle hakiki varlığı yoktur. Zira Allah "hayr-ı mahz", sırf hayırdır. Çünkü Allah, kendisini semavatın ve arzın nuru olarak vasfetmiştir. O halde Allah, sıf hayır ve tam varlıktır. Çünkü İbnu'l-Arabî'ye göre vücut nur, adem ise yokluk ve zulmettir. Öyle ise şer de yokluktur.⁶²

Bu alemler varlık sahnesine çıkaran Allah olduğuna göre, İbnu'l-Arabî bu alemin asli olarak şerri ihtiva etmeyeceği kanaatindedir. Bu alemdeki bazı varlıklarda şer olsa bile, bu şer İlâhî hikmetle ve arizi bir sıfatla meydana gelmiştir. Bu ilâhî hikmet de şudur:

"Büyük bir hayrın yanında az bir şerrin bulunması, şer için hadd-i zatında bir varlık değildir." Bizim şer olarak gördüğümüz bu şey aslında şer

⁵⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1269, 1/50; Kahire, 1985, 1/212'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁵⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1269, 1/50'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e. a.y.

⁵⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1269, 1/520; A. E. Afî, *The Mystical Philosophy of Muhiyiddin İbnu'l - Arabî*, Cambridge, 1935, s. 15, (trc. M. Dağ), *Muhyiddin İbnu'l- Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara, 1975, s. 139'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁶⁰ Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, s. 281.

⁶¹ Mahmûd Kasım, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî ve Leibntz*, s.s. 77-18'den naklen, Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁶² İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 3/315'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.



değil, hayrın bir çeşididir. Yani bizim şer addettiğimiz şey, zatında hayırdır. O, çok hayra ulaşmaya vesiledir. “Bu alem aslî olarak şerri ihtiva etmesi mümkün değildir. Bu alem Allah’tan a’yan-ı sabitesinde bulunduğu hal üzere zuhur etmiştir. Bu aynda ise şer yoktur.

Fakat alemde mevcûd olan bu arizi şerler kime nisbet edilecektir? Alemin kendisine mi, yoksa Allah’a mı? Onları sırf varlık olan Allah’a nisbet etmemiz mümkün olmaz. Sırf hayır olan Allah’ın tasarrufunda bulunduğu müddetçe onları aleme de nisbet edemeyiz.⁶³ Bir tek ihtimal kalıyor ki, bu arizi şerleri ancak bu mümkün varlıkların kendi tabiatlarına nisbet edebiliriz. Fakat bu mevcudat bilfiil var olduğu müddetçe onda bulunan şerler arızidir. “Biz hasta olsak bile daima hayırdayız. Çünkü, sonunda sıhhatte kavuşuruz. Çünkü asli hükmünü icra edicidir ki o da Nur’dur.”⁶⁴

Alemde bulunan şerler ârizîdir. İbnü'l-Arabî'ye göre, zati şer tasavvuru mümkün olmayan bir şeydir. Çünkü zati şer, alem de Allah’ın varlığını irade ettiği şeyin zıddıdır. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî alemde meydana gelen her şeyin faydalı olduğu, onda fesad bulunmadığı kanaatinde. Çünkü bu fayda, bu alemin yaratıcısının muradı olarak meydana gelir.⁶⁵ Çünkü Allah, hayır olması için bu alemin imkân sahasından bilfiil vücûd sahasına çıkarmıştır ve Allah’ın bu alem için irade ettiği hayır, onu varlığa çıkarmaktır.⁶⁶

İbnü'l-Arabî bu görüşünü, alemin varlığını Allah’ın varlığına delil gösteren ayet-i kerimelere istinad ettirir. Çünkü delil olan alem, delalet ettiği Allah’tan hayır sıfatını kazanıyor ve delil medlulün suretiyle şeref kazanıyor. Çünkü alem, Allah’ın varlığına delildir. Allah’ın vücûdu ise, sırf hayırdır. Öyleyse, alemin vücûdu da hayırdır. Bu istidlale sevkeden ayetler pek çoktur. Mesela “Göklerin ve yerin yaratılışında, gecenin ve gündüzün gidip gelişinde elbette akıllı sahipleri için ibret verici deliller vardır”⁶⁷ ve “Göklerin, yerin melekûtuna ve Allah’ın yarattığı şeylere ve ecellerinin yaklaşmış olabileceğine bak (ıp ibret al) madılar mı”⁶⁸ gibi pek ayet-i kerime, insanları yaratıcının varlığına delil olması için kainata bakmaya teşvik etmektedir.⁶⁹

İşte bu açıdan İbnü'l-Arabî'ye göre, alemin varlığı hayırdır. Çünkü o, mutlak hayır olan Allah’a delildir ve hakikat-ı ilahiye’ye müsteniddir. Saf-hayır olan Allah’tan ise hayırdan başka bir şey sudûr etmez. Bundan dolayı kainatta bulunan şerler, İbnü'l-Arabî'ye göre Allah’tan değildir. Zira O, sırf hayırdır ve ondan hayır dışında bir şey sadır olmaz. Hayr-ı mahz olan Allah’ın tasarrufunda bulunduğu müddetçe Şerler, aleme de nispet edilemezler.⁷⁰ Olsa olsa, bizzat alemde bulunan mümkün varlıkların tabi-

⁶³ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 3/386’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 282.

⁶⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 3/389’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁶⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 2/486’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁶⁶ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 282.

⁶⁷ Al-i İmran Sûresi, 190.

⁶⁸ el-A’raf 7/185.

⁶⁹ Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, a.y.

⁷⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 3/386’den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e. s. 283.



atlarından olabilirler. Zira mümkün varlıklar, tam hayır değillerdir. Onlar önce mümkün varlıklar iken, sonra varlık sahnesine çıkmışlardır. Bundan dolayı mümkün varlıklar, mutlak varlık ile mutlak yokluk ortasındadırlar. İşte bunların ihtiva ettiği şer arızidir, hakiki değildir.⁷¹

İbnu'l-Arabî'nin hayır-şer mevzuundaki düşünceleri tamamen "Vahdet-i Vücüd" anlayışına uygunluk arzeder. O'na göre, bu âlem hayır için yaratılmıştır, şer için değil. Öyleyse, alemin saadetin tahakkuku için yaratıldığını söyleyebiliriz. Bazı varlıklar şer görünse bile, bunlar Hikmet-i İlahiye'ye tabi ve ârizidirler. Çünkü alemi var eden ve kendisinde hiç şer bulunmayan, sırf hayır olan Allah'tan ancak O'na münasip şey sudür eder ki, o da hayırdır. Bundan dolayı âlem de bizzat hayır içindir.⁷²

Fakat bu konuyu izah ederken, daima Allah'la kainatı ayrı düşünmek zorundayız. Zira, Allah kainata muhtaç değildir; alem ise varlığı ve varlığının idamesi için devamlı surette Allah'a muhtaçtır. Allah'ın varlığı zatındandır ve sırfvarlıktır. O'nda asla yokluk düşünemeyiz. Öyleyse, alemi yaratıcı ile aynı düşünemeyiz. Alem, varlığı ve yokluğu kabul eden mümkün varlıktır. Şer de bu mümkün varlıkla zahir olur. Çünkü O, varlıkla yokluk arasında bir noktadır. İşte bu ölçüler içinde alemde şer ancak mümkün zuhur etmiştir. Cenab-ı Hakk'tan değil.⁷³ O halde bütün hayır Allah'tandır. Şer gibi görünen şeyler ise mahlûkattandır.⁷⁴

✧ Hayır ve Şerrin Ölçüsü ve Kaynağı

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbnu'l-Arabî'ye göre "Allah, kendisinde hiç şer bulunmayan saf hayırdır."⁷⁵ Alemde bulunan herşey Allah'ın icad ettiği bir hikmettir. Çünkü, onu yaratan hikmet sahibi yaratıcıdır. O'ndan hikmetine layık şey zuhur eder. Kim eşyanın hikmetine gözünü kapatır da göremezse, onu bilemez. Kim bu şeyin hikmetli oluşunu anlayamazsa, onu yaratan hikmet sahibini de anlayamaz ki, cehaletten daha çirkin birşey yoktur.⁷⁶

İbnü'l-Arabî bu sözleriyle, cehaletin çirkin olduğuna hükmediyor. Halbuki O, alemde bulunan herşeyi hayır ve güzel olmakla vasfetmektedir. İşte bu noktadan gelen itiraza İbnü'l-Arabî şöyle cevap verir: Cehalet varlığı olan birşey değildir. O sadece bir alaka ve nispetten ibarettir. "Cehalet, bilmemeden ibarettir, başka birşey değildir. Varlığı olan birşey değildir. Adem ise, şerdir. Şer ise kendi zatında çirkindir, kötüdür. Bundan dolayı sahih hadis-i şerifte Allah Resulü "Hayırların bütünü Sen'in elindedir. Şerler ise, Sen'den değildir." demek suretiyle, şerri Allah'a nispet etmemiştir. Eğer şer varlığı olan bir şey

⁷¹ Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, s. 283.

⁷² Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, a.y.

⁷³ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 3/389'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 283-284.

⁷⁴ Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, s. 284.

⁷⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1985, 9/422; nş. Y. Osman, Kahire, 1268, 1/50; nş. Y. Osman, Kahire, 1985, 1/212'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 284.

⁷⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, 3/258'den naklen Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, a.y.



olsaydı, onun da yaratılması Allah'a ait olurdu, Çünkü Allah'tan başka fail yoktur. Öyleyse varlığın hepsi hayırdır. Varlık ise sırf hayır olan Allah'tandır."⁷⁷

Bundan ötürü mahlukatta arızı olarak zuhur eden şer, İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın yaratması manasında zatında bir şer değildir. Fakat o, kendisine uygun gelmeyen yaratıklara göre şerdir. O, aynı vücudu bakımından Allah'a ait olsa bile şer olması itibariyle Allah'a nisbet edilemez. Bundan dolayı mü'min, Resulullah'ın "Şer Sen'den değildir, sana ait değildir." sözüyle Allah'tan şerri nefyetmelidir. Çünkü "Hayrın bütünü Allah'ın elindedir, Allah'tandır." Allah tam, mükemmel varlık olması itibariyle sırf hayırdır. O, yokluktan, imkanı ademden ve şibh-i ademden değildir. Ademe de benzemez. Bundan ötürü, bütün hayırlar O'ndandır."⁷⁸ Fakat şerler O'ndan değildir. Çünkü sırf şer, yokluktur. Halbuki hayrın olmaması, Allah'a izafe edilemez, O'nun Celali'nin bütünlüğüne de yakışmaz.⁷⁹

Öyleyse, mutlak yokluk olan sırf şer, Allah'a nisbet edilemediği gibi, alemde bulunan mukayyed ve arızı şerler de ona nisbet edilemez. Bütün bunların hakikaten ve edeben Allah'a izafe edilmemesi gerekir.⁸⁰

Bütün nebilerin edebindendir ki, onlar kendilerindeki güzellikleri Allah'a, kötülükleri de nefislerine nisbet ederler. Onlar bu mevzuda, kendi cinslerinden ve kendi makamlarından olmayanların iştirak etmedikleri bir yol takip ederler. Kendilerinde meydana gelen birşeyden dolayı kimseyi rahatsız etmezler. Bu da Ahlak-ı İlahî'dendir. Onlar, Ahlak-ı İlahî'nin manalarını tahakkuk ettirmek ve ahkâmının zahirine mutabakat etmek için böyle olurlar. Kullara merhamet eder, onları taltif eder ve ihsanda bulunurlar. Allah'a tevekkül ederler ve kendilerinde cari olan herşeyin kendi fiilleri olmayıp, Allah'ın fiilleri olduğunu kendi ellerinde değil, Allah'ın elinde olduğunu izhar ederler. Kendilerinde meydana gelen güzel fiillerini kendilerine vermekten teberri ederler. Fakat, şer olarak kabul edilen şeyleri Allah'a değil, kendi nefislerine nispet ederler.⁸¹ Hazret-i Hızır da öyle yapmış, geminin batmasını kendisine nisbet etmişti, Allah'a değil. "Ben onu kusurlu hale getirmek istedim." demişti.⁸²

İbnü'l Arabî: "Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsindendir."⁸³ ayetini delil getirerek, kötülüğün insandan olduğunu, onun fiil olması açısından insanın kötülüğe mahal olduğunu, fakat onu yaratması itibariyle Allah'ın kötülükle vasıflanamayacağını söyler. Allah'ın yaratması açısından onun sadece fiil olduğunu, fiilin ise iyilik ve kötülükle vasıflanamayacağını, onu kötü bulan insana göre kötü olduğunu ifade eder.⁸⁴

⁷⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, 1/245'den naklen Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, a.y.

⁷⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, 6/263'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 284-285.

⁷⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, 6/263'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. s. 285.

⁸⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 1978, 1/430, 6/263'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁸¹ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 285.

⁸² İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 1/245'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e. a.y.

⁸³ en-Nisa 4/79.

⁸⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1983, 8/438-439'den naklen Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, ss. 285-286.



İbnü'l Arabî bütün bunlarla, hayrın Allah'a, şerrin de kula nisbet edilmesini istemekte ve insan düşüncesinde bir denge sağlamaya çalışmaktadır. Çünkü insan çoğu zaman Cenab-ı Hakk'ın lütuf, ihsan ve ikramları karşısında haddini aşarak, "Ben yaptım, ben ettim, ben kazandım, ben bildim, ben buldum." gibi hezeyanlara kalkışır ve herşeyi kendi izafi kudret, kuvvet, kabiliyet ve zekasına verir. İşte böyle durumlarda, Kader-i İlahî karşısına dikilip, onların Allah'tan geldiğini hatırlatıp, insanı gururdan ve haddini aşmaktan kurtarır. Bütün güzellik ve hayırların sahibinin nefis değil, ancak Allah olduğunu, buna karşılık bütün kötülük ve günahların nefisten kaynaklandığını ihtar eder. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî, fiillerin bazen kötü, bazen iyi olduğunu bazen yapıldığını, bazen de terk edildiğini fakat, fiilin yapılmasında veya terkinde hakiki müessirin Tevfik-i İlahî olduğunu⁸⁵ söyler.

Buradan da anlaşılaacağı üzere İbnü'l-Arabî'ye göre hayırlar, Allah'tan; şerler ve kötülükler ise insanın kendi nefisindendir.⁸⁶

Hayır ve şer meselesinin en muğlak ilahi meselelerden biri olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, keşif ehli sufilere bu meseleyi nasıl anladıklarını izaha çalışır. Ona göre keşif ehli sufiler her şeyi Allah Resulü'nün "Şüpheli olan şeyi terk et" ve "*Müftüler fetva verse bile, sen kalbinden fetva iste*" sözlerine uyarak, herşeyi kalplerine havale ederler. Çünkü kalplerde bir İsmet-i İlahî vardır ki, onu ancak murakabe ehli olan kimseler keşfedebilir.⁸⁷ İbnü'l-Arabî bu görüşüne şöyle delil getirir. Allah verâ' ehli olan sufilere helal ile haramı birbirinden ayırmayı ilham eder. Kaynağını veya hakikatını bilemedikleri bir yiyecek yada içecek kendilerine takdim olunduğu zaman başkaları onda herhangi bir sakınca görmezken, Allah onları bundan men'eder. İbnü'l-Arabî sonra da şöyle der: "Çirkin, kendi zatında çirkindir. Güzel, kendi zatında güzeldir görüşü Mu'tezile'nin yoludur. Halbuki doğru olan anlayış, şarabın içilmesinin haram olduğunu bilmektir."⁸⁸

İbnü'l-Arabî burada hayrı ve şerri tespitteki ölçüsünü de ortaya koymaktadır. Çünkü O, bu ifadeleriyle hayır ve şerrin tespitinde "Şer-i Şerifi ve Allah'ın bildirmesini" esas almaktadır.⁸⁹

İbnü'l-Arabî bu kapalı mes'eleda şeriatın maksadını nasıl anladığını da Hz. Peygamber'in darlık ve bollukta Allah'a hamdetmesindeki edebini anlatarak şöyle izah eder:

"Hz. Peygamber (s.a.v.) bir insandı. Bundan dolayı da hissi ve manevi lezzet aldığı gibi, hissi ve nefsi elem de duyardı. Fakat O, her durumda Allah'a hamdedirdi. Zira, alemde meydana gelen şeylerin insanlara aynı ve bir tek te'siri yoktur. Onların kabiliyetlerine göre te'sirleri farklı farklı olur. Birisi ondan zarar görürken, diğerleri için faydalı olabilir. Yağmur ve ateşte olduğu gibi... Öyleyse illet, şahıslardadır. Çünkü "*Allah'tan gelen şeylerin kaynağı aynıdır. Onda*

⁸⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1983, s. 8/250'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 286.

⁸⁶ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 286.

⁸⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, s. 1/246'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 286-287.

⁸⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, s. 1/299; Kahire, 1983, 2/211'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 287.

⁸⁹ Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.



inkisâm yoktur. O ancak bizde kısımlara ayrılır ve taaddüd eder".⁹⁰ Zira, hayırdan ancak hayır çıkar. Hayır ise bütünüyle vücud, şer ise bütünüyle ademdir. Bizim şer kabul ettiğimiz şeyler, bizim tarafımızdan verilmiş bir hükümden ibarettir, Allah'a ait değildir. Hükümler ise nispidir ve şahıslara göre değişiklik gösterir. Suretleri başka başka da olsa, varlıkta hayırdan başka birşey yoktur. Fakat bu hayırlar bazen, bazı insanlar için şer gibi görünürler.⁹¹ Zira şerrin hakiki varlığı olsaydı Allah'tan olması gerekirdi. Çünkü herşeyin melekutu onun elindedir ve O, her şeyin yaratıcısıdır.⁹²

Bu âlemde meydana gelen herşey, insanlara lezzet ve elem kaynağı olma-ya imkan verecek durumdadır. İnsanlardan bazıları lezzet alırken, bazıları da aynı şeyden elem duyarlar. Fakat hangi durumda olursa olsun, kulun Rabbine hamdetmesi gerekir. Hayır bulan Allah'a (Serra) bolluk hamdi etmeli, kötülük bulan da (Darrâ) sıkıntı hamdi etmelidir. Bu, öfkelenmekten ve sıkılmaktan daha efedirdir. Hatta sıkıntı anında kuluna hamdetmesini ilham etmesi Allah'ın bir çeşit fazlıdır. Allah, o sıkıntıyı gidermekle, fazl ve ihsanını ziyade eder. İbnu'l-Arabî her halükarda Allah'a hamdetmenin ince bir mana olduğunu, bunun Resulullah'a verilen "Cevâmiu'l-Kelim" olduğunu"⁹³söyler.

O halde, Allah'a isnad ve nisbet edilmeden alemde bulunan bu arızı şerleri nasıl izah edeceğiz? Bu arızı şerlerin menbאי nedir?

Şimdi de, kainatta bulunan bu arızı şerlerin menbainı araştıralım:

İbnu'l-Arabî'ye göre alemde bulunan şerler arızidir ve Allah'a nisbet edilemezler. Öyleyse bu şerler nereden kaynaklanmaktadır? İbnu'l-Arabî böyle bir soruya cevap verirken alemleri ikiye ayırır: 1) Alem-i İlahi veya Alem-i Emir 2) Alem-i halk veya Alem-i Eşya

Alem-i İlahi, mutlak ve sırf hayırdır. Bu alemde şerlerin bulunmasına imkan yoktur.

Alem-i halk veya alem-i eşya ise birbirine zıd ve muhtelif unsurlardan terkip olunmuştur ki, şerler bu alemde zuhur eder. Şerlerin bu alemdeki zuhuruna sebep de birbirine zıt ve muhtelif unsurlardan terkip edilmesidir. Bu sebeple melekler insanı yarattığı zaman Cenab-ı Hakk'a, yeryüzünde fesad çıkaracak, kan dökülmesine sebep olacak birini nasıl halife olarak yaratacağını⁹⁴ sormuşlardır. Onlar böyle bir hükme, insanın birbirine zıd unsurlardan terkip edilmesine bakarak varmışlardır.

Melekler insan hakkında söyledikleri sözlerinde bilhassa insanın iki özelliğine temas etmişlerdir: Bozgunculuk yapmak, kan dökmek.

⁹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts,4/98"den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts,3/373'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 287.

⁹² İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts,3/369'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

⁹³ İbn Arabî, Beyrut, ts, *Fütûhât*, 4/98'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 288.

⁹⁴ el-Bakara 2/30.



Gerçekte Allah'a gerekli olan işleri (övmek, takdir etmek gibi) melekler yerine getiriyordu. Ancak meleklerin bilmedikleri hususlar vardı, onları Allah biliyordu.⁹⁵

Çünkü zıdlık, nizâa sebeptir. Nizâ ise fesada götürür. Fakat, Allah Hz. Ademî (insanı) yaratmıştır. Çünkü onun yaratılmasına terettüp eden bir kısım şerhler, hikmet-i İlahî ile meydana gelse bile onun varlığı ile alemin göreceği fayda ve maslahat daha büyüktür. İnsanın yaratılmasında çok hayır vardır. Yani, çok hayır için az şer kabul edilmiştir.⁶⁹

Bundan dolayı bütün şerhler, "halk alemine" (bu aleme) nisbet edilir. Fakat bütün hayırlar, "alem-i emre" (ilahi aleme) nisbet edilir.⁹⁶

İbnu'l-Arabî'ye göre İlahî alemde, iyilik ve kötülük şeklindeki karşıt davaların tatbikatı yoktur. Çünkü, İbnu'l-Arabî bu alana mutlak iyilik, "el-Hayru'l-Mahz" adını vermektedir. Görülen bu alemde ise hem iyilik, hem de kötülüğün hakikatını kabul etmektedir.⁹⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre, mümkün varlıkların tabiatları muktezası olarak meydana gelen şerh, varlıkta arızidir, asli değildir. Her arızı olan şey de, zail olucudur. O, şerhlerin arizi olması meselesini de şöyle izah eder: Allah kendisini herşeyi veren olarak (Mu'ti) tavsîf ederken,⁹⁸ Hz. Peygamber de Esmâ'ül-Hüsna'yı zikrederken Allah'ın "Nafi" ve "Dar" yani elem ve muzarrat verici şeyleri yaratmış olduğunu bildirmiştir.⁹⁹

Onun verdiği herşey faydalıdır. Bununla birlikte onun verdiği bu faydalı şeylerden veya İkrâm-ı İlahî'den bazı varlıklar zarar görürler. Onlar zarar gördükleri bu şeyin mahiyetini ve onda bulunan İlahî faydayı bilmediklerinden ona zarar adını verirler. Onların cehaletleri sebebiyle bu hüküm, Allah'a râcî olmaz. Bilakis bu, muhtelif şeylerden mürekkep varlığın (Atay-ı İlahî'yi kabul eden terkibin) tabiatına döner. Bu da tecrübeyle müşahade olunan bir durumdur. Zira bazı mizaçlara faydalı olan bir şey, bazılarına zararlı olabilir.

Öyleyse mümkün varlıklar, terkibi sebebiyle hayır ve şerrin tabiatını kendileri tahdit ederler. Fakat Allah'ın onlara verdiği her şey faydalıdır. Bundan dolayı Allah'tan gelen herşey tam hayırdır. Allah'ın rahmeti herşeyi kuşatması sebebiyle zararını da kuşatmıştır. Rahmet dairesi içinde bulunan bir zarar ise gerçekte zarar değildir. O, ancak hayırdır. Nimetler ve şekavetler "Atay-ı İlahî'yi kabul veya reddeden mümkün varlıkların kendi tabiatlarındandır.

Bunun misali şudur. Soğuk ve sıcak, alemde faydaların meydana gelmesi için yaratılmışlardır. Bunlar insanlığın muhtaç olduğu nebat ve ağaç hayatı için zaruridirler. Bununla beraber soğuk ve sıcaktan rahatsız olan ve şikayet eden insanların da bulunduğunu görürüz. Fakat insan kendini dinleyebilse, onların faydasının gerçekleşebilmesi için bu zararın gerekli olduğunu bilir.

⁹⁵ Şerafeddin Gölçük, *Kur'an'da İnsanın Değeri*, İstanbul, 1383, s. 8'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. s. 289.

⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, Beyrut, ts, 2/575'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e. s. 289.

⁹⁷ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Kâşânî Şerhi ile birlikte), Kahire, 1309, s. 447'den Adam, Hüdaverdi, a.g.e. a.y.

⁹⁸ Tahâ 20/50; ed-Duhâ 93/5.

⁹⁹ Ali Osman Tatlısu, *Esmâ'ül-Hüsna Şerhi*, İstanbul, 1972, ss. 221-229'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e. s. 290.



Çok bariz bir şekilde biz burada İbnu'l-Arabî'nin iki prensibi anlattığını görürüz. Bunlardan birincisine göre, "Büyük ve çok hayır için az ve cüzi şer kabul edilir." Çünkü büyük hayrı netice veren ve az şer terk edilirse sonunda çok ve büyük şer meydana gelmiş olur. İkincisi, Şerri kazanmak, sebep olmak şerdir, yaratmak şer değildir. Zira İbnu'l-Arabî her ne kadar soğuk ve sıcaktan zarar görenler olaksa da ondan bütün mahlukatın fayda göreceğini, onlar zarar görmesin diye soğuk ve sıcakın yaratılmaması durumunda ise bundan bütün mahlukatın zarar görmüş olacağını anlatırken bu büyük faydanın meydana gelmesi için, o küçük zararın bulunmasının zaruri olduğunu söyler. Fakat onu yaratmanın şer olmayacağını; zira onu şer olarak görenlerin kendi istidadları ile ondan zarar gören kimseler olduklarını, yani o şeyin aslında onların zarar görmesi için yaratılmadığını anlatır.

Demek ki kötülükleri isteyen insanın kendisi veya mümkün varlıkların kendi nefisleridir. İnsan bunu kendi vicdanında hisseder. Güneşin yaratılmasının ne kadar hayırlara vesile olduğu bilinmektedir. Ama , güneş ışınlarından kendi istidadlarına bağlı olarak bozulan şeyler de olabilir. Bozulmayı yaratan Allah'tır. Ama bozulmayı isteyen, o eşyanın fitratıdır. Mes'uliyet de dolayısıyla ona aittir. Cenab-ı Hakk'a ait olan yaratma ve icad etme ise umumi faydaları itibariyle güzeldir ve de hayırdır. Mesela, binlerce faydayı ihtiva eden yağmurdan zarar gören tembel bir adam, yağmurun rahmet olmadığını iddia edemez, Çünkü yağmurdaki şer kendi tembelliğine râcîdir ve cüz'i bir şerdir. O cüz'i şer için yağmurun yağmaması, bütün mahlukat için umumi bir şerri netice verir. Bundan dolayı Allah'ın yaratmasında, etmesinde şer ve çirkinlik yoktur. Şerler kulların kazanmalarına ve istidadlarına aittir.

İnsan ise kendisine uygun olan şeyleri hayır, kendisine uymayan şeyleri de şer olarak görür. Halbuki Allah'ın bütün fiilleri hayırdır. Rüzgarda hem galibiyet hem de mağlubiyet gizlidir. Neticeleri farklı farklı da olsa zararlı olanın da, faydalı olanın da kaynağı birdir. Rüzgar ışığı söndürüp ateşi yaksa da aynı kaynaktır.⁷⁴ Anladığımız kadarıyla, İbnu'l-Arabî'ye göre iyilik ve kötülük izafidir. Fakat O, bunu biraz farklı şekilde izah etmektedir. Zira, ona göre eşyanın iyi veya kötü olduğuna dair hükmümüz bilgimize bağlıdır. Bir şeye, onda gizli olan iyiliği bilmeyişimizden dolayı da kötü deriz.

İbnu'l-Arabî'ye göre her şeyin bir zahiri, bir de bâtınî ciheti vardır. Onun batını cihetinde Yaratıcı'nın gayesi bulunmaktadır. Eğer biz bu gayeyi bilmiyorsak, böyle birşeye kötü dememiz muhakkaktır. O, bunu bir ilaç misaliyle anlatıyor. İlaç kullanmada zahiri bir kötülük, yani onun hoş olmayan tadından ötürü hoşnutsuzluk durumu olduğu gibi, bu ilaca kötü hükmünü veren hastanın bilgi sahibi olmadığı müsbet bir iyilik durumu (yani ilacın tedavi ediciliği) da vardır. Demek ki bir şey ilaç gibi iki sebeple kötü hükmünü alır.

- 1) Hastanın tad alma duyusuna hoş gelmemesi,
- 2) Onda bulunan menfaat ve faydayı bilememe.



Aslında ilaç kötü olarak da nitelenemez. Bu diğer bütün iyi ve kötü hükümünü alan eşya için de geçerlidir.¹⁰⁰

Hayır ve Şerrin Akli Olup Olmaması meselesine gelince; İbnü'l-Arabî'ye göre, yaşadığımız alemde Allah'ın mahlukattaki hikmetinin tahakkuk edebilmesi için bir kısım eksikliklerin bulunması gereklidir. Zira, alemin kemali bunlara bağlıdır. Böyle olunca da alemde hayırlarla şerler, hüsünlerle kubuhlar birlikte ve karışık olarak bulunmaktadırlar. Fakat insan neye hayır neye şer diyecektir; neye güzel, neye de çirkin diyecektir? Hayırlar ve şerler nasıl ve neye göre tespit edilecektir? Bu konuda akıl ne derece hürdür? Akılla bir şeyin iyi ya da kötü veya çirkin olduğu bilinebilir mi?

İbnü'l-Arabî bu soruya cevap verirken, herşeyden önce hayır ve şerri, hü-sün ve kubhu, iki gruba ayırır. Birinci gruptakiler; kemal ve noksanlık gibi bazı hususi ölçüleri ile eşyadaki güzellik ve çirkinlik yönleri akılla düşünerek, kıyas yaparak bulunabilir. İkinci gruptakiler; güzelliği veya çirkinliği Cenab-ı Hakk tarafından dinlerle bildirilir. Burada dinlerin bildirmesi haber ver-mektir, hüküm vermek değildir. Hayır ve şerrin bilinmesinde insan aklının bakış açısı nispidir. Fakat Şer-i Şerif, insan tabiatına uygun olan şeyin hayır; uygun olmayan şeyin de şer olduğunu beyan edip açıklar. Öyleyse din, ancak insan tabiatına yardımcı olmak için gelir. Bundan dolayı da İbnü'l-Arabî, insan tabiatının iktiza ettiği şeyleri haram kabul etmeyen, dinin getirdiği hükümleri ka-bul etmeyen, dinin getirdiği hükümleri kabul etmede zorluk gören insanlara hayret eder. Çünkü Allah, hayrı tahakkuk ettirmek için bu tabiatleri göz önün-de bulundurur. İbnü'l-Arabî, *“insanlar ancak arzuları sebebiyle helak olmuşlar-dır. Eğer onlar, arzularını Allah'ın irade ettiği şeye sarf etselerdi, istirahat eder-lerdi.”*¹⁰¹ der. Zira, herşey Allah'tan da olsa, Allah kulları için zorluk dilemez, kolaylık diler; şer dilemez, hayır diler. Çünkü kemal ve noksanlığı ihtiva eden şu alemleri yaratan Allah (c.c.) sadece hayrı murad eder.¹⁰²

İbnü'l-Arabî hayır ve şerrin tespiti meselesinde akılla dini birlikte değerkendirmektedir, ikisinin bir araya gelmesiyle sağlıklı bir neticenin alınabileceğini düşünmektedir. O: *“Allah, ancak sana hayırlı olan şeyle emretmektedir. Bu, Allah yanında çok büyüktür. O'nun nehyettiği şey de senin için terkedilmesi hayırlı olan şeydir. O'nun da Allah yanında haramlılığı büyüktür.”* der.¹⁰³

İbnü'l-Arabî, nasihatini kabul eden herkese kalpte doğan şer duygularına değil, hayır duygularına tabi olmasını nasihat eder. Şöyle der:

Hayır ve şer ancak şeriatın bildirmesiyle bilinir. Senin içinde kötü birşey yapma duygusu doğarsa, bu lümmetü's-şeytan'dır.¹⁰⁴ Sonra da içinde bu şerri

¹⁰⁰ A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, Cambridge, 1939, ss. 158-159; *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (trc. M. Dağ), Ankara: 1975, ss. 141-142'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

¹⁰¹ İbn Arabî, *Fütühât*, Kahire, 1329, 2/187; Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 90'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 297.

¹⁰² İbn Arabî, *Fütühât*, Kahire, 1329, 2/687-688; Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 91-92'den naklen a. mlf. a.g.e., a.y.

¹⁰³ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, Kahire, 1329, 4/410'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s.s. 297-298.

¹⁰⁴ Lümmetü's-Şeytan: İnsanın kalbine doğan mânâlar vardır. Tasavvuf erbabının *“Havatır”* dediği bu manalar bazan şeytandan, bazen bizzat nefsin kendisinden bazen de Allah Teâlâ ve Meleklerden gelir. Şeytandan gelenlere *Vesvese*, meleklerden gelenlere *İlham*, nefisten gelenlere, *Hevacis* Allah Teâlâ'dan gelenle-re' de *“Hatır-ı Hakk”* denilmiştir. [Kuşeyri, *Risaletü'l-Kuşeyriyye*, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul: 1978, s.



terketmeyi emreden bir duygu doğarsa bu da lümmetü'l-Melektir.¹⁰⁵ Sen bir gemisin. Eğer inhirâf edersen sen de helâk olursun, sende bulunan herşey de helak olur. Öyleyse mut laka şeriatı bilmen gerekir. Zira, sen bilmedikçe Allah'ın hudutlarını bilemezsin.¹⁰⁶

İbnü'l-Arabî bu düşüncesini teyid eder mahiyette, bir başka yerde şöyle demektedir:

Arif, düşünerek ve araştırarak, akli ile anladığına göre değil, dinin getirdiği esaslara göre kulluk yapan kimsedir. Zira, akılda heva ve arzuların gizli bir hükmü vardır ki, onu akıl ve düşünce sahipleri anlayamazlar. Onu ancak sufilerden keşif sahibi kişiler farkedebilirler.¹⁰⁷

Dinin getirdiği hükümlerin insan tabiatına muvafık olduğunu kabul eden İbnü'l Arabî'ye göre, dinin esaslarından çıkanlara uygulanan cezalar da şer değildir. Bilakis günahkarlar için hayırdırlar. Fertlere veya toplumlara gelen bela ve musibetlerde de durum aynıdır. Çünkü bunlar, İnsanların yaptıkları amellerine terettüp eden muaccel cezalardır. Ve günahkarların bazı hatalarının keffaretidirler.¹⁰⁸

İbnü'l Arabî hırsızlık ve zina yapanlara uygulanan şer'i cezaları bu manada değerlendirir. Onların cezalandırılması şer değil, rahmetin bir çeşididir. Bundan dolayı din, bu cezaların tatbikinde .şevkat etmeyi menetmiştir. Bunun için İbnü'l-Arabî, *"Asilere dünyada uygulanan bu cezalar, isyankarların temizlenmesidir; ahirette başları önlerine eğileceğine cezaların dünyada verilmesi daha iyidir."*¹⁰⁹ der. Zira, dünyada gördüğü ceza kadar ahirette günah sahibinden düşülecektir. İbnü'l Arabî'ye göre, Allah, *"Çoğunluğunun yaptığı hatalardan dolayı onlara belalar verir."* ki böylece onları bu dünyada temizlemek ister.¹¹⁰

Böylece İbnü'l-Arabî'nin hayır ve şerrin ölçüsü konusunda Ehl-i Sünnet dairesinde çözüm aradığı neticesine varılabilir.¹¹¹

✧ Hayır ve Şer Açısından İnsanın Fiilleri

İbn Arabî'ye göre: *"Hayır kişinin garazına, arzularına ve yaratılışına uygun olan; şer ise, kişinin garazına, tabiat ve mizacına uygun olmayan şeydir."*¹¹²

178] İnsandaki vesvesenin menbainı haber veren Peygamber Efendimiz (s.a.v.) de şöyle. buyurur: Şühbesiz Âdemoğlu'nun kalbinde şeytanın bir lümmesi şerre yöneltmek ve Hakk'ı yalanlamaktadır. Meleğin lümmesi ise hayra yöneltmek ve Hakk'ı tasdikdir. Kim bu ikincisini kendisinde hissederse bilsin ki o, Allah'tandır. O zaman Allah'a hamdetsin. Kimi de diğerini hissederse, Allah'ın rahmetinden kovulmuş şeytandan Allah'a sığınsın." (Tirmizi. Tefsir, 3) Buna göre "lümmetü's-şeytan" şeytanın vesveseleriyle kötülüklerin güzel gösterilmesidir" diyebiliriz (Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, s. 398).

¹⁰⁵ Lümmetü'l-Melek: Lümmetü's-Şeytan bahsinde zikrettiğimiz hadis-i şerif göz önüne alınacak olursa "Lümmetü'l-Melek", Meleğin insanı Hakk'a yönlendirmesi olarak düşünülebilir ki buna, Kuşeyri'nin de belirttiği gibi Meleğin kalbimizde hissettirdiği manadır denebilir (Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, s. 398).

¹⁰⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1329, 4/462'den naklen naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 298.

¹⁰⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1329, 4/409'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

¹⁰⁸ Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 298-299.

¹⁰⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1329, 4/304; Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 96'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 299.

¹¹⁰ a.mlf. a.g.e. s. 299.

¹¹¹ a.mlf. a.g.e. a.y.

¹¹² İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 118'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 323.



Buna göre, kişiye hayır ve şerden ne isâbet ederse, yine kendi nefsinden husûle gelir, nefislerinin haricinden gelmez, bu hususta hiç harici tesir yoktur.¹¹³ İbn Arabî'nin düşüncesine göre: "İnsan, ancak nefsine hamdetmeli ve zem-meylemelidir."¹¹⁴ Hayır ve şer de varlığa çıkma ile Hakk'a aittir. Fakat a'yan-ı sabite Hakk'a ne hüküm vermiş, ve Hakk'tan ne istemiş ise, ancak o zuhur ettiği için bunların hepsi kişinin a'yan-ı sabitesindendir. Binaenaleyh eğer zulüm vaki olursa, mahlukattandır, Hakk'tan değildir. Bundan dolayı Cenab-ı Hakk, "Biz onlara zulmetmedik, fakat onlar kendilerine zulmediyorlar,"¹¹⁵ bu-yurmuştur.¹¹⁶

O halde herkese hayır ve şerden ne gelirse, kendisinden gelir. Bu hususta hiçbir harici müessir yoktur. Bundan dolayı: "Hayır" denildiğinde her şahsın garazına muvafık ve tab'ına uygun, "Şer" denildiğinde de garazına ve tab'ına uygun olmayan şey murad olunur."¹¹⁷ İbn Arabî'ye göre, hayır ve şerden meydana gelen herşey, eşyanın tabiatı muktezasınca, ezelde takdir olunmuştur. Hayır ve şer de bundan ne'et etmektedir. Hayırlılar, hidayete ermişler; şerliler de dalalette kalanlar olarak zuhur etmektedirler. "Zira, Allah eşyayı bulunduğu hal üzere bilir ve bildiği gibi de (varlığını) irade eder."¹¹⁸ Öyleyse şer, Meşiet-i İlahiye muktezasınca meydana gelmektedir. Zira, şerri iktiza eden a'yan-ı sabitesidir. Allah da a'yan-ı sabitenin iktizasınca şerri ezelde hükmetmiştir. Bu durumda fiil, kendi zatında hayır veya şer olmakla vasıflanmaz. Ancak dini veya ahlaki ölçülere göre mukayese edilirse -ki bu da teklifi emirlerdir- ancak o şekilde vasıflanabilir.¹¹⁹

İbn Arabî'ye göre: "Allah'ın insanlar üzerine Hüccet-i baliğ'ası, (apaçık bir delili) vardır. Binaenaleyh her kim bu hikmeti anlar ve onu kendisi için meşhud kılar; kendinin gayrına taalluktan nefsine rahat verir ve hayır ve şerrin ancak kendinden geldiğini bilir."¹²⁰ "Zira Allah, günah fiilini takdir etmez ve veya kötülüğü yaratmaz." O, bizim veya kendisinin ahlaki veya dini bir ölçüye göre hüküm verip, doğru veya yanlış dediğimiz fiilleri takdir eder ve bizim veya kendisinin iyi veya kötü olarak telakki ettiğimiz nesneleri yaratır. Allah fiilin aynını (yani fiili iyi veya kötü olarak değil, fiilin kendisini) irade eder. Ancak özel şartlarla işlendiği takdirde, fiile iyi veya kötü denir.¹²¹

¹¹³ Ahmed Avni Konuk, *Fususul - Hikem Tercüme ve Şerhi II*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Basm, 2011, s. 348 (özetlenmiştir).

¹¹⁴ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 83'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

¹¹⁵ en-Nahl 16/118.

¹¹⁶ Ahmed Avni Konuk, a.g.e, 1989, s. 69'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

¹¹⁷ Ahmed Avni Konuk, a.g.e. s. 347. (H. Adam tar. sadeleştirilmiştir).

¹¹⁸ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 118; *Ta'likat Alâ Fususu'l-Hikem*, Beyrut, ts, s. 146'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 323.

¹¹⁹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 41; Ebu'l-Ala Affî, *Ta'likat Alâ Fususu'l-Hikem*, s. 65; Tefvik et Tâvil, *Felsefetü'l-Ahlâk es-Sûfiyye*, Kitâbu't-Tezkârî, Kahire, 1969'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

¹²⁰ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 118'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 324.

¹²¹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Kâşânî Şerhiyle birlikte), Kahire, 1309, s. 319; A.E. Affî, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnu'l-Arabî*, Cambridge, 1939, ss. 160-161; (trc. M. Dağ), Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara, 1975, s. 143'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.



Aslında kötü olan hiçbir şey yoktur. Allah da hiçbir zaman (İbn Arabî'nin anladığı manada) kötülüğü yaratmaz. Yukarıda temas edildiği gibi, fiile, ancak özel şartlarda işlendiği takdirde şu sebeplerden dolayı kötü denir:

- 1) Şu ya da bu din onları kötü saydığı için,
- 2) Belirli bir ahlaki ilkeye veya cemiyetin tasvip ettiği adet ölçüsüne kıyasla,
- 3) Bazı ferdi mizaçlara aykırı düştükleri için,
- 4) Ferdin bazı tabii, ahlaki ya da zihni arzularını tatmin edemedikleri için.¹²²

Bundan dolayı fiiller aslında medih veya zemmin mevzuu değildirler. Fakat İbn Arabî, kullara amellerinden dolayı cüz'î bir mesuliyet yükler. Meşiet-i İlahiye neticesi meydana gelen amelleri onun kendi tabiatından neş'et ettiği için insanın sorumlu olduğunu kabul eder.¹²³ Ama İbn Arabî, insana cüz'i dahi olsa bir mesuliyet yüklerken, iyyin de kötünün de netice itibarıyla Allah'tan geldiğini kabul eder. Zira var olan herşey Allah'ın tezahürleri ve bütün fiiller, O'nun fiilleridir. Allah'ın rahmeti bütün eşyada ve fillerde görünür. Ancak biz onlardan bazılarını iyi, bazılarını da kötü diyoruz.

Ona göre herşey O'nun rahmetiyle var olmuştur. Eşya, Allah tarafından çeşitli kemal derecelerini gösterecek ve onlar hakkında (ahlaki ya da başka şekilde) hükümlerimizin doğmasına sebep olacak şekilde yaratılmıştır. Kemal ve noksanlık, ahenk ve ahenksizlik, iyilik ve kötülük, itaat ve isyan, rezalet ve fazilet, uygunluk ve uygunsuzluk düşüncelerine sahip olmamız Allah'ı ve kendimizi bilmemiz için O'nun iradesi idi.¹²⁴

Herşey O'nun rahmetiyle var olunca, var olan herşey hayırdır. Zira, varlık Rahman'ın nefesidir ve zatında hayırdır. Zira hayır varlığın; şer de, yokluğun eş anlamlısıdır. Öyleyse varlığı tahakkuk eden herşey hayırdır.¹²⁵ İbn Arabî'ye göre: "Dönüş, herşeyi kuşatan rahmetedir."¹²⁶ Buna göre Allah'ın hayır olsun şer olsun kulların bütün fiillerinden razı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Allah'ın rahmeti kulların bütün fiillerini de kuşatmıştır. Zira;

1) Bütün fiiller, Allah'ın iradesi muktezasınca meydana gelmektedir. Çünkü, Allah'ın teklifi emirlerine zıt olsa bile, kulların bütün fiilleri, Allah'ın tekvini emirlerine boyun eğmek ve hükmünü kabul etmek zorundadır.

2) Bütün fiiller zatında hayırdır. Ancak arizi olarak şerle vasıflanabilirler. Fiillerin şer oluşu arizi olunca, Allah'ın bu şer fiillerden dolayı olan gazabının da arizi olması gerekir.¹²⁷

¹²² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Kâşânî Şerhiyle birlikte), Kahire, 1309, s. 319; *Fütühât*, Kahire, 1293, 2/760; Ebu'l-Ala Affîfî, *Ta'likat Alâ Fususu'l-Hikem*, 339; *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, Cambridge, 1939, s. 157; *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (trc. M. Dağ), 1975, s. 140'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

¹²³ Ebu'l-Ala Affîfî, *Ta'likat Alâ Fususu'l-Hikem*, Beyrut, 1946, ss. 228-229; Tefvik et Tâvil, *Felsefetu'l-Ahlâk es-Sâfiyye*, Kitâbu't-Tezkârî, Kahire, 1969, ss. 168-169'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 24-325.

¹²⁴ A. E. Affîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, Cambridge, 1939, s. 159; *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (trc. M. Dağ), Ankara, 1975, s. 141'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 325.

¹²⁵ Ebu'l-Ala Affîfî, *Ta'likat Alâ Fususu'l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 339'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

¹²⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 106'dan naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 325.

¹²⁷ Ebu'l-Ala Affîfî, *Ta'likat Alâ Fususu'l-Hikem*, Beyrut, 1946, ss. 120-121'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 325.



İbn Arabî, kulların fiillerinin, her ne olursa olsun tekvini emre uygun olarak meydana gelmesinden hareketle hayır olduğunu belirtmekte, hayır olmayı da var olmakla izaha çalışmaktadır. Çünkü İbn Arabî'nin temel düşüncesine göre vücud, sırf hayır; adem ise sırf şerdir. Bu yönüyle bakıldığı taktirde, günahların neticesi cehennem dahi olsa yokluğa göre rahmet sayılır. Zira, ebedi yokluktan, cehennem dahi olsa var olmak, bin derece daha hayırlıdır.¹²⁸

İbn Arabî, fiilleri Haktan soyutlayarak yalnızca kula veya (kuldan soyutlayarak) yaratmanın bütünüyle hakka izafe edilmesini doğru bulmamaktadır. Buna gerekçe olarak, Hakk'ın yaratmayı kendisine *ol* denilen şeye izafe ettiğini göstermektedir.¹²⁹

☞ Cehennem Anlayışı

İbnü'l Arabî cehennemın ebediliği fikrini, azabın mizaca bağlı olmasıyla aştığı kadar cehennemın de bütünüyle rahmete dönmesiyle açıklar.¹³⁰ İbn Arabî ahiretteki azabın ve nimetlerin, cezanın ve mükafatın da farklı bir yorumunu yapar. Ona göre fiillerin karşılığı anlamına gelen ceza (bedel) adet anlamına gelir. Adet ise hayır olsun şer olsun insana avdet eden (dönen) şey demektir. Bundan maksat da insanın ayn-ı sabitesinin gerektirdiği hallerle karşı karşıya kalmasıdır. Yani ister hayır ister şer olsun insanın amellerinin meyvelerini toplamasıdır. İbn Arabî ayn-i sabite-eylem-bedel üçlüsü arasında zorunlu bir ilişki görür. Buradaki güçlüğün farkında olduğundan bunun olduğu gibi kabul edilmesi gereken bir sır olduğunu söyler ve bu noktada aklî bir açıklama yapmanın zorluğuna işaret eder. Onun sırr-ı kader dediği budur.¹³¹ Konuyla ilgili İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'de şöyle demektedir:

Cehennemliklere gelince, onların varacağı yer de nimettir. Fakat onların nimeti, ateşte gerçekleşir; çünkü cezalandırma süreci bitince, ateşin içindekiler hakkında serin ve esenlik verici olması kaçınılmazdır. Cehennemdekilerin nimeti de budur. Öyleyse cehennemliklerin cezalarının tamamlanmasından sonra nimete kavuşmaları, ateşe atıldığında Allah'ın dostu İbrahim peygamberin [ateşte] nimet görmesine benzer...¹³² Bu nimet ya çektikleri bir acının ortadan kalkmasıyla gerçekleşir -ki bu durumda azap, kendilerinden kalkar ve böylece o acıyı çekmeleri, onların nimeti haline gelir- ya da cennet ehlinin cennetteki nimetleri gibi, müstakil bir nimetleri olur.¹³³

İbnü'l Arabî'nin bütün eserlerinde ortaya çıkan üç temel özellikten biri, cehennemde azabın daimi olmayışı (âdemü sermedeti'l-azâp) meselesi; diğeri Vahdet-i vücûd ve ilmin malûma tabi oluşu yani herşeyin insanın

¹²⁸ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 326.

¹²⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 124.

¹³⁰ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 295.

¹³¹ Süleyman Uludağ, İbn Arabî, s. 178.

¹³² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 184.

¹³³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 120.



a'yan-ı sabitesine göre oluştuğu fırsat ve kabiliyetine göre geliştiği düşüncesidir.¹³⁴

Aslında İbnü'l Arabî'nin azabın devamlı olmayışı konusunda dayandığı en önemli delil, Allah'ın rahmetinin herşeye şamil olması keyfiyetidir. Çünkü Cenab-ı Hakk Kur'an-ı Kerim'de: *"Rahmetim (dünyada) herşeyi kuşatmıştır."*¹³⁵ *"O Rahman, arşı istila etti."*¹³⁶ *"Rabbimiz size, rahmet ve merhamet va'd buyurdu (Nefsine rahmeti farz kıldı)."*¹³⁷ buyurmaktadır. İnsanların mahlukata karşı, kendine aralarında birbirlerine karşı gösterdikleri merhamet, Cenab-ı Hakk'ın onlarda yarattığı merhametin tezahürüdür. Ve bu rahmet, bilinmek için kainatı yaratan Allah'ın Zatı merhametinden nebeân etmektedir. Allah ise herşeyi kuşatan umumi rahmetle merhamet etmektedir.¹³⁸

İşte Allah'ın bu rahmet ve merhameti ile, âsilerin ve cehennem ehlinin azabı izâle olunur. Her sure başında bulunan besmele de, bu surede bulunan ilahi rahmetin mukaddimesidir. Allah'ın rahmeti kulları için o kadar büyüktür ki, her şeyi kuşatmıştır ve hiçbir şey bunun dışında olamaz. Bundan dolayı Cenab-ı Hakk *"Muhakkak Rabbinin mağfireti çok geniştir. Rabbin geniş mağfiretlidir"*¹³⁹ buyurmaktadır. Bazıları Allah'ın bu geniş rahmet ve mağrifetini daraltmak ve bunu belirli bir taifeye has kılmak isterler. Allah'ın genişlettiği rahmetini ve merhametini daraltırlar. Halbuki Allah (c.c): *"Seni de (ey Resulüm) alemlere rahmet olarak gönderdik"*¹⁴⁰ buyurarak, rahmetinin herşeye şamil olduğunu haber vermiştir. Cenab-ı Hakk kendisini anlatırken de pek çok ayette: *"Merhamet edenlerin en merhametlisi olduğu"*¹⁴¹ müjdesini vermiştir.¹⁴²

Buradan da anlayacağımız gibi, Allah yaratıklarına bizden daha merhametlidir. O böylesine merhametli iken kullarına nasıl ebedi olarak azap eder? Üstelik taatların Allah'a bir faydası, isyanların da ona bir zararı yoktur ve her şey onun kazası, kaderi ve hükmü ile meydana gelmektedir. Bundan dolayı İbnü'l Arabî'ye göre yaratılanlar ihtiyarlarında mecburdur, a'yan-ı sabitelerinin dışına çıkamazlar. Fakat a'yan-ı sabitelerindeki kabiliyetleri de dışarıdan değil kendilerindendir. *Dışarıdan bir mecburiyet olmaması yönüyle hür gibi görünseler de, a'yan-ı sabitelerinin dışına çıkmamaları yönüyle bu hürriyet içinde mecburdurlar.* Allah da, *"Ey kullarım"* diye kulları kendisine nispet eder. İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın umumi rahmeti ve rahmetinin herşeye şamil olduğu bilinir ve Allah da onlara

¹³⁴ Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

¹³⁵ el-A'raf 7/156.

¹³⁶ Tâhâ 20/5.

¹³⁷ el-En'am 6/54.

¹³⁸ Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

¹³⁹ en-Necm 53/32.

¹⁴⁰ el-Enbiya 21/107.

¹⁴¹ el-A'raf 7/151; Yûsuf 12/ 64, 92; el-Enbiya 21/83; el-Mü'minûn 23/105, 118

¹⁴² Adam, Hüdaverdi, a.g.e., s:398



“kulum” diye hitap ederken azabın ebedi oluşunu düşünmek mümkün değildir.¹⁴³

Aslında İbnü'l Arabî bu ifadelerde de görüldüğü gibi cehennemi ve cehennem hayatını inkar etmiyor. Onun demek istediği, cehennem ehli için de İlahi rahmetin zuhur edeceği, cehennemden çıkmamakla birlikte orada elem ve azap duygusunu kaybedecekleri, bir kısmının da günahı kadar azap gördükten sonra uykuda olan bir kimsenin rüyada gördüğü hayalî nimetler şeklinde bir kısım nimetlere nail olacakları hususudur.¹⁴⁴ Zira: “Onların en son duaları da Elhamdülillah demektir.”¹⁴⁵ ayetine göre son söz de “Elhamdülillah” olacaktır. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre, mahlukat en sonunda -çeşitleri farklı farklı da olsa- saadete ulaşacaktır. Çünkü Cenab-ı Hakk rahmetinin herşeyi kuşattığını ifade etmiş¹⁴⁶ ve rahmetinin gazabını geçtiğini¹⁴⁷ bildirmiştir. Yani sabık olan rahmet, gazaptan öncedir.¹⁴⁸

Aslî olan Rahmet, ârizî olan da gazap olunca asılolan evvel olacağı için, sabık olan rahmet, ârizî gazaptan öncedir. “Çünkü gazap, dini emre muhalif olan amellere karşı olur. Halbuki, “De ki: Herkes bulunduğu hale göre iş yapar.”¹⁴⁹ ayet-i kerimesine göre alemde bulunanların hepsi meşiet emrine itaat üzeredir. Meşiet-i ilahiyye hükmü ile vücûd-i Hakk âyînesinde a'yan-ı sabite peyda oldu. O a'yan ne suretle sübût buldu ise, o suretle Hakk'ın malumu oldular. Binaenaleyh vücûd-i kevnide (bu görünen varlıkta) o vech ile zâhîr olmaları için irâde-i ilâhiye taalluk etti.”¹⁵⁰

İşte bu noktada kul, İlahi iradeye boyun eğmiştir. Çünkü İbnü'l Arabî'ye göre herkes itaat veya isyanı ile emr-i teklîfiye muhalefet etse bile, Emr-i Meşiet'e uymuş olur. Çünkü hiç kimsenin Emr-i Meşiet'e itiraz etmesi mümkün değildir. “Ama madem ki rahmet öncedir; dînî emre muhalefetinden dolayı kula hükmeden gazap ona ulaşınca rahmet hükmeder. Zira rahmet önce, gazap sonradır. Rahmet asıl, gazap ârizîdir.. Böyle olunca da rahmet kula şâmil olur. Çünkü rahmetten önce başka birşey yoktur ve hiç kimsenin Emr-i Meşiet'e muhalefet etmeye kudreti yoktur.”¹⁵¹

¹⁴³ İbnü'l-Arabî, Fütuhât, 2/148, 244, 496, 662, 674; 3/25, 100, 101, 383, 466, 496; 4/146, 163; Beyrut, ts.; Mahmûd el- Ğurâb, el-Fıkh inde's-Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî ,166-168; Dimeşk' den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

¹⁴⁴ İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî, s:145, Haz. Mustafa Kara; İstanbul, 1991' den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., s.399

¹⁴⁵ Yûnus 10/10.

¹⁴⁶ el-A'raf 7/156.

¹⁴⁷ Suyûtî, el-Câmiu'l-Kebir, 3/1604; 4973 numaralı hadis; Mısır, 1973; Münâvî, Feyzü'l-Kadir, 3/259; Beyrut, 1972' den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

¹⁴⁸ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, 166'dan naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

¹⁴⁹ el-İsrâ 17/84.

¹⁵⁰ Konuk, Ahmed Avni, *Fususul' - Hikem Tercüme ve Şerhi III*, s. 283,(Çeviren: Doç. Dr. Selçuk Eraydın/ Prof. Dr. Mustafa Tahralı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 2003.

¹⁵¹ a.mlf. a.g.e. s:284 (Adam, H., tar. sadeleştirilmiştir).



İşte Allah'ın, *"Rahmetim, gazabımı geçmiştir"* sözünün İbnu'l-Arabî'ye göre manası budur.¹⁵² İbnü'l Arabî'ye göre, rahmet bir gayedir ve bütün mahlukat bu gayeye doğru yol almaktadırlar. Neticede mutlaka bu rahmete ulaşacaklar ve gazaptan da uzaklaşacaklardır. Ama Allah, rahmete vasıl olanın haline yani kabiliyetine göre hükmedecektir.¹⁵³ Buna göre İbnu'l-Arabî'nin düşüncesinde rahmetin nisbi olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁴

Bir kimseye göre rahmet olan şey, diğerine göre azaptır. "Bundan dolayı bazı kimseler gazaptan lezzet alırken, bazıları da rızadan zevk alır. Birinciye göre cehennem, ikinciye göre de cennet, rahat mahalli olurken, kimisi de başlangıçta azaptan, sonunda da rızadan zevk alırlar. Bunlar, önce cehenneme sonra da cennete girenlerdir. Bunun benzerini burada da görmek mümkündür.

Mesela, necaset içinde bulunmak insan için azap olsa bile domuz ve necaset böceği için büyük bir nimettir. Gül koklandıkça insana rahat verdiği halde, necaset böceği gül kokusundan rahatsız olur ve bayılır. Onun için gül ve kokusu cehennem gibidir.¹⁵⁵

İbnü'l Arabî, cehennem ehlinin sonunda nimete ulaşsa bile bunun cehennem içinde olacağını kabul eder.¹⁵⁶ Çünkü Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde haber verildiği gibi¹⁵⁷ onlar cehennemde ebedi olarak kalacaklardır. İbnu'l-Arabî, zannedildiği gibi cehennem hayatını reddetmiyor. Zira o, *"Mişkâtü'l-Envâr"* isimli hadis kitabında¹⁵⁸ cehennem hayatı ve azabı ile ilgili hadislere de yer verdiği gibi,¹⁵⁹ fikirlerini açıkladığı yerlerde bunların değerlendirmelerini de yapmıştır.¹⁶⁰ O, şöyle söylemiştir:

Azap müddetinin bitmesinden sonra, cehennem kendisinde bulunan insanlara selâmetli bir soğuk olacaktır ki, bu onlar için büyük bir nimettir. Cehennem halkının, hakların yerine gelmesinden sonra ulaştıkları bu nimet, Halilullah'ın (Hz. İbrahim) ateşe atıldığı andaki nimetidir. Çünkü O, her canlıyı yakacağını bildiğinden dolayı ateşi görmekten elem duyuyordu. Halbuki, Allah'ın ateşteki ve kendisindeki muradını bilmiyordu. İnsanların gözünde hâlâ ateş olsa bile O, Allah'ın kendisi için gösterdiği husûsî muamelesi ile ateşi berd-i selâm (selâmetli bir soğuk) olarak buldu.¹⁶¹

İbnü'l Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'indeki bu açıklamalardan anladığımıza göre O, cehennemin ebedi oluşunu, orada kalmayı ve azab-ı İlahiyi reddetmiyor. Fakat O, cehennem hayatını Cenab-ı Hakk'ın herşeye şamil olan rahmeti

¹⁵² İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 166'dan naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., s:400.

¹⁵³ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 166'dan naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

¹⁵⁴ Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

¹⁵⁵ Bakara Sûresi, 25, 39, 81, 217, 275; Âl-i İmrân Sûresi, 116; Tevbe Sûresi, 17; Yûnus Sûresi, 27; Hûd Sûresi, 5.

¹⁵⁶ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 169'dan naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., s:400.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/ 25, 39, 81, 217, 275; Âl-i İmrân 3/116; et-Tevbe 9/17; Yûnus 10/27; Hûd 11/5.

¹⁵⁸ Demirci, Mehmet, *Nurlar Hazinesi*, İbn Arabî, İz Yayıncılık, 2. Bsm., İstanbul, 1994.

¹⁵⁹ a.mlf. a. e., s:74 (14. hadis), s:80 (19. hadis), s:86 (23. hadis)

¹⁶⁰ İbnu'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/136; Beyrut, ts.'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

¹⁶¹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 169-170'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., s:401.



ile izaha çalışarak ikap müddetinin bitiminden sonra ateşin yakıcılığının gide-
rek, soğuk ve selametli bir hale geleceğini kabul ediyor.¹⁶²

İnsanların gördükleri şey yakıcı bir ateş iken, aynı ateşin Hz. İbrahim için selametli bir soğuk olmasına bakarak İbnü'l-Arabî: *"Bir tek şey bakanların gözlerinde mütenevvi olur. İlahi tecellinin hükmü de böyledir."*¹⁶³ demektedir, böylece bir ve aynı olan İlahi tecellinin o tecelliye mazhar olan ve kabul eden varlıkların istidadlarına göre muhtelif görüldüğüne dikkat çekmektedir.¹⁶⁴

Böylece İbnü'l-Arabî, cehennem ahirette asilerin kalacağı bir gazap yeri olduğunu benimsemektedir. Fakat O'na göre, cehennem ebedi ve daimi olsa bile¹⁶⁵ cehennem ehlinin azabı ebedi değildir. Onlar cehennemde kaldıkları halde, oraya uygun bir nimete ulaşırlar. Çünkü Cenab-ı Hakk kendisini, *Rahmetinin herşeyi kuşatması* ile vasıflandırmıştır.¹⁶⁶

İbnü'l Arabî, cehennem hayatını kabul eder. Fakat, neticede herşeyi ihata eden İlahi rahmetin, orada ebedi olarak kalsalar da cehennem ehline ulaşacağını ve kendilerine göre nimet olacağını ifade etmektedir. Ayrıca insanın mes'uliyetini kabul etmenin tabii bir neticesi olarak kulun cehenneme girmesine kendi amellerinin sebep olduğuna inanmaktadır.¹⁶⁷

İbnü'l Arabî, cehennemde cehennem ehlinin durumu hakkında *Fütuhât-ı Mekkiyye*'de oldukça ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Şöyle ki:

...Bu zikrettiğimiz nedenlerden ötürü, dünya karışmıştır, yani nimetlerle, azaplar azaplar da nimetlerle karışmış vaziyettedir. Yine bu zikrettiğimiz nedenlerden ötürü, Cennet bütünüyle nimettir, Cehennem ise bütünüyle azaptır. Bu karışım (bu dünyadan öte dünyaya intikal eden) varlıklar için son bulacaktır, çünkü ahret hayatı dünya hayatında olduğu gibi karışımı kabul etmez. İşte, dünya ile ahret hayatı arasındaki en önemli fark budur. Ancak Cehennem hayatı, yani Cehennemlik olanların hayatı, ilahi gazap olanlarda son bulunca, sınır ve süre de Allah'ın Gazabını geçen Allah'ın Rahmetine ulaşıncı, Rahmet hükmü onlar için yeniden dönecektir; sureti yine aynı suret olarak kalacaktır, değişmeyecektir. Eğer o rahmetin sureti değişmiş olsaydı, onlar azaba duçar olurlardı. Böylece, Allah'ın izniyle ve tevliyesiyle, onlar üzerinde önce, en yüksek feleği izleyen ikinci feleğin hareketi, onlarda zuhur eden azap nedeniyle, azabı kabul eden her mahalde onlar aleyhinde hüküm verir. Biz burada "azabı kabul eden her mahalde" dedik; bunun nedeni Cehennemde azabı kabul etmeyen kimselerin de (örneğin Cehennem'in bekçileri gibi) bulunmuş olmasıdır.

Cehennem müddetini doldurunca, ki bu müddet kırk beş bin (45.000) senedir, Cehennem bu müddet zarfında cehennemliklere gerçek bir azap olur, şöyle ki: Cehennem ehli önce cehennemde devamlı ve kesintisiz bir azaba

¹⁶² Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

¹⁶³ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-Hikem, 170'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

¹⁶⁴ Adam, Hüdaverdi, a.g.e., s:402

¹⁶⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, 4/137'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

¹⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, 2/386'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

¹⁶⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, 3/385-386'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.



çarptırılır ve bu azap yirmi üç bin (23.000) sene devam eder. Sonra, Rahman onların üzerine bir uyku gönderir; bu uyku içinde onlar bütün hislerini yitirirler. Bu hususu Allah Teala şöyle beyan etmektedir: “Şu muhakkak ki, kim Rabbine günahkar olarak varırsa, cehennem sırf onun içindir. O kimse orada ne ölür ne dirilir”.¹⁶⁸ Aynı şekilde Cehenneme gidecek olan Cehennem ehli hakkında Hz. Peygamber aleyhisselam da şöyle buyurmaktadır: “Onlar orada ne ölürler ne de dirilirler.”¹⁶⁹ Bu hadis, onların bütün hislerini yitirdikleri vakitlerdeki durumlarını anlatmak istiyor. Bu durum, korkunun şiddetinden ve aşırı acının kuvvetinden dolayı bayılan bu dünyada azap ve işkence gören insanların durumuna benzemektedir. Cehennem ehli böylece bu uyku halinde on dokuz bin (19.000) sene kalırlar.

Sonra, onlar bu baygınlık hâllerinden (gaşyetinden) uyanırlar ve “Allah onların derilerini başka derilerle değiştirir.”¹⁷⁰ Ve o vaziyette onbeş bin (15.000) sene azap görürler. Sonra, tekrar baygınlık hâline geçirilirler. Bu hâlde onbir bin (11.000) sene kalırlar. Sonra, tekrar o baygınlık hâllerinden uyanırlar. “Onların derileri pişip acıyı duymaz hâle geldikçe, yenden acıyı duysunlar diye Allah onların derilerini başka derilerle değiştirir.”¹⁷¹ Bu vaziyette yedi bin (7.000) sene o çok elemli, çok acı veren azabı tadarlar. Sonra, tekrar üç bin yıl (3.000) boyunca baygınlık hâlinde kalırlar. Sonunda uyanırlar. Bu kez Allah onlara bir lezzet, sevinç, neşe ve rahatlık ihsan eder. Tıpkı yorulup da uyuyan ve dinlenmiş olarak uyanan bir insanın durumu gibi. İşte bu durum “Allah’ın Rahmeti’nin Gazabını geçtiğinden” ve “Rahmetinin her şeyi kapladığından”¹⁷² dolayı böyledir. Dolayısıyla o esnada, Allah’ın Rahmeti onlar için, Allah’ın “El-Vasi”, yani “Rahmet ve ilim bakımından her şeyi kuşatan”¹⁷³ anlamına gelen isminden türemiş bir hüküm, bir karar olmaktadır. O zaman o varlıklar artık bir acı, bir elem, bir azap duymazlar. Artık bu durum onlar için böyle devam eder; onlar da bu durumdan, bir ganimet gibi hoşlanırlar ve “Biz unutulduk, öyleyse bizlerin durumunun hatırlanmasından korktuğumuz için başka bir şey istemiyoruz. Oysaki Allah “Oraya inin, aşığıya! Ve Bana konuşmayın! demişti”¹⁷⁴ derler. Artık orada seslerini çıkaramazlar, sükût ederler. Tekrar geldilerine yeniden azabın gelmesi korkusu dışında, onlar üzerinde bir korku kalmaz.

Onlar üzerinde ebedi olarak devam edecek olan azap, bu kadarıyla korkudur. Bu azap, ruhî bir azaptır, hissî değil. Hatta bazı vakitlerde bunu da unuttukları olur. Onların mutlulukları, hissî azaptan kurtulup rahata ermiş olmalarıdır. Bu da, Allah’ın “her şeyi kuşatan bir rahmet sahibi” olması nedeniyle onların kalplerine koyduğu şeyle olur. Nitekim Allah Teâlâ bununla ilgili olarak şöyle buyurmaktadır: “Siz nasıl unutmuşsanız, Biz de bugün sizi öyle

¹⁶⁸ Taha, 20/74; el- A’la, 87/12.

¹⁶⁹ Bkz. Sahih-i Müslim, İman, 302; Sünen-i İbn Mace, Zühd, 37.

¹⁷⁰ Nisa, 4/56.

¹⁷¹ Nisa, 4/56.

¹⁷² A’raf, 7/156.

¹⁷³ Mümin, 40/7.

¹⁷⁴ Müminun, 23/108.



unutuyoruz"¹⁷⁵. İşte bu hakikatten dolayı onlar artık acıları ve elemeleri hissetmedikleri zaman "*Biz unutulduk*" derler. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın şu sözü de bununla ilgilidir: "*Onlar Allah'ı unuttular; Allah da onları unuttu*"¹⁷⁶. "*Aynı şekilde bugün de sen unutuluyorsun*."¹⁷⁷, yani "Cehennemine içine terk ediliyor-sun", çünkü "unutma" (nisyan) terk etmedir. Eğer "*tünsâ*" şeklinde değil de hemzeyle "*tünseü*" şeklinde okunursa, o zaman "geciktirme" anlamına gelir.

Cehennem ehlinin sahip olduğu mutluluk payı, azabın vaki olmamasıdır. Ceza payları ise, azabın bizzat vaki olmasıdır, çünkü Cehennem ehli için, Allah'tan gelen haberler yoluyla hiçbir teminat yoktur. Bununla birlikte, onlar; kimi vakitlerde azabın vuku bulmasına karşı korunurlar: Dolayısıyla bazen, o korkudan on bin (10.000) sene korunurlar. Bazen iki bin (2.000) sene korunurlar. Bazen de altı bin (6.000) sene korunurlar. Ve o kadar zaman geçmedikçe, bu zikredilen miktardan çıkmazlar. O kadar zamanın kendileri için geçmesi gerekir. Allah "Rahman" isminden onlara bir nimet vermek, ihsanda bulunmak istediği zaman, onlar o anda kendilerinin içinde bulundukları duruma ve içinde bulundukları azaptan çıkışlarına, kurtuluşlarına bakarlar. Dolayısıyla bu bakış miktarı kadar nimete kavuşurlar. Bu bakış onla riçin bazen bin sene (1.000) devam eder; bazen dokuz bin (9.000) sene devam eder; bazen de beş bin (5.000) sene devam eder. Bu süre daha fazla ya da daha az olabilir. İşte, Cehennem ehlinin Cehennemdeki durumları hep bu şekilde devam eder, çünkü onlar artık oranın sakinleridir. İşte bütün bu anlattıklarımızı "Muhammedî makam"dan miras olarak gelen "İsevî ilim" kapsamında girer. "*Allah, doğruyu, hakkı söyler! Ve doğru yola O erıştırir.*"^{178 179}

Bir şeyin varolması kendiliğinde bir rahmet ve iyilikse, azaba dönük ilk rahmet onun var edilmesidir. Aynı şekilde cehenneme dönük ilk rahmet de onun var edilmesidir... Cehennemde acının kaynağı ateş veya cehennem değil, insanın mizaca yatkın olmayan bir şeyi bulmuş ve hissetmiş olmasıdır... İnsanın mizacı ateşe yatkın hale gelebilir. Ona göre cehennem ateşi bitmeyecek veya başkalaşmayacaktır. Mizaç ondan haz alacak bir özellik kazanacaktır... Azabın varlığı terbiyenin gereğidir...İbnü'l-Arabî, cehennemine bir gün bitebileceğini ve bütünüyle rahmete dönebileceğini de imkân olarak kabul eder. Bunu ise başka bir düşüncesiyle irtibatlandırarak açıklar: İmkân dünyasında zorunlu bir şey yok ise cehennemine ebedi olmasını veya cehennem içinde azabın sürekli olmasını gerektirecek bir zorunluluk da yoktur. Böylelikle İbnü'l Arabî' cehennemine ebediliği fikrini, azabın mizaca bağlı olmasıyla aştığı kadar cehennemine de bütünüyle rahmete dönmesiyle açıklar.¹⁸⁰

İbn Arabî'ye göre, insanın nefsi için seçeceği, sonuna varmadan durmayacağı ve nihayetine ermeden kusuruna razı olmayacağı şey tamam olmak ve

¹⁷⁵ Ahkaf, 45/34.

¹⁷⁶ Tövbe, 9/68.

¹⁷⁷ Taha, 20/16.

¹⁷⁸ Ahzab, 33/4.

¹⁷⁹ Kanık, Mahmut, *Marifet ve Hikmet*, İbn Arabî, İz Yayıncılık, 9. Bas., s.s. 200-203, İstanbul, 2011.

¹⁸⁰ Ekrem Demirli, a.g.e. ss. 294-295.



kemale ermektr.¹⁸¹ İbn Arabî insanın kemale ermesini ahlâkla ilişkili açıklamaktadır: O, *Tehzibü'l Ahlâk* risalesinde şöyle demektedir:

İnsanın tamam olması ve kemale ermesi de yüce gönüllü ve güzel ahlaklı olması için çaba sarf etmesinde; kötü ve çirkin ahlâklardan kaçmasındadır. *Bunu yaparken de bütün hallerinde fazilet kanunlarına riayet etmeli ve bütün fiillerinde rezalet yollarından uzak durmalıdır. Eğer böyle olursa, insanın, maksadını bütün kusurlardan uzak her sıfatı kazanmağa çevirmesi, gayretini içine hiçbir kötü şeyin karışmadığı bütün sıfatları elde etmeğe sarf etmesi, çabasını bütün kötü ve adi hasletlerden uzak durmağa harcaması, imkanını bütün kınanan şeyleri atmağa yöneltmesi lazımdır ki, ahlakını düzelterek kemal sıfatını elde etsin, yumuşak ahlâkı (tacı) ile güzellik hülelerini giysin, haklı olarak efendi ve onurlu kimselere karşı iftihar etsin ve asalet ve şeref merdivenlerine çıkarak zirvelere ulaşsın. Ancak şu var ki, bu mertebeye ulaşmak için yeni başlayan ve bu dereceye varmak için istekte bulunan kimse için, çoğu zaman araştırmak istediği güzel hasletler gizli kalabilir ve hep maksadı onlardan sakınmak olan kötü huylar kendisi için belli olmayabilir.*¹⁸²

Özgürlük-Sorumluluk

Ahlâkî Bir Varlık Olarak İnsan: Mecburen “Özgür” Varlık

İbn Arabî'nin düşünce sisteminde insanın özgürlüğü, gerçekten merkezi bir öneme sahiptir.¹⁸³ İbn Arabî, insanın özgür olup olmadığı sorusu söz konusu olunca, kabaca, insandan kaynaklanan eylemler konusunda iki görüşün var olduğunu; birinci görüşün, eylemlerin insandan, ikinci görüşün ise Tanrı'dan kaynaklandığını ileri sürdüğünü ifade ettikten sonra¹⁸⁴ kendi görüşünü de şöyle açıklar:

Varlıklar ancak Tanrı'nın varlığıyla ortaya çıktı ... bu, kulların eylemlerinin, kendilerinden kaynaklanmakla birlikte, eğer Tanrı olmasaydı, ortaya çıkmayacağı sonucunu doğurur. Bu kriter, eylemlerin şekil olarak kula, yaratma olarak Tanrı'ya bağlanması durumunu açıklamaktadır.¹⁸⁵ İnsan, sınırlı dahi olsa, özgürlüğüyle, yalnızca kendi olmaya çalışmaz, aynı zamanda kendi bilincine vararak, Tanrı ile bütünleşmenin mistik zevkini de yaşar.¹⁸⁶

İbnü'l Arabî, her konuda olduğu gibi, ahlâk felsefesi alanında da paradoksal konuşmayı benimsediğini görüyoruz.

İbnü'l Arabî'de açık bir özgürlük anlayışından söz etmek mümkün değildir.¹⁸⁷ Pragmatist denebilecek bir özgürlük anlayışına sahiptir.¹⁸⁸ Peygamber-

¹⁸¹ İbn Arabî, *Ahadiyet/Tehzibü'l Ahlak/Mev'ize- i Hasene Risaleleri*, (trc. Abdülvehhab Öztürk), İstanbul: Sultan Yayınları, 2006, s. 51.

¹⁸² İbn Arabî, *Ahadiyet/Tehzibü'l Ahlak/Mev'ize- i Hasene Risaleleri*, (trc. Abdülvehhab Öztürk), İstanbul: Sultan Yayınları, 2006, s. 51-52.

¹⁸³ Metin Yasa, İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık, Ankara: Elis Yayınları, 2014, s. 150.

¹⁸⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 174'dennaklen Metin Yasa, a.g.e. s. 151.

¹⁸⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 171'dennaklen Metin Yasa, a.g.e. a.y.

¹⁸⁶ Metin Yasa, a.g.e. s. 152.

¹⁸⁷ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kalcı Yay., 1. Basm., 2012, s. 285.

¹⁸⁸ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 287.



lerin gönderilmesi özgürlüğün bir gereğidir. İbnü'l Arabî'nin düşüncesinde özgürlüğü imkânsız yapan a'yân-ı sâbite düşüncesidir. Öyleyse sadece a'yân-ı sâbiteden söz ederek özgürlük sonucu çıkarılamaz. Bu durumda İbnü'l Arabî mertebelerle sınırlanan ve farklılaşan varlık anlayışından konuya yaklaşır. Mertebeler fikrinin ortaya çıkardığı görelî varlık alanı, insan özgürlüğünü açıklayabileceğimiz tek imkân olarak görünmektedir. İbnü'l Arabî buradan hareketle "insan seçime mecburdur." şeklinde ifade edilen paradoksal bir sonuca ulaşır.¹⁸⁹

İnsan için mutlak bir özgürlükten söz edilmese de sonuçta yükümlülüğü anlamlı kılacak bir özgürlüğü kabul ettik. Bu durumda insan davranışları ve ahlâkı hakkında başka sorunlar ortaya çıkar. Acaba insanın ahlâkı ne zaman iyi olarak nitelenir? Bu sorun tasavvufun daha çok üzerinde durduğu bir sorundur. İlk sufiler «Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak» anlamındaki bir hadisi esas alarak, tasavvufun yöntemini ve gayesini bu ilkeye göre yorumlamışlardı. Kamil insandan söz etmek, ahlâkını ilahî ahlâka göre tashih etmiş insandan söz etmek demektir. Tasavvufun temel ahlâk ilkeleri Allah'ın nitelikleriyle bağlantılıdır. Sözelimi cömertlik, kerem, bağışlamak, merhametli olmak gibi bütün özellikler temelde Allah'a ait ahlâktır ve insan bunlarla ahlâklanmayla kemâle erebilir. İlahî ahlâkın kaynağı ilahî isimlerdir.¹⁹⁰

İnsan âlemdeki her şeye karşı karşı yükümlüdür. Onun âlemdeki üstünlüğü, ilâhî bir yasaya tabî kılmasına bağlıdır. İnsanın yükümlü varlık olması, ona verilen her şeyi «emanet» haline getirir. İnsanın bütün güçleri kendisine verilmiş bir emanettir, insan insana emanettir, aile insana emanettir, insan topluma emanettir, hayvanlar bitkiler ve genel anlamda tabiat insana emanettir. Hiçbir şekilde sınırlama kabul etmeyen mutlak bir mülkiyet ve sahiplik iddiasıyla beslenen bencillik yerine emanet fikrinin konulmasının İbnü'l-Arabî'nin insan ve ahlâk anlayışının temel ilkelerinden birisi olduğunu hatırlamalıyız.¹⁹¹

İbn Arabî insanı, eylemlerinden dolayı sorumlu kabul eder. Çünkü kulların kendileri olmalarını sağlayan mahiyetleri yapılmış değildir. Yani kula ait olan vücut değil mahiyettir. Vücut tektir ve o da Allah'a aittir. Allah mahiyetlere varlık vererek onları icat eder, yani onların varlık alanına çıkmasına vesile olur. Bunun için eşyanın mahiyetlerince belirlenen ve başkaca bir şeyleri olmayan kulların fiilleri bir açıdan Allah'a isnat edilemez. Kulların fiilleri ayanları itibarıyla tamamen ilahidir; ancak kulun fiili yapış gayesi kula aittir. Demek ki, eylem tek de olsa niyetler amelleri belirler. Ameller niyetlere göredir ve niyetleri belirleyen şey cebir değildir.

İbnü'l-Arabî, görüşlerini serdederken sık sık Kur'an-ı Kerim'e müracaat eder ve âyet-i kerimelerden deliller getirir. Meselâ onun bu konuda başvurduğu âyetlerden biri, bizi de, amellerimizi de yaratanın Allah olduğunu haber veren âyet-i kerimedir.¹⁹² Bu ve benzeri âyetlerde her ne kadar yaratma

¹⁸⁹ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 288.

¹⁹⁰ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, ss. 288-289.

¹⁹¹ Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap, 1. Basım, 2013, s. 159.

¹⁹² Saffât, 37/96



Allah'a nisbet ediliyor ise de, İbnü'l-Arabî insanın mükellef kabul edilmesi noktasından hareketle amellerinde kendine düşen bir payın bulunduğu görüşündedir. Yoksa insanın mes'uliyetini Allah'ın hikmeti ile izah edemeyiz. İbnü'l-Arabî'ye göre kul, kendine düşen bu cüz'i hisse dolayısıyla mes'uldür. Mes'ul olabilmesi için de amellerinde hür olması gerekir. Ona göre insanın hürriyeti şöyle izah edilebilir: "Allah, insanın a'yân-ı sâbitesindeki hal üzere ona hükmeder. Allah'ın hükmü ise bilmesidir."¹⁹³

İbn Arabî, kulun fiillerinde özgür olduğunu belirtmekte ve bunu Kur'an'a dayandırmaktadır. Şöyle ki: ... *Allah mutluluğa giden yolu kendisine açıkladığında kulu hakkında, "Ya şükredicidir ya da nankör"*¹⁹⁴ *demıştır. Öyleyse kul özgürdür. Bu nedenle ondan kabul ve ret gerçekleşmiştir, ödüllendirilir ve cezalandırılır...*¹⁹⁵

İnsanın fiili varlığında, yani bu dünyadaki hayatında insandan meydana gelen bütün fiiller, onun kendi hür tabiatından, istidad ve kabiliyetinden çıkmaktadır. Zira Allah'ın onun hakkındaki bilgisi, yani hükmü onun için zorlayıcı bir unsur değildir. Dolayısıyla insan kendisinden istenilen şeye uyabilir de, uymayabilir de. Zira ilim maluma tabidir. Bundan dolayı da Allah'ın bilmesi manasındaki hükmü, malum olan kendi a'yân-ı sabitesine bağlıdır. Allah eşya kendi zatından O'na ne verirse eşyayı o vaziyette bilir. Dolayısıyla eğer ortada bir zulüm varsa, zalim olan hakkında hüküm veren kendileridir.¹⁹⁶ Aslında, insanın mükafat ve azaba, yani sevap ve ikaba hak kazanabilmesi için vahy-i ilâhî ile gelen hükümleri kabul veya reddetme hürriyetine sahip olması gerekir. Çünkü insan, yaptığı bazı amellerden dolayı övülürken, bazı amellerinden dolayı da yarılmaktadır.¹⁹⁷

İbnü'l-Arabî'nin kaza ve kadere yüklediği anlamı ve konuyu nasıl ele alıp değerlendirdiğini daha iyi anlamak için a'yan-ı sâbite konusunun idrak edilmesi gerekmektedir.¹⁹⁸

İlâhî irâde'nin kazâ-kaderle ilgisi ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: İbnü'l-Arabî, bütün amellerimizin yazılıp hüküm verilmesine kaza, sonra da bunların açılıp, tafsil edilmesine kader diyordu. Allah'ın hükmü olan kaza,

¹⁹³ Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, a.y.

¹⁹⁴ el-İnsan 76/3.

¹⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Cilt: VII, s. 203.

¹⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*; (Kâşânî Şerhiyle Birlikte), Kahire, 1329, s. 159-160'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 185-186.

¹⁹⁷ Mahmûd Kasım, *Muhıiddin İbnü'l-Arabî ve Leibnitz*, Kahire, 1972, s.154'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 186.

¹⁹⁸ Ayn-ı Sâbite/Ayân-ı Sâbite. Ayn-ı Sâbite iki lafızdan oluşur: İbnü'l-Arabî ayn ile hakikatı zâtı ve mahiyeti kastederken, sübût veya sabit ile de insan mahiyetinin veya üçgenin zihindeki varlığı gibi zihni veya akli varlığı kasteder. Söz konusu zihni varlık, insan bireylerinin veya üçgen bireylerinin (tikel üçgenlerin) dıştaki varlığı gibi, zaman ve mekânda, zihnin dışında gerçekleşmek anlamındaki varolma halinin zıddıdır. O halde, İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbiteden söz ettiğinde, varlıkların şahıslarının bulunduğu duyulur ve harici âlemin yanında eşyanın hakikatlerinin veya akledilir mahiyetlerinin bulunduğu akledilir âlemin varlığını ifade etmiş olur. Dış varlıklardan yoksun bu a'yân-ı sâbiteyi İbnü'l-Arabî genellikle yok olan şeyler anlamında madûmat veya umûr-i ademiyeye diye niteler... (Suad El Hakim, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005, s. 90.). Ona göre nesneler dış âlemde zahir etmeden evvel Allah'ın onlar hakkında ezeli bilgisi vardır. Tüm nesneler hakkındaki bu ilahî bilgiye a'yân-ı sâbite (tikel olarak ayn-ı sâbite) denir. Allah'ın bunlar hakkındaki bilgisi aynı zamanda kendisi hakkındaki bilgisinin aynıdır... (Süleyman Uludağ, İbn Arabî, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995, s.129).



O'nun ilmidir. İlim de maluma tâbîdir. Malum ise bizim a'yân-ı sâbiteleri-mizdeki istidat ve kabiliyetlerimizdir. Dolayısıyla O'nun hakkımızda verdi-ği hüküm bizden neş'et etmektedir.¹⁹⁹ İbnü'l-Arabî'ye göre ilmin malumda tesiri yoktur. Bilakis malumun âlimde tesiri vardır.²⁰⁰ Öyleyse biz, amel-lerimizde zorlanmış ve cebren onları işlemiş değiliz. Tam tersine a'yân-ı sâbitemizle Cenâb-ı Hakk'ın hakkımızda o hükmü vermesini kendimiz is-temişizdir. Binaenaleyh eğer zulüm varsa, zâlim bizizdir. Bunun için Cenâb-ı Hakk; "Onlar kendi nefislerine zulmettiler."²⁰¹ buyurur.²⁰² Bu konuda da Allah için apaçık bir delil (hüccet-i bâliğa) vardır.²⁰³

*"Bundan ötürü insan, başkasını suçlamamalı, ancak kendi nefsini zemmet-meli, ya da kendi nefsine hamdetmelidir."*²⁰⁴ Hakkikatı gören Ehl-i Şühud, ken-dilerinden olan şeyin hepsinin kendilerinden olduğunu bilir.²⁰⁵ ve hiçbir hak talebinde bulunmaz.²⁰⁶ Zira, onlar, kazanın Allah'ın eşyadaki hükmü oldu-ğunun farkında²⁰⁷ bunun da kendilerinden neş'et ettiğinin şuurundadırlar.²⁰⁸ Dolayısıyla Allah'ın kaza ve kaderinin, İlm-i İlâhî ile bilme ve hüküm verme açısından bir münasebeti vardır. İlim ise maluma yani bizim a'yan i sabitele-rimize bağlıdır.²⁰⁹

İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın kullar için irade ettiği şeyler Allah'ın ilmine bağlıdır. Yani Allah bildiği şeyi ister. Bildiği şey ise malumdan, eşyanın kendin-den ve a'yân-ı sabitesinden gelmektedir. Dolayısıyla Allah, onların irâdelerini devre dışı bırakıp onları mecbur etmemekte, bilakis onlar kendi kendilerini mecbur etmektedirler. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî'ye göre iyilik olsun, kötü-lük olsun hepsini kendine bulaştıran insandır. Öyleyse o kendi övgüsünü ve yergisini kendisi yapsın. Bu hususta Allah'ın yaptığı şey, sadece belirli fiillerin gerçekleşmesini buyurmaktadır. Bu irâde ise, onların ayân-ı sâbitele-riyle belirlenen bilgisi tarafından takdir edilmiştir.²¹⁰ Çünkü Allah'ın iradesi, a'yân-ı sâbitenin iktizâsına göre taalluk eder.²¹¹

Ona göre, mümkünün mümkün olmaktan çıkması, iki kudretin yani kudret-i ilâhî ile insan kudretinin birlikte olmasına bağlanmıştır.²¹² İnsan tamamen devre dışı değildir ve insan, teklifi emirlere isyan veya itaat ederek²¹³ sevap

¹⁹⁹ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 130'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 169.

²⁰⁰ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 82-83'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁰¹ El-Bakara 2/57.

²⁰² İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 130'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 169-170.

²⁰³ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 96'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 170.

²⁰⁴ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 96'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁰⁵ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 118'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁰⁶ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 96'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁰⁷ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 96'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁰⁸ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, s. 96'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁰⁹ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 170.

²¹⁰ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, 120, 123, 160, 239-240; (Kaşani şerhiyle birlikte), Kahire, 1309; (trc. Nuri Gencosman), 65, 93, 154-155'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 171.

²¹¹ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 165'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²¹² İbn Arabî, *Fütühât*, nş. Y. Osman, Kahire, 1985, 9/201'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 171.

²¹³ İbn Arabî, *Fususi'l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 165'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.



veya günâha hak kazanır. Fakat hidayet ve dalaleti, sevap ve günâhı yaratan Allah'tır.²¹⁴ Öyleyse biz, program ve kaderin hakim olduğu bir kâinatta, kendimizi başıboş göremeyiz. Mutlaka bizim de bir kaderimiz vardır. Allah herşeyi önceden tespit ederken sonsuz ilmiyle herşeyi, geçmiş, hazır ve geleceği nokta gibi görerek yazmaktadır. Fakat biz, amellerimizi ve fiillerimizi O öyle yazdığı için yapmayız. O bizim a'yan-ı sâbitemize göre onları yazar. Öyleyse "İlim, maluma tabidir" kaidesine göre, Allah onları bizim öyle yapacağımızı a'yan-ı sâbitelerimizin verdiği malumatla yazar. Fakat o bunu yazarken kesinlikle bizi devre dışı bırakmaz, irâdemizle bizi mükellef tutarak tekvini ve teklifi emirlerde bulunur. Biz her ne kadar tekvînî emirlere boyun eğmek zorunda olsak bile, teklifi emirlerden mes'uluzdük. Sevap ya da ikaba hak kazanırız.²¹⁵

❧ Kazâ-Kader ve İnsan Hürriyeti İlişkisi

İbnu'l-Arabî, kaderin, insan iradesini iptal ederek, onu eli kolu bağlı amel-lerini işletmeye mecbur etmediği kanaatini taşır ve cebir düşüncesini reddeder. Çünkü İbnu'l-Arabî'ye göre "Hazainu'l-Cûdi'l-İlâhî" dediği, yokluktaki a'yân-ı sabiteyi ihtiva eden İlm-i İlahî'de mümkinat yani varlık sahnesine çıkmaları da, oldukları hal üzere kalmaları da mümkün ve muhtemel olan, çünkü henüz yaratılmamış bulunan a'yan-ı sabite tamamen hürdür.²¹⁶ Henüz varlık elbisesini giymemiş a'yan-ı sabite, İbnu'l-Arabî'nin "el-Cûdi'l-İlâhî" dediği İlm-i İlahî'de, izafi ademden, yokluk zulmetinden varlık nuruna çıkmayı beklemektedir.²¹⁷

İbnu'l-Arabî, aslında mutlak yokluk, "adem-i mutlak" düşüncesini de kabul etmemektedir.²¹⁸ Zira, O'na göre, varlıklar mutlak yokluktan değil, nispi veya izafi yokluk diyebileceğimiz İlm-i İlahî'den varlık sahnesine çıkmaktadırlar. Bundan dolayı da bu varlıklar, her ne kadar bu alemdeki varlığa sahip değiller ise de, zihni ve ilmi bir vücudları vardır. İşte bu sebeple İbnu'l-Arabî, kelimcilerin Allah'ın varlığını ispatta kullandıkları en meşhur delil olan "hü-dus" delilini tenkid ederek reddeder.²¹⁹

İşte İbnu'l Arabî'ye göre henüz varlık sahnesine çıkmamış olan bu mümkün varlıklar, orada kaldıkları sürece tamamen hürdürler. Fakat onlar, bizim içinde yaşadığımız harici varlık sahasına çıktıkları andan itibaren artık mutlak hür olarak kabul edilemezler. Çünkü onlar, istidadlarına boyun eğmek zorundadırlar. Bu, Cebriyecilerin anladığı manada bir cebir değildir. Fakat buna, her şahsın zatından gelen bir zorunluluk diyebiliriz. Bu görüşü, İbnu'l-Arabî'nin Cebriyecilerden ayrıldığı çok önemli bir noktadır. Çünkü her ne kadar İbnu'l-Arabî'de de bir cebrilik hissedilse bile, bu ne Deterministlerin, ne de

²¹⁴ İbrahim 14/4.

²¹⁵ Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 171-172.

²¹⁶ Mahmud Kasım, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî ve Leibnitz*, s. 156.'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 212.

²¹⁷ Mahmud Kasım, a.g.e., s. 157'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 212.

²¹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, 1985, 9/251'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y. İbnu'l-Arabî'ye göre yokluk varlığın anlaşılmasını sağlayan bir kavramdır. Yokluk, kendisinde varlığın tecelli ettiği bir aynadır, varlık kendini bu aynada gösterir (Süleyman Uludağ, İbn Arabî, s. 122.)

²¹⁹ İbnu'l-Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1269, 1/90'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 212.



Cebriyecilerin anladığı manada bir zorlama değil, tamamen kişinin kendi istitâdlarından kaynaklanan bir zorunluluktur. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre, kişinin bütün fiilleri harici bir te'sir olmadan, doğrudan doğruya kendi zatından ve şahsından kaynaklanmaktadır.²²⁰

İşte İbnü'l-Arabî'nin "Mümkün varlık, sadece mümkün olması yönünden Hazâinu'l-Cüd'de (İlm-i İlâhî) bulunduğu kendisinde hiçbir ubudiyet bulunmayan mutlak hür iken, varlık sahasına çıktıktan sonra muhtaç bir kul olur. *"İşte bu durumda, bizim için mutlak hürriyet makamı yoktur. Ancak zikrettiğimiz şeyin bizim meşhedimiz olması vardır"* şeklindeki sözlerini daha iyi anlayabiliriz.²²¹

Zaten İbnü'l-Arabî, mümkün varlığın kendisinden faydalandığı mutlak hürriyeti (eşyanın varlık sahnesine çıkışını) anlatan tabloyu tasvir ederken, şöyle der:

Mümkün varlık nefsinde daha önce bulunan mutlak hürriyet sahibi olduğunu iddia etmeye güç yetiremediği gibi, varlık sahnesine çıkışından sonra yoklukla müteessir olmaya devam eder. Gerçekten o (mümkün varlık) bütün hürriyetini kaybetmeyecek, fakat hürriyeti sınırlı olacaktır. Çünkü hayatını devam ettirip, muhafaza eden Allah'a ihtiyacı devam edecektir. Allah'ın dışında kimseye boyun eğmeyecektir. Fakat o, kendi varlığında zaman zaman keşfettiği özel kabiliyetlerine boyun eğecektir.²²²

Öyleyse İbnü'l Arabî'ye göre insan hürriyetinin sınırlarının tespiti, fertlerin özel kabiliyetlerine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Demek ki O'na göre: *"Olan her şey kişinin istidadına göre oluyor. Olan haller; küfür, iman, itikad, hayır, şer vs. Bunların cümles; kimde zuhura gelecekse, onun hal dili ile, Hak'tan talebine bağlı oluyor. Zatında mevcut istidat ve kabiliyete göre zuhur ediyor."*²²³ Fakat burada akla bir soru geliyor "Bu istidadı veren Hakk olduğuna göre, bu da bir başka cebir olmaz mı?" İbnü'l-Arabî bu soruya da şöyle cevap veriyor:

Hayır, bütün itikad faslını inceleyen zatlar katında istidâd yapılmış ve yaratılmış değildir. Zira, birşeyin mahiyetini yapma olmadığına göre onun zatında mevcut olan istidat ve kabiliyeti de yapma olmaması gerekir. Mahiyet, ilâhî ilmin sûretlerine derler ki, onda henüz yapma ve yaratma faslı yoktur. Herkesin, sabit durumu²²⁴ ne gerektirirse, onu yapmaya mecburdur. İlâhî kaderin sırrı böyle iktiza eder.²²⁵

İşte bu noktada, İbnü'l-Arabî'nin cebriliği izah tarzı ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî açıklamalarına devam eder ve şöyle der:

Her şey istidada bağlı ve merbut olduğunu bilerek, sabit olan durumu ne ise işlerini ona göre yapar. Haline muhalefet edemez. Kendinde peş peşe,

²²⁰ Hüdaverdi Adam, *Kaza ve Kader*, ss. 212-213.

²²¹ Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 197'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 213.

²²² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/248-249, 9/251, Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 158'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 213.

²²³ İbnü'l-Arabî, *Özün Özü*, (trc: İsmail Hakkı Bursevi), İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2005, ss. 71-72.

²²⁴ A'yan-ı sabitesî

²²⁵ İbnü'l-Arabî, a.g.e. s. 72.



zamanı geldikçe olacak şeyler olur. O zat, bu yoldaki istidadın noksan olduğunu sezerse sadece elem çeker. Yine haddi zatında hiç cebir yoktur.²²⁶

İbnu'l-Arabî'nin eserleri üzerinde çalışan şarihler de bu meseleyi onun anlayışı istikametinde izah etmeye çalışırlar. Ancak burada onların bu cebriliğe verilecek isim konusunda tam ittifak edemedikleri görülür. Mesela, buradaki izah tarzına uygun olarak meseleyi telakki eden Ahmed Avni Konuk şöyle demektedir:

... Madem ki, îcad ve î'dâm ancak meşîetin hükmü ile vaki olmaktadır. Bu takdirde meşîet bi't-tabî abden sadır olan fiilin 'ayn'ının îcâdına teveccüh eder. Yoksa kendisinden fiil sâdır olan abd üzerine teveccüh etmez. Zîrâ cebir yoktur. Belki abdin iki eli üzerinde zâhîr/olan fiil kendi isti'dâd-ı ezeliî hasbiyledir. Eğer abd fiilinde mecbûr ise, bu cebir Hakk tarafından değil, belki kulun kendi tarafından. Abdin isti'dâd-ı ezeliîsine gelince, bu isti'dâd mec'ûl ve mahlûk değildir ki, "Bu isti'dâdı ona kim vermiştir?" suâli vârid olabilsin.²²⁷

Kısmen sadeleştirerek verdiğimiz metinde şârih, cebrin kulun kendi zâtından kaynaklandığını ifade ederek, başka bir yerde de bunu izaha çalışarak şöyle der:

Ayan-ı Sabite (değişmez, mahiyet, asıl öz) hükmü veren ve sahib-i atâ olan Vücut-u Hakk (Cenab-ı Hakk), hükmü kabul edendir. Daha sonra ise Hakk, hâkim; a'yan-ı sabite de hükmü kabullenen olmuştur. Binaenaleyh cebir, her ayn'ın asıl kabiliyetlerinden kendi üzerlerine vakidir.²²⁸

Bu ifadelerden açıkça anlaşıldığı gibi, önce istidadlar hakimdir. Kendi haklarındaki hükmü kendileri vermiş, Cenab-ı Hakk da onların verdiği hükmü kabul ederek, onları istidadları üzere var etmiştir. Fakat onlar Cenab-ı Hakk'ın verdiği vücutu kabul etmek suretiyle de Cenab-ı Hakk'ın hükmünü kabul etmişlerdir.²²⁹

Ahmed Avni Konuk bu meseleyi izah ederken, a'yan-ı sabitenin, Cenab-ı Hakk'ın; Cenab-ı Hakk'ın da a'yan-ı sabitenin aynası olduğunu yani kulların zatlari ezelde Hakk'a ne ilim vermişlerse, imkan âleminde o şekilde meydana geldiklerini belirtir.²³⁰

İbnu'l-Arabî, istidad meselesini değerlendirirken de "istidad suâlin, duanın en gizlisidir" der. Duayı lafzi, hali ve istidadla yapılan olmak üzere üç gruba ayırır.²³¹ Ona göre lafızla yapılan duanın, istenen şeyde kesin olarak tesiri yoktur. Fakat hal ile yapılan dua, aslında istidad ile yapılan duaya râcîdir. İstidadla yapılan dua ise, Cenab-ı Hakk'ın hakikaten icabet ettiği duadır. Çünkü, herhangi bir şeyin varlık sahasına çıkması herhangi bir şekil üzere takdir edilmişse ve o şeyin tabiatı da takdir, olunan bu şeyi isterse, istediği şey hemen meydana

²²⁶ İbnu'l-Arabî, a.g.e., a.y.

²²⁷ Ahmed Avni Konuk, *Fususul - Hikem Tercüme ve Şerhi III*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Basm, 2011, s. 281.

²²⁸ A. Avni Konuk, a.g.e., İstanbul, 1987, 1/122'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. s.s. 214-215.

²²⁹ Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 215

²³⁰ Ahmed Avni Konuk, a.g.e., İstanbul, 1987, 2/186'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. a.y.

²³¹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsul-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 60'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.



gelir. Varlık sahasına çıkan şeylerin hepsi mutlaka bu kanuna tabidir. Varlığa çıkmanın başka yolu yoktur.²³²

Burada, İbnü'l Arabî'nin cebriliği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Fakat bu cebrîlik, mekanik ya da gayr-i akıl donuk bir tabiâta raci maddî bir cebrîlik değildir, bilakis, Leibniz'in ileri sürdüğü bir çeşit "ezeli ahenk"tir (Pre-established harmony). Aynı zamanda bu cebrilik, İbnü'l-Arabî'nin dışındaki Müslümanların ileri sürdüğü cebrilik de değildir. Çünkü İslam kelamındaki cebrilik, Allah ve alemin varlığını gerektiren "düalist" karakterde bir cebriliktir, İbnü'l-Arabî ise, bir tek varlık hakikatini benimsemektedir. Varlığın nizamı, onun tabiatında yer alan ve gerçekte ilâhî ve tabii kanunlardan ibaret olan kurallar, her anda alemin davranışını belirlemektedir. Bu eğilim, Stoacıların İlahiyat felsefelerindeki eğilimlerinde oldukça yakındır.

Bu sistemin tasaavufî açıdan pratik sonucu ise, Allah'ın kaza ve kaderine mutlak teslimiyet ve sûfinin, Hak ile olan zâtî birliğinin kendisinde gerçekleşmesi için -imkân ölçüsünde- benlik köleliğinin esaretinden kurtulmaya çalışmaktır.²³³

Buradan şöyle bir sonuca da gidebiliriz. İbnü'l-Arabî'ye göre gerçek hürriyet, bir olan (zâtıyla, sıfatlarıyla ve fiilleriyle) Allah'a kullukla gerçekleşir. Çünkü kul, Allah'ın kendisi hakkında irade ettiklerini isteyebilmek için, kendi şahsi hürriyetinden vazgeçerse, gerçek manasıyla kulluğa ulaşır. Bundan dolayı olsa gerektir ki, İbnü'l-Arabî bu manada "Muhakkak ki hürriyet, İlahi Zâtî bir makamdır. Kul onu gerçek manada elde edemez" der. Çünkü, o Allah'ın kuldur. Ubudiyet ise, hür olmayı kabul etmez. Zira o, daima yaratıcısına muhtaç bir mümkün olarak kalacaktır.

Bu sebeple, İbnü'l Arabî'ye göre bütün yönleriyle gerçek hürriyet, Allah'ın dışındaki her şeye karşı hür olmakla tahakkuk eder. Buna "ubudiyet-i mahza" (tam kulluk) denir. Bunun da tahakkuku, kişinin ahlak-ı İlahiye ile ahlaklanabilmek için kendi zati sıfatlarından tamamıyla tecerrüd etmesiyle mümkün olabilecektir. İşte onu tahakkuk ettirebilirse, o zaman gerçek manada hür olur. Bunun içindir ki İbnü'l-Arabî: "Bu şahıs için hürriyetin ispatı, onun Allah'ın Celâline uygun (...) Hakk'ın gayr-i değil, aynı olan bu sıfatların ahkâmının mahalli olmasıdır"²³⁴ der. Buna göre gerçekten hür oları kimse, Allah'ın Zatı'nın aynı bulunan sıfatların ahkâmını tecellî ettirerek kendi şahsiyetinden sıyrılmış olur. Bu ise İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine göre insan-ı kâmil mertebesidir. Çünkü insan-ı kâmil, kendisinde Cenâb'-ı Hakk'ın işlerine karışarak inkâra sebebiyet veren hürriyet iddiasında bulunmayan tam bir kuldur.²³⁵

Hikmeti ilahi açısından kaza ve kader meselesine bakınca şunları söyleyebiliriz: Bu bölümde ilim-malum münasebetini incelerken İbnü'l Arabî'nin kula mes'uliyet verebilmek için "*İlm-i İlâhî'nin malûmda bir tesiri olmadığını*" söylediğini gördük. Yani İbn Arabî'ye göre, insan, ilm-i ilahide tespit edilip,

²³² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Beyrut, 1946, s. 60'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²³³ A.E. Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yay., 2. Basm, 2002, s. 94.

²³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, s. 214'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. s. 216.

²³⁵ Mahmûd Kasım, a.g.e., s. 159'dan naklen, Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 216-217.



Levh-i Mahfuz'da yazıldığı için öyle yada böyle davranmaya mecbur değildir. Tam tersine Allah, dünya hayatında a'yan-ı sabitesi gereğince onun ne yapacağını önceden bilir. Levh-i Mahfuz'da seviyesinde güzel veya çirkin durumuna getiren bu hür iradenin kaynağı nedir? İbn Arabî'ye göre sorunun cevabı açıktır. Çünkü o, ferde dışarıdan yüklenen zorunluluk anlamında hiçbir şeyi kabul etmez. Öyleyse bu seçme gücünün kaynağı yine insanın kendi zatî tabiatı, şahsî istidatlarıdır. Bunlar ise, İbn Arabî'nin ifadesiyle ezelden, varlık nimetine erişinceye kadar onu özleyen mümkünâttandır. *Çünkü ona göre, bütün mümkünâtın en son hedef varlık sahnesine çıkmaktır ve onlar bunu ezelden beri özlemektedirler.* Bundan dolayı Allah, onu kudretiyle Varlık sahnesine çıkardığı zaman îcâdına ihtiyacı olduğu için değil, onu varlıkla nimetlendirmek için var etmiştir. Bu sebeple, onun hakikatlerini ve ahvalini parça parça ortaya çıkarır.²³⁶

Madem ki, Allah herşeyi kuşatan muhit ilmiyle mümkünâtı oldukları şekilde bilmektedir ve onun bu ilmi de malûma tâbidir. Madem ki, ilâhî kudret varlık alemine çıkan mümkünin bütün hususiyetlerini peyderpey bizzat kendisinden ortaya çıkarmaktadır. Öyleyse hiçbir varlık bu hayattaki gidişatında, "O bildiğinden dolayı ben böyle yapıyorum" diyemez.

Öyleyse, Allah'ın eşyaya, onun zatî tabiatına ve şahsî kabiliyetlerine göre hükmetmesi onun hikmet ve adaletinin neticesidir. Çünkü eşya, kendisi hakkında kendisi hükmetmiştir. Zîra Allah eşyaya onun istıdadıyla hükmetmiştir. Böyle olmasaydı hükümde bir zulm olabilirdi. O zaman da Allah adil değil -hâşâ- zalim, adaletsiz olurdu.²³⁷

Herkes, kendi tabiatının ve takatinin iktiza ettiği hudutlar içinde kendinden sorumludur. Dolayısıyla bu hudutlar içinde iyi ya da kötü işler yapabilir. Yükselmesi veya alçalması da takat ve tabiatının hudutları içindedir. Yükseldiği veya alçaldığı kadar da karşılığı hayır veya şer olacaktır.²³⁸

Çünkü ona göre, bu kazâ mertebesi ki, kim onun hakikatına vâkıf olursa kader sırrını bilir. Kader sırrı da şudur: *Allah eşyaya eşya ile hükmetmiştir. Ona dışarıdan hiçbir te'sir gelmemiştir.*²³⁹

Her ferd zaten vicdanen de bilir ki, tabiatında bulunan hür seçme gücünden ve istediği şeyi yapabilmesinden mes'uldür. Bu konuda Allah (c.c): "Allah onlara zulmetmedi",²⁴⁰ "Biz onlara zulmetmedik",²⁴¹ "Fakat onlar kendi

²³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1329, 1/162, 4/46'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 261-262.

²³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, Kahire, 1329, 4/235'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 262.

²³⁸ Mahmud Kasım, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Leibnitz*, Kahire, Mektebetü'l-Kahire el-Hadîse, s. 197'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 262-163.

²³⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Kaşani Şerhi ile birlikte), Kahire, 1329, s.s. 105,157,224'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 263.

²⁴⁰ Âl-i İmrân 3/117.

²⁴¹ Hûd 11/100.



kendilerine zulmediyorlar”²⁴² ve “Fakat zalimler onlardır”²⁴³ buyurmaktadır. Yani, “Onların nefisleri zâlimdir”²⁴⁴

Demek ki Hikmet-i İlahiye gereğince her insan, tabiatının hudutları içinde mes’uldür. Kemale ve noksanlığa kabiliyetlidir. Öyleyse bunların karşılığını da görecektir. Ama bütün bunlar onun zâtı ve şahsî tabiatının hudutları dahilinde cereyan etmektedir.²⁴⁵

Bu noktada insanın ihtiyarı ile Meşiet-i İlahiyye birbirine zıt değildir. Fakat Allah’ın meşiet-i hiçbir zaman değişmez. Allah’ın azap sözü, ancak ameli ile ona hak kazanan için geçerli olur. Çünkü Allah “Ben kullara zulmedici değilim.”²⁴⁶ buyurmaktadır. Mümkîn varlıklar da hakikatleri itibariyle hidayete de, dalaletle de kabiliyetlidirler. Fakat Allah neticede onların hangisini kabul edeceklerini bilir. Çünkü bu O’na göre malûmdur.²⁴⁷

Bunun için cezayı hak eden kimsenin kazâ ve kaderle delil getirmesi (ihticâc) onu sebep göstermesi lüzümsuzdur. Çünkü, kendi nefisine bizzat kendisi zulmetmiştir. Hak ettiği hükmü kendisine verene zulüm isnâd etmek ise en büyük bir zulümdür. İnsan kendi hakkındaki hükmü de kendisi vermiştir.²⁴⁸

Bunun için cezayı hak eden kimsenin kazâ ve kaderle delil getirmesi (ihticâc) onu sebep göstermesi lüzümsuzdur. Çünkü, kendi nefisine bizzat kendisi zulmetmiştir. Hak ettiği hükmü kendisine verene zulüm isnâd etmek ise en büyük bir zulümdür. İnsan kendi hakkındaki hükmü de kendisi vermiştir.²⁴⁹

Özetle; İbn Arabî, kaderi insan ve cinlere hasretmekte, tek bir mertebe için yaratıldıklarını iddia ettiği diğer varlıklar için kaderin bulunmadığını ileri sürmektedir. Ona göre kader, Allah’ın değişmez bilgisidir.²⁵⁰ Aslında bu tanım-lama tam bir cebr anlayışının ürünü olarak görülmekle birlikte İbn Arabî cebr-i ikiye ayırır: mutlak cebr (el-ırdıru’l-mutlak), özel cebr (el-ırdıru’l-has). Bütün alem, insan da dahil olmak üzere mutlak cebrin kapsamına girer. Ancak mükellef varlık olan insan ve cin özel cebrin kapsamı dışında tutulmak suretiyle yükümlülükleri sağlanmış olur.²⁵¹ Bu Matürîdîlerin küllî ve cüzî irade ayrımını hatıra getirmektedir. Nitekim onlara göre cüzî irade de Allah’ın insana verdiği küllî iradenin belli bir yöne kullanılmasıdır.²⁵² Her iki tez aslında aynı sonuca çıkmaktadır. Mutlak cebr içerisinde kendisine özel bir alan tahsis edilen insan, bir nevi cüzî irade imkanına kavuşmuş olmaktadır ki, bu da kişinin

²⁴² en-Nahl 16/118.

²⁴³ ez-Zuhrûf 43/76.

²⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Kaşani Şerhi ile birlikte), Kahire, 1329, 75/77”den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 263.

²⁴⁵ Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁴⁶ Kâf 50/29.

²⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, 1/162; Beyrut, ts.’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, 4/176; Mahmud Kasım, a.g.e., 167’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 263-264.

²⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, 4/176; Mahmud Kasım, a.g.e., 167’den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., ss. 263-264.

²⁵⁰ İbn Arabî, *Fütühât*, nş. Y. Osman, Cilt: 4, ss. 147-148’den naklen Cağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî’nin İtikadı*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), [2008], sayı: 21, ss. 86.

²⁵¹ İbn Arabî, *Fütühât*, nş. Y. Osman, Cilt:10, ss. 203-204’den naklen a.mlf. a.g.m., s. 86.

²⁵² A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul, 1987, s. 124’den naklen a.mlf. a.g.m., s. 86.



fiilinden sorumlu olması demektir. Zira kendisine tanınan hürriyet imkanı ile bizzat fiilin gerçekleşmesine katkıda bulunma konumuna gelmiş olmaktadır. Her ne kadar hakikatte fiilin yaratıcısı Allah ise de, söz konusu fiile verilecek hükmün belirleyicisi, ona mahal teşkil eden insandır.²⁵³

İbn Arabî, kaderi teraziye benzetir. Nasıl ki, terazi tartılan şeyin ölçüsünü belirliyorsa, kader de kişilerin fiillerini belirlemektedir. Tartılan şeyin ölçüsüne terazinin müdahalesi olmadığı gibi, kaderin de fiilin belirlenmesinde bir katkısı yoktur. İbn Arabî kader ve kaza terimlerini birbirinin yerine kullanmaktadır. Örneğin kaderi, “vaktin, halinin, zamanının ve sıfatının tayininin bilgisi”²⁵⁴ olarak tanımlar. Bu, Matürîdîlerin kaderin gerçekleşmesi olarak tarif ettikleri kaza tanımına benzemektedir.²⁵⁵

Kaderin bilinmesi konusunda ise İbn Arabî, vukuundan önce kesinlikle kaderin bilinemeyeceğini ileri sürmekle birlikte, peygamberlerin risalet dolayısıyla değil de râsih olmaları sebebiyle bir ölçüde kaderi bilebileceklerini iddia eder. Ona göre kader Allah'ın bilgisi olduğuna göre, O'nu bilme ölçüsünde kul kaderi bilebilir. Bunu kader bilinemez ancak onun sırrı ve yaratılmışlar üzerindeki tahakkümü bilenebilir diye ifade eder. O, kaderin alemdeki tezahürlerine bakılarak onun hakkında bir takım ipuçlarının elde edilebileceğini düşünmektedir. Nasıl ki, alemde hareketle Allah'ı bilebilme imkanına sahibiz, Allah'ı bilme oranında da onun bilgisine yani kaderin sırrına muttali olabiliriz demek istemektedir. Ancak her ne surette olursa olsun kaderin sırrına vakıf olan kim-senin onu gizlemesi emredilmiştir. Bu da aslında herkesin bu bilgiye ulaşamayacağını, ulaştığını iddia edenlerin de bilgilerinin test edilmesi imkanının bulunmaması dolayısıyla objektif bilgi sayılamayacağını gösterir. Nitekim şu sözleri bunun destekler mahiyettedir: “Eğer kul kaderin hükümlerini bilmiş olsa Allah'a ihtiyacı kalmaz ve kendisini müstakil hissetmeye başlar”.²⁵⁶

Allah'ın Hükmünün (Sözünün) Değişmemesi

İlim ve malum münasebetinin ele alındığı yerde karşımıza çıkan problemlerden biri de, Allah'ın hükmünün değişip değişmeyeceğidir. Dini nasslara oldukça bağlı ve bu nasslar arasında deliller arayan İbnü'l-Arabî bu konuyu Kur'an-ı Kerim'den getirdiği ayetlerle vüzuha kavuşturmak ister. O'na göre Allah'ın kelimeleri yani maluma tabi olan ilmin değişmesi imkansızdır. Buna “Determinizm” adı verilebilir. Fakat İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın fiilleri hakikat noktasından cebr ve ihtiyar ile vasıflanmaz. Çünkü Hikmet-i İlahisi sebebi ile Allah'ın fiilleri daima hayra müteveccihdir. Bu ise Cenab-ı Hakk'ın Zâtî bir meylidir. Hiç kimse onu bu konuda zorlayamaz. Bundan dolayı da Allah, ilminin ve hikmetinin gerektirdiği şekilde eşyanın efdalini seçer.²⁵⁷

²⁵³ Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), [2008], sayı: 21, ss. 86.

²⁵⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Cilt: 12, s.s. 228-234'den naklen a.mlf. a.g.m., ss. 86-87.

²⁵⁵ Çağfer Karadaş, a.g.m. s. 87.

²⁵⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, nş. Y. Osman, Cilt:12, s. 228-234; (DS), Cilt: 2, s. 429'den naklen a.mlf. a.g.m., s. 87.

²⁵⁷ Mahmud Kasım, a.g.e., s. 167'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., s. 264.



Allah'tan ancak ilminin sebkati ettiği (önceden bildiği) şey meydana gelir. Çünkü Allah'a göre imkan (var olmaya da yoklukta kalmaya da muhtemel olma) yoktur. Bundan dolayı *Allah'a göre eşyanın ya olması vardır, ya da olmaması*.²⁵⁸ Olmaya da olmamaya da imkan yoktur, imkan bize göredir.²⁵⁹

İbn Arabî şöyle demektedir: *Allah ya mümkün olan en efdal alemini icad eder, ya ha hiç icad etmez. Allah'ın içinde aslında bir tek emir vardır. Mahlukatta da vaki olan ancak bir emir vardır. Onu bilen bilir, bilmeyen bilmez*.²⁶⁰

Acaba burada bir cebrilik de söz konusu edilebilir mi? İbnü'l-Arabî buna bulduğu orijinal bir ifade ile cevap veriyor: *"Evet, her mevcud ihtiyarında mecburdur."* İbnü'l-Arabî'nin konuyu takdimdeki enteresan tespit ve izahlardan biri de herhalde budur. Aslında bu Vahdet-i Vücûd çizgisi içinde nasslara uygun bir izah aramasından tezahür eden bir sıkıntıdır. Çünkü başta da belirttiğimiz gibi İbnü'l-Arabî dini nasslara iltizamı olan bir şahsiyettir. Bunun neticesinde o, Vahdet-i Vücud anlayışı ile dini nassları cem edebilecek bir ifade yakalamaya çalışır. "İhtiyarında mecbur olma" da böyledir. Çünkü buradaki cebrilik bizim bildiğimiz klasik cebrilikten oldukça farklıdır.

"Benim indimde kavl (hüküm) tebdil olunmaz."²⁶¹ ayetinin iktizasına göre her mevcûd ihtiyarında mecburdur. Fakat Cenab-ı Hakk cebirle vasıflanamaz. Allah'ın işleneceği bildiği amel mutlaka işlendiği gibi, terkedileceğini bildiği amel de muhakkak terkedilir. İbnü'l-Arabî'nin burada kastettiği cebir budur. Yani İlm-i İlahi içinde dışarıdan zorlama olmaksızın değişmezlik veya İlm-i İlahi hudutları içinde bir hürriyet. Cenab-ı Hakk, şeyayı olduğu gibi diler. Çünkü "İrade ilme, ilim de maluma muhalefet etmez. Malum ise, vuku bulan ve zuhur eden şeydir ki, Allah'ın kelimatında herhangi bir değişiklik olmaz."²⁶²

İbnü'l Arabî insanın sahip olduğu bütün kabiliyetleri geliştirmeyi hedefleyen bir ahlâk anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayışa göre gerçekte «âlemdeki tüm ahlâk» ilahi ahlâktır ve her bir varlıkta tecelli eden bir ilahi isimdir. Peki «ahlâklanmak» niçin vardır? dersek bunun yanıtı açıktır: Ahlâklanma, kendiliğinde herhangi bir değer taşımayan ve fitraten sahip olunan özelliklere uygun yer göstermektir.²⁶³

❧ Sonuç

Bir şeye hakkını vermenin adalet olduğunu, uygunca hareket etmenin ve uygun olanı yapmanın ise hikmet olduğunu söyleyen İbnü'l Arabî, Âdil olan Allah'ın her şeyi yerli yerine koyduğunu ve O'nun Hâkim olduğunu belirtmektedir. İbnü'l Arabî'ye göre, Tanrı kullarının yararını düşünür ve onlar için en iyi olanı yapar.

²⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, Kahire, 1329, 1/591'den naklen Adam, Hüdaverdi, a.g.e., a.y.

²⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, Kahire, 1329, 1/591'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e., a.y.

²⁶⁰ a.mlf., a.g.e., a.y.

²⁶¹ Kâf 50/29.

²⁶² Mustafa Tahrahi, *Vahdet-i Vücud ve Gölge Varlık*, Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi Mukaddemesi, İstanbul, 1990, 3/25'den naklen Hüdaverdi Adam, a.g.e. s. 265.

²⁶³ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 292.



Adl kelimesinin eğilmek anlamındaki ikinci sözlük anlamını alan ve onu meyletmek şeklinde yorumlayan İbnü'l-Arabî'de bu kelime (isim ve fiil olarak) yaratmanın ilkesi olmakta, onda hayır ve şer varlığın mertebe ve zuhurlarıyla ilgili bulunmakta, varlık Hak ve onun tecellilerinden ibaret olunca varlığın tümüyle hayır olması icab etmekte, başka bir ifadeyle hayır varlıkla eş anlamlı olmakta, hayır olmayı var olmakla izaha çalışmaktadır.

İbnü'l Arabî'ye göre hayırlar, Allah'tan; şerler ve kötülükler ise insanın kendi nefsindendir. Yine, ona göre, hayır bütünüyle varlık, şer bütünüyle yokluk olup, âlemde meydana gelen her şey faydalıdır ve alemin varlığı hayırdır. Ayıca, âlem Allah'tan olması gerektiği gibi zuhur etmiştir. Esasta hiçbir kötülük söz konusu değildir. Kötülük mümkünde sürekli bulunmamaktadır ve sabit değildir. Kötülük hayrın zıttıdır, hayırdan sadece hayır doğabilir, Allah da mutlak ve saf hayırdır. Kötülük aslında gerçekliği olmayan birşeyin ortaya çıkması olup, bu yüzden kötülüğün bir varlığı olmadığını, bir yargı olduğunu, yargıların ise bağıntılar olduğunu ifade etmekte, kötülüğün hayrın yoksunluğu olduğunu, kainatta bulunan şerlerin, Allah'tan olmadığını, mümkün varlıklar ihtiva ettiği şerlerin arızı olduğunu, hakiki olmadığını vurgulamaktadır.

İbnü'l Arabî, cehennem ebedi ve daimi olsa bile cehennem ehlinin azabı ebedi olmayacağını, onların cehennemde kaldıkları halde, oraya uygun bir nimete ulaşacaklarını ifade etmekte, buna gerekçe olarak Cenab-ı Hakk'ın kendisini, *Rahmetinin herşeyi kuşatması* ile vasıflandırdığını belirtmekte, cehennemnin bir gün bitebileceğini ve bütünüyle rahmete dönebileceğini de imkân olarak kabul etmektedir.

İbnü'l Arabî'de açık bir özgürlük anlayışından söz etmek mümkün değildir. Pragmatist denebilecek bir özgürlük anlayışına sahiptir. Peygamberlerin gönderilmesi özgürlüğün bir gereğidir. İbnü'l Arabî'nin düşüncesinde özgürlüğü imkânsız yapan a'yân-ı sâbite düşüncesidir. Öyleyse sadece a'yân-ı sâbiteden söz ederek özgürlük sonucu çıkarılamaz. Bu durumda İbnü'l Arabî mertebelerle sınırlanan ve farklılaşan varlık anlayışından konuya yaklaşır. Mertebeler fikrinin ortaya çıkardığı görelî varlık alanı, insan özgürlüğünü açıklayabileceğimiz tek imkân olarak görünmektedir. İbnü'l Arabî buradan hareketle «insan seçime mecburdur.» şeklinde ifade edilen paradoksal bir sonuca ulaşır. İnsan için mutlak bir özgürlükten söz edilmese de sonuçta yükümlülüğü anlamlı kılacak bir özgürlüğü kabul etmek durumundayız.

İnsanın özü gereği kötülenmeyeceğini, yalnızca ondan çıkan davranışların kötülenmesi gerektiğini, bununla birlikte insanın eylemlerinden dolayı sorumlu, hatta âlemdeki her şeye karşı karşı yükümlü olduğunu ifade eden İbnü'l Arabî, kulların fiillerinin, her ne olursa olsun tekvini emre uygun olarak meydana gelmesinden hareketle hayır olduğunu belirtmekte, hayır olmayı da var olmakla izaha çalışmaktadır. İbn Arabî, kulun fiillerinde özgür olduğunu belirtmekte ve bunu Kur'an'a dayandırmaktadır.

İbnü'l Arabî insanın sahip olduğu bütün kabiliyetleri geliştirmeyi hedefleyen bir ahlâk anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayışa göre gerçekte «âlemdeki tüm ahlâk» ilahi ahlâktır ve her bir varlıkta tecelli eden bir ilahi isimdir.



Sonuç olarak, İbnü'l Arabî, ahlâkî düşüncenin temel problemleri bağlamında adalet ve ilâhî hikmete dair düşünceleriyle felsefenin bu önemli ve tartışmalı alanına önemli katkılarda bulunmaktadır.

❧ KAYNAKÇA

- Adam, Hüda verdi, *Kaza ve Kader*, İstanbul: Eser Kitap, 2009.
- Affî, A.E., *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2. Basm, 2002.
- Affî, A.E., *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. M. Dağ, Ankara: 1975.
- Cağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadı*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), [2008], sayı: 21.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yay., 5. Bsm., 2009.
- Chittick, W. C., *İbnü'l Arabî Giriş Kitabı*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- Demirci, Mehmet, *Nurlar Hazinesi*, İbn Arabî, İz Yayıncılık, 2. Bsm., İstanbul, 1994.
- Demirli, Ekrem, *İbnü'l Arabî Metafizigi*, İstanbul: Sufi Kitap, 1. Basm, 2013.
- Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabcacı Yay., 1. Basm., 2012.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yay., 18. Basm, 2001.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., 11. Basm., 1996.
- İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, trc. ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1. Basm, 2006.
- İbn Arabî, Özün Özü, trc: İsmail Hakkı Bursevi, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2005.
- İbn Arabî, *Ahadiyet/Tehzibü'l Ahlak/Mev'ize- i Hasene Risaleleri*, trc. Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Sultan Yayınları, 2006.
- İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, trc. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basm., 2011.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fususu'l - Hikem Tercüme ve Şerhi III*, s. 283, Çeviren: Doç. Dr. Selçuk Eraydın/ Prof. Dr. Mustafa Tahralı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 2003.
- Konuk, Ahmed Avni,, *Fususu'l - Hikem Tercüme ve Şerhi II*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Basm, 2011.
- Kuşpınar, B. (2017). *Adalet Kavramı Konusunda Gazâlî, İbn Arâbî ve Mevlânâ'nın Görüşlerinin Analizi* (çev. A. Y. Ümütlü). *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (2).
- Suad El Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, Mucem'den naklen, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslam İncancında Hikmet*, Rize: Sts Yay., 2015.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2. Bsm., 2005.
- Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1995.
- Yasa, Metin, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, Ankara: Elis Yayınları, 2014.



MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ' DE AYNA METAFORUNUN PSİKOLOJİK BAĞLAMDA ANALİZİ

Aynil SUNAY¹

Özet: Tasavvufta soyut hakikatleri, somut olarak izah edebilmek için mecazî yaklaşımlardan faydalanılmıştır. Bu bağlamda, tasavvufî alanda kompleks ve iç içe geçmiş hususların izahında İbnü'l-Arabî' nin de başvurduğu ayna metaforu sıklıkla kullanılmaktadır. O'na göre; insan bir açıdan Allah' ın aynası iken; başka bir açıdan da Allah, insanın aynasıdır. Nitekim Allah, farklı aynalarda farklı biçimlerde tecelli etmektedir. Allah' ın kulda tecellisi; kulun aynasının parlaklığı ile ilişkilidir. Mümkün varlıkların aynasında yansıyanlar, aynanın mahiyetine ve niteliğine göre ortaya çıkan görüntülerdir. Öte yandan, İbnü'l-Arabî' ye göre tüm varlık esasında büyük bir aynadır ve özünde bölünemez durumdadır. Mümkünler aynasında müşahede edilenler, ayan-ı sabitelerin vücut bulmasıyla oluşan fenomenlerin insan idrakinde oluşturduğu yansımalardır. Tüm bunlar, Allah' ın yansımalarıdır ve bu yansımaların bütüncül hali birliğe (vahdet-i vücut) işaretler. Bu nedenle insan, karşısındaki aynalığında, özden gelen birlik hasebiyle esasında kendini görmekte ve karşısındaki insandan yansıyan ayıplar ve kusurlar, aynı potada olan bizim de payımıza düşmektedir. Aynı özden geldiğini idrak eden bir bilinç, çevresindeki kimseleri değerlendirirken bu bakış açısını mi'yar edinmelidir. Bu düşünce yapısında, karşısındaki kusur ve hatalarının kişiye yansıyan hali kritik edilerek ve kendinde yoklanarak aynı hataları yapmamaya ve önlem almaya işaret edilmektedir. Hiçbir insan küçük görülmemelidir çünkü herkes, o birliğin içindedir. Buradan hareketle, seküler psikolojide Sigmund Freud' un öne sürdüğü savunma mekanizmalarından olan yansıtma kuramı, kişinin kendinde ya da kendisi ile alakalı durumlarda var olan istenmeyen bir özelliğin, karşısındaki kişiler ya da durumlarda varmış gibi algılanmasıdır. Aslında bu durum insan aynasında, kişinin kendi iç dünyasının yansımalarından ibarettir. Aynadan yansıyan ve kişinin kıyasıya eleştirdiği görüntüler, özünde kendi ruh dünyasındaki eksiklikler, kusurlar ve hatalar olabilmekteyken; kişi, kendini seyrettiğinin farkına varamamaktadır. Çalışmamızda, İbnü'l-Arabî' nin ele almış olduğu ayna metaforu, insan psikolojisi bağlamında seküler kuramlar eşliğinde yapılan yoklamalarla incelenmiş; bilhassa Sigmund Freud' un öne sürdüğü yansıtma kuramının İbn Arabî' nin ayna metaforundaki karşılıkları tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, ayna metaforu, modern psikoloji, Yansıtma Kuramı, Sigmund Freud

¹ İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri/Yüksek Lisans Öğr., sunay.aynil@gmail.com



Analysis of Mirror Metaphor of Muhyiddin Ibn Al-Arabi In Psychological Context

Abstract: Metaphorical approaches have been used in order to explain the abstract truths in Sufism. In this context, the mirror metaphor, which Ibn al-Arabi refers to in complex and intertwined matters, is frequently used in the Sufism. According to him; in a way human being is the mirror of God; in another way, God is the mirror of human. As a matter of fact, God manifests itself differently in different mirrors. God's manifestation in man; it is associated with the brightness of the person's mirror. Reflections in the mirror of possible assets are the images that appear according to the nature of the mirror. On the other hand, according to Ibn al-Arabi, the whole being is a great mirror and is indivisible in its essence. What is observed in the mirror of the possible ones is the illusions created by the phenomena formed by the incarnation of the a'yan-ı sabite. All of this is the reflection of Allah and the totality of these reflections is a sign of unity (wahdat al-wucud). For this reason, human, in the mirror of the other, from the essence of the core of the union is seen by itself and the opposite of the shame and imperfection reflected from the human, in the same pot is our share. A consciousness that recognizes that it has come from the same essence must acquire this perspective when evaluating the people around it. In this thought structure, it is pointed out that the imperfection and mistakes of the other person are reflected on the person are criticized and not to make the same mistakes and take precautions. No one should be contempt as small because everyone is in that unit. Thus, the theory of reflection, which is one of the defense mechanisms proposed by Sigmund Freud in secular psychology, is the perception that an undesirable feature that exists in the situations of oneself or in oneself, as if they exist in the persons or situations. In fact, this is the reflection of a person's inner world in the human mirror. Reflected from the mirror and criticized by the person to the images, in essence deficiencies, defects and errors in their own spirit world can be; the person does not realize that he is watching himself. In our study, mirror metaphor of Ibn al-Arabi has been examined with the examinations carried out in the context of secular theories in the context of human psychology; in particular, the reflection theory proposed by Sigmund Freud was analyzed in Ibn al-Arabi's mirror metaphor.

Key Words: Ibn al-Arabi, mirror metaphor, modern psychology, reflection theory, Sigmund Freud

Giriş

İnsanlar, tarih boyunca içerdiği anlamın doluluğu itibarıyla izahı ve betimlenmesi kolay olmayan hususların aktarımında metaforik dilin aydınlatıcı üslubuna başvurmuşlar ve birçok simgeden faydalanmışlardır.² Ayna, çeşitli din, edebiyat, kültür, mistik inanç ve felsefî düşünce sistemlerinde metafizik gerçekliklerin anlatmak amacıyla sıklıkla kullanılan bir metafordur.³ Ayna simgesi, mevcut simgelerin arasında mistisizmin özünü ifade etmeye en uygunu ve aynı zamanda irfanî veya aklî özelliğe sahip olanıdır. Ayna, öznenin ve nesnenin birliğini temsil eden haliyle manevî tefekkürün dolaysız simgelerinden biridir.⁴ Bu nedenle, gerçekliğin değişik boyutlarına işaret eden ve bir yandan da çelişkili görünebilen çeşitli anlamlarının, kendi içinde tutarlılık

² Titus Burckhardt, *Akılın Aynası*, Çev. Volkan Ersoy, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994, ss. 127-181

³ Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabi'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-2)*, Sayı:23, 2009, s. 75

⁴ Titus Burckhardt, *a.g.e.*, s. 127



sağlayan yapısının ve bütün halinde uyum içinde var olduklarının bir simge ile etkileyici biçimde izah edilebileceğini göz önüne sermektedir.⁵

Kişi, dürtü ve güdülerıyla perdelenen nefsi sebebiyle kendinde göremeyeceği halleri, bir başkasının bilerek ya da bilmeyerek üstlendiği ayna vazifesi dolayısıyla gözlemleyebilir. Kendi özelliklerini başkasında gördüğünde çirkin huyların fenalığını, güzel huyların ise doğruluğunu kritik edebilmektedir.⁶ Bu sayede güzellik ve kötülükleri, artan idrak kapasitesiyle içselleştirerek daha net görebilmektedir. Aynı zamanda başka bir açıdan mümin, mümine kusurlarını uygun bir dille söyleyerek bu durumun yanlışlığına ayna vazifesi yaptığı gibi bazen de söz konusu kusur ve hataları kasten işleyerek hal dili ile bu durumun yanlışlığına ayna olabilmektedir.⁷

Ayna her zaman olanı göstermektedir. Aynada bir kusur görüldüğünde, kişinin kendine dönerek akseden görüntülerin kendinden kaynaklandığının ayırdına varması gerekmektedir. “Mümin, müminin aynasıdır”⁸ hadisi uyarınca kişinin, karşısındakinde görüp de tahkir ettiği, kötü bulduğu huylar ve davranışlar esasında kendisinde bulunmaktadır. Hz. Peygamber’ in kendisine ne kadar çirkinsin diyen Ebu Cehil’ e de ve yine ardı sıra kendisine ne kadar güzelsin diyen Hz. Ebubekir’ e de “Haklısın!” cevabını vermesinin altında Hz. Peygamber’ in aynalığı ile kendi güzelliğini ve kendi çirkinliğini gören kimse-lerin durumu aktarılmaktadır.⁹ Hz. Peygamber, mümine ayna olduğunu hatırlatarak onda bir farkındalık oluşturmak istemektedir.

Esasında bir yönüyle de insan, kendisi hakkındaki bilgiyi karşısındaki benliklerin tuttuğu aynalardan öğrenmektedir. Ayna, çözüme yönelik yol gösterici konumunda bulunmasından ötürü hatayı ve kusuru en ince ayrıntısına kadar gözlemlemeyi ve ıslah için atılacak adımlarda yol haritası olacak görüntüleri sağlamaktadır; öte yandan da akseden güzelliklerin, çemberin dışından temaşa edilerek mahiyetine hakkıyla varılabilmesine vesile olmaktadır. Dolayısıyla, aynı özün bir parçası olduğu ve tüm insanların birbirini tamamladığı hakikatini canlı tutmak gerekmektedir. Her insanın, misalen alfabenin birer harfini temsil ettiği ve kiminin sesli, kiminin sessiz harflerden oluştuğu ancak nihayetinde herkesin bir bütün olarak anlamlı bir eser meydana getirdiği şeklinde bir benzetim, insanların birbirini temsil ettiği hususunu etkili biçimde betimlemektedir.¹⁰

Çalışmamızın ana teması olan ayna metaforunu, bilhassa vahdet-i vücud öğretisinin meşruiyeti ve izahı noktasında veciz bir izahla kullanmış olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (v.638/1240), kendi döneminden günümüze değin şahsiyeti ve düşünceleriyle İslam düşünce ikliminin merkezinde konumlanmış bir mütefekkindir. Tasavvuf metafiziğinin kurucularından olup vahdet-i

⁵ Titus Burckhardt, a.g.e., s. 127

⁶ Fevzi Yiğit, “İbn Arabî’ de Ayna Sembolizmi”, İntizar Dergisi, C.I, Sayı:2, 2014, ss. 55-65

⁷ Süleyman Uludağ, “Ayna”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.IV, s.261

⁸ Ebû Dâvûd, *Edeb*, 49; Ahmed Ziyâüddin Gümüşhanevî, *Ramûz El-Ehâdis*, Çev. Abdülaziz Bekkine, C.I, s. 230

⁹ Osman Nuri Topbaş, “Hakikat-ı Muhammediyye’ yi İdrakte; Ebubekir-radıyallâhu an-h- ve Ebû Cehil Farkı”, *Yüzakı Dergisi*, Yıl: 8, Sayı:93, Kasım 2012, s. 15

¹⁰ Muammer Duran, “Mümin, Müminin Aynasıdır”, *Altınoluk Dergisi*, Sayı:151, Eylül 1998, s. 33



vücut öğretisi ile literatüre varlık felsefesi alanında oldukça önemli katkılar yapmış bir İslam düşünürüdür. Bu bağlamda elinizdeki çalışmada, öncelikle Muhyiddîn İbnü'l-Arabî' nin varlık felsefesi ve metafizik anlayışı hakkında bilgi verilerek onun düşünce ikliminde oldukça önemli bir yere haiz olan vahdet-i vücud anlayışından bahsedilecektir. Daha sonra vahdet anlayışının izahında kullanmış olduğu ayna metaforuna değinilecek ve bu metaforik yaklaşımın modern psikolojide ortaya koyduğu psikanaliz kuramı, bilinç-bilinçaltı teorileri ve savunma mekanizmaları ile çığır açan Sigmund Freud' un yansıma teorisi ile ilişkisinin çeşitli boyutları ele alınacaktır.

❧ A. İbnü'l-Arabî' de Ayna Metaforu

Tasavvufî düşüncenin bireysel çerçeveden sosyal çerçeveye doğru devrim gösteren gelişimiyle paralellik seyreden ayna, ilk başlarda kalbin sembolü olan metafor iken İmam Gazzalî (v.505/1111) düşüncesiyle mistik birlik (vahdet) boyutunu ayna-suret formu ile anlamlandıran bir hal almıştır. Nitekim Gazzalî' nin hayat verdiği bu anlayışı Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (v.638/1240) daha da zenginleştirmiş ve vahdet-i vücud düşüncesinin izahında sıklıkla kullanmıştır.¹¹ Bu noktada ayna metaforundan; Allah ve alemin aynı anda hem özdeşliğine hem de başkalığına işaret etmek için faydalanmıştır.¹²

Sufî düşüncede vahdet esastır ve kesret ise itibarî ve vehmîdir. Bu durumu açıklamak üzere İbnü'l-Arabî tarafından ayan-ı sabite anlayışı ortaya konulmuştur. Buna göre; ayan-ı sabite varlıkların modelleri ve kalıpları olarak değerlendirilmiş ve nasıl ki bir şeyin şeklinin, farklı ve değişik nitelikteki aynalarda aynı anda çeşitli biçimlerde yansıyarak çokluk meydana getirmesi gibi ayna konumundaki ayan-ı sabiteye akseden Hakk' ın varlığı da kesret görüntülerine sahne olmaktadır.¹³ Bu anlayış, manevî gelişim seyrindeki farklılıklar neticesinde yaşanan çatışmaların önlenebilmesi için her insanın kendinde var olan özün sınırlarını bilmesi ve hemcinslerinde mevcut olan hakikatleri de görebilmesinin önemini vurgulamaktadır.¹⁴

İbnü'l-Arabî' nin tevhid öğretisi; tevhid-i efal, tevhid-i sıfat ve tevhid-i zat olmak üzere üç mertebeye ayrılmaktadır. Tevhid-i efal; bir fiilin tecellisi olup, kişinin husule gelen tüm hal ve hareketleri masivallahtan ayrılarak Allah' tan bilmesidir. Tevhid-i sıfat; Allah' ın her tecelli ve sıfatında Haktan gayrısını görmemek; tevhid-i zat ise; vücutta yalnız Allah' ı görmek, Allah' tan başka mevcut olmadığını bilmektir.¹⁵ Bu öğretinin anahtar kavramlarından hareketle, İbnü'l-Arabî' nin Hakk' ın tek gerçek olduğu hakikatine işaret ettiği görülmekte

¹¹ Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî' nin Fusûsu'l-Hikem' inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, Sayı:23, 2009, s. 77

¹² Tahir Uluç, "İbn Arabî' de Mistik Sembolizm", Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE İslam Felsefesi Bilim Dalı, Konya, 2005, ss. 88-100

¹³ Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.IV, İstanbul, 1991, s. 199

¹⁴ İbrahim İştan, "Sufilerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C.VI, Sayı:5, 2017, s. 3206.

¹⁵ Muhyiddîn İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, Çev. Selâhaddin Alpay, İstanbul, Esmâ Yayınları, 2013, s. 601-602.



ve mümkün varlıkların mahiyet ve ahvallerinin kaynağının Mutlak Varlık' a izafe edilmesinin zorunluluğundan bahsedilmektedir. İbnü'l-Arabî ontolojisi Varlık, tektir; ancak görünümüleri açısından farklı mazharlara sahiptir.¹⁶

İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücud öğretisi ile İslam felsefe tarihinde adından söz ettirmiş ve derin anlamlara haiz düşünce ikliminde bu öğretinin bütün cihetleriyle anlaşılması için yoğun bir çaba sarfetmiştir. Bu bağlamda metaforik betimlemelere başvurmuş; ışık, harf ve ayna sembollerini vücud/varlık hakkında fikirlerini ifade etmek için sıklıkla kullanmıştır.¹⁷ Daha özel manada ayna sembolizmi ile öğretisini idrak seviyesine taşımayı hedefleyen İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem eserinde Allah ve alem ilişkisi ekseninde insan, insan-ı kamil ve kalp kavramlarını açıklamak üzere ayna metaforundan faydalanılmıştır.¹⁸

İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımında, ilahî toplayıcılığın bünyesinde toplanan üç hakikat mevcuttur. İsim ve sıfatlar mertebesi olan Vahidiyyet mertebesinde, her bir mevcuda özel bir yön bulunmaktadır. Bu mertebenin altında bulunan her bir mertebedeki herhangi bir mevcud, bu mertebede mevcut olan bir ismin görünme yeridir, gölgesidir.¹⁹ Diğer hakikatlerden biri olan imkaniyye mertebesi, bütün imkan dahilinde olan hakikatleri ve dolayısıyla çoklukları toplamıştır.²⁰ Küllî tabiat mertebesinde ise vahidiyyet ve imkaniyye mertebesi birleşmiştir ve madde alemi, bu mertebe tarafından kuşatılmıştır. Uluhiyyet, küllî tabiatın batını iken; bu mertebe de uluhiyyetin zahiridir. İlahî isimlerin suretleri, bu alemde küllî tabiat ile açığa çıkmaktadır.²¹ Küllî tabiat, uluhiyyetin zahire çıkmış hali olan tek hakikattir. Birbirine zıt bazı hususiyetlere sahip olan tabiat suretleri, her mertebede, o tek hakikatten açığa çıkmakta ve çeşitli taayyünlere bürünmektedir. Dolayısıyla, tabiat ve genel manada tabiat cisimlerinin tamamı, hakikat yönünden tek bir 'ayn' olmakla beraber ortaya çıkan ve beliren halleri bakımından çok 'ayn'lardır.²² İbnü'l-Arabî'ye göre; Hak Teâlâ, kendi bağıntıları ve işleri olan sonsuz isimlerinin 'ayn'larını görmeyi dilediği zaman, onların suretlerinin yansıyabileceği aynanın vücudu gerekmiştir. Nitekim mertebe mertebe alem halk edilmiştir. Allah, Adem' i yaratmakla alem aynasını parlak ve cilalı kılmıştır; çünkü Adem, Hakk' ın isimlerinin tecellilelerinin hepsini kabul etmeye donanımlı halde yaratılmıştır. Dolayısıyla, görünür alemde ondan daha makbul ve mükemmel olanı bulunmamaktadır. Hak, Adem aynasında kendi zatını kemali ile müşahade etmektedir. Bu nedenledir ki, Adem tüm mertebeleri kendinde toplamıştır.²³ Alem cisminin küçük bir

¹⁶ Fevzi Yiğit, "İbn Arabî' de Ontolojik Açından İnsan", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, C.XL, Sayı: 1, 2016, s.208.

¹⁷ Tahir Uluç, "İbn Arabî' de Mistik Sembolizm", Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE İslam Felsefesi Bilim Dalı, Konya, 2005, ss. 76-232

¹⁸ Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem' inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, Sayı:23, 2009, s. 75

¹⁹ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C.I, Hazırlayanlar: Selçuk Eraydın ve Mustafa Tahrallı, İstanbul, İFAV Yayınları, 2005, s.122

²⁰ Ahmed Avni Konuk, *a.g.e.*, s. 122-123

²¹ Ahmed Avni Konuk, *a.g.e.*, s.123

²² Ahmed Avni Konuk, *a.g.e.*, s. 124

²³ Ahmed Avni Konuk, *a.g.e.*, s.119



parçası olan insan, cismen küçük ve manen ise büyüktür. Çünkü manen, alemi dahi kendinde toplamıştır.²⁴ Öte yandan İbn Arabî, bir yandan insan ve alemi Hakk için ayna mertebesinde tutarken başka bir cihetten ise Hakk' ı alem ve insan için ayna konumuna getirmiştir. Öyle ki, insanın Hakk' ın aynalığında kendi gayret ve yeteneği ölçüsünde yansımaları husule gelecektir. Bu hususu İbnü'l-Arabî şu şekilde izah etmiştir: *"O halde Hakk, kendini görmeyi için senin aynandır. Sen de, isimlerini görmede ve bu isimlerin hükümlerinin ortaya çıkmasında Hakk' ın aynasıdır."*²⁵ Bu hususta, Hallac-ı Mansur kendisinin Allah' a ve Allah' ın da ona aynalık yaptığına nispetle "enel hak" demiştir. Tecelli edenle tecelli mahalli içiçe geçerek birleşmiş; iltibas ve ittiha etmiştir.²⁶ Nitekim *"Beni gören, Hakk' ı görmüştür"*²⁷ buyurarak Hz. Peygamber, kendisinin kamil manada tecelli makamı olduğunu altını çizmiş ve ilahi tecelliye aksettiren ayna olduğunu izah etmiştir.²⁸

Varlık, farklı büyüklük, uzaklık ve şekillerdeki aynalarda birbirinden değişik akisler meydana getirir. Buradan hareketle çeşitli ayan-ı sabitelerde tecelli eden tek varlık olan Allah da bu şekilde çok olarak görünmektedir. Aynaların niteliklerindeki farklılıkların, tecelli eden görüntünün kalitesini de etkilemektedir. Öyle ki, insan diğer varlıklara nazaran Allah' ın mükemmel yaratılış hakikatlerini, kudretini, yaptıklarının hikmetini çevresine en iyi aksettiren makamken, bu durum veli ve nebilerin mertebesinde daha da mükemmel bir hal almaktadır. ²⁹ Yansıma kanunu gereğince nesne aynanın biçimine ve konumuna göre tam ya da eksik, az ya da çok berrak biçimde görünebilmektedir. Bu husus manevî yansımaya nisbet edildiğinde suyun içinde bulunduğu kabın rengini alması gibi, Allah da kulunun kalbinin biçimini almaktadır.³⁰ Dolayısıyla insan-ı kamil, kemal bakımından Allah' ın en mükemmel ve hakiki tecellilerinin pürüzsüz bir biçimde aksettiği ayna mesabesinde dir.³¹ Diğer cihetten, Hakk' ın bilgisine ilişkin sınırsız kabiliyete haiz olan kalbin de ayna vazifesi görmesi vesilesiyle insanın lahutî alemle irtibatı gözetilerek, ruhanî bilgi ve hikmetten nasibini alması sağlanmıştır.³² Kalp aynasının kirden ve pastan arındırılması, hakiki tecellilerin kusursuz akislerinin vücut bulmasına vesile olacaktır. İbnü'l-Arabî' ye göre kalp, varlığın değişik koşullar ve imkanlarını bünyesinde barındırmakta ve en mükemmel haliyle inanmış kimsede kendini gerçekleştirmektedir.³³ Nitekim bu manada öncelikle kamil insanın

²⁴ Ahmed Avni Konuk, *a.g.e.*, s. 120

²⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2006, s. 48

²⁶ Süleyman Uludağ, "Ayna", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.IV, s.261

²⁷ Buhârî, *Tab'ir*, 10

²⁸ Süleyman Uludağ, "Ayna", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.IV, s.261

²⁹ Süleyman Uludağ, "Ayna", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.IV, s.261.

³⁰ Titus Burckhardt, *a.g.e.*, s. 130

³¹ Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî' nin Fusûsu'l-Hikem' inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, Sayı: 23, 2009, s. 85

³² Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî' nin Fusûsu'l-Hikem' inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, Sayı: 23, 2009, s. 86-88

³³ Fevzi Yiğit, "İbn Arabî' de Ontolojik Açından İnsan", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, C.XL, Sayı:1, 2016, s. 211



kalp aynasına yansıyanlar, daha sonra onun kalbinden aleme dağılmaktadır.³⁴ Bu noktada insanın sorumluluğu, sahip olduğu yansıtmı özelliğini, istidaatına uygun şekilde kullanarak gönlündeki tecellinin berraklaşması ve kemale erişmesi için aynasını cilalı ve lekesiz tutmaktan geçmektedir.³⁵

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin düşünce ekseninde; her ferдин aklı, nefsi ile perdelenmiştir. Ayrıca, her nefsin kendinde gördüğü kemal, diğerlerinin kemalini görmeye perde olmaktadır ve her bir kuvvet, Allah katında her yüksek makam ve derece için kendi zannına göre nefsinde yeterlilik görmektedir. Bu durum ancak bir zan ve tasavvurdan ibarettir.³⁶ Halden hale giren nefisle yüzleşmek, insanın içindeki düşmanı hakkıyla tanıması ve örtüyü kaldırarak derinlere saklandığı düşünülen nefs-i emmare halleriyle karşı karşıya kalabilmek demektir. Her zaman başkalarını hedef göstererek kendini aklamayı ve kandırmayı tercih eden nefis, kişiye ötelemediği ve başkalarına yaftaladığı kusur ve hatalardan sıyrılıp doğru yolda olduğu telkinini vermektedir. Nitekim insan, başkasının kusuru ve hatasını bilmekle bir rahatsızlık hissi yaşamıyor ise, nefsine kulak vermiş demektir çünkü nefis, hep başkalarını hedef göstermektedir. Kişi, rahatsızlığın sebebini kendinde bulmadıkça, gerçek sebepten uzaktır ve kendisiyle yüzleşmemiştir.³⁷

Toplumsal manada birlik ve bütünlük sağlayabilmenin yolu, bireylerin birbirlerinde kendilerinden parçalar görebilmesi ve ortak olan noktaların çokluğunun farkına varılması ile mümkün olmaktadır. Bu bağlamda tasavvuf ehlinin manevî yolculuğunun asıl amacı olan Allah' ta fani olabilmek için öncelikle O' nun yarattıklarında fani olmak lazım gelmektedir. Yaratıcıyla bütünleşmenin, toplumsal anlamda bütünleşme ile doğru orantılı olduğu kabul edilmektedir ve ruhsal anlamda tevhide ulaşmayı ifade eden fenâ fillâh (Allah' ta fani olma) mertebesi, sosyal çerçevede fenâ fil-ihvân (kardeşlerde fani olma)' ı yani inanan kimselerle birleşme ve bütünleşmeyi de kapsamaktadır.³⁸ Bireyler arasında husule gelen birlik ve bütünlük duygu ve düşüncesinin esas gayesi, Bir' den gayrısını görmemektir. Sufilerin tevhid anlayışının en önemli özelliği de vahdet düşüncesini bireyin zihnine ve kalbine yerleştirebilme gücüdür. Bu anlayışı odak noktası kılan bakış açısı, her türlü davranış, duygu ve düşünceyi Yaratıcı etrafında şekillendirerek ona izafe etme ve yaşama aynı merkezden bakabilme düşüncesine gereken zemini hazırlamaktadır.³⁹ Öyle ki Şems ve Mevlânâ arasındaki ilişkinin yönü de bu doğrultuda şekillenmiştir. Bu 'ikiz ruhlar' iki ayrı bedende tek bir ruha kavuşmuş, ikisi şeyhlik, halifelik,

³⁴ Ahmed Avni Konuk, *a.g.e.*, s. 129

³⁵ Huriye Martı, "Mümin Müminin Aynasıdır Rivayeti Üzerine Bir İnceleme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:27, Bahar 2009, s. 55

³⁶ Ahmed Avni Konuk, *a.g.e.*, s. 119-122

³⁷ Meryem İrmak, "Mümin, müminin aynasıdır", (Çevrimiçi) 27 Mart 2009, www.akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=1350, 06 Eylül 2018

³⁸ İbrahim Işıtan, "Sufilerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C.VI, Sayı:5, 2017, s. 3207-3208

³⁹ İbrahim Işıtan, "Sufilerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C.VI, Sayı:5, 2017, s. 3210



müritlik makamlarının daha da ötelere aşarak ve birbirlerine ayna olarak hakikatin terennümüdürler.⁴⁰

Birlik kategorisi, farklı deneyimleme biçimleri ve farklılaşmamış birlik olan iç ve dışal türlere ayrılır. En önemli fark, içsel birliğin, deneyimleyen içindeki bir “iç dünya” üzerinden yaşandığı ve dışsal birliğin ise, deneyimleyen dışındaki dış dünya aracılığıyla duyularla algılandığıdır.⁴¹ Algılanan nesnelerin ampirik çokluğuna rağmen, özne-nesne dikotomisi paradoksal anlamda çözülmektedir. Bir seviyede nesneler ayrıdır, ancak aynı zamanda daha temel seviyede ve başka bir anlamda, özne ile birdirler.⁴² En temel düzeyde tek bir birliğin parçası olduğu görülür. Dış bütünlüğün en eksiksiz şekli hem derinliğe hem de genişliğe sahiptir. Bireysel nesneler ya da insanlar aracılığıyla yaşanan derin birliğin, her şeyin altında yatan birliğin bir parçası olduğu hissedilir.⁴³ Walter Phanke, mistik birlik anlayışında dış birlik olarak adlandırdığı durumun, fiziksel duyularla dışa doğru algılandığını ifade etmekte ve ampirik çokluğun arkasında yatan bir birliğin hissedildiğini vurgulamaktadır. Özne ya da gözlemci, kendisi ile bir dış nesne (cansız ya da canlı) arasındaki olağan ayrılığın artık temel anlamda mevcut olmadığını hisseder. Bu aynı olguyu ifade etmenin bir başka yolu da, nesnelerin özlerinin en derin seviyede sezgisel olarak deneyimlenmesidir. Özne, dış birlik algısı ile bütünlük duygusu duymaktadır çünkü en temel düzeyde, aynı farklılaşmamış birliğin bir parçası olduğunu görmektedir.⁴⁴

Sonuç itibarıyla, İbnü'l-Arabî' ye göre; insan kesret aynasına baktığı zaman, vahdaniyeti görebilmeli ve kesretin vahdette toplanıp odaklandığını idrak etmelidir. İnsan, öz olarak var olan ve tek olan Mutlak Varlığı, bulunduğu suret ve imgeler aleminde kendi ölçüsünde idrak etmeye çalışacaktır. Mümkün varlıklar, aslında insan idrakinin yanılmasıdır ve alemin hakikatine bakılacak olduğunda bu alemin, bir gölgeden ibaret olduğu anlaşılabilecektir.⁴⁵ Özetle, mümkün varlıklar, Allah' ı bilmek için bir alamet mesabesindedir. Ayan-ı sabite denilen varlık kokusu almamış mümkünler, kendilerini ancak ve ancak varlık aynasında görebilmektedir.⁴⁶ İbnü'l-Arabî' nin kendine has insan anlayışında, insan ruh, nefis ve beden gibi cüzlerden oluşan ama aslında tek bir hakikat ve varlıktır. İnsanı görünür kılan her suret, tek olan insanlık özünü görünür kılan farklı yüklemelerdir.⁴⁷ Her bireysel varlık, bir tek tohumdan bir-

⁴⁰ Bayram Ali Çetinkaya, “Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak” Şems-Mevlânâ Dostluğu (Benliğin Kaybolduğu Dostluk), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl:6, Sayı:14, Ankara, 2015, s. 218

⁴¹ P. 46

⁴² Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia and New York: J. B. Lippincott, 1960, pp. 64-65, akt. Walter N. Pahnke, “Drugs and Mysticism An Analysis of The Relationship Between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness”, Doktora Tezi, Cambridge: Harvard University, 1963, p. 58

⁴³ Walter N. Pahnke, “Drugs and Mysticism An Analysis of The Relationship Between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness”, Doktora Tezi, Cambridge: Harvard University, 1963, p. 59

⁴⁴ Walter N. Pahnke, “Drugs and Mysticism”, *The International Journal of Parapsychology*, Vol. VIII, No: 2, 1966, pp. 296

⁴⁵ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, Çev. Selâhaddin Alpay, İstanbul, Esma Yayınları, 2013, s.601

⁴⁶ Fevzi Yiğit, “İbn Arabî’ de Ayna Sembolizmi”, *İntizar Dergisi*, C.I, Sayı:2, s. 64

⁴⁷ Fevzi Yiğit, “İbn Arabî’ de Ontolojik Açıdan İnsan”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, C.XL, Sayı:1, 2016, s.211



çok varlığın çıkması gibi külli ve camid varlığın bir görüntüsüdür.⁴⁸ Her birey, piramitsel dizilimin bir kademesinde yer alarak diğer fertlerden ayrılır ancak nihayetinde piramitsel bütünün parçalarını oluşturmaktadırlar ve bu sebeple de birdirler.⁴⁹

❧ B. Sigmund Freud' un Yansıtma Kuramı

Avusturyalı bir psikiyatr ve nöroloji uzmanı olan S. Freud' un (1856-1938), ortaya koyduğu en önemli kuramlardan biri; bilinçaltının karanlık dünyasını aydınlatmayı hedeflediği psikanaliz kuramıdır. Kişiliğe dair bir kuram olan ve bazı hastalıkların tedavisinde bir yöntem olarak kullanılmaya başlayan **psikanaliz**, beraberinde birçok bilim adamının yaklaşımını da etkisi altına almıştır. S. Freud' un bilinç-bilinçaltı kişilik gelişimiyle ilgili ortaya koymuş olduğu kuramlar ve kişilik modelleri, birçok farklı çalışma sahasında kendine yer edinebilmiş ve gerek Batı' da gerekse Doğu' da farklı açılardan ele alınarak zengin argümanların üretilmesine vesile olmuştur.

Çalışmamızda ele alınacak olan yansıtma kuramı, psikanalizde önemli rol oynayan savunma mekanizmaları çatısı altında bulunmaktadır. Savunma kavramı, ilk olarak S. Freud tarafından 1894 yılında "Savunma Psikonevrozları" isimli çalışmasında ortaya atılmış ve egonun, acı veren ya da kabullenilmeyen düşünce, fantezi ve duygulanımlara karşı verdiği tepki olarak tanımlanmıştır.⁵⁰ Savunma mekanizmaları ise; bireyin doyumsuz kalan ihtiyaçlarının yarattığı kaygı ve iç gerilimden kurtulmak ve kendi bütünlüğünü korumak üzere başvurduğu davranış biçimleridir.⁵¹ Bastırma, gerileme, tepki oluşturma, yapıp bozma, yansıtma, içe yansıtma, yalıtma, kendine yöneltme, yüceltme, karşıtına çevirme olmak üzere ayrıntılı biçimde betimlenen on savunma mekanizması mevcuttur. 'Ben'in (ego) emrinde, dürtü, güdüler ve duygulanımlarla olan savaşında bu on değişik yöntem bulunmaktadır.⁵² Bununla beraber; ben, savunma eyleminde kullanacağı biçimleri oluşturmada sınırsız bir özgürlüğe sahip değildir. Nevrotik semptomların varlığı, benin yenilgisini gözler önüne koymaktadır. Diğer yandan savunma çabaları yardımıyla ben, kaygı ve hoşnutsuzluğun ortaya çıkışını engelleyebiliyor, id ve superego arasında dengeyi gözeterek ve dürtülerin kontrolünü ele alarak uyum sağlayabiliyor ise savunma çabaları başarıya ulaşmış demektir.⁵³ Bazı ego savunmalarının esnek ve uyum sağlayıcı olduğu görüşü ileri sürülmekle beraber klasik psikanalistler, ego savunmalarını olumsuz ve istenmeyen zihinsel işleyiş tarzları olarak görmüşlerdir.⁵⁴ Öte yandan psikanalistler, savunma süreçlerinin herkeste belli

⁴⁸ Fevzi Yiğit, "İbn Arabî' de Ontolojik Açından İnsan", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, C.XL, Sayı:1, 2016, s.225

⁴⁹ Fevzi Yiğit, "İbn Arabî' de Ontolojik Açından İnsan", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, C.XL, Sayı:1, 2016, s.226

⁵⁰ Anna Freud, *Ben ve Savunma Mekanizmaları*, Çev. Yeşim Erim, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2011, s. 36

⁵¹ MEB, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi-Savunma Mekanizmaları, Ankara, MEB Yayınları, 2014, s. 3; Güler Bahadır ve Nilüfer Alçalar, "Ego Savunma Mekanizmaları", *Kişilik ve Psikoanalitik Kuram Notları*, İstanbul, 2016, s. 29, <http://istanbultip.istanbul.edu.tr/ogrenci/wpcontent/uploads/2016/10/Ego.Savunma.Mekanizmalar%C4%B1.2016.pdf>

⁵² Anna Freud, *a.g.e.*, s. 37

⁵³ Anna Freud, *a.g.e.*, s. 122

⁵⁴ Erkan Kalem, "Life Style Index Ego Savunma Mekanizmaları Testinin Türkçe Formu Dil Eşdeğerliliği, Güve-



bir derecede bulunduğunu ifade ederek önemli olan noktanın bireyin bazı savunmaları kullanıp kullanmamasından öte bu savunmaların ne derece yoğunlukla kullanıldığının üzerinde durmuşlardır.⁵⁵ Nitekim bu hususta Freud, savunma mekanizmalarının amacının tehlikeleri uzaklaştırmak olduğundan ve egonun gelişim seyrinde gerekliliğinden bahsetmiş, öte yandan da bu mekanizmaların tehlikenin ta kendisi olabileceklerinin de altını çizmiştir.⁵⁶

Araştırmanın anahtar kavramlarından yansıtma kuramı, ilk kez S. Freud tarafından 1911 yılında tanımlanmıştır.⁵⁷ Savunma mekanizmalarından biri olan yansıtma mekanizması, kişinin kendi eksiklikleri ve yenilgilerinin sorumluluğunu başkalarına yüklemekle birlikte aynı zamanda suçluluk uyarıdır. nitelikteki dürtüleri, duyguları, düşünceleri ve istekleri diğer insanlara mal etmektedir.⁵⁸ Yansıtmanın öncesinde, inkar vardır.⁵⁹ Kişi; kendisi ile bağdaştıramadıklarını ve kendisine yakıştıramadıklarını başkalarına izafe etmektedir. Bazı kimseler, kendisinde var olan ve kabullenmekte zorlandıkları özellikleri, çevresindeki insanlarda gördüklerinde kıyasıya eleştirmektedir. Yansıtma mekanizmasında özel bir gelişim seyri izleyen ben; eleştiriye içselleştirerek üstbenin bir parçası haline getirmekte, buna mukabil suçlama ve kendi yasak itkilerini ise dışsallaştırma imkanına kavuşmaktadır. Böyle bir ben, kendisine karşı sert davranmaktan çok çevresine karşı hoşgörüsüz olmayı tercih etmektedir.⁶⁰ Böylelikle ben, hem neyi mahkum edeceğini kestirebilmekte hem de kendisini özeleştirmenin yaratacağı hoşnutsuzluktan kurtarmayı hedeflemektedir. Çevredeki suçluya karşı duyulan öfke, kişinin kendi suçluluk duygusunun yerini tutarak onun bir öncülü olmaktadır. Kişinin kendi suçunu algılayabilmesinin kolay olmadığı durumlarda, karşıdakine duyacağı öfke de orantılı olarak artmaktadır.⁶¹

Üstben gelişimindeki bu ara dönem (yansıtma mekanizmasına başvuru), ahlakî gelişimde ön basamağı oluşturmakla önemli bir role sahiptir. Hakikatler; üstbenin çizdiği çerçeve kapsamında içselleştirilen eleştiri ile benin kendi hatasını algılaması çakıştığı zaman ortaya çıkmaktadır.⁶² Dolayı-

nilirlik ve Geçerlilik Çalışmaları”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE Psikoloji Bölümü, İstanbul, 1999, s. 11

⁵⁵ Erkan Kalem, “Life Style Index Ego Savunma Mekanizmaları Testinin Türkçe Formu Dil Eşdeğerliliği, Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışmaları”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE Psikoloji Bölümü, İstanbul, 1999, s. 11

⁵⁶ Sigmund Freud, *Analysis Terminable and Interminable*, The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Ed. Strachey, J., Vol.23, London Hogarth Press, 1957, p. 237, Akt. Erkan Kalem, “Life Style Index Ego Savunma Mekanizmaları Testinin Türkçe Formu Dil Eşdeğerliliği, Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışmaları”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE Psikoloji Bölümü, İstanbul, 1999, s. 11

⁵⁷ Erkan Kalem, “Life Style Index Ego Savunma Mekanizmaları Testinin Türkçe Formu Dil Eşdeğerliliği, Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışmaları”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE Psikoloji Bölümü, İstanbul, 1999, s. 14

⁵⁸ Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1998, s. 84.

⁵⁹ Erkan Kalem, “Life Style Index Ego Savunma Mekanizmaları Testinin Türkçe Formu Dil Eşdeğerliliği, Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışmaları”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE Psikoloji Bölümü, İstanbul, 1999, s. 14

⁶⁰ Anna Freud, *a.g.e.*, s. 85

⁶¹ Anna Freud, *a.g.e.*, s.85

⁶² Anna Freud, *a.g.e.*, s.85



siyla, eleştiri oklarını kendine doğrultarak hataları ile yüzleştiğinde gerçekler kendini gösterecektir. Böylelikle dışa dönük sertlik azalmaya başlayarak yerini hoşgörüye bırakacaktır. Öte yandan bazı bireyler, üstben oluşum sürecinde bu ara dönemden kurtulamayıp olayları içselleştirememektedir. Bu kimseler, kendi suçlarını algılamalarına rağmen çevreye karşı saldırganlıklarını devam ettirmektedirler.⁶³ Her ne kadar özdeşleşme ve yansıtma mekanizmaları, paranoyaya ait özellikleri barındıran takıntılı ve saplantılı hallere evrilebilecekleri çeşitli durumlar var olabilse de yine de ben eyleminin olağan biçimleridir.⁶⁴

Yansıtma tepkilerini gösteren eğilim, kendisini katı değer yargıları ile yöneten kimselerde daha sık görünmektedir. Bu kişiler, bilince ulaşmasını sakıncalı gördükleri eğilimlerini neden bulma gibi mekanizmalarla denetleyemediklerinde yansıtma metoduna başvurarak bu istekleri başka birine hamlederler. Böylelikle kişi, kendi arflığını korumuş olmakta ve duygularını yansıttığı insanı kötü amaçlı biri olarak görmeye başlamaktadır.⁶⁵ Ayrıca bazı insanlar, kendi çaresizliklerinden kaynaklanan düşmanca duygularını, çevrelerinden kendilerine yöneltilmiş gibi yaşama eğilimi göstermektedirler.⁶⁶

Yansıtma mekanizmasının oluşturduğu etki, 'ben'i dürtüsel itkilerin düşünce ikliminden uzaklaştırmaktır. Bastırma mekanizması ile benzer özellikler taşımakla birlikte bastırmada karşı çıkılan düşünce 'id'e geri itilirken, yansıtma ise çevreye yönlendirilmektedir. Bu durum, küçük bir çocuk üzerinden örneklendirilirse; çocuğun yasak ve tehlikeli dürtüsel itkilerini, suçluluğunu kendinden uzaklaştırarak çevresinde bunların yükünü üstlenebilecek yeni bir suçlu aramasına ve bu doğrultuda hislerini etrafına dağıtmasına benzemektedir.⁶⁷ Dolayısıyla dürtü itkilerini kendi beninde yargılayarak suçlu bulmaktan imtina eden ben, benzer dürtüleri etrafında gördüğünde hoşgürsüz bir tutum takınarak bu olumsuz güdü ve itkileri karşısındakine devretmekten çekinmemektedir.

❧ C. İbnü'l-Arabî' nin Ayna Metaforunun S. Freud' un Yansıtma Kuramı ile İlişkisi

Hız. Mevlânâ' ya göre; insan eğer din kardeşinde bir ayıp görürse o ayıp kendisindedir ancak onda görmektedir bu nedenle, incindiği ayıbı öncelikle kendisinden izale etmesi gerekmektedir. Pir, şu misalle konuyu açmaktadır: *"Bir fîli su içmek için bir pınara getirdiler. Suyun içinde kendini görünce ürküttü. Başkasını gördüğünü sanmıştı, ürkütüğü görüntünün kendine ait olduğunu bilemedi. Bundan sebep; sen de zulüm, kin, hased, hırs, kibir gibi bütün ahlak-ı zemîme olduğu halde bundan münfail değilsin. Bunları bir başkasında görünce münfail olup, ürkmekte. Aslında sen, kendinden incinir, ürkersin. Kişi, kendi*

⁶³ Anna Freud, *a.g.e.*, s.86

⁶⁴ Anna Freud, *a.g.e.*, s.86-87

⁶⁵ Engin Geçtan, *a.g.e.*, s. 85

⁶⁶ Engin Geçtan, *a.g.e.*, s. 88

⁶⁷ Anna Freud, *a.g.e.*, s.87-88



noksanını, yarasını beresini çirkin görmez iken, yaralı parmağı ile yemek yer, ondan tiksинmez iken; başkasında gördüğü yaradan midesi bulanır, hazmedemez. Tıpkı bunun gibi ahlak-ı zemîme de çıbanlara ve kusurlara benzemektedir.”⁶⁸

İnsan, başkasında çok açık biçimde gördüğü kusurları, kötü davranışları, tasvip edilmeyen halleri; kendine dönüp baktığında aynı netlikte görememektedir. Bu noktanın ayırdına varanlar ise, önce kendi nefislerine düşman olmaktadır. Öyle ki, kusurlar; takınılan renkli gözlükler gibi kişinin bakışını etkileyerek örneğin kibir ve gazap gözlüğünü takan kimselerin herkeste o sıfatları görmesine sebep olmaktadır.⁶⁹ Mevlânâ, Mesnevî’ de; “...Ey başkasının yüzünde kötü bir ben gören! Gördüğün kendi beninin aksidir, ondan nefret etme!...Mümin, müminin aynasıdır. Bu haberi Peygamber’ den rivayet etmediler mi? Gözünün önüne gök renkli bir cam koymuşsun, o sebepten alem sana gök görünüyor” şeklinde izahta bulunmuştur.⁷⁰ Aynı eserde başka beyitlerde de bu durum veciz ifadelerle betimlenmiştir: “...Ey adam! İnsanlarda gördüğün birçok zulümler, senin huyundur; sen, kendi huyunu onlarda görüyorsun... Senin varlığın, nifakın, zulmün, gafletin onlara aksetmiştir. Sen, o’ sun, sen kendini yaralamaktasın. O anda lanet ipliğini kendine, kendin dokuyorsun! O kötülüğü sen kendinde açıkça görmüyorsun. Görsen, kendine kendin, candan düşman olurdun...”⁷¹

İnsan, nefsanî sıfatlarından arınmadığı müddetçe, bakışlarına yerleşmiş kusurlu akislerden sıyrılamayacaktır. Her insan, vehm ve görüntüden ibaret olan maddî alemde oynanan hayalî filmin başrol oyunculuğu vazifesini üstlenmiştir ve Mutlak Varlık’ ı görünür kılmaya hasebiyle bir ayet hükmündedir.⁷² Ancak birey, nefsanî sıfatlardan arınmadığı müddetçe, bakışlarına yerleşmiş kusurlu akislerden sıyrılamayacaktır. Aynanın görüleni niteliğine (uzunluk, tümseklik, çukurluk, yuvarlaklık gibi) göre yansıtmasına nisbetle insanda bu durumu mizaç farklılıklarına hamletmek isabetli olacaktır. Mizaç bakımından en mükemmel ve düzgün kişi ise yüce bir ahlak üzere olan Hz. Muhammed’ dir.⁷³

Müminin mümine ayna olması hususuna yeniden değinecek olursak; öncelikle varlık bir aynadır ve görüntüler bu aynadaki suretlerdir. Suretleri farklılaştıran ise, mümkündür.⁷⁴ Nitekim İbnü'l-Arabî, Hakk’ ın varlık aynasında, mümkünlerin hakikatlerinin birbirini idrak ettiğini ifade etmektedir.⁷⁵ Müminler, tek bir inançta farklı unsurlar taşıyalar da birdirler. Ayrıca bir mümin, diğer mümine baktığında aslında kendini görmektedir. İnsanlık denilen

⁶⁸ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, terc. Ahmed Avni Konuk, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007, s. 24-25

⁶⁹ Selçuk Eraydın, “Fîhi Mâ Fîh Hakkında” (Editörün Notu), içinde; Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, terc. Ahmed Avni Konuk, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007, s. 349-350

⁷⁰ Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Mesnevî*, I/108, Beyit: 1325

⁷¹ Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Mesnevî*, I/107-108, Beyit: 1315-1320

⁷² Fevzi Yiğit, “İbn Arabî’ de Ontolojik Açıdan İnsan”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, C.XI, Sayı:1, 2016, s.231

⁷³ Muhyiddin İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, C. 12, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2011, s. 247

⁷⁴ Fevzi Yiğit, “İbn Arabî’ de Ayna Sembolizmi”, *İntizar Dergisi*, C.I, Sayı:2, 2014, s. 57

⁷⁵ Muhyiddin İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, C. 16, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2011, s. 248



külli kavram, ancak bireyler vasıtasıyla anlaşılabilen bir hakikattir. Dolayısıyla bireyler insanlığı çoğaltmamakta lakin görünür kılmaktadır.⁷⁶ Buradan hareketle, insanın karşısındaki hakkında dile getirdikleri aslında kendisi hakkındaki değerlendirmelerdir. Çünkü Hakk' ın aynalığında mümkün varlıkların suretleri değişse de hakikatleri Bir' den müteşekkildir. Bu düstura nisbetle, nasıl ki görünüme çeki düzen vermek üzere ayna karşısına geçildiği gibi kişinin kendi ayıp ve eksikliklerini görüp ıslahı için çevresindekileri ayna bilmesi, İbnü'l-Arabî' nin vecfz betimlemelerindendir.⁷⁷

Aynı nüvenin kişinin kendisinde de haiz olmasından dolayı karşı tarafa yöneltilen okların hızını kesmek gerekmektedir. Aslında öteki sanılan, bakanın kendisidir. Gözlemlenen, eleştirilen, kusurları ve hatalarıyla yerilmekte olan; yine bakan kişinin kendisidir. Bireyin kendi iç dünyasındaki çelişkili fikirler, kompleks ve kaygılar, etrafına karşı önyargılarla kuşatılmış etiketleme mekanizmasının devreye girmesine sebep olmaktadır. Eleştiriye önce kendi içinde bulunan kusurlu, hatalı davranış ve hallerin mevcudiyetini sorgulayarak ve tırpanlayarak başlamak gerekmektedir. Kendinde bu kusur ve hatanın bulunmadığından emin olarak var güçle karşıdakini kınamak, aynı özden geldiğini ve taşınan nüvelerin öz olarak birliğini bilmemekten kaynaklanmaktadır. Nefsî duygular, hatalar, uygunsuz davranışlar, bireyin öncelikle iç dünyasını yokladığında göreceği üzere kendi kodlarında da bulunmaktadır. Bu doğrultuda, kusurlu bir davranış için muhtemel bir kanı olarak karşıdaki mümin kimsenin, bunun üstesinden gelebilmede zorlandığı düşüncesine kanî olunabilir.

İlahî tecellînin makamı olmakta kusur eden kimsenin yargılanması, bu hatanın başlangıç noktası benliğinde kodlu olan ancak nefesine hakim olup bu hatayı işlemeyen kimsenin elinde sınırsız bir eleştiri gücü olarak bulunmayacaktır. Çünkü bireylerinin her birinin bir ayet hükmü taşıdığı insanlığın, ayrı ayrı değişik biçim ve formda yansıyan akislerinin vahdette toplanacak olan kesretin yanılması olduğunu hatırd tutarak 'bir'lik çerçevesini idrak etmek önem arz etmektedir. Bireyin, kendi bünyesinde esamesinin bulunmadığını düşündüğü hata ve kusurların çekirdeklerini taşıdığını akıldan çıkarmaması gerekmektedir. Benzer kusurları, hataları ve dürtüleri taşıyan kodlar, tüm insanlıkta mevcuttur.

İnsanlar, kimi zaman güzel haslet ve davranışları kendi halesine çekerek bünyesine hamlederken, kusurları ise ötekileştirerek aynalık yapanın omuzlarına yüklemektedir. Bu noktada, S. Freud' un ileri sürdüğü yansıtma kuramı devreye girmektedir. Bir önceki bölümde de değinildiği üzere; yansıtma mekanizması, bireyin, kendi eksikliklerini, suçluluk uyandıran dürtü, düşünce ve duygularını diğer insanlara yönlendirmektedir.⁷⁸ Yansıtmanın öncesinde inkarın varlığı, kişinin kötü davranış ve duyguları kendisine yakıştıramayıp kabullenememesinden ve bu sorumluluğun ağırlığından kaçmak istemesinde

⁷⁶ Fevzi Yiğit, "İbn Arabî' de Ayna Sembolizmi", İntizar Dergisi, C.I, Sayı:2, s. 58

⁷⁷ Muhyiddin İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, C. 14, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2011, s. 60

⁷⁸ Engin Geçtan, *a.g.e.*, s. 84.



kaynaklanmaktadır. Bireyin kendindeki kusurlu davranışları gözlemlemesinin ve kendi suçunu algılayabilmesinin kolay olmadığı durumlarda, karşındakine yönelteceği öfke de bu durumla doğru orantılı olarak artmaktadır.⁷⁹ Psikolojik açıdan yansıtma mekanizmasının, benliğin iç gerilimden kurtulmak amacıyla kendini savunduğu bir yöntem olduğu ileri sürülse de⁸⁰, Allah inancına sahip bir bireyin sorgulamalarının dışarıya yönlenmeden önce kendi iç dünyasında başlaması gerektiğinin ve nefsi duyguların, yaratılanların her birinde var olduğu kabulünden hareketle kendini temize çıkarmaması hakikatinin altını dikkatle çizmek gerekmektedir. İnsanın kendisiyle bağdaştıramadığı ve imtina ederek kabullenemediği hatalı davranışlar ve kötü duyguları öteleyerek ve çevresine yansıtarak kendi bütünlüğünü korumayı hedefleyen ben merkezli tavırlarından sıyrılması, bu konunun mihenk noktasını oluşturmaktadır.

Esasında karşındakinde hoşnutsuzlukla izlenenler, dizginlenmeye çalışılarak uykuda bekleyen ve gaflet anında gün yüzüne çıkmayı kollayan dürtü ve güdülerdir. Kişinin, gözlemlediği hataların kendisinden fersah fersah uzak olduğunu düşünmesinden; bu hatalardan kaçınmış olmanın doğruluğu ve isabetliliğini karşı tarafın tuttuğu ayna üzerinden gözlemleyip ders alması gerekmekte hatta mümin olarak Mutlak Varlık' a izafe olan vahdetin bütünlüğü içerisinde bir olduğu inancından hareketle gaflet içindeki kimseleri de uyandırması lazım gelmektedir. Nitekim, Hakk' ın layığı ile husule gelecek olan yansımaları, bütünlük içindeki tüm bileşenlerin kemale ermek için birbirlerine engel değil, destek olmasından geçmektedir.

S. Freud' un yansıtma kuramının mümin kimsenin manevî aleminde karşılık bulmaması gerekirken, mevcut manzara tam aksi durumu ortaya koymaktadır. Bir müminin çevresinde şahit olduğu kötü manzaralar ve muameleler, toplumun ve dolayısıyla insanlığın ortak bir karnesi hükmündedir. Çünkü, her insan yüce birliğe yönelik bir parça taşımaktadır ve tüm parçalar, birbirleriyle bütünleşerek vahdet çemberinin içinde dolanmaktadır. Bu nedenle, Allah inancını taşıyan kimsenin, çevresi hakkında değerlendirmelerde bulunurken aslında kendi değerini de ortaya koyduğuna dikkat etmesi gerekmektedir. Kişi, kusur ve hataların kendisine yansıyan hallerini kritik ederek bu kusurların kendisindeki konumlarını yoklamalı ve tedbir almalıdır. Aynı zamanda ayna olduğu vazifesinin bilinciyle kendisi de bu hasletlerin vuku bulmasına hal dili ile engel olmaya çalışmalıdır.

❧ Sonuç

Her insan mizaç ve idrak boyutunda birbirinden farklı olsa da mevcut ihtilafları fitne sebebi değil rahmet vesilesi olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu hususta hata ve kusurların faili olan kişiye değil bilhassa bu davranışların kendisine yönelik tepki geliştirmenin ehemmiyeti ön plana çıkmaktadır. Tüm kainat, özü itibarıyla ilahi bir çekirdek taşımaktadır. İbnü'l-Arabî' nin de

⁷⁹ Anna Freud, *a.g.e.*, s.85

⁸⁰ Bkz. Anna Freud, *Ben ve Savunma Mekanizmaları*, Çev. Yeşim Erim, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2011; Sigmund Freud, "Inhibitions, Symptoms and Anxiety", in *Freud-Complete Works*, Ed. Ivan Smith, E-book Edition, 2010, p. 4283



değindiği üzere vahdetten bu dünya alemine akseden kesret görüntüleri, ancak ve ancak o Mutlak Varlık' tan husule geldiğinin delilleridir. Farklı form ve nitelikteki yansımalar, tutulan aynanın kalitesini ortaya koysa da özelde insan ve genelde alem, Allah' ın tecellileridir. Muhatabı yine kendinden ve dolaşısıyla aynı özü taşımalarının esrarı gereği kendi benliğinden bilip ayırmadan muamelede bulunmak, vahdet-i vücud öğretisi ekseninde anlamını bulmaktadır. Herşeyde Allah katından bir nüve bulunmaktadır.

Kur'an-ı Kerim' de "*Kendini sürekli kınayan nefse yemin ederim*"⁸¹ ayetinde buyurulduğu üzere insanın daima tetikte olması ve nefs-i emarenin fasılasız yoklanması işaret edilmektedir. Burada, Allah' ın rızasını kazanmak için nefs üzerinde kontrollü olarak yürütülecek özeleştirme mekanizmasının ve kendini gerçekleştirmeyi düstur edinen mümin için farkındalığın gerekliliği vurgulanmaktadır. Öz eleştiriden kaçınmayarak hata ve kusurlarını sorgulayan ve bu durumdan gocunmayan insan, sırat-ı müstakim üzere pusulasını doğrultmaya çalışmaktadır. Başkalarının hatalarını ve uygunsuz davranışlarını görmek ve bu tavırları eleştirmek ne denli kolay ise; insanın kendisinde var olanlar kusurları kabullenip okları kendine doğrultması o denli zordur. İnsan, etrafında sürekli kötü ve kusurlu davranışların varlığından şikayet ederek eleştiriyorsa, bu durum bilinçaltında perdelenen kendi kusur ve hatalarının algısından kaçarak çevreye bu perdenin ardından bakması sonucudur. Her zaman çevredekileri kusurlu görmek, insanın taktığı gözlüklere bu kusurların mihlanmış olduğuna işaret etmektedir.

Sigmund Freud' un savunma mekanizmalarından biri olan yansıtma teorisinde de ifade edildiği üzere, birey benliğini korumak adı altında iç gerilimden kurtulabilmek için kabullenemediği ve yakıştıramadığı dürtülerini, sakıncalı bulduğu davranış ve düşüncelerini çevresine yöneltmektedir. Seküler psikolojide, benliğin yaşadığı gerilimi azaltmak için sığınılan savunma mekanizmaları psikanalistler tarafından çift yönlü olarak değerlendirilmiş; bu savunma tepkilerinin her insanda belli bir oranda bulunan olağan ego eylemleri olduğu ancak nevrotik durumların, bu mekanizmaların yoğun olarak kullanılmasıyla ortaya çıkabileceği ifade edilmiştir. Bu minvalde; bireyin yansıtma mekanizmasına tutunarak kendi içindeki dürtülerin, nefis istek ve düşüncelerin varlığını yadsımayı ve tüm olumsuz tutum ve davranışları çevresindekilere hamletmeyi kanıksaması, benliğindeki ruhî gerilimlerin derinliğini de arttıracaktır. Çünkü 'bir'lik ekseninden kaymalar yaşamaya başlayacaktır. İnanmış bir kimsenin, mümkünlerin aynasında oluşan farklı akislerin vehmettiği kesret halinin özünde vahdet bütünlüğüne ilhak edildiğinin idrakinde olarak hareket etmesi gerekmektedir. Vahdet-i vücud öğretisi gereği Vacibu'l-Vücud' dan gelmiş olmanın kabulü neticesinde karşısakinin aynasında görülenler bakanın kendinde de mevcut olan hallerdendir. Mümin kimseler, birbirlerinde ancak kendilerini görmektedir. Hoşnutsuz ve eleştirel bir tavırla çevrede izlenenler, aslında kişinin gaflet anını kollayarak gün yüzüne çıkmayı bekleyen dürtü ve güdülerdir. Bu nedenle, hatalardan arı olunmadığını bilmenin yanı

⁸¹ Kıyamet, 75/2



sıra hataları işlemekten imtina eden nefis halinin sürekliliği için de dua etmek gerekmektedir. Öte yandan Hakk' ın layığı ile husule gelecek olan yansımalarının, bütünlük içindeki tüm bileşenlerin birbirlerine kemale erme noktasında destek olmasından geçtiği inancıyla gaffet içindeki kimselerin de uyandırılması lazım gelmektedir. Mümkün olmayacağı halde alemin dönüşünü uzaktan seyretmek için direnmek, kusurlar, hatalar, olumsuz duygu, dürtü ve güdülerin fenalığını benliğinden sıyrarak etrafa saçmak ve ağırlığı tüm yüküyle çevreye yöneltmek yerine süregelen döngüye katılarak rüzgar gülü misali renk paletinde bir parça olmak asıl meseledir. Nasıl ki tüm renkler döndükçe tek bir renge deviniyor ise; alemin önlenemez dönüşünde bütünlük bilincinden ayrılmayarak karşıdakini kendinden görmek esastır.

Sonuç itibarıyla; gerçekliği olanca imkanıyla göz önüne sererek kuşatıcı anlamlar hamleden bir metafor halini alan ayna, kamil manada olgunlaşmanın yol haritasını çizmeye çalışmaktadır. Müminin diğer müminin aynasında gördüklerinin, kendinden ve Hakk' tan yansımalar olduğu düsturu benimsenmektedir. Her insan vahdet çemberinin içinde birbiriyle bütünleşerek tamamlanan parçalardan müteşekkildir.

Kaynaklar

- Bahadır, Güler ve Nilüfer Alçalar: "Ego Savunma Mekanizmaları", *Kişilik ve Psikoanalitik Kuram Notları*, İstanbul, 2016, s. 29
- <http://istanbultip.istanbul.edu.tr/ogrenci/wpcontent/uploads/2016/10/Ego.Savunma.Mekanizmalar%C4%B1.2016.pdf>
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed İbn İsmail: *Sahîh-i Buhârî ve Tercümesi*, C.I-XVII, Çev. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1990
- Burckhardt, Titus: *Akılın Aynası*, Çev. Volkan Ersoy, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994
- Çetinkaya, Bayram Ali: "Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak" Şems-Mevlânâ Dostluğu (Benliğin Kaybolduğu Dostluk)", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl:6, Sayı:14, Ankara, 2015, s. 179-220
- Duran, Muammer: "Mümin, Müminin Aynasıdır", *Altınoluk Dergisi*, Sayı:151, Eylül 1998, s. 33
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî: *Sünen-i Ebû Dâvûd*, C.I-XVII, Terc. Hüseyin Kayapınar ve Necati Yeniel, İstanbul, Şamil Yayınevi, 2008.
- Eraydın, Selçuk: "Fîhi Mâ Fîh Hakkında" (Editörün Notu), içinde Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, terc. Ahmed Avni Konuk, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007, ss. 337-350
- Freud, Anna: *Ben ve Savunma Mekanizmaları*, Çev. Yeşim Erim, İstanbul, Metis Yayıncılık, 2011
- Freud, Sigmund: "Inhibitions, Symptoms and anxiety", in *Freud-Complete Works*, Ed. Ivan Smith, E-book Edition, 2010, pp. 4248-4324
- Geçtan, Engin: *Psikanaliz ve Sonrası*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1998
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâüddin: *Ramûz el-ehâdis*, C.I-II, Çev. Abdulaziz Bekkine, İstanbul, Gonca Yayınları, 2015
- Irmak, Meryem: "Mümin, müminin aynasıdır", (Çevrimiçi) 27 Mart 2009, www.akademik.semazen.net/author_article_detail.php?id=1350, 06 Eylül 2018
- İşitan, İbrahim: "Sufilerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, C.VI, Sayı:5, 2017, ss. 3203-3227
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin: *Fütûhat-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, C.I-XVIII, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2012



- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn: *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Alfa Yayıncılık, 2006
- Kalem, Erkan: "Life Style Index Ego Savunma Mekanizmaları Testinin Türkçe Formu Dil Eşdeğerliliği, Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışmaları", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE Psikoloji Bölümü, İstanbul, 1999
- Karaman, Hayrettin, vd.: *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meali*, Ankara, Diyanet İşleri Vakfı Yayınları, 2009
- Konuk, Ahmed Avni: *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C.I-IV, Hazırlayanlar: Selçuk Eraydın ve Mustafa Tahralı, İstanbul, İFAV Yayınları, 2005
- Martı, Huriye: "Mümin Müminin Aynasıdır Rivayeti Üzerine Bir İnceleme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:27, Bahar 2009, s. i55
- MEB: Çocuk Gelişimi ve Eğitimi-Savunma Mekanizmaları, Ankara, MEB Yayınları, 2014
- Ögke, Ahmet: "İbnü'l-Arabî' nin Fusûsu'l-Hikem' inde Ayna Metaforu", İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2, Sayı:23, 2009, s. 75-89
- Pahnke, N. Walter: "Drugs and Mysticism An Analysis of the Relationship Between Psychedelic Drugs and the Mystical Conciousness", Doktora Tezi, Cambridge: Harvard University, 1963
- Pahnke, N. Walter: "Drugs and Mysticism", *The International Journal of Parapsychology*, Vol. VIII, No: 2, 1966, pp. 295-313.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin: *Mesnevî*, I-VI, Çev. Veled İzbudak, İstanbul, MEB Yayınları, 1953
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin: *Fîhi Mâ Fîh*, Terc. Ahmed Avni Konuk, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007
- Topbaş, Osman Nuri: "Hakikat-ı Muhammediyye' yi İdrakte; Hz. Ebubekîr-radiyallâhu anıh- ve Ebû Cehil Farkı", *Yüzakı Dergisi*, Yıl: 8, Sayı:93, Kasım 2012, ss. 12-16
- Uluç, Tahir: "İbn Arabî' de Mistik Sembolizm", Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE İslam Felsefesi Bilim Dalı, Konya, 2005
- Uludağ, Süleyman: "Ayna", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C.IV, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2012, ss. 260-262
- Uludağ, Süleyman: "Âyân-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C.IV, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2012, ss. 198-199
- Yiğit, Fevzi: "İbn Arabî' de Ayna Sembolizmi", *İntizar Dergisi*, C.I, Sayı:2, Ekim 2014, ss.55-65
- Yiğit, Fevzi: "İbn Arabî' de Ontolojik Açından İnsan", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, C. XL, Sayı: 1, 2016, ss. 207-234



6. OTURUM PEMBE SALON

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Mehmet KUBAT

Doç. Dr. Şahin EFİL
Metinsel Şiddet: Fusûsu'l-Hikem Örneği

Doç Dr. Mehmet BİRSİN
İbnü'l-Arabî'nin Hilafet Anlayışı

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARAKUŞ
İbnü'l-Arabî'nin Siyaset Düşüncesinde İmamet'in Şartları

Arş. Gör. Mehmet Bilal YAMAK
XV. Yüzyıl Anadolu'sunda Fusûsu'l-Hikem
Yorumculuğu Yazıcızâde Kardeşlerin Fusûs Şerhleri
ve İbnü'l Arabî Düşüncesine Yaklaşımları



METİNSEL ŞİDDET: FUSÛSU'L-HİKEM ÖRNEĞİ

Şahin EFİL¹

Özet: İbn Arabî, Malatya'ya yolu düşen ve fikirleri bu şehrin ruhuna sinmiş olan büyük bir düşünürdür. Bu tip çalışmaları, bu ruhu açığa çıkarmaya ve yorumlamaya dönük mütevazı çabalar olarak görmek mümkündür. İslam düşünce tarihinde ve bugün en çok tartışılan, eleştirilen, özellikle tekfir edilen isimlerin başında İbn Arabî gelmektedir. O, tasavvufi ve felsefi fikirleri, özellikle *Varlığın Birliği* öğretisi ile tartışmaların odağı haline gelmiş bir isimdir. Bu öğreti bağlamında onun tekfir edildiği, özellikle Fusûsu'l-Hikem adlı eserleriyle şiddete maruz kaldığı bilinen bir gerçektir. Bu bildiride bugün İbn Arabî'nin söz konusu eserine baskı ve şiddet uygulayanların, bu şekilde onu mahkûm edenlerin temel iddiaları incelenecek, analiz edilecek ve eleştirel bir bakışla ortaya konacaktır. Burada metinsel şiddetin iki temel nedeni karşımıza çıkmaktadır: İlki, İbn Arabî'nin Fusûs'u "rüya"sında Hz. Peygamberin kendisine verdiğini söylemesidir. Bu yüzden, bu eser, kimileri tarafından bir tür "vahiy" olarak algılanmış, özellikle bu noktadan hareketle yazar *tekfir* edilerek şiddete maruz kalmıştır. Diğeri ise, Fusûs'ta geliştirilen ve kullanılan *paradoksal dil*dir. Bu metinde İbn Arabî'nin kendine özgü, özel veya "üst dil" diyebileceğimiz bir dil inşa ettiği ve kullandığı söylenebilir. Böyle bir dil geliştirme-nin altında ise, Varlığın Birliği öğretisini ortaya koyma ve dile getirme çabası yatmaktadır. Fusûs'un tasavvufi ve felsefi bir metin olması, doğal olarak onu ağır ve anlaşılması zor bir metin haline getirmektedir. Bu yüzden, onu anlamanın, açıklamanın ve yorum-lamanın zorluğu ortadadır. Sonuçta ise, bu iddiaların sahici gerekçelere dayanmadığı, Fusûs'un övgü ve sövgü mantığı çerçevesinde şizofrenik bir okumaya tabi tutulduğu, onun geniş halk kitlelerinin nezdinde itibarsızlaştırılmak istendiği, İbn Arabî'nin otoritesini ve meşruiyetini sarsmaya dönük bir hamle olduğu vurgulanacaktır. Dolayısıyla burada Fusûs'taki bazı örneklerden hareketle metinsel şiddetin mahiyetine, doğasına ve dini, kültürel ve felsefi olarak doğurduğu olumsuz sonuçlara dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Metinsel şiddet, paradoksal dil, İbn Arabî ve felsefe.

☞ Textual Violence: Example of Fususu-l-Hikem

Abstract: İbn Arabî is one of the greatest thinkers in the History of Islamic Thought. Along with his mystical and philosophical ideas, especially *the doctrine of the Union of Being*, he is a name who has become the focus of discussions. This doctrine is discussed as a whole in his book Fususul-Hikem. İbn Arabî mostly has been declared as someone an unbeliever in the context of this doctrine, especially he has been exposed to violence with this book. This paper aims at examining, analyzing and evaluating the main claims of those who sentenced it, who apply pressure and violence on Fususul-Hikem with a critical approach. In conclusion, here it will be indicated to the nature of textual vio-

¹ Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Felsefe Bölümü (e-mail: sahinefil52@hotmail.com).



lence and its negative consequences as religious, cultural and philosophical ones with reference to some concrete examples in *Fususul-Hikem*.

Keywords: Textual violence, paradoxical language, İbn Arabî and philosophy

❧ Giriş

Bilindiği gibi, şiddetin manevi, dini, fiziksel, ideolojik, hukuki, entelektüel ve toplumsal şiddet gibi birçok türü vardır. Şiddet deyince bundan genellikle, bir canlıya veya insan ve hayvana uygulanan gerek ruhsal gerekse fiziksel olsun, her türden baskı anlaşılmaktadır. Şiddet, sözlü ve yazılı olabileceği gibi fiziksel bir güç kullanarak da gerçekleştirilebilir. Bu şiddet türleri içinde düşünebileceğimiz bir şiddet türü daha vardır ki, o da “metinsel şiddet”tir veya bu noktada böyle bir adlandırma yapmak mümkündür. Bu şiddetin de en az diğer şiddet türleri kadar zararlı, tehlikeli ve sorunlu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu bağlamda akla şu türden sorular gelmektedir: Metinsel şiddet nedir? Bir metin nasıl ve niçin şiddete maruz bırakılmaktadır? Soruyu daha özel bağlamda sorarsak, İbn Arabî’nin *Fusûsu’l-Hikem* adlı eseri bugün niçin en çok şiddetin hedefi haline gelen metinlerin başında gelmektedir? Onu şiddetin merkezinde konumlandıran şeyler nedir? Acaba başkalarına ve hayvanlara şiddet uygulamayı yeterli bulmayan insan kendini tatmin etmek için şiddet alanını genişleterek klasik metinler üzerinde de bir baskı kurma gereği mi duymaktadır?

Her metnin bir yazarı olduğu bilinmektedir. Bu bakımdan bir metin yazarının niyetini ve söylemlerini içerir. Buna göre bir metne şiddet uygulamak, aynı zamanda o metnin yazarına da şiddet uygulamak demektir. Metnin yazarının hayatta veya ölmüş olması bu gerçeği değiştirmez. Dolayısıyla buradaki şiddeti, sadece metinle sınırlandırmak ve yazarı görmezden gelmek, meseleyi anlamamak demektir. Peki, okurun böyle bir hakkı var mıdır? Okur, ne hakla hem metin hem de yazar üzerinde baskı kurmaktadır? Acaba okurun bir metni şiddete maruz bırakmasının veya ona baskı uygulamasının arka planında ne vardır?

Hemen belirtelim ki, bir metni bağlamından (tarihi-kültürel koşullarını) kopararak anlamak, onu aşırı yoruma tabi tutmak, metni tahrip etmek ve yazarını itibarsızlaştırmak, gerçek dışı bilgilerle (doxa) onu yargılamak, onlar üzerinde toplumsal, dini, ideolojik vs. baskı kurmaktır. Şiddet sadece bir metni tahkir etmek değil, aynı zamanda onu gereğinden çok ve abartılı bir biçimde takdir (övgü) de ona şiddet uygulamaktır. Örneğin “Eğer Kuran olmasaydı, Gazalî’nin *İhya’sı* bize yeterdi” gibi maksadını aşan ve oldukça sorunlu görünen bir cümle bunun tipik bir örneğidir. Klasik bir metni, ilmi ve fikri açıdan eleştirmek başka, onu bir takım spekülasyonlarla tahrip edip deformasyona uğratmak ise çok daha başka bir şeydir. Doğal olarak her metin dini, ilmi ve fikri açıdan eleştiriye açıktır ve eleştirilmelidir. Ancak her şeyden önce bunun için metni ciddiye almak, iyi okumak, metin üzerinde kafa yormak ve belli bir bilgi birikimine sahip olmak gerekir. Bu yüzden, bir metni anlama veya yorumlama faaliyetinin şu kriterleri zorunlu kıldığı söylenebilir: Metnin



dilini, yazarını, tarihsel ortamını ve yorum geleneğini bilmek gerekir.² Bir metni anlayabilmek, değerlendirebilmek ve sağduyu çerçevesinde ona eleştiriler yöneltebilmek için bunlar gereklidir. Oysa metinsel şiddetin özünde genelde cehalet, ideolojik okuma, sövgü (tekfir, hakaret, aşağılama vs.) ve aşırı övgü, kötü niyet, (değişmez bir) hakikat anlayışı, metnin ağır oluşu ve ele aldığı konunun mahiyeti, duygusallık ve kapasite sorunu gibi birçok unsur bulunmaktadır. Bunların olduğu yerde ise ciddiye alınabilecek bir eleştiri ve düşünce-den, ilmi ve fikri çabadan bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeplerin çoğu, Fusûs'un maruz kaldığı şiddetin temel nedenleri olarak görülebilir.

-I-

Bunların yanı sıra Fusûs'a uygulanan şiddetin özü itibariyle iki önemli temel nedeni olduğu kanısındayız: İlki ve belki de en önemlisi, İbn Arabî'nin bu eseri bir *rüya* üzerine kaleme almış olmasıdır. O, rüyasını Fusûs'un başında şu şekilde anlatır:

Bir gün Şam'da iken rüyada Hz. Peygamber'i gördüm. Elinde bir kitap vardı. Bana 'bu *Fusûsu'l-Hikem* [Hikmetlerin Özü] kitabıdır. Onu al ve yararlanmaları için insanlara ulaştır' diye emretti... Böylece... herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın Allah'ın elçisinin belirttiği tarzda bu kitabı insanlara ulaştırmak için kastımı arındırdım... Bu işi yaparken kendince yorumlayan birisi değil, yalnızca bir tercüman olayım. *Kitabı okuyan kalp ve müşahede sahibi insanlar, onun nefsanî amaçlardan uzak olan mukaddeslik makamından geldiğine tam olarak kanaat getirsin.* Duamı işittiğinde yakarışıma kulak vermesini Cenab-ı Haktan niyaz ederim. *Böylece yalnızca bana aktarılanı aktarayım, yalnızca bana indirilmiş şeyleri bu satırlara yazabileyim. [Ama ben] ne resulüm ne Peygamber. Ben yalnızca bir vâris ve ahretimin bekçisiyim*³

Fusûs'un ilk sayfalarında yer alan bu ifadelerin bir kısmı, ilk bakışta bu metnin *bir tür vahiy* gibi algılanmasına sebep olmuş olabilir. Kaldı ki, bu tip örnekleri klasik İslam düşünce tarihinde sıklıkla görmek mümkündür.⁴ Ancak biraz daha dikkatle bakıldığında bunun öyle olmadığı açıkça görülmektedir. Kanaatimizce, İbn Arabî'nin bu rüyası iki nedenden dolayı *vahiy* olarak algılanamaz: Birincisi, Hz. Peygamberin '*onu al insanlara anlat*' sözü, 'bana aktarılan' ve 'bana indirilmiş şeyler' gibi ifadeler bir *vahiy* değil, *ilham* olsa gerektir. Nitekim bu ifadeleri, "bana *ilham* olunan şey"ler⁵ şeklinde de tercüme etmek ve anlamak mümkündür. Kanaatimizce, *ilham*, burada üzerinde durulması gereken anahtar kavramlardan birisidir. Bu nasıl bir ilham (rüya) ki, İslam düşünce tarihinde hakkında onlarca şerhin yazılmasına sebep olan oldukça

² Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 77-83.

³ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çeviri ve şerh. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006, s. 19-20.

⁴ Örneğin Mevlana, Mesnevi için "*Tanrı vahyi*" ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Mevlana, *Mesnevi*, (çev.Veled İzbudak), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991, IV, s. 151, 1853b.

⁵ Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. Nuri Gençosman), M. E. B. Yayınları, İstanbul 1992, s. 20. Nitekim metnin Arapçasında geçen "elgâ" (legiye) kelimesinin ilham etmek, fısıldamak ve ilga etmek gibi anlamlara gelmesi *ilham* anlamını doğrular niteliktedir. (Bkz. Râgıp el-İsfahanî, *Müfredât*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007, s. 1338). Kaldı ki, *vahiy* kelimesinin anlamalarından biri, *ilham etmek*, *ima* ve *işaret etmektir*. (Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, s. 37).



etkili ve üst düzey bir metnin ortaya çıkmasına sebep olmuştur (*Ekberî gelenek*). Anladığımız kadarıyla burada bir rüya üzerine, rüyanın etkisiyle veya rüyadan alınan ilham ile İslam düşünce tarihinin en etkili metinlerinden biri kaleme alınmıştır. Aslında okurun dikkat kesilmesi gereken noktalardan biri budur.

Bu da, her şeyden önce İbn Arabî'nin kapasitesini, çapını, bir şeyi tasavvur edebilme gücünü ve derin bir düşünür olduğunu göstermektedir. Fusûs, bir rüyanın metne, bir 'düşün düşünce'ye dönüşmüş hali olsa gerektir. Burada *düşünce* ile *düş görme* arasında ne kadar sıkı bir ilişki olduğuna dikkat çekmek isteriz. Bu bakımdan, burada sözü edilen ilham, hem epistemolojik hem de ontolojik bir boyut taşımaktadır. Dolayısıyla Fusûs'un arka planı kognitif/bilişsel olmanın yanı sıra, duygusal ve tecrübî bir düzleme de sahiptir. Bu metinde ele alınan konulara, yapılan açıklama ve analizlerine bakıldığında bu rüyanın İbn Arabî'yi derinden etkilediği anlaşılmaktadır. Unutmamak gerekir ki, "ilham da sezgi de çalışana"⁶, ömrünü ilme ve fikre adayanlara verilir.

İkincisi ve daha da önemlisi, rüyasını anlattıktan sonra İbn Arabî'nin '*Ama ben ne resulüm ne Peygamber. Ben yalnızca bir vârisim*' şeklindeki ifadeleri, kimilerinin iddia ettiği gibi, Fusûs'un bir vahiy metni gibi değil, tam tersine bir insan tarafından kaleme alındığını ve beşeri bir metin olduğunu göstermektedir. En azından İbn Arabî, bu gerçeği açıkça vurgulamaktadır. Kanaatimizce, bu alıntının en can alıcı noktası budur. Çünkü bu metin üzerinden ileri geri konuşanlar, genelde bu noktayı ya gözden kaçırmakta ya da görmezden gelmektedirler.

Hemen belirtelim ki, bu tip rüyaların tasavvuf literatüründe genelde dini bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiğini biliyoruz.⁷ Dini bakımdan beraberinde çok ciddi sorun/lar getirdiği için böyle bir yaklaşımı kabul etmek ve savunmak mümkün değildir. Ancak burada amacımız, Fusûs'un böyle anlaşılmaması gerektiğini ve söz konusu rüyanın bir ilhamdan ibaret olduğunu vurgulamaya çalışmaktır. Görebildiğimiz kadarıyla Fusûs'a şiddet uygulayanların en önemli gerekçesi, orada dile getirilen rüyanın tıpkı bir vahiy gibi algılanmış olmasıdır. Şiddet taraftarları, bu rüyayı keyfi olarak veya işlerine geldiği gibi yorumlama cihetine gitmiş, alıntının sonundaki '*ama ben ne resulüm ne Peygamber. Ben yalnızca bir vâris'im*' ifadelerini dikkate almamışlardır. İşte bu, bir metne uygulanabilecek en büyük ve en sert şiddet örneklerinden birisidir. Burada asıl sorun veya en büyük şiddet beşeri bir metni, ilahi bir metin gibi algılamak ve o şekilde yorumlamaktır. Böylece onlar daha metnin başında onun yazarını tekfir ve tahkir ederek şiddete maruz bırakmakta ve mahkûm etmektedirler. Burada şiddetin *sapık, zındık, mülhid ve müşrik* gibi maksadını aşan ifadelerle dile getirildiği görülmektedir. Başka bir deyişle, sözlü/dilsel şiddet, metnin yazarına Şeyh-i Ekfer lakabı takmak ve onu "küfür" veya "şirk" ile damgalamak, itham etmek ve esere yasak koymaktır. Bu, şiddetin en uç noktasıdır ve onun daha ötesi yoktur.

⁶ İhsan Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde*, Papersense Yayınları, İstanbul 2015, s. 6.

⁷ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 82-85, 135-140.



Bir Müslümanı küfür veya şirk ile itham etmek, hem insani hem de dini bakımdan ciddi bir sorun ve sorumsuzluk örneğidir. Ardından da, bu şiddet, Fusûs'u okumanın insanı dinden çıkaracağı ve sapıklığa sürükleyeceği, dolaşısıyla bunun dini açıdan oldukça tehlikeli bir çaba olacağına kanaat getirilmekte ve okuyanlara da yasak konulmaktadır. Bu şekilde bir tür aforoz sistemi devreye girmektedir. Ne yazık ki, düşünce tarihinde de bu tür örnekleri sıkça görmek mümkündür. Nitekim Ortaçağda Katolik Kilisesi, otoritesini sarsacak ve kendisi için tehdit oluşturabilecek kitapları yasaklamış, onları yazan ve okuyanları şiddete (maddi ve manevi işkenceye) maruz bırakmıştır. Ardından da, onların yazarlarını ve bu yazarları okuyanları aforoz ederek dinin ve toplumun dışına atmıştır. Özellikle bunun çarpıcı örneklerin biri, Ortaçağda bir ara İbn Sina, İbn Rüşd, Gazali vs. birçok İslam düşünürünün Latince'ye çevrilen eserlerini okuyan ve bu görüşleri savunanların başına gelmiştir. Dikkat edilecek olursa, burada kilise yasak koyarak kitaplara, işkence ve aforoz ederek onları yazan ve okuyanlara dini ve fiziksel baskı uygulamıştır.

Metne yönelik en büyük tahribat, kendini sözlü ve yazılı şiddet olarak göstermektedir. Dilsel şiddet, kısa bir süre içinde kin ve nefret duygusunu tahrik ederek kolaylıkla toplumda veya sosyal medyada insanların birbirini tekfir ve tahkir eden söylemlerine dönüşmektedir. Ne yazık ki, bugün sosyal medya bu türden metinsel şiddet örneklerinin sergilendiği bir arenaya dönmüş durumdadır. Zaten bu örnekler bir insanın dengesini bozmaya, psikolojisini altüst etmeye, ufkunu daraltmaya ve gözünü kör etmeye yeter de artar bile. Daha açık konuşmak gerekirse, Fusûs'u eline alan bir okur, ilk sayfalarda kitabın yazılma gerekçesini okuduğunda zaten devamını getirmeyecektir. Böylece o, metnin içinde ne olup bittiğine bile bakmaksızın sanki ilgili metni baştan sona kadar dikkatle okumuş gibi davranacak, önyargılarını metne yükleyecek, bu noktada aslı astarı olmayan bir yığın iddialarla hem kendini hem de başkalarını aldatma cihetine gidecektir. Bu bakımdan metinsel şiddet, bir toplumun kültürünü ve dini anlayışını erozyona uğratmaktadır.

Görebildiğim kadarıyla burada şiddetin asıl amacı, hem metni hem de yazarını toplum nezdinde ve tarih önünde itibarsızlaştırmak, ötekileştirilmek, otoritesini sarsmak ve meşruiyetini ortadan kaldırmaktır. Bu açıklamalardan sonra Fusûs'un (sahte) bir vahiy metni olarak görülmesi ve o şekilde lanse edilmesi, hem İbn Arabî'ye hem de kaleme aldığı metne yapılan büyük bir iftira ve asılsız bir mesnettir. Öyle görünüyor ki, şiddet yanlıları, çevrelerine de yanlış ve yanıltıcı bilgi vererek bu şiddete başkalarını da ortak etmekte, böylece şiddetin dozunu giderek artırmaktadır.

İbn Arabî, daha önce analizini yapmaya çalıştığımız rüyanın yanlış anlaşılabilirliğini tahmin ederek bunun önüne geçmek için bu konuda okura bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu bakımdan o, "konuya aşına olmayan okuyucusuna anlamadığı görüşler karşısında reddetme ve suçlayıcı bir tavır takınmak yerine, çekimser kalmayı önerir."⁸ Ne var ki, bunları bir bütün olarak gör-

⁸ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çeviri ve şerh. Ekrem Demirli), s. 24 (14.dipnot). İbn Arabî, bir yandan görmüş olduğu rüyayı ciddiye alırken ve onu Nebevi bir bilgi gibi takdim ederken, diğer yandan da, söz konusu rüyanın vahiyle ilgili olmadığını, kendisinin bir beşer ve bir insan olduğunu, dolayısıyla bu rüyanın bir



meyen veya görmek istemeyenler, metne dair olmadık iddialar ileri sürerek onu merkezin (ana düşüncenin, ehl-i sünnet) dışına atmayı hedeflemişlerdir. Böylece onun İslam düşünce tarihindeki yerini ve önemini ortadan kaldırmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Şiddetin kökeninde yanlış ve yanlış anlamalar kadar cehalet (övgü, sövgü, bilgisizlik) ve ön-yargılar da önemli bir rol oynamaktadır.

-II-

Fusûs'a uygulanan şiddetin bir başka nedeni ise, İbn Arabî'nin kullandığı temel kavramların ve orada inşa ettiği *paradoksal dil*'in (üst dil) bilinmemesi ve doğru anlaşılmasını sağlamasıdır. Nitekim İbn Arabî,

*tasavvufta pek çok yeni terimin ortaya çıkmasını sağlamıştır... Birincisi, İbn Arabî'nin geliştirdiği terimler. İkincisi... İbn Arabî'nin önceki tasavvufta bilinen negelen terimleri yeniden yorumlamasıyla terimlerin kazandığı yeni anlamlardır... bu gelenekteki metinlerde karşılaşılan sorunlardan birisi terimlerdeki bu anlam farklılaşması ve değişmesidir.*⁹

Açıkçası, İbn Arabî, Fusûs'ta yeni bir dil ve farklı bir söylem tarzı ortaya koymasına, kavramlardaki anlam farklılığı ve değişimine rağmen, okur bu durumu bilmemekte, orada kullanılan bazı temel kavramları tasavvufta bilinen kavramlarla birbirine karıştırmış görünmektedir. (Bu dili anlamak için sadece ön bilgi değil, aynı zamanda kapasite de gerekir). Bununla birlikte Fusûs, tasavvufi ve felsefi bir metin olması nedeniyle İslam düşünce tarihinin en ağır ve kapalı metinlerinden biridir. Diğer bir deyişle bu metin, klasik anlamda bir tasavvuf metni değil, bir "metafizik"¹⁰ veya bir *tasavvuf felsefesi* metnidir. Dolayısıyla hem böyle bir dil, hem de metnin ağırlığı, metne nüfuz edilmesini ve onun anlaşılmasını oldukça zorlaştırmakta, zaman zaman da imkânsız hale getirmektedir. Ayrıca *metafiziğin* ne olduğu hakkında hiçbir fikri olmayan ve onu bir *din* gibi telakki eden bir okurun Fusûs gibi bir metni (doğru) anlama ve yorumlama şansı zaten yoktur. (Felsefenin önemli bir bölümü olan metafiziğin genel olarak din veya dini yorumla pek ilgisi yoktur). Buna rağmen kimi okurlar, kusuru kendilerinde değil, işin kolayına kaçarak metinde bulmaktadır.

İbn Arabî tarafından geliştirilen ve metafizik bir sistem olan Varlığın Birliği öğretisini de bu bağlamda (üst dil) değerlendirmek gerekir. Çünkü bu paradoksal dil ile söz konusu metafizik sistem arasında ciddi bir ilişki olduğunu fark etmek zor değildir. Burada sözü edilen dil, İbn Arabî'nin metafizik sistemini ortaya koymak ve açıklamak için geliştirilmiş olan bir dildir. Peki, bu dilden tam olarak ne anlaşılmaktadır? Hemen belirtelim ki, bu dil, paradoksal veya ironik bir dildir. İbn Arabî'nin paradoksal dili, nasıl kullandığına dair örneği rüya ile ilgili alıntının son cümlelerinde görmek mümkündür. O, bir yandan, bu kitabın kendisine indirildiğini veya ilham edildiğini, diğer yandan da,

vahiy gibi algılanmaması gerektiği uyarısında bulunmaktadır.

⁹ Ekrem Demirli, "Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Fusûsu'l-Hikem", *Fusûsu'l-Hikem*, (çeviri ve şerh. Ekrem Demirli), Kabcacı Yayınları, İstanbul 2006, s. 16.

¹⁰ Ekrem Demirli, "Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Fusûsu'l-Hikem", s. 12.



kendisinin bir Nebi ve bir Resûl değil, bir beşer olduğunu vurgulamaktadır. Dikkat edilecek olursa, İbn Arabî, burada meramını bir paradoks ile ifade etmeyi tercih etmiştir. Bu tip örnekleri Fusûs'ta sıklıkla görmek mümkündür. Eğer bir okur, paradoksun bir tarafını dikkate alıp diğer tarafını görmezden gelirse, o zaman karşısında ne dediği belli olmayan, oldukça kapalı veya tamamen çelişkili ve tutarsız gibi görünen bir metin bulacaktır. Yine Fusûs'da dikkat çekici paradokslardan bir diğeri de şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

Olursun sınırlayan benimsersen *tenzihi*,

Sınırlarsın yine benimsersen *teşbihi*,

Kabul edersen ikisini birden, doğru yoldasın.¹¹

Burada kullanılan *tenzih* ve *teşbih* kavramları, ilk planda çelişkili gibi görünen bir mantıksal örgü içinde kullanılmıştır. Oysa diğer ifadeye baktığımızda durumun hiçte öyle olmadığı, bu iki temel kavramı birlikte ve bir bütün olarak dikkate almak gerektiği anlaşılmaktadır. Burada paradoksu anlamının yolu, verilen bilgilere bir bütün olarak bakmak ve İbn Arabî'nin düşünce sistemi ve bu sistemi nasıl bir dil örgüsü içinde açıkladığına dair genel bir bilgi sahibi olmaktır. İslam düşünce tarihinde *tevhid*'in anlaşılmasında ve yorumlanmasında *tenzih* daima ön plana çıkarken, *teşbih* de hep geri planda kalmıştır. (Örneğin 'Allah zaman ve mekândan münezzehtir' şeklinde sıkça dile getirilen ifade de daima tenzih fikri vurgulanmıştır. Yine İslam sanatının hep soyuta yönelmesi tenzihin ön plana çıkışını gösteren örneklerdir). Oysa İbn Arabî'ye göre, tenzih veya teşbihten birini öne çıkarmak, Allah'ı ve onun sıfatlarını sınırlayacağı ve tam olarak yansıtamayacağı için asla doğru bir yaklaşım değildir. Bu yüzden, onlar birlikte ve bütün olarak işlev görmektedir. Böylece İbn Arabî, tevhidin İslam düşünce tarihinde ortaya konulandan oldukça farklı, özellikle Batı'da Süreç Felsefesi'ne benzer bir yorum geliştirmiş görünmektedir.¹² Dolayısıyla İbn Arabî'nin Fusûs'ta *Varlığın Birliği* öğretisiyle "tevhidi basit bir itikat olmaktan çıkarıp *Tabiat ve Hayatı* yorumlayan metafizik bir ilke"ye¹³ dönüştürdüğü söylenebilir. Dolayısıyla bu öğreti, tevhidin metafiziksel bir açıklaması ve yorumudur.

Paradoksal dilin mahiyetini daha iyi anlamak ve meseleyi daha açık hale getirmek için bir örnek daha vermek yararlı olsa gerektir. *Fusûs*'ta onun

birçok yerde bu âlemin mükemmelliğinden ve güzelliğinden bahsederken, birçok yerde de doğal ve ahlaki kötülüklerden söz etmesi... bir taraftan kötülüğü Tanrı'ya ilâştirmezken, diğer taraftan da bunları O'nunla ilişkilendirmesi." Kısacası "*varlık-yokluk, iyilik-kötülük, nur-zulmet ve tenzih-teşbih* gibi kavram çiftleri onun paradoksal söyleme bağlı olarak bir *paradoksal dil* geliştirdiğine işaret etmektedir.¹⁴

¹¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çeviri ve şerh. Ekrem Demirli), s. 63.

¹² İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çeviri ve şerh. Ekrem Demirli), s. 63. Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. Metin Yasa, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 18-19, s. 134-146.

¹³ İhsan Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde*, s. 211.

¹⁴ Şahin EFİL, "İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", *Felsefe Dünyası*,



Burada sorulması gereken soru şudur: İbn Arabî niçin paradoksal bir dil geliştirme ihtiyacı duymuştur? Yahut böyle ilk bakışta kafa karıştırıcı ve oldukça zor görünen kavramlar kullanmak ve bunlara dayalı bir dil inşa etmek kaçınılmaz bir durum mudur? Yoksa keyfi bir şey midir? Hemen belirtelim ki, Aristo, madde-sûret; Farabi, zorunlu varlık-mümkün varlık; Heidegger, *Deisen* ve *onto-teoloji* gibi yeni kavramları niçin geliştirmek durumunda kaldıysa, İbn Arabî de, aynı gerekçelerden dolayı yeni bir dil geliştirmek zorunda kalmıştır. (Buna benzer bir paradoksal dili ve yapıyı bilimsel alanda, özellikle kuantum mekaniğinde bile görmek mümkündür: Dalga-parçacık paradoksu). Diğer bir deyişle, İbn Arabî, burada yeni bir hakikat (varlık) anlayışı ortaya koymak durumunda olduğu için böyle bir dil geliştirmek zorunda kalmış görünmektedir. Çünkü yeni bir anlayışı, eski kelimelerle inşa etmek ve dile getirmek mümkün değildir.

Burada paradoksal dilin (üst dilin) Fusûs'un anlaşılmasını güçleştirdiği ve onu düşünce tarihinin en zor metinlerinden birisi haline getirdiği bir gerçektir. Dili kadar ele alınan konunun mahiyeti de bu metnin anlaşılmasını güçleştirmiş ve onu ağır metinlerden birisi haline getirmiştir. (Fusûs'ta Tanrı, âlem, insan ve Tanrı-âlem-insan ilişkisi sistematik bütünsellik içinde veya metafiziksel açıdan ele alınmıştır). Nitekim Fusûs'un anlaşılması ve açıklanması için İslam düşünce tarihinde pek çok şerhin kaleme alınması bunu göstermektedir. Dolayısıyla Fusûs, bugüne dek İslam düşünce tarihinde hakkında en çok şerh yazılan metinlerin başında gelmektedir.¹⁵ Bu yüzden, İslam düşünce tarihinde bu tip klasik ve ağır metinler, tek başına değil, daima onlara vakıf olan bir hocayla birlikte okunmuştur.

İnsanların bir kısmı -ille de Fusûs okumak istiyorlarsa- bu dili anlamaya çalışmak yerine işin kolayına kaçarak kafalarına göre kelimelere ve metne anlam yükleyerek şiddeti başka bir boyuta taşımaktadır. Diğer bir deyişle metnin bir bütün olarak neden bahsettiği (konu), orada kelimelerin ve dilin nasıl kullanıldığı gibi hususların hiçbirine dikkat kesilmeden kimi okurların zihinsel dünyalarında tasarladıkları ve aslında Fusûs'ta dile getirilen hakikatle uzaktan yakından alakası olmayan bir anlamı metne yükleyerek anakronizme sürüklendiği görülmektedir. Ne yazık ki, anakronizm çağımızda sıkça başvurulmuş ve yaygın bir biçimde karşılaştığımız bir metinsel şiddet türüdür. Bu şekilde okunmaya çalışılan metin, ister istemez, kendi özgün bağlamından koparılıp soyut ve anlamsız bir gerçekliğe dönüşmektedir. Bir metni tahrip etmek, aynı zamanda onun yazarını da bu tahribatın bir parçası haline getirmektedir.

Sözün özü, okurun Fusûs'a dair bir *anlama zemini* yoksa o metin ister istemez tahribatın ve yanlış anlamaların merkezi haline gelebilir. Tersinden söylersek okurun Fusûs'un bilinen anlamda klasik bir tasavvuf metninden

2011/1, Sayı 53, s. 107.

¹⁵ Örnek olarak bkz. Sadrettin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2009; Dâvûd el-Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, (çev. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul 2015; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (çev. Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2013.



ziyade bir metafizik veya tasavvuf felsefesi metni olduğuna, onun Varlığın Birliği öğretisinden bahsettiğine dair bir ön bilgisinin olması, bu metnin anlaşılmasını ve yorumlanmasını kolaylaştıracaktır. Ayrıca, metnin ortaya koyduğu hakikat ile okurun kafasındaki hakikat birbirine uymayınca okur işin kolayına kaçarak baştan itibaren bu uyumsuzluğun metinden kaynaklandığını ve olayın kendisiyle hiçbir ilgisi olmadığını varsaymaktadır. Dolayısıyla okur, sorun kendisinde olsa bile, onu metne mal ederek kendisini olayın dışında tutmaktadır. Böylece o, kendi hakikat anlayışıyla yüzleşmek yerine bundan kaçmayı ve kolay olana yönelmeyi tercih etmektedir. Bu tip okurlar, hakikate açık olmadıkları gibi onlarla yüzleşmeyi de göze alabilecek bir bilgi birikimine ve cesarete sahip değildirler. “Bir düşünür, kendi milletinin kültürünü tenkit edebilir, ama tahkir edemez... *Bizim aydınımız önce kendi insanını ve kendi kültürünün değerlerini tahkir eder, küfreder.*” Çünkü “tenkit bilmeyi şart koşar; tahkir ise yalnızca bir kaçış”ın¹⁶ ve cehaletin göstergesidir.

❧ Sonuç

İbn Arabî, İslam düşünce tarihinde ve bugün en çok tartışılan, eleştirilen, tekfir ve tahkir edilen isimlerin başında gelmektedir. Geçmişte ve bugün yaşayan bir düşünürün ortaya koyduğu düşüncelerin çeşitli açılardan (dini, bilimsel ve felsefi) tahlil edilmesi ve eleştirilmesi gayet doğaldır. Ne var ki, Fusûs örneğinde olduğu gibi meseleyi tekfir ve tahkir noktasına taşımak dini, ahlaki ve insani bakımdan oldukça sorunlu bir hadisedir. Çünkü tekfir ve tahkir, insanı metnin konusundan uzaklaştırıp meseleyi tamamen duygusal ve şizofrenik bir boyuta taşıyarak onu tahrip ederek üzerinde baskı kurmaktır. Burada hem metni hem de yazarını ciddi bir biçimde yok sayma ve yok etme çabası görülmektedir.

Bir Müslüman için tekfirin ne dini ne de başka türden bir mazereti veya açıklaması olabilir. Bu mekanizmasının önü sorumsuz bir biçimde açıldığında bunun sonu gelmeyecektir. Çünkü İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde tekfirin o dönemde toplumda ne türden (dini ve siyasi) sorunlara ve parçalanmışlıklar yol açtığını, bunun olumsuz etkilerinin bugün bile hala devam ettiğini biliyoruz.¹⁷ İnsan olarak asıl görevimiz önüne geleni sorumsuzca tekfir ve tahkir etmek değil, oturup adam gibi ilmi ve fikri çalışmalar yapmak, bu tip klasik metinlerden olabildiğince yararlanmak suretiyle bugün toplumumuzun karşı karşıya kaldığı dini, kültürel, tarihsel, felsefi, edebî, sanatsal vs. sorunlarla yüzleşmek ve onları çözmeye çalışmak, içinde yaşadığımız dünyanın güzelleşmesine katkı sağlamak ve bu dünyaya sahici şeyler söylemeye çalışmaktır. Ancak bunu yaparken İslam düşünce tarihinde etkili olmuş ve ön plana çıkmış düşünürleri, âlimleri ve onların yazdığı metinleri fetişe dönüştürmemek gerekir.

¹⁶ İhsan Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde*, s. 37.

¹⁷ Haricilerin Hz. Ali'yi tekfir etmesi neticesinde Hz. Ali şehit edilmiş, bu olay toplumda büyük bir infial yaratmış, böylece tekfir tarih boyunca birileri tarafından sürekli kullanılan ve toplumda dini, siyasi ve toplumsal bölünmelere yol açan bir mekanizmaya dönüşmüştür.



Geçmişte olduğu gibi bugün de Fusûs gibi metinlere uygulanan şiddeti hiçbir şekilde tasvip etmek ve şiddetin gerekçelerini gerçekçi bulmak mümkün değildir. Bunlar önemli ölçüde tasavvufa karşı önyargılı bir tutumun, bu metnin dilini ve ortaya koymaya çalıştığı hakikat anlayışını anlayamamanın veya ideolojik bir okumanın neticesinde ortaya çıkmış görünmektedir. Ne yazık ki, Fusûs'la sınırlı olmayan metinsel şiddet örnekleri, bugün ülkemizde, belki İslam dünyasının birçok bölgesinde oldukça yaygın görünmektedir. Özellikle sosyal medya bu türden şiddetin sayısız örnekleriyle doludur. Neredeyse bütün klasik metinler ve yazarları aşırı bir biçimde şiddete maruz kalmış, mahkûm edilmiş, ötekileştirilmiş ve itibarsızlaştırılmıştır. Bütün şiddet türleri, özü itibarıyla yıkıcı, ötekileştirici, tahrip edici ve yok edicidir. Çünkü şiddet, "kendisine maruz kalan şeyi deforme ederken onu başkalaştırır, yerinden eder, yabancılaştırır, orijinal karakterinden soyutlar, pasifleştirir... nesneleştirir ve tekdüze bir varlığa dönüştür"ür.¹⁸ Bir metnin "nesneleştirilmesi", onun zaman, mekân ve tarihten soyutlanarak boşlukta duran basit bir nesne gibi algılanması demektir. Kanaatimizce ötekileştirme, nesneleştirme, itibarsızlaştırma, deformasyon, yok etme, tahkir ve tekfir tıpkı oryantalizm gibi hem metinsel şiddetin bir türü hem de İslam düşüncesine uygulanan kültürel bir törer eylemidir. Eğer metinsel şiddete dair bu yaklaşım doğru ise, o zaman bunun (ister büyük bir âlim isterse sıradan bir insan olsun fark etmez) bir Müslüman tarafından gerçekleştirilmesi ciddi bir sorumsuzluk ve büyük bir skandaldır. Bunu yapanlar, bilerek veya bilmeyerek bu toprakların ilmi, fikri ve dini birikimini, tarihi tecrübesini, ortak hafızasını ve irfanını yok etmekte ve tüketmektedir.

Tarihi örnekler açıkça metinsel şiddetin bugüne kadar insana ilmi, fikri ve dini bakımdan sorunlardan başka bir katkısı olmadığını göstermiştir. Bütün bunlar, kişisel egonun ve bir takım duygusal düşüncelerin tatmin edilmesinden başka bir şey değildir. Geçmişle gelecekte karşılaşmak veya geçmişi 'mevcut an'a getirmek için dini, felsefi, edebî, ilmi ve fikrî olarak kaleme alınmış bütün klasik metinlerimizi ciddiye almamız ve onlardan olabildiğince yararlanmamız gerekir. Çünkü bugünün dünyasını ve orada olup biten hadiseleri anlayabilmek, karşılaştığımız çeşitli sorunları aşmak veya onlarla hesaplaşmak için Fusus gibi öncü ve ufuk açıcı eserlere ihtiyacımız var. (Bu tür metinler, yeni bir dil ve yeni bir söylem tarzı geliştirmek için bize rahatlıkla bir fikir veya ilham verebilir). Bu bakımdan, okurun odaklanması gereken asıl nokta bir takım polemikleri ve gerçeği yansıtmayan ön-yargıları bir tarafa bırakıp metnin konusuna odaklanmaktır. Böylece metne (Fusûs) nüfuz etmeye çalışarak onun bugünün dünyasına konuşmasına izin vermek veya onu konuşturabilmektir.



❧ KAYNAKÇA

- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989.
- Dâvûd el-Kayserî, *Fususul-Hikem'e Giriş*, (çev. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul 2015.
- Demirli, Ekrem, "Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Fusûsu'l-Hikem", *Fusûsu'l-Hikem* içinde, (çeviri ve şerh. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.
- EFİL, Şahin, "İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise", *Felsefe Dünyası*, 2011/1, Sayı 53.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Sözün Eşiğinde*, Papersense Yayınları, İstanbul 2015.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1985.
- İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çeviri ve şerh. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.
- İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (çev. Nuri Gençosman), M. E. B. Yayınları, İstanbul 1992.
- Konevî, Sadrettin, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Konuk, Ahmet Avni, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (çev. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2013.
- Mevlana, *Mesnevi*, (çev.Veled İzbudak), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991, IV.
- Râgıp el-İsfahanî, *Müfredât*, (çev. Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul 2007.
- Tatar, Burhanettin, "Kuran'da İnsan: Varlığının Asli Boyutları", (Kollektif), *Kuran'ı Anlamanın Fikri Arkapları: Varlık, Bilgi, İnsan*, Kuramer, İstanbul 2018.
- Yasa, Metin, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı: 18-19, ss. 134-146.



İBNU'L-A'RABÎ'NİN HİLAFET ANLAYIŞI

Mehmet BİRSİN¹

Özet: İbnü'l-A'râbî, Davut Peygamber'e yapılan ihsanlar arasında "Ey Davut! Biz seni Yeryüzünde Halife kıldık" ayetinin gösterdiği gibi hilafet makamı bulunduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-A'rabi, Davut Peygamber'in hilafeti ile Adem Peygamber'in hilafeti arasında ilişkiler kurmakta, Allah'a hilafet ve Peygambere hilafet kavramlarını gündeme getirmektedir. Hilafeti zahir ve batın şeklinde taksim ettiği görülmektedir. Tebliğimizde İbn A'rabinin hilafet kavramına yüklediği anlam bu kavramsal bağ yardımıyla gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Hilafet, İnsanın Hilafeti, Zahir hilafeti, Batın Hilafeti, İmamet,

THE CONCEPT OF CALIPHATE ACCORDING TO IBN AL-A'RABÎ

Ibn al-A'râbî expresses that among God's bestowals to the Prophet David there is a Caliphate. Ibn al-A'rabi compares the caliphate of the Prophet David with the caliphate of the Prophet Adam. He is distinguish between the the concepts of caliphate from prophet and the caliphate from Allah. It appears that he have been divided caliphate to zahir and batin. In our papper, Ibn 'Arabin's concept of caliphate will be tried to be shown with the help of this conceptual link

Key Words: Caliphate, Human's caliphate, Imamah, Esoteric caliphate

1. Giriş:

Hilafet, Arapça "h-l-f" kök fiilinin mastarı olup birinin arkasından gelip onun konumuna yerleşmek² anlamlarına gelir. Zarf olan "half" formu, önün zıddı olan arka taraf, "halef" formu ise sonra gelen³ anlamına gelmektedir. Bu anlamı ile Kur'an'da, "Mûsâ, kardeşi Harûn'a "kavmimin arasında yerimi al (ihlifnî) dedi"⁴ ayetinde kullanılmaktadır. İstihlaf formu ise birini kendisinin yerine atamak, halife yapmak anlamına gelmektedir.⁵ "Halîfe" ise öncekinin yerine gelen kişiye verilen addır.⁶

¹ Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

² Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö.370/980), Tehzîbu'l-Luğa, (Tahk.: Ali Huseyn Hilâlî), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Kâhire 1384/1964, VII/393; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Misrî, Lisânu'l-Arab, Dâru Sâdir, et-Tab'atu's-sâliye, Beyrût 1414, IX/82.

³ er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir, Muhtârü's-Sihah, Thk. Mahmûd Hâtır, Mektebetu Lübanân Nâşirûn, Beyrût 1415/1995, s.78.

⁴ A'raf, 7/142.

⁵ el-Ezherî, Tehzîb, VII/413.

⁶ İbn Manzûr, Lisân, IX/83.



Kur'an'da halife ve türevleri genelden özele doğru üç katmanlı bir kapsam yapısına sahiptir. En geniş kapsamda bütün insanlar için⁷ yeryüzünde tasarufta bulunmak ve medeniyet kurma hakkı ve sorumluluğu anlamında kullanılmıştır.⁸ İkinci katmanda, iman ve sâlih amel ile kendilerinden öncekilerin yerine yeryüzüne yerleştirilen, orada güç ve iktidar sahibi yapılan (istihlaf) toplumları tasvir eder.⁹ En dar katmanda ise yeryüzünde iktidar ve güç sahibi kılınan toplumların yönetimine gelen yöneticiler için kullanılır. Bu anlamda kendisinden önceki meliklerin yerine halef kılınan Hz. Dâvûd için halife kavramı kullanılmıştır.¹⁰

İslam siyasal düşünce geleneğinde dini ve siyasi lider için kullanılan diğer kavram imam/imamettir. Sözlükte imam, “doğruyu gösterecek olan bir toplumun sözüne ya da davranışına uyduğu bir insan veya bir kitap ya da bunların dışında kendisine uyduğu şey” için kullanılır.¹¹ Kur'an'da “imam” ve çoğulu “eimme” biçimleriyle¹² kendisine uyulan insanlar,¹³ kitap ve adetlerle¹⁴ ve bir şeyin aslı ve anası¹⁵ anlamında kullanılmıştır.

Kur'an'ın kullanımlarına baktığımızda imam, teknik manada bir yöneticiyi değil, toplumları inanç ve yaşam tarzı bakımından sürüklemek kudretine sahip kişi veya kişiler ya da kural ve inançlar için kullanıldığı görülmektedir. Sünni çevrelerde bu kelimenin öncü ve lider anlamı “mezhep imamı” örneğinde olduğu üzere kullanılmaya devam etmiştir. Şîî mezhepler ise, kelimeye, mezhep inançlarına uygun yeni bir anlam kazandırmışlardır. Bu mezheplerde imam, Allah'ın yeryüzündeki hücceti olarak söz ve fiillerinde masum olan ve ancak kendisine tabi olmakla hakikate ulaşılabilen kişi veya kişilerdir. Şîa'nın bu terimi tercih etme sebeplerinin başında, ihtiyaç duydukları dinî/karizmatik lider tipini resmetmeye daha elverişli olmasıdır.

İmam teriminin Rasit halifelerin hitap ve yazışmalarında kullanıldığı görülmemektedir. Bununla birlikte kelimciler ile mezhepler tarihçilerinin daha çok imam terimi kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir. Bu terimin literatürde yaygınlık kazanmasının başlıca sebebi, konuyu ilk defa inceleme ve tartışma kapsamına çeken Şîa'nın bu terimi tercih etmiş olmasıdır.¹⁶

⁷ Bakara, 2/30; el-En'âm, 6/165; Fâtır, 35/39; Hûd, 11/62.

⁸ Udeh, Abdulkadir, İslâm ve Siyasi Durumumuz, (çev. Beşir Eryarsoy), Pınar yayınları, İstanbul 1989, s.22.

⁹ Nûr, 24/55.

¹⁰ Sa'd, 38/25. Bu ayeti Mâverdî, Dâvûd'un halife kılınması ile ilgili iki görüş olduğunu kaydetmektedir: 1. 'Bizim halifemiz' şeklinde yapılan taktirdir. Bu durumda hilafet nübüvvet olmaktadır. 2. Yönetimde senden önce geçenlere halife kıldık taktirdir. Bu durumda hilafet hükûmranlık (mülk) olmaktadır. el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, Edebu'l- Kâdî, Thk, Muhyî Hilal es-Serhân, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdâd 1391/1971, I/117. ez-Zecâc'da aynı ayete dayanarak halifelere "Allah'ın yeryüzünde halifeleri" denmesini caiz görmüştür. İbn Manzûr, Lisân, IX/84.

¹¹ İsfehânî, er-Râğıb, Müfredâtü elfâzî'l-Kur'an, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, ed-Dâru's-Şâmiyye & Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1412/1992; İbn Manzûr, Lisân, XII/25.

¹² Bakara, 2/124; Tevbe, 9/12; Hûd, 11/17; Hicr, 14/79; İsrâ, 17/71; el-Enbiyâ, 21/73; Kasas, 28/5; Secde, 32/24; Yâsîn, 36/32

¹³ Bakara, 2/124; Tevbe, 9/12; el-Enbiyâ, 21/73; Furkân, 25/74.

¹⁴ Hûd, 11/17; Ahkâf, 46/12.

¹⁵ Yâsîn, 36/32.

¹⁶ Rayyis, M. Ziyaaddin, İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi, çev. Ahmet Sarıkaya, Nehir Yayınları, İstanbul 1990, s. 125-126; Umâra, el-İslâm ve Felsefetu'l-Hukm, s.33.



2. İbnü'l-Arabî'de Hilafet Kavramı

İbnü'l-Arabî, hilafeti, halife olunanın nitelikleriyle donanmak, onun adına işlem tesis etmek ve onu temsil etmek şeklinde kavramlaştırır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, Allah'a Hilafet ve Rasule Hilafet olmak üzere temelde iki tür hilafet üzerinde durur. Allah'a hilafeti, insanlığın Allah'ın suretinde yaratılmış olmaları noktasından hareketle genel hilafet ve Allah'tan şeriat almak anlamından hususi hilafet niteliğinde iki kategori içerisinde tahayyül eder. Peygamber'e Hilafeti ise, Peygamber'den gelen şeriate tabi oluş biçimine göre zahir ve hilafeti şeklinde taksim eder. Bu denkleme siyasi ve askeri güç sahibi olmayı da bir unsur olarak ekleyen İbnü'l-Arabî'nin hilafet anlayışı, bu değişkenlerin bir araya geliş şekline göre belirginleşir.

Yukarıda verilen değişkenler dikkate alarak İbn Arabî'ye göre hilafet ve çeşitlerini aşağıdaki gibi tasnif edebiliriz:

2.1. Genel Hilafet: İnsanlığın hilafeti

İbnü'l-Arabî, genel anlamda varlığın özel anlamda insanın yaratılışını ilahi esmanın kendisini görünür kılmak istemesiyle açıklar.¹⁷ İbnü'l-Arabî'nin görünür kılma isteğini zata değil, sıfata verdiğine dikkat çekilmelidir. Âlemlerden müstağni olması sebebiyle ilahi zatın böyle bir talebi bulunmaz. Ona göre ilahi esma, ancak genelde varlığın özelde insanın var olmasıyla varlık kazanmakta ve ancak onda bir anlama kavuşmaktadır. Bu sebeple esma bilinmek için insana muhtaçtır.¹⁸ Bu itibarla Yüce Allah, sayılmayacak sayıdaki esmasının aynlarını –buna aynını da diyebilirsin- hepsini birleştiren bir varlıkta görmek istediğinde insanı var etmiştir.¹⁹ Aslında kâinatın tamamı esmadan başka bir şey değildir. Her biri kevn kelimesinin harici bir görünürlüğüdür. İnsan ise bütün varlıklara dağılmış olan esmayı tek vücutta toplayan bir varlıktır. Bu özelliği ile bütün harici varlıklar, ilahi ruhun kendilerine yürümesi sayesinde varlık niteliği kazanmışlardır.²⁰

İbnü'l-Arabî, genelde evrenin özelde insanın yaratılmasını esmanın bilinirliği üzerine kurar. Bu bağlama onun teorisi “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istediğim için mahlûkatı yarattım” (كنت كثر مخفيا...) rivayetinin açılımı üzerine kurulmuştur. Mutlak zat bütün ilişki ve bağlardan soyutlanmıştır. Bu sebeple zatın bilinirlik talebi olmadığı gibi bilinme imkânı da yoktur. Ancak esma tecellileriyle bilinir. Buna göre varlığın maksadı, Allah'ın, sıfat ve esmasının tecelli ettiği bir surette nefsinin görmesidir. Diğer bir ifadeyle kendisini âlemin aynasında görmesidir.²¹

İbnü'l-Arabî, esmanın insanda görünür olmasını “ayna” metaforu ile anlatır. Yüce Allah âlemin zuhurunu irade ettiğinde nefsinin orada görünmesi bu

¹⁷ İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, Fusûsu'l-hikem, (Tahk.: Ebu'l-alâ Afîf), Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1400/1980, I/48.

¹⁸ Afîf, Ebu'l-alâ, “et-Ta'likât” -Fusûsu'l-hikem'in içerisinde-, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1400/1980, s. II/6.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. I/48.

²⁰ Afîf, Ebu'l-alâ, “et-Ta'likât”, II/8.

²¹ Afîf, Ebu'l-alâ, “et-Ta'likât”, II/7.



alemin cilalanmasını gerektirdi. Çünkü alem cilasız olmayan bir ayna gibiydi. İşte Âdem bu âlemin cilasızdır. İlahi sıfatların kemalatı bu cila olmadan görünür olmaz. İbnü'l-Arabî'nin dilinde aynanın anlamı, varlığın "esrarının akıl ve kalp nuru ile keşfedilmesi"dir.²² İnsan olmayınca bu mümkün değildir.

Affî'nin ifadesiyle İbnü'l-Arabî'ye göre insan "cisim, tabiat, akıl ve ruh" sahibi bir varlıktır. Diğer bir ifadeyle insan cismani, tabii, akli ve ilahi bir varlıktır. Bu nitelikleri bir arada taşıması sebebiyle başka bir varlık ona benzemez. Allah'a hilafete ve küçük âlem olarak adlandırılmaya bu sebeple hak sahibi olmuştur.²³ İbnü'l-Arabî'ye göre insan, Allah'ın kendisiyle yaratılmışlara nazar edip rahmet ettiği varlıktır.²⁴ İbnü'l-Arabî'nin şârihleri burada kullanılan rahmet kelimesinin Allah'ın eşyaya varlık kazandırması anlamında kullandığını ifade etmişlerdir.²⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre insanın hilafeti Allah'ın esmasının tamamının üzerinde tecelli etmesinden kaynaklanmaktadır. O, insanın bütün esmanın üzerinde temessül etmiş olması sebebiyle meleklerden ayrışıp üstün kılındığını hatırlatır. Bu bağlamda Adem'e esmanın öğretilmesi, aslında Âdem'de esmanın zuhurudur. Yeryüzünün halifesi kılınması da esmanın zuhuruyla ilgilidir. Meleklerin "sen orada kan dökerek bozgunculuk çıkaracak birini mi arıyorsun" (أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ) şeklindeki itirazları, Âdem'in konumunu kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Gerçekte "Hiçbir şey yoktur ki, O'nu hamd ile tesbih etmesin, fakat siz onların tesbihlerini duymuyorsunuz" (وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) ayetinde ifade edildiği gibi Âdem de tesbih edecektir. Tesbih ise, her varlığın tabiatına uygun bir şekilde ilahi kemalatı ızhâr etmesinden ibarettir. Her varlık kendisinde tecelli eden ilahi esma kadar kamil olur. Bu oranda da tesbihi ali olur. Bir varlık ancak dengi olduğu varlıkların tesbihini duyabilir. Meleklerin Âdem'in tesbihini kavrayamayışı Âdem'in câmi olduğu esmaya sahip olmayışları sebebiyledir. Benzer şekilde de Âdem de meleklerin tesbihini duymaz. En yüce teshibi ise varlık mertebesi en yüce olan yapar. Varlık mertebesinin yüceliği varlığın üzerinde tecelli eden esmanın çokluğuyla ortaya çıkar. Buna göre, bir varlık üzerinde tecelli eden esma ne kadar çok ise varlık o kadar yüksek bir dereceye sahip olur ve tesbihi de o kadar büyük olur.

İbnü'l-Arabî'ye göre insanın hilafeti, varlığında meleklerden daha fazla esmanın bir araya gelmiş olmasından kaynaklanır. Bu sebeple bilinmek isteyen esmayı en geniş bir şekilde yansıtır ve en yüksek düzeyde tesbih eder. Çünkü bütün ilahi kemalata mazhar olmuştur. Fakat İbnü'l-Arabî, kemâlattan yalnızca ahlaki nitelikli olanı anlamaz. Ona göre kemal her hangi bir açıdan varlığı gerçekleştiren bütün sıfatlardır. Bu sıfatların ahlaki nitelikte olması veya olmaması, hayır veya şer niteliğinde olması arasında fark yoktur. Her iki türü de varlık düzeyindeki kemale katkı sunarlar. Örneğin itaat, mün'im, rahîm ve

²² Affî, Ebu'l-alâ, "et-Ta'likât", II/10.

²³ Affî, Ebu'l-alâ, "et-Ta'likât" -Fusûsu'l-hikem'in içerisinde-, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1400/1980, s. II/11

²⁴ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. I/51.

²⁵ Affî, Ebu'l-alâ, "et-Ta'likât", II/11.



buna benzer cemal isimlerinin görünürlüğüdür (mezâhir). Buna karşılık masiyet ise, muntekîm, muazzib vb. esmanın görünürlüklerinden ibarettir.²⁶

Bu değerlendirmelerden anlaşıldığına göre İbn Ârabî'ye göre insanın hilafeti, Allah'ın esma ve sıfatına en fazla sahip varlık olmasıyla ilgilidir. İster itaat şeklinde ortaya çıksın ister masiyet şeklinde ortaya çıksın neticede insanın varlığında Allah'ın esması câmi olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan bu yönüyle diğer varlıklarda bulunmayan bir kemâlata sahip olmakta ve diğer varlıklardan daha fazla Allah'a halife olmaya hak sahibi olmaktadır. Bu hilafet türünde bütün insanlar ortaktır. Bu Allah'ın insanı kendi suretinde yaratmasının aslında bir gereği ve izahıdır.

2.2. Hususi Hilafet (Zahir-Batın Hilafeti)

İbnu'l-Arabî, insanlık türüne ait genel hilafetin yanı sıra ikinci bir hilafet katmanı olduğunu kabul eder. Bu ikinci katman rasuller, nebiler ve veliler için söz konusudur. Bunların dışında iktidarı elinde bulunduran zahir halifeleri de bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî, hilafetin bu türünü "şeriatı doğrudan Allah'tan alma" ve "önceki Resulün şeriatına uyma", "dünyevi güç ve iktidara sahip olma" şeklinde tespit ettiğimiz kriterleri kullanarak iç tasnifler yapmaktadır.

2.2.1. Zahir ve Batın Hilafeti (Rasul-Halife)

İbnu'l-Arabî zahir ve batın hilafeti temellendirirken risaletin, kesbi olmayışından yola çıkar. Ancak kesbin geçerli olmadığını ifade ettiği nübüvvetten kastı, yeni bir teşri getiren nübüvvettir. Nübüvvetin bu türü Allah'ın bir nimeti ve hibesidir. Hibe olmasından ötürü nübüvvet sebebiyle nebilerden istenen bir karşılık da yoktur. Nebilerin Allah'ın onlara verdiği bu nimetler için şükretmiş olmaları Allah'tan gelen bir talep sebebiyle değil, kendiliklerinden yaptıkları bir teberru niteliğindedir. İbnü'l-Arabî, geçmiş ve gelecek bütün günahları bağışlandığı halde Hz. Peygamber'in ayakları şişinceye kadar ibadet etmesini ve niye böyle yaptığı sorulduğunda "şükreden bir kul olmayayım mı?" şeklindeki cevabını görüşünü desteklemek için kaydeder. Yine Allah'ın Nuh hakkında "o şükreden bir kuldu" buyruğunu bu kapsamda değerlendirir.²⁷

İbnu'l-Arabî'ye göre, Dâvut peygamber örneğinde ortaya çıkan zahir ve batında birlikte gerçekleşen hilafet iki temel unsura sahiptir. Bunlardan ilki, resul-halifelere müstakil bir teşri'n verilmesidir. İkincisi ise, zahiri hüküm kudretine sahip kılınmalarıdır. Ziyade hüküm koymak resul olmanın ayırıcı vasfıdır. Bu sebeple İbnu'l-Arabî, halife resulün, eksiltme ve arttırma yoluyla önceki resulün beyanı ile sübut bulmuş hükümlere ziyade yapabileceği görüşündedir.²⁸ Resulün ziyade hüküm getirmesini Hz. İsa'nın peygamber olarak gönderilmesi üzerinden örnekler. Ona göre Yahudiler, Musa'nın şeriatına her hangi bir ziyade getirmediyi tahayyül ettiklerinde İsa'ya inandılar ve onu tasdik ettiler. İsa, resul olması hasebiyle, Musa'nın koyduğu hükümlere ziyade

²⁶ Affî, Ebu'l-alâ, "et-Ta'likât", II/14.

²⁷ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s.161.

²⁸ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 164.



bir hüküm koyduğunda veya birini nesh ettiğinde ise onu kabul etmediler ve katlini istediler.²⁹

Zahir ve batında birlikte hilafetin ikinci unsuru zahiri güç ve iktidara sahip olmaktır. İbnü'l-Arabî bunu hüküm hilafeti olarak adlandırır. Ona göre hüküm hilafeti ancak Allah'a hilafet ile mümkün olur.³⁰ Hz. Musa'nın "Rabbim bana hüküm verdi ve beni resullerden kıldı" [فَوَهَّبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ] (Şuara,20/26) ifadesini yaklaşım biçimine uygun olarak yorumlar. Ona göre ayette yer bulan "bana hüküm verdi" ifadesinden hilafet kastedilmektedir. "Beni resullerden kıldı" kısmı ise risaleti haber vermektedir. Hilafeti hüküm kavramıyla risaletten ayıran İbnü'l-Arabî, halifenin "kılıç, azletme ve vilayet sahibi" olduğunu, resulün ise böyle olmadığı tespitini yapar. Resul yalnızca tebliğ ile sorumludur. Ancak eğer resul, tebliğ ettiği uğruna savaşırsa ve onu kılıç ile korursa, bu durumda rasul-halife olur. Buna uygun olarak her resülün halife olmadığı ve her halifenin de resul olmadığı sonucuna ulaşır.³¹

İbnü'l-Arabî, zahir ve batında birlikte gerçekleşen hilafetin doğrudan nass ile tayinini Hz. Dâvud'a özgü bir nimet kabul eder. Ona göre Allah, Dâvud'a, isim harflerinin bitişmemesi, dağların kendisiyle birlikte tesbih etmesi nimetlerinin yanı sıra en büyük ve ona özgü bir nimet olarak hüküm halifeliğini vermiş ve bunu nass ile haber vermiştir. Ona göre nass ile halife kılınma, Dâvud peygamber cinsinden olan hiçbir nebi için söz konusu olmamıştır. Hatta bu rasuller arasında halife olanlar bulunsada hiçbirisi için bu, nass ile sabit olmamıştır. Dâvud'u halife kılan nass şöyledir:

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا الْحِسَابَ

"Ey Dâvud seni yeryüzünde halife kıldık. İnsanlar arasında adaletle hükmet. Seni Allah'ın yolundan saptıracak olan hevaya uyma. Allah'ın yolundan sapanlara hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır." (Sâd, 38/26)

İbnü'l-Arabî ayeti yorumlarken "adelet ile hükmet" ifadesini "benden gelen vahiy dışında aklına gelen şeyle hüküm verme"³² şeklinde te'vil etmektedir. "seni Allah'ın yolundan saptıracak" ifadesini, "resullerime vahyolunan yoldan saptırır" şeklinde açıklamaktadır. Sonra Allah Teala doğrudan Dâvud'a yönelerek değil, genel bir ifadeyle yolundan sapanları azap ile tehdit etmektedir. Burada özel bir hitabın değil umumi bir hitabın seçilmiş olmasını İbn Arabi, Allah'ın peygamberine karşı seçtiği edep gözeten özel bir üslup olarak değerlendirmekte ve bunu "teeddüb" kelimesiyle ifade etmektedir.³³

İbnü'l-Arabî, görüşüne yönelebilecek çeşitli itirazları ele alır ve cevaplamaya çalışır. Bu itirazlardan ilki, Âdem'in halife kılınması meselesidir. İbnü'l-Arabî, öncelikle Hz. Dâvud hakkında sabit olan bir nassın benzerinin Hz.

²⁹ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 163-164.

³⁰ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, I/162.

³¹ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, I/207.

³² İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, I/161.

³³ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, I/162.



Âdem için mevcut olmadığını ifade eder. Allah, meleklerle yalnızca “ben yeryüzünde bir halife var edeceğim” demiştir. Ben Âdem’i yeryüzünde halife kılacağım dememiştir. Kaldı ki İbnü'l-Arabî'ye göre böyle bir şey söylemiş olsaydı, bu, Hz. Dâvud hakkındaki “seni halife kıldık” sözü gibi olmazdı. Çünkü Dâvud hakkındaki söz gerçekleşmiş, bu söz ise benzer şekilde bir gerçekliğe ulaşmamış olurdu. Ona göre Kur'an'da aktarılan Âdem kıssası, Âdem'in Allah'ın nass ile bildirdiği hususi bir hilafete, hüküm hilafetine atandığını göstermemektedir.³⁴ Eğer Âdemin hilafeti, daha önce yeryüzünde yaşamış olanlara halef olma şeklinde anlaşılırsa –ki İbnü'l-Arabî bu ihtimali mümkün görmektedir- bu durumda “ben bir halife var edeceğim” ifadesinin manası gerçekleşmiş olur. Ancak bu durumda da Âdem, Allah'ın kulları arasında ilahi hüküm ile hükmetmek hususunda Allah'ın naibi olarak atanmış değildir. İbnü'l-Arabî bu değerlendirmelerden sonra, kendisinin hüküm hilafetinin nass ile atama (tansıs) şeklinde gerçekleşmesi ve bunun tasrihi ile ilgili olduğunu söyleyerek bunun iddiasını nakzetmediğini düşünmektedir.³⁵

İbnü'l-Arabî, yalnızca Hz. Davûd'un nass ile atandığı görüşüne Kur'an'da İbrahim Peygamber için “ben seni insanlara imam kılacağım” [إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا] (el-Bakara, 2/124) hitabıyla itiraz edilebileceğini kaydetmektedir. Ancak ayetin, nass ile hilafete atamaya delil olarak ileri sürülmesinin yerinde görmemektedir. Bu bağlamda ayette “halife” kelimesinin değil, “imam” kelimesinin kullanılmış olduğuna dikkat çeker. Ona göre, ayetteki imamet kelimesinden hilafetin kastedilmiş olduğu bilinse dahi bu ayet, nass ile hüküm hilafetine atama yapıldığını göstermez. Çünkü imamet hilafetin misli/dengi değildir. Çünkü hilafet, bu makamın hususi bir ismidir, ayet İbrahim hakkında bu hususi ismi kullanmamıştır.³⁶

İbnü'l-Arabî, Hz. Süleyman'ı da zahir ve batın hilafetine birlikte sahip bir resul-halife kabul eder. Süleyman'ın (as) “Rabbim bana mağfiret eyle ve bana benden sonra kimsenin ulaşmayacağı bir hükümranlık (mülk) bağışla, sen çokça bağışlayansın” (Sâd, 38/35) [قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي] (Sâd, 38/35) duası zahir hilafeti kapsamaktadır. Bu duası ve tarihsel verilere göre Hz. Süleyman'a da zahir hilafet olan hükümranlık (mülk) verilmiştir.³⁷

İbnü'l-Arabî, Muhammed (as.)'da Dâvud ve Süleyman peygamberlerde olduğu gibi zahir ve batın hilafetin birleştiği görüşündedir.³⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre, Hz. Muhammed, şeriatı Allah'tan alması bakımından Allah'ın halifesidir. Şeriatın bazı kurallarını kendilerinden alması sebebiyle önceki rasullerin halifesidir.³⁹ İbnü'l-Arabî bu görüşünü, “onlar Allah'ın hidayete eristirdiği kişilerdir, onların hidayetine uy” [أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْبَدَ] (el-En'âm, 6/90) ayetini Hz. Muhammed'e (as.) yönelen emrin kapsamıyla açıklamaktadır. Ancak

³⁴ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 162.

³⁵ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 162.

³⁶ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 162.

³⁷ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. I/152; Affî, Ebu'l-alâ, “et-Ta'likât”, II/208.

³⁸ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, I/152; Affî, Ebu'l-alâ, “et-Ta'likât”, II/208.

³⁹ Affî, Ebu'l-alâ, “et-Ta'likât”, II/222.



Hiz. Muhammed'in önceki şeraitlerden aldığı hükümlerin bizim için bağlayıcı olması, önceki şeriatlarda bu hükümlerin yer almasına değil, Hiz. Peygamber tarafından onaylanmış olmasına dayanır.⁴⁰ Bu veriler ışığında İbnü'l-Arabî'ye göre, Hiz. Musa, Dâvud, Süleyman ve Hiz. Muhammed rasul-halifelerdir. Bunlar şer'î hükümleri doğrudan Allah'tan almış ve bunların tebliği ve korunması için güç kullanmışlardır. Bu hilafet türünü İbnü'l-Arabî, Allah'a hilafet veya teşrî hilafeti olarak da adlandırmıştır.⁴¹

2.2.2. Sade Zahir hilafeti (Halife)

İbnü'l-Arabî (638/1240), Hiz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan, Raşid Halifeler (632-661) ve Emevilerden (661-750) sonra Abbasiler (750-1258) tarafından sürdürülen ve halifenin verdiği meşruiyet ile Anadolu'da Selçuklu hanedanı (1077-1308); Suriye, Yemen, Filistin ve Kuzey Afrika'da Eyyubîler (1171-1252) tarafından kullanılan iktidarı "bugünün hilafeti" ve "kılıcı olan zahir hilafet" olarak adlandırmıştır.⁴² İbnü'l-Arabî, bu hilafeti bir olgu olarak kabul etmiş ve bunlarla çeşitli ilişkiler kurmuştur. Yaptığı görüşme ve yazışmalarla çeşitli telkinlerde bulunmuştur.⁴³

Bilindiği gibi hilafet, Hiz. Peygamber'in kurucusu olduğu Medine merkezli siyasal yapıda onun vefatının ardından ortaya çıkan bir yönetim şeklidir. Beni Saide Çardağında Ensar ve Muhacirler arasında gerçekleşen müzakereler sonucunda çatısı çatılmıştır.⁴⁴ Sakîfe toplantısı, Sahabenin, Hiz. Peygamber'in bulunmadığı bir dünyada kendi toplumsal varlıklarını algılama biçimini ve bir siyasal toplum olarak var olmamın koşulları hakkında yaptıkları ilk değerlendirmedir. Bu toplantıda söylenenler kadar bu söylenenlerin üzerine bina edildiği ancak dillendirilmeyen ortak kabuller de önem arz etmektedir. Bu toplantıda hiç dillendirilmemiş olsa da Hiz. Peygamber'i siyasi bir mirasının olduğu tarafların ortak kabulü niteliğindedir. Tartışma bu siyasi mirasın yönetecek kişinin belirlenmesiyle ilgilidir. Medineli (ensar) ve daha sonra Mekkeli Müslümanların katılımıyla gerçekleşen toplantı, Hiz. Peygamber sonrası dönemde ortaya çıkacak olan yönetim modelinin temelini atmış ve Hiz. Ebu Bekir'i bu modelin ilk yöneticisi olarak seçmiştir.

Bu toplantıda "emr" kavramı üzerinde yürütülen tartışmanın Hiz. Ebu Bekr'in seçilmesiyle sonlanmasını ardından adlandırma sorununun gündeme geldiği tarihi rivayetlerden anlaşılmaktadır. "Allah'ın halifesi" anlamına gelen "Halifetullah" şeklinde bir hitaba muhatap olan Ebu Bekr'in bunu reddettiği ve "Allah'ın Resulünün Halifesi" (Halifetu Rasulillah) şeklindeki unvanı kabul

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, I/163.

⁴¹ Affî, *Ebu'l-alâ*, "et-Ta'likât", II/222.

⁴² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, I/163.

⁴³ İbnü'l-Arabî'nin 612'de (1215) Konya'ya sultanı Hristiyanlara karşı kıskırtmak için geldiği ileri sürülmüştür. Yine bu yıllarda Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'a hristiyanlara karşı tâvizkâr davrandığı için uyardığı, Sivas'ta iken de Keykâvus'un Antakya'da Franklar'a karşı cihad ilân edeceğini ve muzaffer olacağını rüyasında görüp bir şiirle Malatya'dan kendisine bildirdiği bilgisi bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin yalnızca Selçuklu sultanlarıyla değil, Eyyübîler'in Halep emiri el-Melikü'z-Zâhir ve Dimaşk emiri el-Melikü'l-Âdil ile ilişkilerinin bulunduğu görülmektedir. Kılıç, M. Erol, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, yıl: 1999, cilt: 20, s. 494-495.

⁴⁴ Mâverdi, *Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, el-Hâvî'l-Kebîr*, Tahk. Ali Muhammed Muavved ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, *Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye*, Beyrût 1414/1994, XIV/98.



ettiği ve yazışmalarında kullandığı bilinmektedir. Hz. Ömer'in iktidarının başlangıcında kendisine "Allah'ın Rasulünün Halifesinin Halifesi" şeklinde hitap edilmeye başlandığını; ancak Ömer'in bunun hitap zorluğu doğuracağı düşüncesiyle reddettiği ve "Mü'minlerin Emiri" (Emîru'l-Mu'minîn) unvanını kullanmayı tercih ettiğini tarihi veriler göstermektedir.⁴⁵

İbnü'l-Arabî'nin zahir hilafet adını verdiği ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra Medine'de ortaya çıkan bir yönetim modeli olarak hilafet ile Kur'an'da yer alan Halife/hilafet kelimesi ve türevleri arasında doğrudan bir bağ bulunmamaktadır.⁴⁶ Kur'an'ın kullanımında halife/hilafet ve türevlerinin ortak noktasını önceki bir sorumluluğa, nimete ve şerefe sonradan gelenlerin ulaşması veya yüklenmesi oluşturmaktadır. Bu kullanımlarda Allah'ın halifesi tamlaması yer almadığı gibi açık bir şekilde belirli bir siyasal sistem modelinin öngörüldüğü de söylenemez.

Hadis kaynaklarında, çok sayıda halifenin geleceğini bildiren rivayetlerin yanı sıra sınırlı sayıda halife olacağını belirten rivayetler yer de almıştır. Çok sayıda halife bulunacağını haber veren rivayet, "Beni İsrâîl'i nebiler yönetirdi. Bir nebi vefat ettiğinde başka bir nebi gelirdi. Ancak benden sonra nebi yoktur. Halifeler olacak ve çok olacaktır..."⁴⁷ şeklinde bir çerçeve belirlemektedir. Bu rivayetin karşısında "hilafetin otuz yıl olduğunu"⁴⁸ ifade eden rivayetler yer almıştır. Bu rivayetleri, ilki kâmil olan olmayan bütün hilafetleri, ikincisi kâmil olan hilafetleri kapsamaktadır, şeklinde cem etme eğilimi yaygın kanaati temsil etmektedir. Ancak ilk rivayetin halifeleri, Beni İsrail nebileriyle kıyaslaması, hilafeti nebilerin misyonu ile ilişkilendirmesi, rivayetin iddia edilen aksine nakıs hilafetleri kapsadığını söylemeyi güçleştirmektedir. Bu sebeple biri Râşid Halifeler sonrası siyasî gelişmeleri onaylayan, diğeri muhalif olan, iki ağızdan çıktığı intibai veren bu hadisler, dönemin şartları gereği Hz. Peygamber'in dilinden aktarılmış izlenimi vermektedir. Kabul etmemiz gerekir ki, bu ve benzeri hadisler, dönemin siyasal tartışmalarını Hz. Peygamber'in dili ile yorumlama ve mevcut sorunları peygambere çözdürme çabalarının ürünüdürler.⁴⁹ Zaten halife ve hilafet kavramları bu kadar açık ve net olsaydı, Saide toplantısındaki tartışmada bu ismin kullanılırdı. Ebu Bekir ve Ömer için hangi unvanın kullanılacağı hususunda herhangi bir tartışma yaşanmazdı. Ömer'in bütün yazışmalarında halife yerine "Emiru'l-mü'minîn" unvanını kullanması söz konusu olmazdı. Bu bakımdan hadislerde geçen "halife" ve çoğulu ile "hulefâ" kelimelerinin daha sonraki tecrübelerle doğrulduğu hatta ifadenin

⁴⁵ Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye, (Tahk.: Hâlid Abdullatif es-Seb' el-İlmî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1410/1994, s.50. Hamîdullah, Muhammed, Mecmûatu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-hilâferi'r-Râşide, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1407/1987, s. 371-545.

⁴⁶ Umâra, Muhammed, el-İslâm ve Felsefetu'l-Hukm, Dâru's-Şurûk, Kâhire 1409/1989, s.28-29.

⁴⁷ Müslim, İmârâ, 10. Ayrıca hilafet lafzı için bkz. Buhârî, Ahkâm,42.

⁴⁸ Bu hadislerin bir biri ile telif edilme uğraşları için bkz. El-Munâvî, Abdurraûf, Feydu'l-Kadîr, el-Mektebetu'l-Ticariyyetu'l-Kubrâ, Mısır 1356, III/509.

⁴⁹ Hatiboğlu, Mehmet Said, İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği, Ankara Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:XXIII, Ankara 1978, s.186.



bu terime yüklenen sonraki anlamlarla yeniden inşa edildiğini düşünmek zorlama bir yaklaşım değildir.

Ancak tarih, hadis ve kelim kaynakları ile sonraki dönemlerde fıkıh kaynakları tarafında hilafet başlığı altında yürütülen tartışma, Hz. Peygamber'den geriye doldurulması gereken siyasi bir makam kaldığı görüşünün İslam toplumu tarafından sürdürüldüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda Şîî ve Sünnî mezhepler arasındaki temel tartışmalardan biri olan Halifenin seçim ile mi, yoksa nass ile mi tayin edildiği meselesi, her iki kesimin ortaklaşa bir kabul ile halifenin gerekliliğini kabul ettiklerini göstermektedir. Seçim ve nass ile tayine ilişkin görüş ayrılığı, halifenin misyonuna ilişkin yaklaşım farklılıklarının sonucudur. Halife'ye dini liderlik (hüccet) misyonu veren Şia, nass ile tayini ileri sürmüş, halifenin siyasi misyonunu öne çıkaran Sünnî mezhepler ise seçim tezini savunmuştur.

İbnü'l-Arabî, ne Sünnî teoriyle ne de Şîî teoriyle ilgilidir. O bambaşka bir hilafet tasarımına sahiptir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, Allah'ın Rasulü'nün vefat ettiğinde kendisinden sonra kimseyi ardıl (halife) olarak tayin etmediği görüşündedir.⁵⁰ Bu cümle Sünnî düşünceye destek verdiği şeklinde yorumlanmaya müsait olsa da İbnü'l-Arabî'nin esas amacı bu değildir. Onun meselesi, bir sonraki başlıkta anlatacağımız batın hilafetine zemin oluşturmaktır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, "bu günün hilafeti" olarak adlandırdığı bir hilafetin Hz. Peygamber'in vefatının adından oluşup geldiğini kabul etmektedir. Ona göre bu halifeler, Hz. Muhammed (as)'ın getirdiği şeriata tabi olarak zahir iktidarı kullanan zahir halifeleridir.

İbnü'l-Arabî, zahir hilafete sahip birden fazla halifenin olmasının mümkün olmadığı düşüncesindedir. Bu görüşünü Hz. Muhammed'in (as) "iki halifeye biat edildiğinde bunların sonuncusunu öldürün" hadisine dayandırmaktadır. İbnü'l-Arabî, halifelerden birinin öldürülmesiyle ilgili hükmün zahir hilafet ile sınırlı olduğu görüşündedir.⁵¹ İki halifeye biat edilmesi halinde İbnü'l-Arabî, adil olanın peygamberin zahir halifesi olduğunu kabul eder. Ona göre, Hz. Peygamber'in kılıç kullanan yani siyasi ve askeri güç sahibi iki halifesinin olmasını kabul etmek iki ilahın varlığını kabul etmek gibi olanaksızdır. Hatta bunu olanaklı kabul etmek mümkün olsaydı, bu, iki ilahın varlığını kabul hususunda bir asl olurdu. Kur'an, "yerde ve gökte iki ilah olsaydı her ikisi de fesat bulurdu" buyurmaktadır. Çünkü iki mutlak irade ve kudret sahibi ilahın daima ittifak edemeyecekleri, ihtilaf ettiklerinde ancak birinin hükmünün yürürlük kazanacağı ve hükmü nafiz olanın ilah, diğeri ilah olmadığı açıktır.⁵²

İbnü'l-Arabî'nin bugünün halifeleri olarak adlandırdığı halifelerin zahir halifeleri olmasının sebebi, Hz. Peygamber'den geldiği sabit olan şeriata uymaları ve bunda azaltma veya çoğaltma yapamamalarıdır. Bu halifeler hükümleri, rivayetler yolu ile peygamberden almakta ve ona uymaktadırlar. Bu

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, I/163.

⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 164.

⁵² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 165.



halifeler yalnızca içtihat yoluyla sabit olmuş şer'î hükümleri eksiltebilir veya arttırabilir. Muhammed (as.) koyduğu şeriatla ise böyle bir şey yapamazlar.⁵³

İbnü'l-Arabî'ye göre herhangi bir zahir halifenin bir hadise muhalif hüküm verdiği görülebilir. Ancak bu, Hz. Peygamber tarafından konulmuş bir şeriatı değiştirmesi anlamında değildir. Bu duruma yol açan şey, halifenin aykırı davranıldığı hadisin ona göre, Hz. Peygamber'e ait olduğunun tespit edilememesidir. Çünkü bu halifeler haberleri, adil kişiden adil kişiye nakil yoluyla almaktadırlar. Adil kişiler ise vehimden ve mana yoluyla nakilden masum değildirler.⁵⁴ Bu bakımdan bu hilafet türü, Hz. Peygamber'den geldiği sabit hükümlere tabi olur ve faaliyetlerini bu hükümler çerçevesinde gerçekleştirirler.

2.2.3. Sadece Batın Hilafeti (Veli)

İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in şeriatını takip eden ve kılıç gücüne sahip olan zahir halifelerin varlığını bir olgu olarak kabul eder. Ancak onu asıl ilgilendiren "bizim emsallerimizin ancak bildiği"⁵⁵ diyerek genel bilinebilirliğin dışına çıkardığı batın hilafetidir.

Ona göre batın halifeleri, zahir halifelerinden farklı olarak bilgilerini rivayetler yolu ile elde etmezler. Onlar bilgilerini Peygamber'in aldığı kaynaktan alırlar. Bu sebeple Allah'ın aramızdaki halifeleridirler. İbnü'l-Arabî'ye göre, Hz. Peygamber'in vefatından sonra kendisine halife olacak herhangi bir kişiyi belirlememiş olmasının sebebi, ümmeti arasında hilafeti, bu şekilde Rabbinden alacak kişilerin olduğunu bilmiş olmasıdır.⁵⁶ Bu özelliği ile batın hilafeti seçim ile değildir. Allah'ın peygamber kılması gibi vehbî de değildir. Bu hilafet, resulün maddesiyle aynı maddeye sahip olan kişilerin⁵⁷ kesb yoluyla ulaştıkları bir makamdır.

Batın halifeleri, bilgiyi peygamber'in aldığı kaynaktan almaları sebebiyle Allah'ın halifeleridir. Ancak bunların resullerden farkı, şeriata ilave veya eksiltme yapma yetkilerinin bulunmamasıdır. Bu sebeple bu halifelerin, ulaştığı bilgiler resulün tebliğ ettiklerine aykırı olamaz. Bu durum göz önüne alındığında Resule tabi olan halifeler gibi anlaşılırlar. Fakat hakikatte bilgiyi doğrudan aldıkları için Allah'ın halifesidirler. Allah tarafından batın halifelerine, Rasul'e verilen hükümlere aykırı bir hüküm verilmediği için zahir bakımından uyan ve aykırı davranmayan kişilerdir.⁵⁸ Ancak doğrudan Allah'tan aldığı hükümler bakımından hususidirler ve muvaffak kılınmışlardır.⁵⁹

İbn Arabî, bu halifelerinin hükümleri doğrudan Allah'tan almaları bakımından sahip oldukları konumu, Hz. Peygamber'in, önceki Peygamberlerin şeriatına ait hükümlerin bir kısmını onaylamasına benzetmiştir. Hz.

⁵³ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 164.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 164.

⁵⁵ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 162.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 163.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 163.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 163.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 163.



Peygamber'in ikrar ettiği hükümlere önceki peygamberler için şariat kılınması sebebiyle değil, onun ikrarı sebebiyle tabi oluruz. Çünkü bu hükümleri doğrudan Allah'tan almıştır. Batın halifesinin Allah'tan aldığı hükümler, Hz. Peygamber'in getirdiği ahkâma benzese de bu hükümlere tabi oluşu Allah'tan almış olması sebebiyledir. Ancak bu olgunun biri zahir diğeri batın şeklinde iki görünüşü vardır. Bu sebeple "keşf lisanı ile Allah'ın halifesi", "zahir lisanı ile Rasulün halifesi" olarak adlandırılır.⁶⁰ Batın halifesinin hali keşif yolu ile bilindiği için onun hükümleri Allah'tan aldığı yargısını ancak bu özelliklere sahip kişiler verebilirler. Zahir ile yetinenler ise onları Rasülün halifesi olarak görürler.

Batın halifesi, zahir halifesinden farklı olarak kılıç kullanmaz. Bu sebeple zahir halifesinin tek olması gerekirken batın halifesinin tek olması gerekmez. Birden fazla batın halifesi olabilir. Hz. Peygamber'in biat edilen bir halifeden sonra ortaya çıkan halifenin öldürülmesini emreden hadisinin gerekli kıldığı hüküm batın halifelerine tatbik edilmez. Çünkü batın hilafette katl yoktur.⁶¹

3. Sonuç

İbnu'l-Arabî, varlığı Allah'ın zatının değilse de esmasının bilinmek istemesiyle açıklar. Bu şekilde varlıklar esmanın tecellileri şeklinde ortaya çıkar. İnsan dışındaki varlıklarda bütün esma tecelli etmez, onlar kısmi ve sınırlı esmayı yansıtır. İnsan ise bütün esmanın tecelli ettiği bir varlık olarak esmanın bilinmek istemesini gerçekleştirir. Bu itibarla insan, Allah'ın bütün isimlerinin üzerinde tecelli ettiği en mükemmel varlıktır. İbnu'l-Arabî'ye göre insanın Allah'ın halifesi olması da bu sebeptir. İbnu'l-Arabî'nin kavramlaştırdığı şekliyle insan cinsinin Allah'a hilafeti Kitap ve sünnette yer almaz. Ancak yukarıda verdiğimiz düşünme biçimiyle İbnu'l-Arabî, insan cinsinin Allah'ın halifesi olduğu sonucuna ulaşır.

İbnu'l-Arabî, insanın genel hilafetinin yanı sıra zahir, batın ve hüküm hilafetinden de söz eder. Hususi hilafet olarak adlandırılabilen bu hilafet türleri, esasında rasul, nebi ve veli olarak nitelenen insanlar içindir. Bunların dışında iktidarı elinde bulunduran zahir halifeleri de bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî, hilafetin bu türünü "şeriatı doğrudan Allah'tan alma" ve "önceki Resulün şeriatına uyma", "dünyevi güç ve iktidara sahip olma" şeklinde tespit ettiğimiz kriterleri kullanarak iç tasniflere tabi tutar. Hilafeti bu kriterler ekseninde tasnif ettiğimizde;

- a. Resul-Halifeler hakkında gerçekleşen zahir ve batın hilafeti ortaya çıkmaktadır. İbu'l-Arabî'ye göre bu hilafet, Hz. Davud hakkından biz-zat Kur'an nassı ile sabittir. Onun dışında Hz. Musa, Süleyman ve Hz. Muhammed hakkında da bu hilafet türü sabit olmuştur. Bu resul halifeler hem Allah'tan şariat almışlar hem de bu şeriatı güç kullanarak savunmuşlardır.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 163.

⁶¹ İbnü'l-Arabî, Fusûsu'l-hikem, s. 165.



- b. Bir resulün getirdiği dinin ahkâmını siyasi güç ile tatbik etmek için ortaya çıkan hilafet. İbnü'l-Arabî buna zahir hilafeti adını vermektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan Raşit Halifeler, Emeviler ve Abbasîler tarafından sürdürülen hilafeti bu kapsamda ele almaktadır.
- c. Resulün bilgi aldığı kaynaktan bilgi almak suretiyle gerçekleşen hilafet. İbnü'l-Arabî bu hilafeti batın hilafeti olarak adlandırmaktadır. Batın halifeleri siyasi güce sahip olmak zorunda değildir. Onları halife kılan şey, resulün bilgi aldığı kaynaktan bilgi almalarıdır. Bu kişilere resule verilen ahkâmın aynısı verilmiştir. Bu sebeple zahiren resule uymuş görünürler. Fakat hakikatte bu kişiler Allah'tan aldıkları bilgiye tabi olmuşlardır. Bunların döneminde yaşadıkları resulün getirdiği ahkâmı değiştirme yetkileri yoktur. Çünkü bu yetkilerinin olması onların da resul olması anlamına gelir. Ancak onlar resul değildir. Ancak bu kişiler resulün getirdiği bilgiyi rivayet yolu ile değil, resulün bilgiyi aldığı kaynaktan doğrudan almaları sebebiyle sahih hükümleri sakiminden kolayca ayırırlar. Bu duruma İsa'nın nüzulüyle Hz. Muhammed'in getirdiği ahkâmda içtihatlar yoluyla oluşan çeşitlilik ve karışıklığı sona erdirmesini örnek olarak verir. Bu şekilde kelam ve fıkıh ilimlerinin metodolojilerinin dışında şer'î bilgi elde etmenin yeni bir kaynağı olduğunu savunur. İlham kavramıyla ifade edilen bu yeni kaynak, bilginin ispatlanabilir bir araç ile değil, doğrudan Allah'tan alınması veya ona tasdik ettirilmesi şeklinde işlev görür.



4. Kaynakça

- Affî,** Ebu'l-alâ, "et-Ta'likât" -Fusûsu'l-hikem'in içerisinde-, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1400/1980.
- Ezherî,** Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö.370/980), Tehzîbu'l-Luğa, (Tahk.: Ali Huseyn Hilâlî), ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Kâhire 1384/1964.
- Hamîdullah,** Muhammed, Mecmûatu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-hilâferi'r-Râside, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1407/1987.
- Hatiboğlu,** Mehmet Said, İslamda İlk Siyâsî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliği, Ankara Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:XXIII, Ankara 1978.
- İbn Manzûr,** Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Misrî, Lisânu'l-Arab, Dâru Sâdir, et-Tab'atu's-sâlise, Beyrût 1414.
- İbnü'l-Arabî,** Muhyiddin, Fusûsu'l-hikem, (Tahk.: Ebu'l-alâ Affî), Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut 1400/1980.
- İsfehânî,** er-Râğib, Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, ed-Dâru's-Şâmiyye & Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1412/1992.
- Kılıç,** M. Erol, "İbnü'l-Arabî", DİA, yıl: 1999, cilt: 20, s. 494-495.
- Mâverdi,** Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, Edebu'l- Kâdî, Thk, Muhyî Hilal es-Serhân, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdâd 1391/1971.
- Mâverdi,** Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, el-Ahkâmu's-sultâniyye ve'l-vilâyâtud-dîniyye, (Tahk.: Hâlid Abdullatîf es-Seb' el-İlmî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1410/1994.
- Mâverdi,** Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, el-Hâvi'l-Kebîr, Tahk. Alî Muhammed Muavved ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrût1414/1994.
- Munâvî,** Abdurraûf, Feydu'l-Kadîr, el-Mektebetu'l-Ticariyyetu'l-Kubrâ, Mısır 1356.
- Rayyis,** M. Ziyauddin, İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi, çev. Ahmet Sarıkaya, Nehir Yayınları, İstanbul 1990, s. 125-126;
- Râzî,** Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdîr, Muhtâru's-Sihah, Thk. Mahmûd Hâtîr, Mektebetu Lübanân Nâşirûn, Beyrût 1415/1995.
- Udeh,** Abdulkadir, İslâm ve Siyasi Durumumuz, (çev. Beşir Eryarsoy), Pınar yayınları, İstanbul 1989.
- Umâra,** Muhammed, el-İslâm ve Felsefetu'l-Hukm, Dâru's-Şurûk, Kâhire 1409/1989.



İBN ARABÎ'NİN SİYASET DÜŞÜNCESİNDE İMAMET'İN ŞARTLARI

Mehmet KARAKUŞ¹

Özet: İbn Arabî, felsefe ve tasavvufun her alanına dair görüşlerine rastladığımız ve bu görüşleriyle hem Batı hem de Doğu düşüncesini etkilemiş önemli bir şahsiyettir. İslam düşünce tarihi içerisinde önemli bir yer işgal eden İbn Arabî, ontolojik ve epistemolojik yaklaşımları yanında siyasete dair kendisine has fikirleriyle de dikkatleri çekmiştir. Siyaset felsefesini imamet görüşü üzere temellendiren İbn Arabî, imamet için on şartın varlığını zaruri görüp bu şartlardan altısının yaratılıştan dördünün de çalışarak kazanıldığını belirlemiştir. Bu çerçevede siyaset felsefesi açısından kendinden önceki düşünce birikimi olan Farabi ve İhvân-ı Safâ'dan faydalanmakla birlikte, İslam siyaset geleneğinin fikirlerini de özümseyerek farklı bir imamet anlayışını ortaya çıkarmıştır. İşte bu çalışmada Farabi ve İhvân-ı Safâ düşüncesindeki riyasetle ilgili görüşlerin İbn Arabî'nin siyaset görüşleri üzerindeki izdüşümleri araştırılmıştır. Kendinden önceki gelenekten farklı olarak İbn Arabî, bir toplulukta iki yöneticinin olmayacağını, bedendeki akıl ve heva'nın mücadelesi bağlamında ortaya koyduğu analogi ile ifade etmiştir. Bu düşünceye göre bedenın sağlıklı ve doğru yol üzere olabilmesi için nasıl ki aklın başkanlığına ihtiyaç duyulup heva'nın uzaklaştırılması esas ise aynı kanun yöneticilik için de geçerli olacaktır. Bu yönüyle hilafeti, zahire ve batine olmak üzere ikiye ayıran İbn Arabî, asıl olan hilafetin bâtni hilafet olduğunu ve bunun doğru bir şekilde anlaşılmasının da hilafeti zahire üzerinden gerçekleştirildiğini ifade etmiştir.

❧ The Conditions of Imamate in the Politics Concept of Ibn Arabi

Abstract: Ibn Arabi is an important person, who, as we encounter, has viewpoints on every field of philosophy and mysticism and influenced both Western and Eastern thought with these viewpoints of his. Ibn Arabi who occupies an important place in the history of Islamic thought, attracted much attention with his unique ideas on politics beside his ontological and epistemological approaches. Ibn Arabi, who constructed his political philosophy on the idea of *imamate*, determines that the existence of ten conditions is a must for *imamate*, and that six of these were innate, and the remaining four are to be acquired by labor. In this respect, accompanied with his making use of the accumulation of thoughts of the previous scholars such as Farabi and Ihwan-i Safa in terms of political philosophy, he proposes a different understanding of *imamate* also adopting the ideas of Islamic political tradition. Herein this study, the projections of the viewpoints of Farabi and Ihwan-i Safa on the political viewpoints of Ibn Arabi are investigated. Unlike the tradition before him, Ibn Arabi expresses that there could not

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



be two rulers in the same community via an analogy he puts forth within the context of the struggle between the mind and the imagination (*hawa/id*) in the body. Accordingly, just as it is of the essence that the head is the chief in the body and *hawa* is warded off in order for the body to remain healthy and on the right path; the same order applies to the institution of administration. In this context, as he divides the practice of the caliphate into two, such as *zahiri* (i.e. *apparent*) and the *batini* (i.e. *esoteric*), Ibn Arabî states that the *batini* (i.e. *esoteric*) caliphate is of the element in respect with the practice of caliphate, however, the correct understanding of the *batini* caliphate would happen through the *zahiri* (i.e. *apparent*) caliphate.

❧ Giriş

İbn Arabî (560-638/1165-1240), İslam düşünürleri arasında değişik konular üzerinde eser yazmış ender kişilerden biri olup, uzlaştırdığı fikirlerin çeşitliliği ve sisteminin genişliği bakımından müstesna bir yere sahiptir.²

Asıl adı Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tai el-Hatimi olan Muhyiddin el-Arabî, 560/1165'te Endülü'sün Mürsiye kasabasında doğmuş³, aldığı bir davet üzerine Konya'ya gelerek, orada 606/1209-10'da *Risâletü'l-Envâr*'ı yazmıştır. Bir süre Urfa, Diyarbakır ve Sivas'ta bulunan İbn Arabî, Sadreddîn-i Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'la birlikte Malatya'ya gelmiş, 615/1218'de Mecdüddin İshak'ın vefatı üzerine onun eşiyle evlenmiş ve Malatya'ya yerleşmiştir.⁴ Daha sonra buradan da ayrılan İbn Arabî Şam'da 638/ 1240 tarihinde vefat etmiştir.⁵

İbn Arabî İslam âleminin batısında ve doğusunda birçok yönetici ile bir araya gelmiştir. Yöneticiler İbn Arabî ile istişare etmek, öğütlerinden istifade ile onun terbiyesinden geçmek istemişlerdir. Şeyh'in hayatından öğrendiğimiz kadarıyla Mağrip'te, en azından beş emir onunla temas kurmuştur. Bunlar Şeyh'e büyük saygı göstermişlerdi. Bunların başında meşhur muvahhit halifesi Ebu Yusuf Yakub el-Mansur (ö:594) gelmektedir.⁶

Felsefe ve Kelam ile meşguliyetin arttığı, Tasavvuf hayatının yoğun olarak yaşandığı bir bölge olan İspanya'da İbn Arabî'nin yaşadığı dönemde siyaseten karışık bir yapı göze çarpmaktadır.⁷ Aynı durum Doğu İslam dünyası için de geçerlidir. Taht kavgalarının sürekli yaşandığı bu coğrafyada siyasi karışıklıklar insanları canlarından bezdirmiştir. Bu yıllar İslam alemi için oldukça kötü yıllardı. Abbasiler zayıflamış, işler ellerinden çıkmış, her emirlik kendi bölgesinde bağımsızlığını ilan etmişti. Görüşlerinin farklılığı dolayısıyla Aleviler de

² Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Cem yay. İstanbul 1993, s.278.

³ Addas, Claude, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay. İstanbul 2003, s.36; M. Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1999, 20. Cild, s. 493.

⁴ M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", s. 494.

⁵ Ethem Cebecioğlu, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri, *Tasavvuf / İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* [İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1], yıl: 9 [2008], sayı: 21, s.16, ss. 9-25.

⁶ Abdülbaki Miftah, (Derleyen), *Hatmu'l Kur'an Kur'an Mührü, Şeyhu'l Ekber Muhyiddin İbn Arabî'nin Kendi Kaleminden Hayatı Ailesi, Seyahatleri, Eğitim Evreleri, Üstadları, İlmî Yönü, Tasavvufî Görüşleri*, çev. Vahdetin İnce, 1. B. Kitsan Kitap Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. İstanbul 2007, s.174

⁷ Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, Sufi Kitap İstanbul 2011, s.26.



aktif hale gelmiş, aşırı guruplar oluşturmuş ve sert tutumlarla ayaklanmışlardı.⁸

İbn Arabî'nin hayatının bir dönemini geçirdiği Anadolu topraklarında o vakit Selçuklular hüküm sürmektedir. Selçuklu hükümdarları hayatının yaklaşık on yılını geçirdiği bu topraklarda İbn Arabî'ye hürmet etmişlerdir. O da sahip olduğu birikimi ile Selçuklu hükümdarlarına yol göstermiş ve onların devlet anlayışının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.⁹ Osmanlı devletinin manevî mimarlarından olan Şeyh Edebali'nin ve Molla Fenari'nin üzerinde etkisinin olduğu görülen¹⁰ İbn Arabî'ye Anadolu'da uzun süre hüküm sürmüş olan Selçuklular ve Osmanlılar üzerindeki bu etkilerinden dolayı Türklerin milli şeyhi nitelendirmesi bile yapılmıştır.¹¹ Şeyh Edebali Osmanlı devletinin manevî kurucularından olup Şam'da İbn Arabî ve Konevî ile görüştüğü ve onlardan feyz aldığı rivâyet edilir. Şam'dan dönüşünde Bilecik'te bir zaviye kuran Şeyh Edebali zamanında, Osman Gazi'nin ve Osmanoğullarının en büyük destekçisi olmuştur. Şeyh Edebali'nin Osman Gazi ile olan yakınlığı, tıpkı gelenekte İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu kabul edilen *Şeceretü'n-Numaniye fi'd-Devleti'l-Osmaniye* adlı esrârengiz risâle gibi Osmanlı Hanedanı'nın manevî meşruiyetinin kuvvetli bir delili olarak yorumlanmıştır.¹² Aynı şekilde Hicrî 605'te Malatya'da doğan Muhyiddin İbn Arabî'nin manevî oğlu ve halifesi Sadreddin Konevî aracılığıyla Vezir Pervâne Muinüddin, Atabek Mecdiddin Müstevfi, Hatıroğlu Celaleddin Mahmud, Emir Nizameddin Evhad, ileride Germiyanoglu beyliğini kuracak olan Yakub Bey'in babası Seyfeddin Ali Şir Bey gibi devrin önemli siyasî isimleri üzerinde de etkisi bulunmaktadır. Babasının talebelerinden olan Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus'un büyük değer verdiği ve şeyhülislamlık makamına getirdiği Sadreddin Konevî dönemin siyasî mücadelelerine karışsa da bu mücadelenin bütün taraflarından saygı görmüş bir kişi olarak doğrudan ve dolaylı bir şekilde İbn Arabî'nin siyasi yaklaşımıyla Anadolu coğrafyasına etki etmiştir.¹³

Batıda ve Doğuda hem halk hem yöneticiler nezdinde büyük itibar gören İbn Arabî gerek batı İslam dünyası ve gerekse doğu İslam dünyasındaki karışıklık ve çalkantılardan hem etkilenmiş hem de içinde yaşadığı toplumun problemlerine çözüm arayan bir sûfi olarak siyasete ilgisiz kalmamış ve çözüm önerilerinde bulunmuştur. Haddizatında sufilerin siyasete ilgileri konusunda farklı yaklaşımlar mevcut olmakla birlikte toplum meseleleriyle ilgilenen ve özellikle ahlaki anlamda toplumu arındırma gayretinde olan sufilerin

⁸ Kemal Yazıcı, Anton Gutas Kerem, *Alamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1990, s.399; Cafer Al yasin, *Felasifu'l-Müslimin*, Dar el-Şuruk, 1.B. Kahire-Beyrut 1987, s.54; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Dar el-Kutub el-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 2007, 2.B., C.2, s.110

⁹ Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.44.

¹⁰ Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.84.

¹¹ Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s.82; Ayrıca bk. Osman Türer, *Osmanlı'nın Temelindeki Manevî Harç: Kuruluş Döneminde Anadolu'da Tasavvuf*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, C. 4, s.376; Ömer Cide, *Osmanlı'nın Kuruluşunu Anlamak*, Kitabî yayınları, İstanbul 2016, s.70-71.

¹² Yetkin İlker Jandar, *İbnü'l-Arabî Ve Ekberîlik*, Ataç Yayınları, İstanbul 2010, s.165-166.

¹³ Yetkin İlker Jandar, *İbnü'l-Arabî Ve Ekberîlik*, s.142.



hem halk hem de yönetici ile ilgili görüşlere sahip olmaları son derece doğaldır. Zira yönetici, yeryüzünde Allah'ın halifesidir.

Unutulmaması gerekir ki, içtimai hayat herkes için bir zarurettir. Filozoflar, kendi ıstılahlarınca, böylece bir arada toplanan yerlere “Medine” adını verirler. İçtimai hayat teşekkül ederek dünya mamur olduktan sonra birbirlerinin saldırganlığından kendilerini korumak için insanlar yasakçıya (hükümet ve hâkime) muhtaçtırlar. Yoksa düşmanlık ve zulüm insanın hayvani olan bir tabiatı olduğu için, insanlar birbirlerine saldırırlar ve tecavüzlerde bulunurlar, hükümet olmadığı takdirde onları bu tecavüzlerden kimse koruyamaz. İnsanlar için bu hâkimiyet zarurettir.¹⁴ Dolayısıyla birinin buyruk vermesi, bir başkasının ise söz dinlemesi olgusuna ilkece karşı konamaz; bu hem zorunlu hem de faydalıdır. Gerçekten, bazı şeyler daha doğdukları anda böyle ayrılmışlardır: Bazıları yönetecekler, bazıları da yönetileceklerdir. Bu yöneten-yönetilen ilişkisinin birçok çeşitleri vardır ve bu ilişkilere her yerde rastlanır. Sürekli ya da kesintili ögelerden oluşan ve sonuçta ortak bir birliği olan her şeyde, yöneten-yönetilen ilişkisi ortaya çıkar. Bu bütün doğaları gereğince, özellikle canlı yaratıklarda görülür; canlı yaratık ilk önce zihin ile bedenden oluşur, bunlardan birincisi yöneten, ikincisi yönetilendir.¹⁵

Yöneten-yönetilen ilişkisinin temellendirildiği siyaset düşüncesinin İslam düşüncesi içinde pek fazla bir çeşitlilik gösterdiği söylenemez. Tartışma daha ziyade halife ve ona itaat düşüncesi üzerinden yürütülmüştür. Bu durumu Lewis, “İslam siyaset literatürü; hükümdarın seçimi, atanması ve başa geçişi, hükümdarın tebaasına, tebaanın da hükümdara karşı borçlu olduğu yükümlülükler ve bunun sonucu olarak otorite ve itaatin kapsamı ve sınırlarını ifade eder”¹⁶ şeklinde özetler.

Halife veya imam, İslam ümmetinin başındaki yöneticiye verilen bir ad olarak, kamusal işlerin yürütülmesi konusunda sorumluluk yüklenen emir sahiplerine verilen bir isimdir. Bu anlamda imam ya da halife, İslam toplumunun idari ve siyasi işlerini yürüten hükümetin reisidir. İslamiyet, her ne kadar toplumsal hayatın her alanına yönelik düzenlemeler yapan bir din olsa da devlet yapısı ve modeline yönelik açık bir hüküm ortaya koymamıştır. Yani İslam dininde Kur'an ve Hadisler yoluyla ne siyasi bir rejim ne de siyasi yöneticinin seçilmesine dair tavsiye edilen veya emredilen kuralları vardır. Hatta Hz. Muhammed, kendisinden sonra gelecek siyasi lideri dahi belirlemeden vefat etmiş; anlaşıldığı kadarıyla bu işi Müslümanların kendi aralarında çözümü kavuşturmalarını istemiştir.

Hilafet meselesi, günümüzde de bir problem alanı olarak görülmeye devam etmektedir. Hilafeti o günün şartlarına göre şekillenmiş siyasi bir kurum olarak görmeyerek onu, sanki kuralları belirlenmiş ve değişmez esaslara sahip bir kurum olarak değerlendirmek isteyen çevreler ise az değildir. Ne var ki bu konu hakkında açık bir nas bulmak imkânı yoktur. Kur'an ve Peygamber'in

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB, İstanbul 1989, s.100-104.

¹⁵ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, 1.B. İstanbul 1975, Kitap 1 Bölüm 5, s.13.

¹⁶ Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Rey Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.105.



hayatına bakıldığında, temel bazı ahlaki ilkelerin varlığıyla birlikte bu konudaki belirlemenin müminlere, akıl, ilim ve toplumsal zorunluluklar çerçevesinde belirlemek üzere geniş serbestlik verdiği görülmektedir.

Hilafetin salt bir hükümdarlık konusu olmayıp dini bir mahiyet taşıması ve imamlık statüsü de olması, İslam dünyasında üzerinde çokça tartışılmasına, zaman zaman ihtilaflar oluşmasına neden olmuştur.¹⁷ Bu nedenle İslam devletinin siyasi yapısına yön vermek ve yöneticilere tavsiyelerde bulunmak üzere yazılan siyasetnamelerin özellikle halifelik konusu üzerinde ehemmiyetle durmasının İslam dünyası için ayrı bir önemi bulunmaktadır.¹⁸

Felsefenin bir branşı olan siyaset bilimi İbn Arabî tarafından da muteber bir konu olarak kabul edilmiş dahası, İbn Arabî siyaset bilimine ilişkin çalışmalar yapmaya da müsaade etmiştir. Bununla beraber İbn Arabî'ye göre siyaset bilimi entelektüel bir çaba olduğu için vahyedilmiş ilahi şer'i hukuktan daha aşağı bir mertebededir.¹⁹

Siyaset ilmini nebevî hikmetin bir dalı olarak gören İbn Arabî, bu ilmi rab ismiyle irtibatlandırarak açıklamıştır. Rab ismi insanlara bir sınır koyar ve memleketin ıslahı için bazı resmî düzenlemeler getirir. İbn Arabî, siyasî hikmete dair Aristo'ya atfedilen *Sırrü'l-Esrâr* adlı eserin Şeyh Ebû Muhammed el-Mevrûrî'yi ziyareti sırasında kendisine gösterilip görüşünün sorulması üzerine bu soruya, aynı konuyu daha farklı bir seviyede işleyen *et-Tedbîrâtü'l-îlâhiyye* adında bir kitap telif ederek karşılık verir.²⁰ *Sırrü'l-Esrâr*'ın anahatları, şeyhinin talebi üzerine, İbnü'l-Arabî tarafından tasavvufî açıdan ele alınarak bu eserde incelenir.²¹ Felsefî-tasavvufî siyasete dair bir metin olma özelliği ile bir ilk olan bu eser ile İbn Arabî, siyâsî hikmete dair Aristoteles'e atfedilen *Sırrü'l-Esrâr* adlı eseri farklı bir seviyede işler.²²

İbni Arabî'nin siyâset üzerine telif ettiği bu eserin tam adı ise, "İnsan Memleketinin İslahı Hakkında İlahi Tedbirler", *Tedbîrâtü'l-îlâhiyye fî Islâhı*

¹⁷ Mehmet Salih Geçit, "Maverdî'nin Hilafet Anlayışında Meşruiyet Sorunu", *EKEV Akademik Dergisi*, Yıl: 17 Sayı: 57, Güz 2013, s.312, ss.311-328

¹⁸ Mehmet Salih Geçit, "Maverdî'nin Hilafet Anlayışında Meşruiyet Sorunu", s.326; Hükümdarlara öğüt vermek için yazılan siyasetnamelerin sayısı, özellikle V-VI. / XI-XII. yüzyıldan itibaren hatırı sayılır oranda artmıştır. Sâsânî kültürünün etkisinin artması, İslam coğrafyasının çok parçalı siyasi yapısı ve bu yapı içerisindeki siyasal ve dinî çatışmalar bu artışın sebepleri içerisinde gösterilebilir. Gazzâlî (ö.505/1111), Nizamülmülk (ö.485/1092), Maverdî (ö.450/1058), Yusuf Has Hacib (ö.470/1077), Turtuşî (ö.520/1126) ve Sühreverdî (ö.563/1168) gibi birçok isim, sahip oldukları ideal yönetim anlayışlarına dair fikirlerini ve önerilerini içeren eserler kaleme almışlardır. Eserlerinde Kuran-ı Kerim'den, hadislerden, peygamberlerin, halifelerin ve İslam âlimlerinin hayatlarından örnekler vererek İslamî dönemden referanslara yer/verdikleri gibi, başta Sâsânî hükümdarlarının hayatları olmak üzere Roma, Bizans, Hind ve Çin hükümdarlarının hayatları ile Sokrates, Aristoteles, Zu'l-karneyn gibi İslam öncesi dönemde yaşamış isimlerden de alıntılar yaparak görüş ve tavsiyelerini temellendirmeye çalışmışlardır. Aktarılan bu anekdotlar, müellifin bakış açısına uygun birtakım küçük uyarlamaları bünyesinde ihtiva etse de, devrin siyaset düşüncesinin anlamlandırılmasında son derece önemli yerleri vardır. Bk. Nurullah Yazar, "Gazzâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Hükümdarlık Teorisi", I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı, (8-10 Ekim 2015 Aksaray), s.149-150, ss.149-159

¹⁹ Franz Rosenthal, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 24(2009/2), s.140, ss. 113-149.

²⁰ M. Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, s. 512.

²¹ İbn Arabî, *Tedbîrâtü'l-îlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, trc. Ahmed Avni Konuk, Yay. Hazırlayan: Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s.69-70.

²² M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", s.512



Memleketi'l-İnsâniyye'dir. İbn Arabî bu eserinde, evrendeki kötü-fenâ ve mükemmel-latîf şeylerin insandaki tezâhürünü, siyâsî yapı ile ilişkilendirilerek anlatmıştır. Eserde devlet yönetimi, varlık âlemindeki tedbîr ve tasarruf göz önünde bulundurularak “şer’î” ve “mânevî siyâset” anlayışı, veciz ifadelerle²³ başka bir söyleyişle, hikemi sözlerle dile getirilir.²⁴ Kısacası *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*'de sanki Platon'un “Devlet”i ya da Farabi'nin “*el-Medinet'ül-Fadıla*”sı gibi ideal bir devlet ve devlet yönetimi arzu ediliyor. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Arabî, zamanındaki yönetimlerden memnun değil. Ancak bunu açık bir dille ifade ederek mevcut yönetim aleyhinde söz söylemek kişi hayatını tehlikeye sokacak ölçüde problemli. O da sembolik bir dille, özlediği yönetim ve yöneticinin özelliklerini sıralayarak çözüm üretmek peşindedir.

Tedbîrâtü'l-İlâhiyye'de İbn Arabî, bir yandan İslâm dünyasında hükümdarlık makamında bulunan “halîfe”ye nasihat ederken, bir yandan da tasavvufî anlamda Allah'ın yeryüzündeki halîfesi olan “insan-ı kâmil”e işaret eder. Bu eser ile İbn Arabî, Mükemmel bir devlet yapısını sağlıklı insan vücudunun bölümleri ile şematize ederek “insan-ı kâmil” ile “ideal devlet” in nasıl olması gerektiği sorularına cevap verir. Yine devletin mükemmel bir şekilde idaresi için imamın yapması gerekenler anlatılırken, insanla bir benzerlik kurularak, bedenın yöneticisi olan ruhın kemâle erişmesi için yapması gerekenler de anlatılır. Mükemmel bir devlet yapısını sağlıklı insan vücudunun uzuvlarıymış gibi tasavvur eden İbn Arabî, aynı zamanda yetkin insanı da tanımlamış olur. İbn Arabî, büyük âlem olan evrende olan her şeyin tertibinin insanda yani küçük âlemden muhkem olduğu²⁵ şeklindeki sözleriyle insanın evrenin özü olduğunu ve evrende olan her şeyin tertibinin insanın yaradılışında mevcut bulunduğunu ifade ederek açıklar.

İbn Arabî'ye göre evrenin merkezinde insan bulunmaktadır. Bundan dolayı onun düşünce sisteminin merkezini de insan oluşturmaktadır. İbn Arabî'nin, âlemi, “en büyük insan” (insanu'l-ekber) veya “en büyük şahıs” (eş-şahsu'l-ekber) şeklindeki görüşü geliştiren ilk düşünür olduğu kabul edilmektedir.²⁶ Bu anlayışını dile getirdiği “insan-ı kâmil” ifadesi onun, düşünce ve inanç dünyamıza kazandırmış olduğu kavramlardan biridir.

İbn Arabî'nin, sistemini kurarken faydalandığı kaynak ve doktrinlerin çok farklı oluşu ve İslâmî olup olmayışına bakmadan kendi görüşlerine uygun düşecek her kaynağa başvurmakta bir sakınca görmeyişi tenkit edilmekle birlikte onun sisteminin İslâm eksenli olduğunda şüphe yoktur. Nitekim kaynakları arasında Kur'an ve hadis başta gelmektedir.²⁷

Gerçekten de İbn Arabî'nin düşüncesini etkileyen kaynaklar İslami ve İslami olmayan kaynaklar olmak üzere iki kısma ayrılabilir. Felsefî bakımdan İbn

²³ Tahralı, Mustafa, (takdim), İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. XVII.

²⁴ Franz Rosenthal, “Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî”, çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf İlmi Ve Akademik Araştırma Dergisi*, 24 (2009/2), s.138, ss.113-149.

²⁵ İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.2; İbn Arabî, *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî İslâmî Memleketi'l-İnsâniyye*, Dar el-Kutub el-İlmiyye, II: B. Beyrut 2003, s.1.

²⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yay. Ankara 1992, s.178.

²⁷ Mahmut Kaya, *İbnü'l-Arabî*, TDV *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 1999, 20. Cild, s.520



Arabi büyük ölçüde Yeni Eflatuncudur. Anlaşıldığı kadarıyla onun bildiği ve tanıdığı Yeni-Eflatunculuk ise İhvân-ı Safâ'nın anladığı Yeni-Eflatunculuktur. Aynı şekilde Yunan ve Hristiyan felsefeleri ile karışmış olan Yeni-Eflatunculuk İbn Arabî'ye bu kanaldan ulaşmış olsa gerektir.²⁸ Bu yönüyle belirli bir felsefe ya da tasavvufun, İbn Arabî'nin bütün sisteminin kaynağı olduğunu söylemek fiilen imkânsızdır. İbn Arabî malzemesini doğru bulduğu her kaynaktan elde etmekten çekinmiyordu. Sistemi son derece eklektik (derleyici) idi. Fakat daha önce gelen filozof, sufi ve kelâmcıların eserlerinde bu sistemin birçok bölümlerinin gelişmesini sağlayan tohumları kolayca bulabiliriz. İslami ya da gayri İslami, Sünni ya da gayri Sünni olan her türlü kaynaktan fikirler derlemiştir.²⁹ Aynı derleme ve doğru bulduğu görüşü kabul ederek felsefesine temel yapma eğilimini İhvân-ı Safâ Risalelerinde de görmek mümkündür. Bu yönüyle de İbn Arabî'nin bu eklektik fikir anlayışının arka planında İhvân-ı Safâ'dan alınmış olduğu izlenimini görmek mümkündür.

İbn Arabî'nin çeşitli felsefe ve antik kültürlerle ilişki kurmasında vasıta rolü oynayan en önemli kaynak İhvân-ı Safâ'nın Meşşâi, Yeni Eflâtuncu, Maniheizt, Hermetik ve gnostik karakterli bilim, felsefe ve kültürlerin sentezini içeren Resâilü İhvânî's-Safâ adlı ansiklopedik eserleridir. İbn Arabî, felsefesinde ağırlıklı olarak görülen Yeni Eflâtuncu etkilere Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinden ziyade bu risâleler kanalıyla ulaşmıştır. Zira onun gibi seçme-cı bir doktrin kuran kimse için bu risâlelerden daha zengin ve daha elverişli bir kaynak olamazdı. Ancak İbn Arabî, buradan aldığı malzemeyi farklı üslûp ve sembolik ifadelerle işleyerek kendi felsefesine uyarlamada çok başarılı olmuştur. Onun nasları felsefî-fikrî unsurlarla işleme ve onları tevil etme metodu da İhvân-ı Safâ ile aynıdır. Bu ayniyetin, her olguyu zahir ve batın yoluyla açıklama teşebbüsünde de ortaya çıktığı söylenebilir.³⁰

Diğer taraftan İhvân-ı Safâ'nın bütününüyle âlemi canlı bir organizma şeklinde telakki etmesi, nefsin mahiyeti, insan nefsin küllî nefsin bir hali ve bir yansıması olarak görmesi, beşerî nefsin gayesinin küllî nefse dönmek olduğu ve nefsi yeryüzünde Allah'ın halifesi şeklinde algılaması, nihayet bâtını bilgiyi bir doktrin olarak kabul etmesi, masum imam hakkındaki düşüncesi, ayrıca kökleri Stoa felsefesine dayanan küçük âlemle büyük âlem arasında kurduğu benzerlikle ulaşmak istediği ideal insan anlayışı tamamen İbn Arabî'nin sistemine yansımıştır.³¹ Affî'nin ifadeleriyle benzer bir şekilde İhvân-ı Safâ risalelerinde ansiklopedik bir şekilde İslam Rasyonalizmini, Sufiliği, Maniliği, Zerdüştlüğü ve daha birçok İran ve Yunandan alınmış fikirleri ve mezhep farklılıklarını bir arada bulmaktayız. Bunları daha küçük ölçüde İbn Arabî'nin kitaplarında buluyoruz.³²

²⁸ A. E. Affî, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi", çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay. Ankara 1975, s.162.

²⁹ A. E. Affî, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi", s. 153.

³⁰ İhvân-ı Safâ, Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ, Dâru Sâdir, Beyrut 1957, IV, s.128.

³¹ Mahmut Kaya, **İbnü'l-Arabî**, s.521; ayrıca bu konular için bk. İhvân-ı Safâ, III, s.25-28; IV, s.107-117, 120, 153, 178, 180, 190, 221-222.

³² A. E. Affî, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi", s.162-163



Temelde İhvan-ı Safâ'daki "mutlak insan" veya "el-Halife" adı verilen görüşün İbn Arabî'nin kâmil (yetkin) insan görüşünün ilk örneğini teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle de küçük âlemle büyük âlem arasında ortaya koydukları ortak noktalar³³ göz önüne alındığında İhvân-ı Safâ'nın, İbn Arabî üzerindeki etkisi daha belirgin olarak görülebilmektedir. Bütün bu benzerlikler nedeniyle İbn Arabî'nin fikir ve düşünce dünyasında İhvân-ı Safâ düşüncesi-nin izlerini sürmek mümkün olmaktadır. Siyaset ile ilgili çoğu görüşlerinin arkasında da bu etkiyi görebilmekteyiz. Bu noktada İhvân-ı Safâ'nın başkanlığı cismani ve ruhani olarak iki kısımda değerlendirmesi örneği verilebilir. Ruhani ve erdemli bir şehir oluşturmamız gerekir diyen İhvan, bu şehrin binası, nefis ve bedenlere sahip olan büyük şeriat sahibinin krallığında olmalıdır der. Çünkü nefislere sahip olan bedenlere de sahip olur. Nefislere sahip olmayan bedenlere de sahip olamaz.³⁴

İbn Arabi Farabî'den de birçok şey öğrenmiştir.³⁵ Siyaset felsefesi tarihinde devlet teşkilatında en mühim unsurun reis (başkan) olduğuna dair hakikati ilk defa ileri süren Farabi olmuştur.³⁶ Erdemli devletin başında bulunan başkana mahsus sıfatlar ve özellikler bulunması gerekir. Bu özellikler bir kişiye bulunursa onun mutlaka başkan olması gerekirken, o varken başka birinin başkan olmaması gerekir.³⁷ Aynı zamanda Farabi, devleti insan bedenine benzetir. İnsan bedenindeki organları işlevlerine göre değerlendiren Farabi'ye göre bu organlar içinde en değerli organ kalptir. Bedendeki kalbin devlet yönetimindeki karşılığı başkandır. Nasıl ki bedende kalbe yöneticilik yapacak başka bir organ yoktur aynı şekilde devlette başkan da kendisine başkanlık yapacak kimsenin olmadığı kişidir. Kalp bozulduğunda hayat bozulduğu gibi başkan bozulduğunda da toplum-devlet bozulur.³⁸

Farâbi, bedende ilk oluşan organın kalp olduğunu düşünür. Bundan dolayı insanlar arasında reis olma özelliğini taşıyan birinin toplumun oluşması için gerekli olduğunu savunur.³⁹ Buna göre, yönetici olan organ kalptir ve kalp ile erdemli bir şehrin yöneticisi arasında benzerlik vardır. Benzer durum İbn Arabî de vardır ve O da yönetici olacak kişiyi çok önemser. Nasıl ki vücutta kalp önemli ise ve işler onunla idare ediliyorsa aynı şekilde devlette de imam o derece önemlidir, Zira işler onunla yapılmaktadır. Bu şekilde mükemmel bir devlet ve ideal bir yönetim için imamı merkeze alan bir siyaset anlayışını ön-gören İbn Arabî'ye göre imâm sâlih yani uygun ve iyi olduğu vakit, raiyye yani tebaa da sâlih olur ve fâsid yani bozuk ve elverişsiz olduğu vakit, tebaa da

³³ A. E. Affifi, "Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi", s.166.

³⁴ İhvan-ı Safâ, IV, s.171.

³⁵ A. E. Affifi, "Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi", s.163

³⁶ Sadri Maksudi Arsal, *Fârâbî'nin Hukuk Felsefesi*, Kenan Matbaası, İstanbul 1945, s. 631.

³⁷ Fârâbî, *Kitâbü Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla ve Mudaadatiha*, Takdim: Ali Bu Mülhim, 1. B. Dâr ve Mektebetü Hilal, Beyrut 1995, s.124.

³⁸ Fârâbî, *Kitâbü Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla ve Mudaadatiha*, s.114-119

³⁹ Fârâbî, *Kitâbü Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla ve Mudaadatiha*, s.116



fâsîd olur. Üstelik bunu ilahi bir kanun olarak değerlendiren İbn Arabî'ye göre bu adetullah olup câri ve hikmet-i ilahîyeye uygun olandır.⁴⁰

Benzer şekilde İbn Arabi, tebaa ile imamın varlığını, beden ile ruh arasındaki ilişkiye benzeterek ifade eder. Buna göre sağlam ve salim bir ruhun vücuda yaptığı etkinin beden en küçük bir parçasında dahi görüldüğünü belirleyerek, her şeyin yerli yerinde çalışmasının ve görevlerini eksiksiz biçimde yerine getirmesinin sebebi olarak ifade eder. Fakat ruh bulanır veya mizacı bozulursa o ruhun bulunduğu beden de bozulur. Hiçbir organ yapması gereken görevi yapamadığından vücutta bir kargaşa hali ortaya çıkar. Tüm organlarına bu karmaşa ve dengenin sapma hali bulaşır ve organlar hasta olup işlevini yürütemez hale gelir ve neticede de helake doğru bir gidiş başlar.

İbn Arabî'nin, büyük âlem olan evrende her şeyin tertibinin, insanda yani küçük âlemde muhkem olduğu⁴¹ şeklindeki görüşü, benzer bir şekilde Farabi'nin ideal düzen arayışları ekseninde kurguladığı erdemli şehir için de geçerlidir. Onun şehri, aynı zamanda canlı bir organizma gibidir. "Fazıl şehir tam sıhhatte bir vücuda benzer. Bütün uzuvları onu hayat devresinin sonuna kadar muhafaza etmek hususunda yardımlaşırlar. Bir vücudun uzuvları nasıl çeşitli iseler yaradılış ve kuvvetleri bakımından nasıl birbirlerinden üstün iseler ve hepsinin başında başrolü oynayan kalp adında bir uzuv varsa ve hakim uzva mertebeye yakın olan uzuvlar ve bunların her biriyle sıkı münasebette bulunan diğer uzuvlar varsa ve bu son uzuvlarla ilgili olan ve emirleriyle hareket eden aşağı derecede uzuvlar varsa ve tabi uzuvlara bağlı başka uzuvlar ve nihayet işleri güçleri yalnız başkalarına hizmet olan daha aşağı uzuvlar varsa şehir de böyledir, yani şehri teşkil eden unsurlar, yaradılıştaki ve birbirinden üstün yapıdadırlar."⁴²

İhsau'l-Ulum'da siyaseti açıklarken Farabi, İnsanın hakiki mutluluğu elde edeceği şeyin iyilikler, güzellik ve faziletler olduğunu bunlardan başka olan şeylerin ise kötülükler, çirkinlikler ve noksanlıklar olduğunu, bunların insanda bulunmasının da hareketler ve faziletli işlerin şehirler ve milletler arasında bir düzen üzere dağılmış olması ve müşterek olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini açıklar. Bütün bunların başkanlık sayesinde mümkün olduğunu bu fiiller, işler, seciye, melekeler ve ahlakın kaybolmaması için başkanlığın bunları korumaya çalıştığını açıklar. İşte bu meslek/sanat, melikiyyet (hükümdarlık) olup, melik veya ona isim olarak her ne verilirse budur. Siyasette mesleğin/sanatın yaptığı iştir. Yani başkanlık için iki şartın ileri sürüldüğü görülmektedir. Bunlardan biri tabii kabiliyet ve meleke iken diğeri uygulama ve tecrübeye bağlı olan bilgisidir. Biri meleke iken diğeri de mihnedir.⁴³

İbn Arabî'ye göre insanda akıl ile heva'nın mücadelesi vardır. Ve bunlardan her birinin diğerini elde edebilmek için yönetici olma arzusu vardır. Aynı durum memleketler için de geçerlidir. Fitneleri ve savaşları ortadan kaldırmak

⁴⁰ İbn Arabi, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.106; İbni Arabi, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s. 32

⁴¹ İbn Arabi, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.2; İbni Arabi, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.1.

⁴² Farabi, *el-Medinetü'l Fâzıla*, çev.Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s.80-81.

⁴³ Farabi, *İhsau'l-Ulum*, Tak: Ali Bu Mülhim, Dar ve Mektebetü Hilal, Beyrut 1996, s.80.



için riyaset talebinde bulunması da zaruridir. Ancak kimin reis olacağı noktasında ciddi çatışmalar vardır. Doğrusu imametın şartlarını taşıyanın bu görevi üstlenmesidir. Burada öncelik verilecek şey ancak şartların, yani imametın şartlarını taşıyanın bu görevi üstlenmesini gerektirir. Kimde bu şartlar bulunursa imamet için mukaddem olur. Ve kendisinde bu şartlar oluşmayan kimse hal' olunur. Ve eğer inat ve ısrar edip verilen emre rıza göstermezse öldürülür.⁴⁴ Şimdi ikisinin iradesi müttehit olsa bile iki müdebbir arasında mülkün idâmesi sahih olmaz.⁴⁵ Dolayısıyla bir memlekette iki yönetici olamaz. Şartları sağlayan yönetici olurken böyle bir iddiada bulunup şartları sağlamayan kişiyle savaşılar ta ki yönetici tek kişi olsun. Nasıl ki birden fazla ilah olsa âlemin düzeni bozulur ise yeryüzünde de bir başkan, yönetici, hükümdar olmaksızın işler düzenli bir biçimde yürüyemez. Bir belde de iki hükümdar olunca nasıl istikamet kalmayıp düzensizlik hâkim olursa, âlemin tümü de ancak bir olan Allah'ın yetkisi ve gücü altında düzeni koruyabilir.

Farabî'ye göre toplumların yapısı yöneticisinin durumuna bağlıdır. Yönetici mükemmel ise toplum da mükemmel olur. Farabî'nin Başkan/Reis kavramı irdelendiğinde onun siyaset felsefesinde "Otorite" kaynağının tek kişide olduğu görülür. İktidarı elinde bulunduran kişi çeşitli vasıf ve özelliklere sahip olmalıdır. Fakat bu belirlenmiş olan özelliklere sahip olmayan kişi reis olamaz dememektedir. Bu özelliklerden birine, bilhassa Hikmet'e sahip olması onun reis olması için yeterlidir. Ancak geri kalan diğer özellikleri taşıyan kişileri devlet idaresine dâhil ederek mükemmel reisin özelliklerini tamamlamış olur. Farabî, devletin tek kişi üzerinde odaklanmasında ısrar etmemektedir. Bununla beraber Hükümdar'da aranacak özellikler konusunda ısrarcıdır.⁴⁶

Gerçekten başkan, bir devlet için son derece önemlidir. Baş olmanın devletlerin yıkılması mukadderdir. Beşer cinsinin cemiyetler halinde bir araya toplanarak yaşamaları için başlarında bir başkanın bulunması ve bu cemiyeti kendi maslahat ve menfaatlerine göre idare edecek, kuvvet ve kahrı ile onları bozuk ve kötü işlerden alıkoyacak bir başkanın bulunması siyasi ve hayati bir zarurettir. Bu zat hükümdardır.⁴⁷

Yöneticinin şahsında olması gereken özellikleri sayarken İbn Arabî de, yöneticinin Allah tarafından seçilmiş ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğunu unutmadan dünya işlerini düzene koymak üzere görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiğine vurgu yapar. Her ne kadar, ilahi bir desteğe sahip olsa da hükümdarın halkı idare etmek için birtakım meziyetlere haiz olması da gerekmektedir. Bu meyanda ulemanın zikrettiği üzere diyerek İbn Arabî, imametın şartlarının on olduğunu belirler. Bunlardan altı şartın yaratılıştan geldiğini ve kazanılarak elde edilmediğini dört şartın da sonradan kazanıldığını söyleyen İbn Arabî'ye göre imamın doğuştan taşınması gereken altı özellik: Bülûğ çağına erişmesi, Akıllı olması, Özgür olması, Erkek olması, Nesebinin

⁴⁴ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 131; İbn Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.37.

⁴⁵ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 151; İbn Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.42.

⁴⁶ Bayraktar Bayraklı, *Farabî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yay. İstanbul 1983, s.128-129.

⁴⁷ İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB, İstanbul 1989, s.587.



Kureyş kabilesinden olması ile görme ve işitme duyularının tam olmasıdır. İmamın sonradan kazandığı dört özellik ise Necdet yani cesaret ve metanet sahibi olması, kahramanca halkının güvenliğini sağlaması, İlim sahibi olması, Kifayet sahibi olması ki bununla doğruyu yanlıştan ayırabilmesi, adaleti sağlaması ve bunu yapabilecek düşünce yapısına sahip olmasıdır. Son olarak da Vera sahibi olması ki bu özellik dini kurallara olan bağlılığını gösteren en önemli özelliğidir.⁴⁸

Ulema diye kastettiği kişilerden birinin de Gazali olduğunu düşünmekteyiz. Gazali'ye göre de, halifenin sahip olması gereken on sıfat söz konusudur. Bunların altısı doğuştandır ve halifenin olmazsa olmaz sıfatlarıdır: Buluş çağına ermiş olmak, akli yeterlik, hürriyet, erkek olmak, işitme ve görme duyularının sağlam olması ve nihayetinde Kureyş kabilesine mensup olmak. Geriye kalan dört şart ise kesbîdir, sonradan kazanılır. Halifenin sonradan kazanmaya bağlı dört sıfatı yiğitlik, yeterlilik, ilim ve vera'dır. Yiğitlikten maksat güçlü olmaları, maddi imkânlarının bolluğu ve askerî varlıktır. Benzer şekilde yönetimde kifayet ve ilim sıfatları da dirayetli vezirleri işbaşına getirmek ve âlimlerle istişare etmek suretiyle gerçekleşecektir. Ancak Gazali dinî emirlere bağlılık ve günahlardan kaçınma özelliğinin mutlaka halifede olması gerektiğini söyleyerek, biraz da halifeyi daha dindar olma noktasında gayret göstermeye sevk eder.⁴⁹

İbn Arabî, imamda bulunması gereken özellikleri sıralarken bunların iki şekilde değerlendirilmesi gerektiğini belirler. Bu özellikleri havassı hamse-i zahire ve havassı batine olarak ayıran İbn Arabî, aslında ruha hitap edilerek, halifeye zahir için hisse almasını öğütüyor. Başka bir deyişle batında ruha zahirde imama hitap ediyor.

İmamda bulunması gereken bu özellikleri kısaca açıklayan İbn Arabî'ye göre ilk şart "bülûğ" dur. Zîrâ imâmet çocukların yapabileceği bir iş değildir. Bülûğ'un rûhdaki itibârı emr-i şer'idir. Ve bülûğ-i rûh onun ilâhiyyete ittisalidir. Dolayısıyla bülûğ, zahiren olgunluğa erişme ve mükellef olma haliyken asıl itibariyle ulûhiyetle bir olmasıdır. Bu durumda ruh şerefini ve yüceliğini, ilahla ittisal ettiğinde ancak elde eder. Hak Teâlâ Elest bezminde "ben sizin rabbiniz değil miyim? (Arâf, 7/172) buyurduğunda eğer ervâh gayr-i bâliğa ola idi, onlardan bu cevap tasavvur olunmaz ve onlar üzerine bu hitap tevcih olunmaz idi.

İkinci şart "akıl"dır. Şüphesiz İmâmet deliler için söz konusu olmaz; Akli olmayan kimseye bir şey söylenmez ve ona bir şey teklif olunmaz. Hâlbuki imam kulların işlerini yerine getirmekle mükelleftir. Riyaseti üstlenebilecek kimsenin Allah'ın emirleri karşısında sorumlu olabilmesi ve sorumluluğun gerektirdiği şeyleri kullara karşı uygulayabilmesi için sağlam bir akıl sahibi

⁴⁸ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 133; İbn Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.38

⁴⁹ Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü (Fedaihu'l-Bâtıniyye/el-Mustazhiri)*, çev. Avni İlhan, TDV Yay, Ankara, 1993, s.113-122; Gazâlî, *El İktisat Fil İtikad, (İtikatatta Orta Yol)*, çev. Osman Demir, Klasik Yay, İstanbul 2012, s.193; ayrıca daha geniş bilgi için bk. İsmail Akbal ve Zehra Küçükaslan, "Gazali'nin Siyasi Düşüncesinde Devlet, Devlet Adamı ve Bürokrasi Meselesi", 1. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı, (8-10 Ekim Aksaray), www.turkdusuncesi.com, s. 204-205, ss.193-216.



olması gerekir. Onun ruhda itibârı Allah Teâlâ'dan üzerine vârid olan şeyleri taakkul etmesidir. Ve bunun İçin "Belâ" dedi. Ve o onunla kaim olan bir sıfattır ki, bizim rûh için vezir yaptığımız akıl ondan sâdır oldu.⁵⁰ Akıl, zahiren kendisi hakkında tasarrufta bulunabilme, iyiyi kötünden, hakkı batıldan ayırt edebilme gücü iken gerçekte Rabbinden gelecek ilahi emirleri anlama ve onlara bağlanma kapasitesidir. Zira ruhu Allah'tan gafil olan başka şeylere meyledeceğinden doğru karar vermiş olamaz.

Üçüncü şart "hürriyyet" yani özgürlüktür. Bu günümüzde anlaşıldığı şekliyle bazı haklardan mahrumiyeti ifade eden bir kısıtlama değil de nesep yönüyle köle olanları ifade etmek içindir. Muhakkak imamet köleler için söz konusu olamaz. Çünkü imamet, imamın zamanının halkın işlerine ayrılmasını gerektirir ancak bu köle için uygun olmaz. Çünkü onun efendisi/sahibi onun mâlikidir. Sahibi, çoğu zaman ona yapmak üzere işler verecek o da onlarla meşgul olması hasebiyle halk için yapması gerekenleri yapamayacaktır. Ruhdaki İtibârı budur ki, hürriyeti ondan eşedd ve ekmel olan bulunmaz. Zîrâ onun üzerinde Allah Teâlâ'dan gayri hiç bir kimsenin mülkü yoktur.⁵¹ Bu şartta ise İbn Arabi, yönetici olacak kişinin Allah'tan başkasına kulluk yapmaması gerektiğine vurgu yapıyor.

Dördüncü şart, "zükûriyyet" yani imamın erkek olmasıdır. Muhakkak imâmet kadın için olmaz. Bundan meneden şey de, ekser-i hükûmâtta onun için mansıb-ı kazâ ve mansıb-ı şehadet şeran yoktur demesidir. İbn Arabî'ye göre onun bu itibârı açıktır, nefsinde muhtâc-ı şerh değildir. Her ne kadar sıfât-ı kemâl ile muttasıf olsa dahi, nefsi imâm olmaktan men' eden şey budur ki, o kevnde hicâb-ı suver tahtındadır. Ve o bu imâmın kerimesi ve halilesidir ve o mahall-i fücûr ve takvâdır. Ve illet iki hilâfette de berâberce müttehiddir der.⁵² İbn Arabi, tıbben, idareten ve ahlaken kadınların yönetici olmasını doğru bulmaz. Kadına karşı takınılan bu olumsuz yaklaşım İhvân-ı Safâ Risalelerinde de göze çarpmaktadır. Onlara göre de kadınlar ilimlerin hakikatlerini bilmezler ve onları anlamazlar.⁵³ Aynı yaklaşım İlk Çağ filozofu Aristoteles'te de görülmektedir. Çünkü ona göre de erkek, yönetmeye dışiden daha yeteneklidir, meğerki koşullar büsbütün doğaya aykırı olsun; ayrıca yaşlılar ve tam olgun olanlar da, (yönetim için) gençlerden ve toylardan daha yeteneklidir.⁵⁴ Günümüzde yadırganacak bir görüş olsa da, kadının bu statüsüne, düşünce insanlarının yaşadıkları çağlar göz önüne getirilerek, siyasi güç ve egemenliğin vazgeçilmezliği ile değerlendirilmesi gerekir.

Beşinci şart "neseb"dir. Onun itibârı makamât-ı muhammeddiyyeye duhûldür. Hz. Muhammed her ne kadar son olarak gönderilmiş olsa da onun devri hem başlangıç ve hem de sondur. Efendimiz'e: "Ne vakitten beri nebisin?" denildiğinde Efendimiz "Âdem su ile toprak arasında iken nebi idim" buyurdular.

⁵⁰ İbn Arabi, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.133-134; İbni Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.38

⁵¹ İbn Arabi, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.134; İbni Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.38-39

⁵² İbn Arabi, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 133-134; İbni Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s. 39.

⁵³ İhvân-ı Safâ, III-305.

⁵⁴ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, 1.B. İstanbul 1975, Kitap1, Bölüm 12, s.26.



Muhammed (aleyhi's-selâm) nasıl ki bütün âlemlere gönderildi ise, rûh dahi öylece bütün bedene gönderilmiştir. Şimdi bu, rûha nesebin fâidesidir.⁵⁵

Altıncı şart "hasse-i sem' ve basarın selâmeti" yani işitme ve görme duyularının tam olmasıdır. Zîrâ kör ve sağır olan kimse kendi nefsinı yönetmekten âcizdir; başkasını nasıl yönetir? Rûhun itibârı onun Hak ile dinlemesi ve Hak ile nazarıdır. Binâenaleyh âfetten mukaddes ve münezzehtir. Binâenaleyh duyması ve görmesi Hak olan kimse, nasıl kendi nefsinı ve onun gayrini yönetemez!⁵⁶

Yedinci ve sekizinci şart "necdet" ve "kifâyet"tir. Ve bunlar ervâhın sıfatlarındandır. Görmez misin, Allah Teâlâ kullarına yardım etmeyi murad ettiği vakit onlara melekleriyle yardım eder ve onları onunla destekler diyen İ. Arabî'ye göre bunlar ruhanilerin sahip olduğu niteliklerdir.

Dokuzuncu şart "ilim"dir. Ve bu isimlerin tamamını öğrettiği zaman Âdem (as) hakkında zâhir oldu. Bu o kadar aşikâr bir şarttır ki İbn Arabî'ye göre şimdi biz o şartın zikrine muhtaç değiliz.

Onuncu şart "vera"dır. Bu özellik yöneticinin dinî emirlere bağlılık ve günahlardan kaçınmasıdır. Zîrâ şeriat onun dış giysisi ve hakikat ise iç giysisidir. Halife bu ikisiyle birlikte ancak tamam olur ve hilafeti de geçerli olur.⁵⁷

İbn Arabî'nin ideal yönetici nasıl olmalıdır görüşlerinin yanında yapılması gereken tutum ve davranışlardan da bahsetmesi önemlidir. Bu yönüyle siyaset felsefesi büyük ölçüde ahlak anlayışına dayanmaktadır. Bu da iyi ahlak sahibi yönetici ile iyi ahlak sahibi tebaanın birlikteliğiyle mümkün olacaktır. Sultanın şahsiyetinin kemâle ermiş olması tek başına hükmetmek için yeterli bir meziyet değildir. Bu yönüyle İbn Arabî, hükümdarın davranışlarıyla

⁵⁵ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 138-139; İbn Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.39; Halifenin Kureys'ten olması ile ilgili olarak tartışmalar günümüzde dahi devam etmektedir. "İmamlar Kureys'tendir" hadisi mâna yönüyle ele alındığında sıhhatinden şüphe edilemeyecek bir rivâyet özelliğini taşımaktadır. Ancak hadis halifeler değil, Hz.Peygamber'in tayin ettiği seriyye komutanları ve kafil başkaları hakkında vârid olmuştur. Kureys kabilesinin diğer kabileler arasındaki yüksek mevki ve emîr tayin ettiği kişilerin ehliyetli oluşu sebebiyle, Hz.Peygamber, emîrleri, genellikle Kureys'e mensup kişiler arasından seçerdi. O günün kabile yapısı ve sosyolojik gerçekleri böyle bir uygulamayı gerekli kılıyordu. Aynı sosyolojik gerçekler ve gereklilikler Hz.Ebû Bekir'in halife seçildiği sırada da mevcut olduğu için, hadisin Benî Sâide toplantısında kullanılmış olmasında hiçbir mahzuru bulunmamakta, hatta kullanılması daha uygun düşmektedir. Hadisin Benî Sâide toplantısında kullanılıp kullanılmadığını tam olarak bilmiyoruz. Kullanıldığına dair rivayetler güçsüz, kullanıldığı konusunda bir kayıt bulunmayan rivayetler ise daha güçlüdür. Eğer hadis halifelikle ilgili olsaydı, kullanılması gereken ilk yer, Hz.Ebû Bekir'in halife seçildiği Benî Sâide toplantısı olmalıydı. Ancak şurası bir gerçektir ki hadis ister kullanılsın ister kullanılmasın, Hz.Ebû Bekir'in Kureys'e mensubiyetinden dolayı halife seçilmesinde önemli bir rol oynamadığı açıktır. Hz.Ebû Bekir'in halife seçilmesinde hakim unsur, kabile mantığı ve sosyolojik şartlarıdır. Mekkelî Muhâcîrlar, devletin siyasi istikrarını temin etme noktasından, kendilerinden birisinin başa geçmesi görüşündeydiler. Sahâbe hilâfet meselesini, mezkûr hadise dayanarak değil, sırf siyasi bir yolla çözüme kavuşturmuştur. Mezhep imamları devrine geldiğinde "İmam" lafzının halifeler için de kullanılmaya başlanması ve seçilen halifelerin Kureys'ten olması sebebiyle, zamanla hadisin gerçek anlamı unutuldu ve hadis, halifelige mahsus bir nass olarak kabul edildi. Böylece özü itibarıyla delil olan Sünnet'e dahil olmayan bu söz, delil olan Sünnet'ten sayıldı. Vâkıya da uygunluğu sebebiyle Osmanlıların Mısır'ı fethine kadar bu hadisle ilgili ciddi anlamda bir problem ortaya çıkmamıştır. Sadece bazı âlimler meseleyi teorik olarak tartışmakla yetinmişlerdir. Bağlam sorununun gözüldüğü, asırlar boyunca hadisin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Ali Bakkal, Ebû Bekir'in Halife Seçilmesinde "İmamlar Kureys'tendir" Hadisinin Rolü Üzerine, İstem Dergisi, Yıl:3, Sayı:6, 2005, s. 87-103; Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmet Sait Hatipoğlu, Hilafetin Kureysliliği, AÜİFD, C. XXIII, s.172-185.

⁵⁶ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.138-139; İbn Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.39.

⁵⁷ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.142; İbn Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.40.



ve hükümdarlığının pratik sonuçlarıyla da ilgilenmiştir. Kişisel özelliklerine ilaveten, yönetim esnasında da birtakım hususları göz önünde bulundurması ve ona göre hükmetmesi gerekmektedir. Ona göre bir devlet başkanının yumuşak huylu oluşu, sıradan bir insanın yumuşak huylu oluşundan çok daha önemlidir.⁵⁸

İ. Arabî'ye göre her birine mevkî ve sınıfına göre bol bol bağışta bulunmalı, mârûf ile emr ve münkerden nehy etmelidir. Tebaasından, nefis-i emmâre ve levvâme mevkî ve sınıfında olanların durumunu dikkatle tâkip etmeli ve vezirine (akıl) onlara lutf ile muâmele etmesini emretmeli ve onları doğru yola getirmek için onu vazifelendirilmelidir. İmam her işini itidâl (adi, adâlet, denge, orta yol) üzere yapmalıdır. Böyle bir idâre neticesinde cibâyât (vergiler, hazîne gelirleri, sâlih ameller) çoğalır. Hazînesi zengin bir hükümdar da düşmana (şeytan, hevâ, şehvet) gâlip olur.⁵⁹

Tebaa ile mülâyemetle muâmele etmeli, onlarla müşâvere edip güç ve tâkatlerine göre mükellefiyet yüklemelidir. Olağanüstü ve olağandışı davranış, (hark-ı âdet, kerâmet) ten sakınmalıdır. Kötü arkadaş ve çevreden kendini korumalı düşmana (şeytan, hevâ) karşı dâimâ harp (cihâd, mücâhede) etmelidir. Dost ve yakınlarını (saray çevresi, devlet me'murları) dîninde, ahlâk ve davranışlarında güzelliğe ve üstünlük olanlardan seçmeli, sohbet ve arkadaşlığı onlarla yapmalıdır.⁶⁰

İmama yaptığı öğütler arasında şu da akla verdiği değeri göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İbn Arabî'ye göre bir yönetici, veziri (akıl) ile konuşup müşâvere etmeden, mülkünde (âlem, ülke, beden) bir işi ifâ ve infâz etmekten sakınmalıdır. Vezirle (akıl) meşveret vezirin kalbine sevgiyi yerleştirir. Sevgi şefkati, şefkat nushu, nush da "adalet"i doğurur. Memleket ve devletin devam ve bakâsı ise adalet iledir.⁶¹

İbn Arabî devlet yönetiminin temelinde adaletin olması gerektiğini ifade ederek yönetici üzerine adaletin vacip kıldığını ve Allah Teâlâ'nın adaleti yöneticinin üzerinde ibkâ ettiğini ifade etmiştir.⁶²

İdarecinin Allah'ın hoşnutluğunu kazanmasını halkına karşı adil davranmasına bağlayan İbn Arabî'ye göre mülkün hükümdarı cesed; ve o hükümdârın rûhu da adalettir. İ. Arabî eğer sen mülk-i vücûdunun bakasını ve mülkünde olan düşmanlarına zafer ve galebeyi istersen raiyyenin ve teb'anın ahkâmına adli mutasarrıf kıl! Ve senin hükümlerini icrâ eden ancak adl olsun! der.⁶³

Yine o, hükümdarların ülkelerini kalkındırmak için gayret göstermeleri gerektiğini, bunun da ancak adalet ile mümkün olacağını belirterek ancak adâletin müteveccih olduğu bir şehir ve bir memlekette bereketin zâhir olacağını ve erzâkın nemâ bulacağını ifade eder. Bununla birlikte adalet sadece

⁵⁸ İbn Arabî, *Mekarimu'l-Ahlak*, çev. Vahdettin İnce, Kitsan Yay İstanbul, s.54.

⁵⁹ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.170-172; İbni Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s. 47

⁶⁰ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.173; İbni Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.47-48

⁶¹ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.180; İbni Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.49

⁶² İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.193; İbni Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.52

⁶³ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.193; İbni Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.52.



belli konularda ve belli durumlarda gerçekleştirilecek keyfi bir uygulama da değildir. Adalet uygulandığı takdirde bilcümle umûrda mîzân ve intizâm taammüm eder. Adalet yeryüzünde, Hak tarafından konulmuş bir mîzândır ki, bütün işlerin ziyâdeliği ve noksanlığı ve ifrâtı ve tefriti onunla ölçülür.⁶⁴

İbn Arabî dünyanın mamuriyetini de harabiyetini de sultanın adillliği ile ilişkilendirerek, adâletin olmadığı vakitlerde mülkûn harap olacağını belirterek, adaletin mülkûn temeli olduğunu vurgulamıştır.⁶⁵

Yapılan açıklamalardan anlaşılan o ki, adalet ve itidal bütün durumlarda ve herkes için geçerli bir kanundur. Bundan dolayı da İbn Arabî, adaletin kişinin nefesine, ehil ve evlâdına, hizmetçi ve kölelerine, dost ve arkadaşlarına ve kendisine teveccüh edip münâsebette bulunanların tamamına; hükümdar ise yürüttüğü işler hakkındaki hükmüne hâkim kılmasını tavsiye eder.⁶⁶

❧ Sonuç

Selçuklu ve Osmanlı devlet yöneticilerine doğrudan ya da dolaylı etkisi olduğu düşünülen İbn Arabî'nin siyasi görüşlerinin araştırılması ve özellikle devlet yöneticisi olan imamda aradığı özelliklerin belirlenmesi yönüyle boy-lesi bir çalışmaya ihtiyaç duyulmuştur.

İbn Arabî'ye göre her durumun zahir ve batın yönü vardır. Asıl olan batın yönünü anlayabilmek ise de zahirini de ihmal etmemek gerekmektedir. İnsanın ruhunu aydınlatılması ve mutluluğa kavuşulması esasken, bedeninin ihtiyaçlarının giderilmesi de gerekmektedir. İşte bu noktada siyaset ortaya çıkar. Dünyanın imarı ve salahı doğru ve iyi bir yöneticiyle mümkündür. İşte bu iyi yönetici sayesinde toplum maddi mutluluğa kavuşabilir. Dünyanın imarı ve güzel bir doğru yol üzere olabilmek için sürekli çatışma halinde olan akıl ve heva mücadelesinde aklın başkanlığına ihtiyaç duyulurken heva'nın uzaklaştırılması esastır.

İbn Arabî siyaset felsefesi konusunda kendisinden önce yaşamış siyaset teorisyenleri diyebileceğimiz Farabi ile İhvan-ı Safa risalelerinden istifade etmiştir. Özellikle de bu istifade, yöneticinin sahip olması gereken özelliklerde ortaya çıkmaktadır. İbn Arabî, tasavvuf ve siyaset arasında bir sentez yaparak yöneticiyi zahir ve batın yönüyle değerlendirmiş ve farklı bir bakış açısıyla katkı sunmuştur.

İbn Arabî'nin arzu ettiği yönetici on özelliğe sahip olmalıdır. Bu özelliklerden altısına yaratılışı gereği sahip olması gerekirken dördünü çalışarak elde etmelidir. Ancak yönetici/imam/halife sahip olduğu özellikler yanında hukuk kurallarının uygulanması ve adaletin tesisi adına da çaba göstermelidir. İbn Arabî'ye göre yönetici tek kişi olmalıdır. Ancak kararlarında çevresinde bulunan vezirleri başta olmak üzere istişareye önem vermelidir. İbn Arabî, imamın Allah tarafından seçildiğini ve doğrudan ona karşı sorumlu olduğuna inanır.

⁶⁴ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.193; İbn Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.52

⁶⁵ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.193; İbn Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.52

⁶⁶ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, s.194; İbn Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye*, s.53



İbn Arabî'nin ideal yönetici nasıl olmalıdır görüşlerinin yanında yapılması gereken tutum ve davranışlardan da bahsetmesi önemlidir. Kaynak olarak İh-vân-ı Safâ ve Farabi gibi filozoflardan etkilense de tespit ve tavsiyelerinin ana omurgasını İslam dini ve ahlaki değerler oluşturmaktadır. Burada da Maverdi ve Gazali'yi referans aldığını söylemek mümkündür.

❧ Kaynakça

- Addas, Claude, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay. İstanbul 2003.
- Affifi, A. E. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi", çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay.* Ankara 1975.
- Akbal, İsmail ve Küçükaslan, Zehra, "Gazali'nin Siyasi Düşüncesinde Devlet, Devlet Adamı ve Bürokrasi Meselesi", 1. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı, (8-10 Ekim Aksaray), www.turkdusuncesi.com, ss.193-216.
- Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, 1.B. İstanbul 1975.
- Arsal, Sadri Maksudi, *Fârâbî'nin Hukuk Felsefesi*, Kenan Matbaası, İstanbul 1945.
- Bayraklı, Bayraktar, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yay. İstanbul 1983, s. 128-129.
- Cebecioğlu, Ethem, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri, *Tasavvuf/İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008], sayı: 21, ss. 9-25.
- Cide, Ömer, *Osmanlı'nın Kuruluşunu Anlamak*, Kitabî yayınları, İstanbul 2016.
- Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.
- Farabi, *İhsau'l-Ulum*, Tak: Ali Bu Mülhim, Dar ve Mektebetü Hilal, Beyrut 1996.
- Fârâbî, *Kitâbü Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla ve Mudaadatiha*, Takdim: Ali Bu Mülhim, 1. B. Dâr ve Mektebetü Hilal, Beyrut 1995.
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yay. Ankara 1992, s.178.
- Gazâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü (Fedaihu'l-Bâtıniyye/el-Mustazhiri)*, çev. Avni İlhan, TDV Yay., Ankara 1993.
- Gazâlî, *El İktisat Fil İtikad, (İtikatıta Orta Yol)*, çev. Osman Demir, Klasik Yay, İstanbul 2012.
- Geçit, Mehmet Salih, "Maverdi'nin Hilafet Anlayışında Meşruiyet Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 17 Sayı: 57, Güz 2013, ss.311-328,
- İbn Arabî, Mekarimu'l-Ahlak, çev. Vahdettin İnce, Kitsan Yay, İstanbul.
- İbn Arabi, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, trc: Ahmed Avni Konuk, Yay. Hazırlayan: Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İbn Arabî, *Tedbirâtü'l-İlâhiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsânîyye*, Dar el-Kutub el-İlmiyye, II: B. Beyrut 2003.
- İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB, İstanbul 1989.
- İhvan-ı Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ' ve Hullânî'l-Vefâ*, Dâru Sâdir, Beyrut tsz.
- Jandar, Yetkin İlker, *İbnü'l-Arabî Ve Ekberîlik*, Ataç Yayınları, İstanbul 2010.
- Kaya, Mahmut, **İbnü'l-Arabî**, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 20. Cild, Ankara 1999.
- Kılıç, Mahmut Erol, **İbnü'l-Arabî**, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20. Cild, Ankara 1999.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber*, Sufi Kitap İstanbul 2011.
- Lewis, Bernard, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Rey Yayıncılık, İstanbul, 1992.



Miftah, Abdalbaki, (Derleyen), *Hatmu'l Kur'an Kur'an Mührü, Şeyhu'l Ekber Muhyiddin İbn Arabî'nin Kendi*

Kaleminden Hayatı Ailesi, Seyahatleri, Eğitim Evreleri, Üstadları, İlmi Yönü, Tasavvufî Görüşleri, çev. Vahdettin İnce, 1. B. Kitsan Kitap Basım Yayın Dağıtım Ltd. Şti. İstanbul 2007.

Rosenthal, Franz, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî", çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 24(2009/2), ss. 113-149.

Seyyid Muhammed Akil b. Ali el-Mehdî, *Felsefî Tasavvuf*, çev. Mustafa Kılıçlı, Birey Yay., İstanbul 1998.

Tahrâlı, Mustafa, (takdim), İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (trc.: Ahmed Avni Konuk).

Türer, Osman, *Osmanlı'nın Temelindeki Manevi Harç: Kuruluş Döneminde Anadolu'da Tasavvuf*, Yeni Türkiye

Yayınları, C. 4, Ankara 1999.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Cem yay. İstanbul 1993.

Yazar, Nurullah "Gazzâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Hükümdarlık Teorisi", I. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı, (8 – 10 Ekim 2015 Aksaray), ss.149-159.



ULUSLARARASI İBNÜ'L-ARABÎ SEMPOZYUMU DEĞERLENDİRME OTURUMU

Oturum Balkanı: Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Konuşmacılar: Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Prof. Dr. Mustafa ARSLAN

Prof. Dr. Mevlüt UYANIK

Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ

☞ Başkan

Bismillahirrahmanirrahim, değerli arkadaşlarımız, dün sabah başlayan ve bugün de devam eden İbnü'l-Arabî Sempozyumu ile ilgili tebliğlerin sunulduğu oturumlar tamamlanmıştır. Şu anda değerlendirme oturumu için bir aradayız. İnşallah bu değerlendirme oturumumuz gerçekleştikten sonra programın bilimsel yönü tamamlanmış olacak. Zamanı iyi değerlendirmemiz gerekir. Çünkü il dışından gelen misafirlerimizi Malatya merkez ve Battalgazi gibi yakın ziyaret yerlerini gezdirmek istiyoruz. Bu bakımdan hemen konuya geçmek istiyorum. Şu anda aramızda bulunan ve değerlendirme toplantısına katılacak dört hocamız var: Prof. Dr. Mevlüt Uyanık, Prof. Dr. Mustafa Arslan, Doç. Dr. Mahmut Çınar ve Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç.

Süremiz kısıtlı olduğu için her hocamıza beşer dakika vermek istiyorum. Çünkü yapılan konuşmalar Arapçaya da tercüme edilecektir. O bakımdan ben Doç. Dr. Mahmut Çınar Bey'e hemen sözü vermek istiyorum. Sayın Hocam, sizin daha önce de İbnü'l-Arabî ile ilgili çalışmanız olduğunu biliyorum. Konu ile ilgili birikiminiz var. Konu ve sempozyum hakkındaki özet mesajlarınızı önce alalım. Daha sonra Arapçaya tercüme edilecek. Buyurun Hocam.

☞ Doç. Dr. Mahmut Çınar

Çok teşekkür ederim. Özellikle Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi çok önemli uluslararası programlar yapıyor. İslam ve Yorum Sempozyumu, İbnü'l-Arabî Sempozyumu çok önemli programlar bunlar. Başta İlahiyat Fakültesi Dekanı olmak üzere görevli ve ilgili arkadaşlara teşekkür etmek istiyorum. Çok başarılı bir sempozyum oldu. Her alana mensup bilim adamları, akademisyenler tarafından çok faydalı tebliğler sunuldu. Bizler de istifade ettik. İnşallah medeniyetimiz için, bölgemiz için, ülkemiz için, İslam ümmeti için



hayırlara vesile olur. Doğrusu şu anda İslam ümmeti çok önemli bir dönemden geçiyor. Belki de bir kriz döneminden geçiyor. Müsamahanın, karşılıklı birbirine sabretmenin son derece azaldığı bir dönemde yaşıyoruz. Müslümanlar arasında birbirilerini ötekileştirme, birbirlerini tekfir etme, tahkir etme gibi çok sıkıntılı dönemlerden geçtiğimiz hepimiz için malumdur. Ülkemizde de maalesef zaman zaman böyle şeylerle karşılaşyoruz. Böyle bir ortamda İbnü'l-Arabî gibi çok geniş bir perspektiften dine bakan, dini düşüncüyü geniş bir alanda değerlendiren belki de bir filozofa –benim kanaatime göre o da felsefe yapıyor- bu açıdan baktığımız zaman istifade edeceğimiz hususlar var. Bu açıdan baktığımızda faydalı olacağını ve insanımıza önemli mesajlar vereceğini düşünüyorum.

İbnü'l-Arabî'nin felsefesi insan merkezli bir felsefedir. Dolayısıyla insanı, insanlığı ve insani özellikleri öne çıkaran bir felsefedir. Belki dini açıdan baktığımızda özellikle fıkıh ve kalam perspektifinden baktığımız zaman birçok sorunla karşılaşmamız mümkündür ama bunları paranteze alarak onun insan merkezli bir düşünce, fikir ve tefekkür ortaya koymaya çalıştığını öne çıkararak belki şu anda insanların birbirlerini hoş görmelerini, birbirlerine dayanmalarını ve böylece kardeşlik algısı ve düşüncesinin biraz daha yaygınlaşmasına katkı sunabilir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'nin –benim şahsen bu toplantıda da vardığım sonuç bu oldu- bize vereceği en önemli mesaj çoğulcu bir mesajdır. Çoğulcu düşünmeyi bize öğreten yönüdür. Bu açıdan baktığımız zaman o da bizim düşünce tarihimizin -birçok ekole mensup olan yıldızlar vardır- bir parçasıdır. Ve bizim oldukça geniş olan soframızda buna da yer verip istifade etmeye çalışmalıyız. Böyle yaptığımızda kendisinden faydalanmış oluruz.

Kuşkusuz İslam dini evrensel bir dindir. Kıyamete kadar varlığını sürdürecektir. Bu nedenle İslam dinin anlaşılması ve Allah'ın insanlara gönderdiği vahyin anlaşılması ancak yorumla olur. Yorum da farklı yöntemlerle olabilir. Bu yöntemlerden bir tanesi de belki İbnü'l-Arabî'nin kullandığı sûfî yöntem diyebileceğimiz bir yöntemdir. Bu yöntemin de kendine göre birtakım avantajları içerdiğini görüyoruz. Bu konuda hiç kuşku yok. Bu açıdan istifade ettiğimiz zaman belki de ümmetimiz için önemli bir açılım olacaktır diyorum ve bu duygularla tekrar düzenleme kurulunu tebrik ediyorum. Teşekkür ediyorum. Hepinize saygılarımı sunuyorum.

❧ Başkan

Ben de Mahmut Beye, bu veciz konuşmalarından dolayı teşekkür ediyorum. Şimdi de sözü Malatya İnönü Üniversitesi ve aynı zamanda İlahiyat Fakültemizin öğretim üyesi Prof. Dr. Mustafa Arslan Bey'e veriyorum. Buyurunuz hocam.

❧ Prof. Dr. Mustafa Arslan

Yurtdışından olsun yurtiçinden olsun çok seçkin, farklı branşlardan ve farklı yerlerden gelen, değerli konuşmacıları ve katılımcıları misafir etmekten



hem kendi adıma hem de üniversitem adına memnuniyet duyduğumuzu belirtmek istiyorum. Hoş geldiniz, şeref verdiniz. Konuşmamı üç başlıkta toplamak istiyorum. Birincisi düzenleme kurulumuz ve amaçladığımız şey, ikincisi Malatya ve İbnü'l-Arabî ve üçüncüsü de İbnü'l-Arabî'nin nasıl değerlendirileceği konusundadır. İlk olarak biz burada farklı açılardan İbnü'l-Arabî'nin değerlendirilmesine imkân vermeye çalıştık. Dünyanın doğusundan batısına yani İngiltere'den, Fransa'dan, Cezayir'den, Fas'tan ve ülkemizden de farklı yerlerden ve branşlardan konuşmacılarımıza burada imkân sağlamaya çalıştık. Burada doğu ve batı perspektifinden İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasına çalışıldı. Umarım bu gayeye ulaşılmıştır. Tebliğler bastırılacağı zaman daha da iyi görülecektir. İlahiyatın farklı branşları açısından, geleneksellik ve modernlik açısından ve diğer İbnü'l-Arabî'nin yazdığı, söylediği farklı ekollerden benim görebildiğim çok zengin bir tebliğ çeşitliği oluştu. İkinci olarak bir iki tebliğ vardı belki ama Malatya ve İbnü'l-Arabî açısından bunu tam olarak sağlayamadık. Yani İbnü'l-Arabî'nin on yıllık Malatya macerası, tabi bu biraz da İlahiyat Fakültesinin alanın dışında tarih ile ilgilenen bölümleri ilgilendiriyor. Lakin buna Tasavvuf tarihi, Kelam tarihi gibi dalları da eklememiz mümkündür. Burada Mahmut Erol hocamıza çok teşekkür ediyoruz. Açılıştaki İbnü'l-Arabî ile Malatya bağlantısını çok güzel kurdu. Hatta orada Habeşî isminde bir zattan ve onun kitabından bahsetti. Ben kendisine sordum "Hocam İnşallah bu Türkçe'ye çevrilir." Onu çevireceğini söyledi. Ben bu değerlendirme oturumunda özellikle söylemek istiyorum. Hocam onu çevirirseniz İnönü Üniversitesi Yayınevinde bastırılabilir. Yani Malatyalı İbnü'l-Arabî olsun diğer Malatyalı şahsiyetlerin eserlerinin basılmasını veya çeşitli önemli kurumlara isim olarak verilip anısının devam ettirilmiş olmasını önemseydiğimi belirtmek istiyorum. Son olarak hızlıca İbnü'l-Arabî'nin, tabi İbnü'l-Arabî tartışılırken -çok yönlü bir şahsiyet- bir takım gerilimler veya savunmalar oluyor. Ben burada İbnü'l-Arabî'nin bu sempozyumda farklı yönleri ile tartışıldığını söyledim. Burada İbnü'l-Arabî'nin üç şekilde değerlendirileceğini düşünüyorum: Birincisi onu anlama ve şerh etme açısından. Mutlaka burada farklı şeyler olacaktır. Örnek vermek gerekirse İbnü'l-Arabî evren tasavvurunda yeni bir mertebeye dayanıyor. Lakin gezegenler Ortaçağ döneminde yedi olarak biliniyor idi. Avni Konuk'un şerhlerinde dokuz yapmaya çalışıyor. Çünkü yeni gezegenler keşfedilmiş. Onun gibi siz onu anlamaya, şerh etmeye de çalışsanız mutlaka yeni bilgiler doğrultusunda birtakım ayarlamalar ve düzenlemeler yapmak zorundasınız.

İkincisi İbnü'l-Arabî fıkıh, hadis, felsefe, kelam gibi farklı ekoller açısından değerlendirilmelidir ki o burada yapılmaya çalışıldı. Ve bunun neticesinde burada mutlaka farklı ekollerin yaklaşımı bağlamında bir tartışma çıkacaktır. Üçüncüsü de İbnü'l-Arabî'yi bir düşünür olarak, düşünce sistematigi açısından değerlendirildiğinde mutlaka çelişkiler olabilecektir. Mutlaka bir takım problematikler ortaya çıkabilecektir. Bunlar da hem geleneksel ilimler açısından hem de modern ilimler açısından değerlendirilmeli ve kritiğe, eleştiriye tabi tutulmalıdır. Ben bu sempozyumda bu anlamda tebliğler de gördüm. Bundan sonra da farklı yönleri olan bir düşünür olması hasebiyle farklı açılardan



mutlaka değerlendirilecektir, yorumlanacaktır ve kritiğe tabi tutulacaktır. Ve tutulmalıdır diye düşünüyorum. Teşekkür ediyorum.

❧ Başkan

Mustafa Beye teşekkür ediyorum. Şimdi de sözü Çorum Hitit Üniversitemizin değerli hocamız Prof. Dr. Mevlüt Uyanık Bey'e veriyorum. Hocam buyurunuz.

❧ Prof. Dr. Mevlüt Uyanık

Çok teşekkür ediyorum. Hürmetlerimi arz ediyorum. Hemen hızlıca arz edeyim; İslam felsefecisi olarak burada olmaktan onur duyuyorum. Neden? Çünkü Biz 610 ile 632 yılları arasındaki tarihe müdahale eden bir geleneğin –yani din anlamında ister isim ister sıfat olarak alın ilk insanlar olarak- son versiyonuyuz. İslam felsefesi, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) getirdiği versiyonun felsefi olarak bütün dünyaya nasıl anlatılabileceği ile ilgilenen bir disiplindir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'yi ben bu açıdan çok önemsiyorum. Felsefe, tasavvuf, kelam ve fıkıh disiplinlerinin eş güdümlü olarak okunmasının şart olduğunu ben bu sempozyumda gördüm. Ve bu anlamda gördüğüm diğer bir ikinci husus da bu akademik disiplinlerden doğrudan haberdar olmayan insanların İbnü'l-Arabî üzerinde konuşmaları afakidir. Üçüncü öğrendiğim ise bir anlama kılavuzunun gerekliliğidir. Yani bu coğrafyadaki İbnü'l-Arabî'nin jeo-felsefik olarak bu topraklarda yetişmesinin İbnü'l-Arabî'nin lüğatinin, anlamasının bu dört disiplin bağlamında nasıl kademeli bir şekilde analiz edilebilir? En çok önemseydiğim husus bu bölümdür. Neden? Çünkü bizim felsefe tanımımız “yolda olmak” şeklindedir. Bunu ister batı felsefesinden ister Efendimizin “Beşikten mezara dek ilim tahsil etmek” hadisinden alın. Yoldaş olmayı da biz şöyle tarif ediyoruz: Dünyanın seçkin zekâları ile birlikte hemhal olmak. Onların kayıtlarını paylaşmak ve “bugüne ne diyor” sorusunu sormak. İşte bunlardan birisi İbnü'l-Arabî'dir. Ama üzerinde o kadar çok tanım var ki bunun gerçekleriyle birlikte anılması gerektiğini düşünüyorum. Bunun sağlanmasının da 610 ile 632 tarihleri arasında tarihe müdahale eden geleneğin İskenderiye hattı üzerinden yani İbrahimî gelenek üzerinden tevarüs eden İslam felsefecilerinin metinleri anlaşılmadan gerçekleşmeyeceğini düşünüyorum. Neden? Şöyle ki biz *Muallim-i Sâni* Farabî'yi merkeze alıyoruz. Whitehead “Felsefe Platon'a düşülen dipnotlardır.” diyor. Ben de İskenderî gelenekten gelen Eflatun'un öğrencisi *Muallim-i Evvel*'in takipçisi *Muallim-i Sâni*'yi merkeze alıyorum. Farabî'den sonra da İbn Sîna'nın onun felsefesini yani doğu felsefesini hikmet-i meşrikiyye kavramını eğer çözemezsek, özellikle istirham ediyorum, *Makamatü'l-ârifin* analiz edilmezse İbnü'l-Arabî'nin ihsan mertebesindeki arif kavramının çözülmesi mümkün değildir.

Ben özellikle Gazzali okuturken Gazzali'nin filozofların tekfir edilmesi meselesini anlattıktan sonra onu veriyorum. Bunu şunun için anlatıyorum: İbnü'l-Arabî'yi eğer siz bu geleneği Sühreverdi ile İsraki geleneği bir doğu felsefesine dönüşmesini gözden kaçırırsanız vahdet-i vücudun olası yanlış



anlamalarını gidermeye çalışan vahdet-i şuhûd öğretilerinin hükmü kaybolur. Burada, bu sempozyumda benim anladığım bu olmuştur. Bundan dolayı Sayın Dekanım sahsınızda bütün emeği geçenlere çok teşekkür ediyorum.

Eğer biz bunu yaparsak –günümüz için şunu söylüyorum- tarikatların, kendilerine ehl-i tasavvuf diyen insanların aslında tasavvuf ve tasavvuf felsefesi ile bir alakalarının olmadığını Sünnîlik adı altında Selefi zihniyetin ve felsefe karşıtı bir söylemin temsilciliğini yaparak, felsefe karşıtı bir söylem oluşturduklarını biz İbnü'l-Arabî üzerinden vurgulayabiliriz. Çünkü İbnü'l-Arabî hakikaten simge bir isimdir ve İslam'ın ikinci tarihinin bir nevi yön belirleyicisidir.

Fıkıh ve tasavvuftaki bazı bildirilerde felsefi arka plandan haberdar olmayınca, faal akıl haberdar olmayınca, *Ruhu'l-kudus* kavramına yüklenen anlamlar fizik-metafizik irtibatının nasıl kurulacağını bilmeyince tasavvufu salt, müstakil bir disiplin gibi ve sanki İslam ahlak felsefesinin gereksizliğini savunan arkadaşların böyle düşünmelerini bu disiplinlerin parçalanmasından kaynaklandığını düşünüyorum. Ve onun için bu batıdan, Endülüs'ten gelip bu coğrafyada bu disiplinleri zirveye taşıyan İbnü'l-Arabî'dir. Yine orada İbn Mace ve İbn Rüşt vardır. *Tedbirü'l-mütevahhid*, *Tedbirü'l-müdün* ve *Tedbirü'l-menzil* bunları da gözden kaçırırsak, özellikle *Tedbirü'l-ilahiyye*'deki *arif* kavramı Cibril Hadisini felsefi olarak yorumlamayı; İman, İslam ve İhsan üzere yorumlamadaki bütünselliği kaçırırsak, Efendimiz'in "Alimler peygamberlerin varisleridir" hadisinin manasını kaçırmış oluruz. Yani biz bireyselliğimizi müstağni olmadan müstakillikimizi sağlamak istiyorsak bunu güzel, seçkin adam İbnü'l-Arabî üzerinden yapmamız gerekir. O tekfir ikilemine düşmek istemiyorsak, Ekrem Demirli'nin dediği gibi bunu da tarihimizin yol gösteren mürşitlerinden, hâdilerinden herhangi birisi –burasını önemle vurguluyorum- onu son derece önemli birisi olarak görmek istiyorsak bizim bunları bütünlük içerisinde okumamız gerekmektedir.

Bir de bu perspektifte Sayın Dekanım şunu söylüyorum: Biz Türkler Müslüman olduk. Müslüman olmamızdaki önemli isimlerden bir tanesi Hallâc'tır. Neden? Çünkü bizim daha önceki Tek Tanrı geleneğinin tahrif olmuş şekli denilebilecek Şaman geleneğinde fizik-metafizik irtibatını sunan erkek ve kadın şamanlarımız vardı. Cezbe halinde o ihsan mertebesine erişmiş, o zamansızlık ve imkânsızlık boyutuna erişmiş seçkin insanların örneğini gördüğümüz için bizim Müslüman olmamız daha kolay oldu. Dolayısıyla Ahmet Yesevî geleneğini bizim ihmal etmememiz lazım. Çünkü Ahmet Yesevî bunu sistematize ediyor. Fukahanın helal ve haram kıskacına girmeden takvanın – İbnü'l-Arabî de aynısını söylüyor- takvanın, veranın şüpheden kaçınmanın olduğunu söyleyen bir sistem kurmasına çok dikkat etmemiz lazım. Bu bağlamda belki Sayın Dekanım bir sonraki sempozyumda Yesevî'yi de gündeme alırsak varlığın birliği öğretisine, *hakka'l-yakîn* öğretisine, *hakikatü hakka'l-yakîn* diye ondan yüz sene evvel sistematize ettiğini de gündeme getirirsek bizim Türkistan ile Türkiye arasındaki irtibatta Malatya tekrar bir dönüm noktası olabilir. Çok teşekkür ediyorum, esenlikler diliyorum.



❧ Başkan

Ben de hocama teşekkür ediyorum. Mahmut Erol Kılıç Bey'i İbnü'l-Arabî Sempozyumunun düşünce planından bugüne kadar hep yanımızda gördük. İstişarelerimizde bize rehberlik ederek yol gösterdi. Manevi desteklerini esirgemedi. Bu arada görevi değişti ve Türkiye'nin Endonezya Büyükelçiliğine atandı. Yeni, görevine başlamanın arifesinde Malatya'ya gelerek programımıza zenginlik kattılar. Dün hepimiz birlikte gördük; sempozyumun giriş panelinde büyük katkısı oldu. Özellikle Malatyalılara ve İbnü'l Arabî'nin burada yaşadığı dönem ile ilgili önemli açıklamalarda bulundular. Sözü hemen hocama veriyorum. Son mesajlarını almak umudu ile süre kendilerinin takdirindedir.

❧ Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç

Çok teşekkür ederim hocam. Ben de her şeyden evvel değerli hocalarım gibi bu sempozyumun tertiplenmesinde yukarıdan aşağıya emeği geçen bütün arkadaşlarıma teşekkür ederek konuşmama başlamak istiyorum. Konuşmamın devamına girmeden evvel müsaadenizle iki tane tenkidimi iletmek istiyorum. Bir tanesi "Acele şeytandandır" diye bir söz ile büyütüldük. Böyle iki dakika, beş dakika bitti, doldu şeklinde konuşmanın ne kadar zor olduğunu, böyle bir baskı altında olamayacağımızı bildirmek istedim. İlk konuşmamızda da on dakika –tabi diğer hocalarımıza da böyle beşer dakika verildi- tanınmıştı. Tam görüşlerimizi ifade edemediğimizi zannediyorum. Aceleye gerek yok. Teenni ile hareket edip o anı yakalamamız lazım. Süratlendirdiğimiz zaman o içindeki hikmeti, irfanı kaybediyoruz. Onu belirtmek istedim Sayın Hocam. İkinci tenkidim de ben arzu ederdim ki salonumuz dolu olsun, öğrenci kardeşlerim daha fazla rağbet gösterebilir ama artık vize haftası mı neye denk geldi bilmiyorum ama –vize haftası idi belki de- öğrenci arkadaşlarımız çok fazla gelememişler. Biz tabir caizse kendin pişir kendin ye gibi kendi başımıza konuşuyoruz. Olsun o da bir şeydir.

Her şeyden evvel bu isim altında Malatya'da bir sempozyumun tertip ediliyor olması birçok açıdan önem ifade ediyor. Zira önce şöyle bir genel giriş yapmak istiyorum. Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi bilgelerin -günümüzde hâlihazırdaki İslam dünyasının şu anki fikri seviyesi ki hepimizin yakından bildiği bir durum, tasvire gerek yok. İslam dünyasının tefekkürsüz, irfansız, hikmetsiz şu anki halinde- çok önemli reçeteler sunabilecek bilgilerimizden bir bilgi olması, İbnü'l-Arabî'nin yeniden keşfi bizim irfan, hikmet ve tefekkür seviyemizi arttıracığına inanıyorum. Özellikle bu topraklardaki İslam'ın, yaşanılan, tecrübe edilen İslam'ın bu gelenekten beslendiğini de hem tarihi hem de ilmi bir gerçek olarak bir kere daha dikkatinize sunmak istiyorum. Geleneksel yani ananevi, tiradisyonel (traditional) İslam anlayışımız, Selçuklu-Osmanlı çizgisindeki İslam anlayışı son devirlerdeki kırılmanın haricinde, son devirlere gelinceye kadar bu "Biz iki anneden süt emdik: Birisi İbnü'l-Arabî diğeri Mevlâna " fikirleri ile inşa edilmiş bir İslam anlayışındı. Bu sadece âfâkî bir cümle değil belgelere dayalı bir cümledir. Bunu delillendirmeye başladığımız zaman ilk kurulan ilim müessesinin İznik medreselerinin baş



müderrişi olarak tanınan kimsenin Davudu'l-Kayserî isimli bir zat olması, Davudu'l-Kayserî'nin İbnü'l-Arabî mektebinden olması, onların torunu sayılabilecek bir kimse olması, bizzat medresede *Fusûs* derslerinin yapılıyor olmasıdır. Daha sonra şeyhu'l-İslamlık müessesesinin inşa edilmesi ve sonra ilk şeyhu'l-İslam -bakınız tekke şeyhinden bahsetmiyorum hukuk müessesesinin başı olan- Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns* isimli eseri, Sadreddin-i Konevî'nin en zor metinlerinden birisi olan *Miftâhu'l-gayb*'ın şerhidir. Bir hukukçu aynı zamanda kendisi şeyhu'l-İslam, ama biz onları İlahiyat eğitimlerinde sadece ve sadece hukuk görüşleri ile tanıdık. Onun metafizikçi olduğunu, ârif olduğunun, sûfî olduğunun nedense üstünü örttük. Bu gelenekten kopan biz modern İlahiyatçılar kendi tahayyülümüzü tarihe indirdik ve şu anki duruşumuzdan geriye doğru bir okuma yaptık. Oysaki bu ortaya yanıltıcı bir fotoğraf çıkardı. Tarihteki, gelenekteki İslam'ımız neydi diye, Taşköprüzade Ahmed Efendi'nin *Mevzuât-ı Ulûm*'una, orada ilimler hiyerarşisini nasıl yaptığına baktığımız zaman hiç başka yere gitmeye gerek yok.

Fıkıh ilmi ki mevzuu hukuktur. Mevzusu kişinin çağından sonra ancak devreye girdiği bir ilmin adıdır ve ürün ile beraber biter. Görülmeyen âlemlerle ilgili bir hüküm veremez. Görülen meseleler ve olaylar hakkında hüküm veren bir ilim dalı ile metafizik yapılamayacağını Taşköprüzade bildirir. O zaman dini ilimlerde âlî ilimler yani yüksek ilimler ve araç ilimler ayrımını kendisi yapar. Hepimiz Arapça tahsil ettik. Değişik şekillerde Sarf-Nahiv okuduk. Ama şunu biliyoruz, netice itibariyle Arapça bir araçtır, amaç değildir. Amaç olsaydı Ebu Cehil de Arapça biliyordu. İslam'ı, Kur'an'ı anlardı ama anlamadı. O zaman dini ilimlerde gaye neydi, Marifetullah'ı elde etmek neydi, nasıldı? gibi soruları sorduğumuz zaman ortaya eğer alerji duyanınız varsa adına tasavvuf demeyebileceğimiz bir şey çıkıyor. İsimlendirmek tasavvufi ilimlerde çok fazla önemli değildir, mana önemlidir. Adını bir kenara atabilirsiniz. Sûfilik adından da hoşlanmayan bir kenara atabilir. Biz mevzuyu ele alalım. Eğer bizim gayemiz bu kayıtlı, sınırlı yeryüzü hayatında Rabbi tanımak, Allah'ı tanımak, "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanınız" veya "O'nun boyası ile boyanma" ise ancak ondan sonra marifet elde edebilmek ise ve Allah bize kutsal kitabında Kur'an-ı Kerim'imizde "Siz neredeyseniz ben sizinle beraberim" diyorsa, bir kurbiye teolijisi inşa ediyordur. Bizzat kendisi bunu söylüyorsa "En yakın" diye bir kelime kullanıyorsa, *maiyyet teolojisi* yapıyorsa, ardından "Ben size kendi ruhumu üfledim" diyorsa, başka bir ruh üflemedim diyorsa, bizzat kendi ruhumdan üfledim diyorsa, o zaman insan ile Allah'ı arasında bizim kavramsal analizlerimizin ötesinde çok sıcak, çok yakın bir ilişki olsa gerektir. Bu ilmin nasıllığı, ilişkinin nasıl kurulacağı üzerinde kafa yormuş, bazı fikirler serdetmiş adına ârifler dediğimiz o kervanın günümüze gelinceye kadarki haliyle İslam âlemindeki hâkim rolünü yeniden keşfetmemiz gerekiyor. Her şeyden evvel ilimler hiyerarşisinin yeniden inşa edilmesi gerekiyor. Çünkü tepetaklak bir durum söz konusudur. Yani araç olması gereken ilimler amaç olmuş; amaç olması gereken araç olmuştur. Dini ilimlerde, İlahiyat ilimlerinde özellikle bir keşmekeş, bir kaotik bilgi anarşisi yaşanıyor. Herkes bu piramitteki hiyerarşideki gibi yerini almalıdır. Yeni bir şey teklif etmiyoruz, yeni bir şey icat da



etmiyoruz. Var olanın tesisini, hani batılı tabirle “reconstruction” diyorlar ya yeniden yapım aşamasıyla açıklamaya çalışıyoruz. Bunun da mimarları olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi büyük mimarları görüyoruz.

Şimdi İbnü'l-Arabî hakkında söylenecek o kadar çok şey var ki ama bu toplantılar esnasında ben tabi ki bütün tebliğlere iştirak edemedim, dinleyemedim. Bazı dostlarla ilgilendik. Ondan dolayı toplantılardaki konuşulan konuları bire bir burada değerlendirme oturumunda değerlendirmemiz mümkün değil. Ondan dolayı o değerlendirmeyi bekleyen arkadaşlardan özür dilerim. Ama salona girmeden evvel bana bazı sorular tevcih eden arkadaşlar oldu. Onların bir kaç tanesi çok önemli. Her zaman karşımıza çıkan sorulardı. Ona bilebildiğim kadarıyla cevap vermeye çalışayım. Hocam nedir bu *vahde-i vücûd*?

Vahdet-i vücûd nedir? Sorusuyla biz her zaman karşılaşırız. Sayın değerli üniversite sekreterimiz de bu soruyu sordu: “Hocam anlat şunu da bilelim” anlamında. Tabi ki kısaca ancak şu kadarını söyleyebileceğim arkadaşlar. Bir kere şunu bilelim ki Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hazretleri –ki tek kitabı *Fütühât-ı Mekkiyye* otuz altı defterdir. On bin sahifedir.- hiçbir eserinde ve hiçbir yerde vahdet-i vücûd diye bir tabir kullanmaz. Bir kere bunu bir kenara koyayım. İlk defa vahdet-i vücûd tabirini kullanan İbn Teymiyye'dir. “Onlar, onlar” dediği kimseler için kullanmıştır. Bu mektep kendine böyle bir isim seçmiş değildir. Bunu bir kere bilelim. Diğerleri, dışarıdan bir yakıştırma yapılmıştır. Kavram belki kullanılmamıştır ama mevzuu itibariyle la be'se bihtir.

Varlığın birliği. Eyvallah! Evet, varlığın birliğini anlatıyoruz. Ama teknik tabir olarak geçmemiştir. Varlığın birliği derken İbnü'l-Arabî'nin kast ettiği nedir arkadaşlar? İbnü'l-Arabî “Bir kere sonlu bir varlığa varlık diyemiyoruz. Vücud ismini ona veremiyoruz” diyor. Yani daha evvel yoktu, şimdi var. Daha sonra yok olacak bir şeye başı ve sonu neyse ortasına da onunla hükmediyor. Hepimizin olduğu gibi acizâne bendenizin bir doğum tarihi var. Her doğum tarihi olanın bir de vefat tarihi var. Allah hepimize hayırlı, uzun ömürler versin. İsterseniz yüz sene, isterseniz iki yüz yaşayalım. Bunun başında ben yoktum. Doğduk bir anneden ve babadan ve gidiyoruz bir yere doğru. Başında yoktum. Daha sonra da yoksam İbnü'l-Arabî diyor ki: “Ortasında da yoksun.” Hüküm baş ve sona göredir. O her zaman varsa, her zaman vardır. El-Evvelü Allah ve'l-Ahiru Allah! “İlk benim son da benim” diyorsa o zaman ortası da O'na aittir. Pekiyi -kelam ilminde özellikle- “mümkün varlık” diye bir problem çıktı ortaya. İbnü'l-Arabî bu *vardaki* tezahürü inkâr etmiyor. Fakat onlara *varlık* ismini verdiğinde “Lekelemeyin bu ismi” diyor. “O *Varlık* ismi sadece O'na aittir” diyor. Pekiyi bu mümkün varlık için kelimacılardan “O zaman varlığı nasıl tanımlayacağız?” gibi bir soruları ortaya varit oluyor. Orada gerek Mevlâna, gerekse birçok sûfinin kullandığı bir sembol, bir benzetme var. Müsaadenizle onu sizlerle paylaşmak isterim. Biraz güncelledim ben o benzetmeyi.

Sigara içmek çok iyi bir şey değildir. Tavsiye de etmem. Sigara içmeyiniz. Ama onların ateş ile verdikleri örneği ben sigara benzetmesi ile yapacağım. Değerli arkadaşlar düşünün ki bu oda zifiri karanlık. Göz gözü görmüyor.



Kimse kimseyi görmüyor. Ben elimde bir tane sigara yakıyorum. Sigarayı yaktığım zaman size doğru uzatıyorum. Siz beni dahi görmüyorsunuz. Ama yaktığım sigaranın ucunda kırmızı bir ışık var. Ve soruyorum size: Ne görüyorsunuz? Elbette gözü salim olan herkes diyecektir ki: “Bir kırmızı nokta görüyoruz.” Çok güzel. Ben misina gibi ince bir ip bağlıyorum sigaranın ucuna. Başlıyorum sallamaya ve sigarayı şu şekilde sallamaya başlıyorum. Sallandığı zaman size soruyorum: Nasıl bir şekil görüyorsunuz? Ne görüyorsunuz? Sizler de ister istemez diyeceksiniz ki: “Bir yarım daire, bir kavs görüyoruz.” Çok güzel üçüncü merhaleye geçiyorum. Tasavvuf erbabı *tecellinin hızlanması* der bu duruma. Hızlandırmaya başlıyorum. Elim sabit duruyor. O kadar hızlı çeviriyorum ki –hızlandığı için de alev daha da canlanıyor- ortaya bir şekil çıkıyor. Size soruyorum: Ne görüyorsunuz? Herkes diyecektir ki: Bir daire görüyorum. Şimdi sorumuz geliyor: Fizik ilmine göre bir dairenin, bir çemberin oluşması için en az kaç noktanın bir araya gelmesi gerekiyor? Biliyoruz ki en az üç yüz altmış tane noktayı bir ara getirirsek bir çember görüntüsü elde edebiliriz. Size o zaman bir çember gösterebilirim. Bir daire gösterebilirim. O zaman soru şu: Elimde üç yüz almış tane sigara var mıydı? Hayır, yalnız bir tane var. Üç yüz elli dokuz tanesi yok. Bir var. *Allahu Ahad!* Yalnız O vardır. Onun tecellisinin şiddetinden diğer varlıklar tezahürde var gibi gözüküyorlar. Tecelliye hafiflettiğin anda, geriye doğru makarayı, filmi çevirdiğimiz anda ortada gene tek bir sigara kalıyor. Bu kadar. Teşekkür ederim.

☞ Başkan

Hocam zor bir konuyu veciz ve anlaşılır bir üslupla anlattı. Ben bir kez daha teşekkür ediyorum. Allah razı olsun. Öncelikle iki gündür devam eden bu zengin program gerçekten verimli oldu. Şöyle ifade edeyim. Mahmut hocama tamamen hak veriyorum. Keşke zaman olsa da birkaç hocamız daha uzun süreli konuşabilselerdi. Fakat yurtiçinden ve yurtdışından gelen yaklaşık seksen bilim insanımız var. Bunların ayrı ayrı oturumları, programları oldu. Dolayısıyla bir saate bağlı olarak bu sempozyum icra edildiği için sürede bir sıkıntı çektiğimiz doğru. Tamamen katılıyorum. Bütün katılımcılarımıza teşekkür ediyorum. Allah’a emanet olunuz.



☞ Katılımcılar

Prof. Dr. Stephen HIRTENSTEIN	University of Oxford
Prof. Dr. Denis GRIL	L'université d'Aix-Marseille
Prof. Dr. Bakri ALADDIN	L'Institut National des Langues et Civilisation de Paris (Emekli)
Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KARTAL	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin. Suphi ERDEM	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Erkan YAR	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Fikret KARAMAN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman DERİN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KUBAT	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Cafer ŞEN	Dokuz Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih İBİŞ	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Veyssel ÖZDEMİR	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Eldar HASANOĞLU	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR	Gaziantep Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet YOLCU	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Salih GECİT	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Doç. Dr. Şahin EFİL	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Ali DUMAN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. M. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğrt. Üyesi Mehmet AYHAN	Kocaeli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat ZENGİN	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ercan ALKAN	Marmara Üniversitesi



Dr. Öğr. Üyesi Abdulmuttalip İPEK	Aksaray Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hacı Bayram BAŞER	Yalova Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ALTUNKAYA	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Zeliha ÖTELEŞ	Adıyaman Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA	Sakarya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARAKUŞ	Kilis Yedi Aralık Üniversitesi
Dr. Öğr. Gör. Lokman BEDİR	İnönü Üniversitesi
Öğr. Gör. Mustafa BULUT	İnönü Üniversitesi
Dr. Mehmet AYSOY	Milli Eğitim Bakanlığı
Dr. Faruk KAZAN	Van Yüzüncü yıl Üniversitesi
Dr. Mustafa AKMAN	Kırklareli Üniversitesi
Dr. Osman CENGİZ	Diyanet İşleri Başkanlığı
Arş. Gör. Armağan ATAR	Ankara Üniversitesi
Arş. Gör. Z. Şeyma ÖZKAN	Marmara Üniversitesi
Arş. Gör. Soner ERASLAN	İnönü Üniversitesi
Arş Gör. Ayşe Mine AKAR	Cumhuriyet Üniversitesi
Faik AYTEMİZ	Milli Eğitim Bakanlığı
Mahmut MEÇİN	Milli Eğitim Bakanlığı
Ömer CERAN	Milli Eğitim Bakanlığı
Aynil SUNAY	İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Prof. Dr. Cemal Şaban	Bejaja Üniversitesi/Cezayir
Prof. Dr. Muhammed Beni Selâme	Ulumu'l-İslamiyye el-Alemiyye Üniversitesi/Ürdün
Prof. Dr. Ahmet Ali İbrahim el-Felahi	Felluce Üniversitesi/İrak
Dr. Şenaki Muhammed	El-Medresetü'l-Ulya/Cezayir
Dr. Hişan Sabır Muhammed	Soran Üniversitesi/İrak
Dr. Abdülkadir Balalem	Hassiba Ben Bouali üniversitesi/Cezayir
Dr. Razkî bin Umir	Mohamed Ben Ahmet Üniversitesi/ Cezayir
Dr. Abdülkerim Belil	Şazili bin Cedit Üniversitesi/Fas
Dr. Ahmet Kaza	Chouaib Doukkali/Cedide/Fas
Dr. Muhammed Mehdi Lahdar bin Nasır	Abou Bekr Belkaid/Tilimsan/Cezayir
Dr. Muhammed Boudjetou	Yahya Fares Üniversitesi /Medea/Cezayir
Dr. Mübareke Hadji	Cezayir Üniversitesi/Cezayir
Dr. Abdülkadir Talib	M'Hamed Bougra Üniversitesi /Boumerdas/Cezayir
Dr. İbrahim Usmanov	Taşkent/Özbekistan



Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu

Dr. Züheyr bin Ketefi

Şehid Hama Lahdar Üniversitesi
/el-Vadi/Cezayir

Dr. Enes Sermini

29 Mayıs Üniversitesi

Dr. Şerif Tutaw

Abbas Üniversitesi/Cezayir

Dr. Muhammed Kalu

Adıyaman Üniversitesi

Okt. Taha Muhammed Harış

Fehdavi İmam Azam Fakültesi/İrak

Hana Ömer Musa Halil

Ürdün Üniversitesi/Ürdün

Hibe Mustafa Cabir

el-Hududu's-Şimaliyye Üniversitesi/S. Arabistan

Okba Djenane

Abdülhamid Mehdi Üniversitesi/Cezayir

Khaoula Khamri

Diraset, Araştırma ve Eğitim Merkezi Gelişim
Birliği/Malezya (Cezayir)

Melike Mezkur

Hassiba Ben Bouali Üniversitesi/Cezayir