

**TASAVVUFÎ BİR METNİN FELSEFÎ ve KELÂMÎ BOYUTU:
FUSÛSU'-L-HİKEM TERCÜME ve ŞERHİ**

-The Philosophic and Theological Dimension of a Mystic Text:
Translation and Annotation of *Fususul-Hikem*-

Dr. Fatih M. ŞEKER

Abstract *It is possible to see Ahmed Avni Konuk as a philosopher, affected by tasawwuf (Islamic mysticism), and kalam (theology). This fact becomes very clear when we look at his style of considering İbnü'l- Arabi in the context of modernism, and his method. Even if the author, who is aware of the indispensable side of tasawwuf in terms of beliefs and thinks defending this discipline as equal to defending the belief system in general, of the annotation of Fususu'l-Hikem in the era of Westernization is not an exact theologian and philosopher, he tries to present his ideal İbnü'l-Arabi in a realistic manner with the help of theology, he looks for tasawwuf in a philosophic and theological framework. Thus, he both activates the philosophical method and the theological mainspring which is hid in the text of Fusus and classical annotations, and he makes some values, related to the text that he has explained, more acceptable for other people different from a particular group. By this way, the idea of "vahdet-i vücud", which was used for deepening and stabilizing the religious perception as a functional feature in the classical period, it replaces the historical function of theology by taking the form of a response against the critics directed to Islam in the modern period.*

Key words: Ahmed Avni Konuk, İbnü'l- 'Arabî, *Fususul-Hikem*, vahdet-i vücud, context of modernism.

GİRİŞ

Çağdaş Türk-İslâm düşüncesi siyasî hadiselere cevap vermeğe çalışırken geçmişe karşı şüphe, inkâr ve ikrar arasında gider gelir. Müslümanlıkla modernleşme arasında bocalayan devir, hem yöneldiği güzergâhın değerlerine sâdık kalır hem de mâzîden tevarüs ettiği birikimi bırakmaz. Zamanla batılılaşmanın lehine kayan bir dengede yaşar hâle gelen bu dönemde tasavvufun gündeme geliş tarzında görüleceği üzere modern İslâm düşüncesi tenâkuz ve paradokslarla iç içedir. Tasavvufî düşünce modernleşme asrında dâima tesir altında kalınan ve dâima uzaklaşımak istenilen bir mâhiyet arz eder. Bugünü ve geleceği hazırlayan unsurların teşekkül ettiği bu dönemeçte bir taraftan yoğun bir tenkide tâbi tutulan

tasavvuf diğer taraftan idealleştirilir. İslâm mistisizmi târihî tecrübenin tasfiye edilmesinde ısrar etmesine rağmen paradoksal olarak İbnü'l-Arabî'ye dönüş yapan Mûsâ Cârullah'ın tavrında idealleştirilirken; Mâtürîdilikten tasavvufla özdeşleştirilen Eşârîliğe geçtiğini ilan etme lüzûmu duyan ve İslâm tarih tecrübesini müdâfaa etmesine rağmen vahdet-i vücûd düşüncesi üzerinden İbnü'l-Arabî'ye karşı çıkan Mustafa Sabri Efendi'de görüleceği üzere mahkûm edilir.¹ Tenâkuz ve paradoksların billûrlaştığı ve tasavvufun bu topraklara ait bir husûsiyet olmaktan çıktığı bu med cezir atmosferinde kaleme alınan metinlerden birisi de kelâmî ve felsefî karakteristikler sergileyen Ahmed Avni Konuk'un *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*'dir.² Türk tasavvuf düşüncesinin geldiği noktayı ve gideceği güzergâhı

¹ Modernleşmenin sebep olduğu problemler hakkında hiçbir fikri yok gibi görünen Ahmed Avni'yi asıl hüviyetiyle yakalayabilmek için devrin merkezi gibi görünen isimlerin tasavvufa yaklaşımlarını gözden kaçırmamak lazımdır. Çağdaş İslâm düşüncesini temsil eden mütefekkirlerin tasavvufa ilişkin görüşleri, onların en gelenekçisinden en modernistine kadar selefi damarla bir şekilde irtibatlı olduklarını göstermeleri açısından dikkat çekicidir. Vahdet-i vücûd düşüncesinin ahlâkî çerçevede savunulamayacağı kanaatinde olan Mustafa Sabri Efendi İslâm modernizminin klasik temsilcilerinin sıkı bir münekkidi olmasına rağmen İbnü'l-Arabî ile ilgili düşünceleri nedeniyle rahatlıkla kendisini İbn Teymiye'de bulan ve onun düşüncelerine dönmeyi öneren Fazlur Rahman'ın hemen yanına yerleştirilebilir. Bir başka ifadeyle Eş'arîliği müdâfaa eden, "gelenekçi" Mustafa Sabri Efendi ile Eş'arîlik üzerinden geleneği ve tasavvufu mahkûm eden Fazlur Rahman, İbn Teymiye'nin fikirlerinden hareketle aynı düşünceleri müdâfaa edebilmektedir. Aynı kalıba dökülüyormuş gibi bir görüntü veren bu durum, çağdaş İslâm düşüncesinde tasavvufun bir turnosol kağıdı mesabesinde olduğunu, dolayısıyla da gelenekçi-modernist ayrımlarına bir de tasavvuf zaviyesinden yaklaşılması gerektiği gerçeğine işaret etmektedir. Burada Mustafa Sabri Efendi'nin, İbnü'l-Arabî'yi tenkid ederken sûfilerin hasmı ve "ölümlerinden sonra Allah'ın şerefli kullarına saygı göstermeyen" Vehhâbîlerden olmadığını özellikle açıklama gereği duyarak savunduğu hususların nereye denk düştüğünün pekâlâ farkında olduğunu da gözden kaçırmayalım. Mustafa Sabri Efendi, "Vahdet-i Vücûd", çev. Hüseyin Atay, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. VI, cüz. 3-4, İstanbul 1976, s. 70.

² Tasavvufa, düşünce yapısının zarûrî bir neticesi olarak menfî bakmasına rağmen, İbnü'l-Arabî'den vazgeç(e)meyen Mûsâ Cârullah'ın *Fusûs* müellifine dönüşü varlık meselesi üzerinden değil, dönemin şartlarından hareket eden siyâsî bir tavidir. Onun Şeyh-i Ekber'e olan sempatisinin karşılığı burada odaklanır. Mustafa Sabri Efendi'nin vahdet-i vücûd fikrini; yaratanla yaratılan arasındaki farkı dolayısıyla da ahlak kavramını ortadan kaldıran bir neticeye bağlaması dönemde tasavvufu İslâm dünyasını âtil ve pasif hale getiren esas unsur olarak gören anlayışla mutâbıktır. Said Nursi ise Mustafa Sabri ile "ziyâde teceddüde taraftar ve asrîliğe mümâşât-kâr efkârıyla çok yanlış" gittiğini düşündüğü Mûsâ Bigiyev'in fikirleri için

gösteren bu eser, çağdaş İslâm düşüncesinin istikâmetini tâyin eden İstanbul'da, hadiselerin tasavvufun bazı meselelerinin yenilenmesine imkân verdiği 1915-1928 seneleri arasında kaleme alınmıştır. Tasavvufu savunmanın inanç dünyâsını müdafaa etmekle eş değer olduğunu düşünen *Fusûs*'un bu batılılaşma devrindeki şârihi, tasavvufî bazı hususları problem haline getirerek kelâmın ve felsefenin imkânlarıyla bir çözüm arayışı içine girer. Modernleşme karşısında ikrârı tercih eden ve tasavvufu adeta inkâr eden akranlarına karşı istiğnâyı seçerek kendi yolunu takip eder görünür. Bu güzergâhta görüşlerini savunurken büsbütün olmasa da kelâmcı zaman zaman da filozof kimliğine bürünür. Bir devri anlamak için mürâcaat edilebilecek vasıftaki mütefekkirlerden birisi olan Ahmed Avni'nin *Fusûs*'un yanında *Mesnevî* şârihi olduğunu da hatırlarsak onun fikrî yapısının hem mâhiyeti hem de genişliği hakkında bir fikir edinmiş oluruz.

Keşfi, tasavvufî düşüncenin manivelası olarak gören mütefekkir-şârih, Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş devrinin problemleri çerçevesinde İbnü'l-Arabî'yi aktüel hâle getirerek çıkışı onda ararken şerhini, İbnü'l-Arabî'nin zaman zaman yaptığı gibi cedeli/kelâmî ve felsefî bir usûl ve karakterde inşâ eder. Felsefe ve kelâmdan beslenmenin tasavvufî düşünceyi asıl canlandıran şeylerden biri olduğunu meydana koyar. Bu açıdan onun *Fusûs*'u savunma tarzı ve amacı kelâm ilminin hedefleri ile pekâlâ örtüşürülebilir.³ Hâdiseyi tek bir hükümlerle neticelendirmek mümkün değilse de biz makalemizde bu kanaatimizi müşahhaslaştırmış olduğumuzu düşündüğümüz veriler üzerinde yoğunlaşmayı deneyeceğiz. Amacımızın *Fusûs*'un

“biri ifrat etmiş, diğeri de tefrit etmiş” diyerek denge arar. O Mustafa Sabri'yi savunmasında Bigiyev'e nazaran haklı bulsa da İbnü'l-Arabî gibi İslâmî ilimlerin bir mucizesi bulunan zâtı tezyif ettiği için haksız bulur. Ahmed Avni'ye gelince o, devrinin problemlerine cevap vermekle birlikte orada kalmaz, hâdiseyi varlık meselesini esas alan bir çerçeveye çeker. Cevdet Paşa'nın “ulemâ-yı i'lâmdan ve ashâb-ı ma'lûmâtdan” olduğunu teslim ettiği *Fusûs* şârihi Hocazâde Râsim Efendi de İbnü'l-Arabî'ye modernleşme devrinde savunulan çeşitli düşüncelere dayanak teşkil etmek üzere değil, klasik geleneğe aktüel bir mâhiyet kazandırmak üzere döner. BOA, DH. Said. d., nr. 4/458; *Lem'alar*, İstanbul Sözler Yay. 1990, s. 261-262; Mustafa Sabri Efendi, “Vahdet-i Vücûd”, s. 63, 65, 67, 74.

³ İslâm düşünce tarihinde felsefe ve kelâm karşıtı olmasına rağmen muhâlif olduğu sistem ve usûlü kullanan düşünürlerin mevcut olduğunu biliyoruz. Akla ilk gelen örneklerden biri, felsefe ve kelâmdan vazgeçmeyen, felsefî tasavvuf yanlılarını küfre nispet ettiği için Ahmed Avni ile aynı dâireyi paylaşmayan selefin ünlü temsilcisi İbn Teymiye'dir. İbn Teymiye'nin tasavvufî görüşlerinin ve tavrının bir özeti için bkz. Fatih M. Şeker, *Osmanlılar ve Vehhâbilik*, İstanbul Dergâh Yay. 2007.

modern zamanlardaki en önemli şârihinin hayatını ve sistemini felsefe ile kelâm etrafında toplamak olmadığı îzahtan varestedir.⁴

Devletin kökünden sarsıldığı, “çözülme manzarasının yanı başında gittikçe artan, her şeyi yeniden kurmak ihtiyacı” hissedildiği⁵ bu güzergâhta hiçbir şekilde gözden kaçırılmaması gereken bir başka gerçek de şudur: Modern İslâm düşüncesinin klasik İslâm düşüncesiyle arasına mesâfe koyarak, târihî birikimi tasfiye etmek amacıyla, geldiği yere göndermek istediği en iyi ihtimalle görmezden geldiği, yok saydığı, unsurlardan birisinin de şerhler sâhası olduğu îzaha muhtaç olmayacak derecede aşikârdır.⁶ Osmanlı tasavvuf iklimini zapt eden isimlerin

⁴ Ebu'l-Alâ Affî, İbnü'l-Arabî'nin fikrî kaynaklarını, İslâm düşüncesinde etkileyici ve belirleyici olan hemen bütün menbaları esas alan bir zemîne yerleştirir. Metodunu ise felsefe ile tasavvuf arasında gidip gelen bir çerçeveye sıkıştırır gibi yaparak klasik şârihlerden farklı bir şekilde onun entelektüel yönünü öne çıkarır. Ona göre sistemine hâkim olan felsefî vahdet-i vücûd fikriyle biçimsel diyalektik ve nasları felsefenin ilkeleri ile uzlaştırma çabaları İbnü'l-Arabî'yi tipik bir sûfi-filozof hâline getirmektedir. O, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufu nasıl felsefîleştirdiğini mükemmel bir şekilde gösterirken onun tasavvufu niçin felsefî verilerden hareketle yorumlama lüzûmu hissettiğini aynı derecede ortaya koyamaz. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M. Dağ, İstanbul 1998, s. 15-16.

⁵ Ahmed Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2003, s. 171.

⁶ Bu hususta vereceğimiz örnekler şerhlere bakışta henüz standardın oluşmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Mûsâ Cârullah Bigiyev Efendi'nin bir müderris sıfatıyla şerh ve hâşiyelere ilişkin düşünceleri, çağdaş İslâm düşüncesinin umûmî yaklaşımını verebilecek karakterdedir: “Taftazânî asrından Türkistan, Hindistan, İran, Türkiye, Arabistan, Rusya medreselerini çekirge **sarinca** gibi istila etmiş hâşiyeleri, şerhleri, umûmen fıkıh, kelâm, mantık, usûl, tefsir, nahv, sarf, hikmet kitaplarına dair yazılmış hâşiyeleri, şerhleri görünüz de söyleyiniz o kitaplarda akıldan, fikirden, İslâmiyetten bir eser var mı?”, (Aktaran Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, İstanbul Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası 1338-1341, s. 11-12). Klasik geleneği çok iyi bilen ve çalıştığı sâhada şerhlerin tekabül ettiği yerin pekâlâ farkında olan Abdülbâki Gölpınarlı da şerhleri şöyle mahkûm eder: “Gerçekten de medrese bilgisi ne acâyiptir. Birisi bir kitap yazar, biri çıkar, onu kendi kafasına göre şerh eder, bir başkası o şerhi hâşiyeler, başka biri de hâşiyeye ta'likât yazar, kitap uzar gider, asıl maksat da satırlar arasında kararır, belirsizleşir, kaybolur”. Gölpınarlı burada Yunûs Emre'nin şu beytini de yanına alır: “Çün Kur'ân gökten indi Allah anı buyurdu/Ondan haber versene ha kitaptan ötersin”. O bu beyti şöyle yorumlar: [Yûnus] “bilginlere çatar; mâdemki Kur'ân Tanrı buyruğudur, ondan haber vermeniz gerekirken durmadan, kitapta yeri var diye düzdüğünüz kitaplardan öter durursunuz”. (*Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 105-106). Cemil Meriç'in aynı vâdifedeki İfâdeleri de şöyledir: “Diyebiliriz ki bütün Şark'ın nasibi tefsir ve şerh çemberleri içinde hüner göstermek. Osmanlı konuşmağa başladığı zaman, İslâm

başında yer alan İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ'nın bir şârihi olan ve Türk tasavvuf düşüncesinin içyapısını, mânevî terbiyesinin iki kanadını teşkil eden bu iki isim etrafında toplayan Ahmed Avni'nin vücûd verdiği eserlerden hareket ettiğimizde şerhleri tereddî alâmeti olarak telakki eden tavır, taarruz ve hücumların bir tetkik mahsûlü olduğunu söylemek zordur. Türk tasavvuf düşüncesinin neredeyse bütün bir tarafını dolduran *Fusûs* ve *Mesnevi* şerhlerinde de görüleceği üzere çağdaş Türk-İslâm düşüncesi sâhasında tasavvuf vâdisinin yüksek ve husûsî sîmâlarından biri olan Ahmed Avni'nin şahsiyeti, tasavvufa ilişkin düşünceleri, bütün bir Osmanlı muhîtinin nüfûz ve hâkimiyeti altında gelişerek teşekkül etmiştir. Bu bakımdan onun görüşleri İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ'nın Osmanlı fikir hayâtını doldurmasının sebepleri ve mahiyetini verebilecek vasıfta olduğu gibi şerhlerin metinlere ne getirip ne götürdüğünü de billûrlaştırabilecek kıratadır. Mâzide teşekkül eden bir zihniyet hâlihazırda nasıl algılanır? İşte şerhler mevcut vaziyeti geçmişe, mâziyi de istikbale bağlamanın imkânlarını bünyesinde barındırır.⁷ Bir terbiyeyi sürdüren, tahkîm eden,

düşüncesi hamle kabiliyetini kaybetmiş bulunuyordu. Yâni Osmanlı müellifleri bir tekrarın tekrarı, bir yankının yankısı olmak mecbûriyetinde idi. İctihad kapısı kapanmıştı. Her şey bid'at sayılabilirdi. Bir Simavnalı Bedreddin araba izinden ayrılmağa kalkınca kellesi vuruldu". (*Jurnal*, İstanbul 1993, II, 248). Hilmi Ziya da metni ehemmiyetli hâle getiren şerhtir hükmünü vermekle beraber şerhleri orijinal bir düşünce ürünü olarak görmez. (*Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul 2007, s. 9, 87, 291, 295, 292) "Osmanlı toplumunda bir kitabı gerçekten iyi bilen okur, şerhini yazar!" diyen Christoph K. Neumann ise muhtemelen Cevdet Paşa ile ilgili okumalar yaptığı için hâdisenin farkındadır: "Osmanlı Edebiyatı'nın önemli bir kısmı kendini şerh veya tercüme olarak takdim eder; fakat Osmanlı metinleri üzerinde çalışan herkes, bu tür metinlerde şârihin veya mütercimmin katkısının çoğu zaman asıl müellifinkini gölgelediğini bilir. Özellikle Türkçe'ye çeviri olarak sunulan birçok metnin gerçekten çeviri mi yoksa daha ziyade bağımsız bir eser mi sayılması gerektiğine karar vermek zordur". ("Üç Tarz-ı Mütâlaa: Yeniçağ Osmanlı Dünyasında Kitap Yazmak ve Okumak", *Tarih ve Toplum*, sayı. 1, Bahar, 2005, s. 61, 69). Osmanlı düşüncesi üzerine çalışan felsefe târihi profesörü Ahmed Arslan ise metinlere nüfûz edebilen nâdir akademisyenlerden birisi sıfatıyla şu hükmü vermektedir: "İslâm felsefesinin kötürümleşmesinin nedeni, şerhçilikle kendini sınırlamış olan bir skolastik değildir; çünkü şerh, çok canlı bir düşüncenin kaynağı olabilir". (Ahmet Arslan, "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti", *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, Ankara 1996, s. 49); şerh geleneğinin mahkûm edilme gerekçelerini ele alan kapsamlı tek değerlendirme yazısı İsmail Kara'nın imzasını taşır. bkz. "Unuttuklarını Hatırla! şerh ve Hâşiye Meselesine Dâir Birkaç Not", *Divân*, sy. 28, 2010/1, s. 1-67.

⁷ Hâliyle modernleşmeye en büyük engeli şerhler teşkil edecektir. Bu bakımdan şerh sahasının toptan mahkûm edilmesi beklenebilir bir tavidir.

besleyen, derinleştiren ve yayan yönleri ile bir zihniyetin istikrârını teminat altına alan şerhler vâsıtasıyla metni, devri ve devrin hâkim telakkîlerini görme imkânlarına sâhip olduğumuz gibi geçmişin nasıl aktüel hale geldiğini/getirildiğini, müellifin muhitinin üstüne çıkan taraflarını tecrübe etme fırsatı bulabiliriz.

İslâm tarih tecrübesine mal olmuş birikimi tevârüs ederek güncelleştiren şerhlerle ilgili akla gelebilecek belli başlı sorular herhalde şunlar olsa gerektir: Bir toplumda hangi kitaplar üzerine ne tür şerhler yapılmaktadır? Metinle şerh arasındaki alâkaların mâhiyeti nedir? Bir müellifi “herhangi” bir risâleyi şerh etmeye sevk eden asıl ehemmiyetli sâik nedir? Üzerine yazılan şerh dolayısıyla metnin bizâtihi ehemmiyetli olduğu meydanda olmasına rağmen; şerhler metnin ehemmiyetini arttırıcı ne tür bir fonksiyonu hâizdir? Müellif tarafından metne yapılan ilâveler veya kısaltmalarla düzeltmeler nelerdir? Müellifin yaptığı tashihler metnin siyâsetini, umûmî muhtevâsını nasıl etkilemektedir? Şerhler niçin İslâm telif târihinin idbârını hazırlayarak tükendiğini gösteren unsurlar olarak telakki edilmiştir? Şerhleri âdeta kaderin bir cilvesi, bir darbesi olarak telakki edenler bu düşüncelerini hangi esaslara istinâd ettirmektedirler? Kudemânın bazı metinleri devamlı şerh edildiğine göre bu metinleri aşlamaz yüksekliğe sâhip kılan nedir? Aşlamaz yüksekliğe sahip metinler, İslâm düşünce tarihinin istikrârını temin etmede ne tür bir fonksiyona sahiptir? Soruları biraz daha husûsileştirerek devrin tasavvufi çerçevede romanını çıkarma potansiyeline sahip olan Ahmed Avni üzerinden devam edecek olursak; onun İbnü'l-Arabî vâdisinde yazdığı şerhin belli başlı husûsiyetleri nasıl ele alınabilir? Şerhin kaleme alınma sebeplerini ve istikâmetini tâyin eden husûsî âmiller nelerdir? O kaleme aldığı şerhini kimin/kimlerin, nelerin tesiri altında vücûda getirmiştir? Osmanlı'daki diğer şerhlerle mukayese edildiğinde Ahmed Avni'nin mensup olduğu zihniyet ve dünya görüşüne merbûtiyetinin mâhiyeti ve derecesi nedir? Onun kendine has bir vâdî açtığı söylenilebilir mi? Nazarî düşüncenin modernleşme aşırısında mahkûm edildiğini dikkate alarak bir soru daha vazedelim: İbnü'l-Arabî'nin sembolik derinliği şerhte hangi seviyelerde ele alınmaktadır? Hâdise bütün bu taraflarıyla mütâlaaya lâayık bir husûsiyete sahipse de bu suallere bu mütevâzi tetkikte cevap verebilmemiz kabil değildir. Biz bu makalede aynı zamanda İslâm düşüncesinin vazgeçilmez klasiği haline gelen bir metinle, bu metnin, modernleşme havasını teneffüs ederek sosyal ve siyasî zarûretlerin sevkiyle yönümüzü Batı'ya, dolayısıyla da yeni istikâmetlere ve değerlere çevirdiğimiz bir devirde vücûd bulan şerhi üzerinden, şerhlerin bir metni ne hale getirdiğini, bir kültürün şerhler vâsıtasıyla kendini nasıl yeniden ürettiğini göstermeye ve

kavramaya çalıřacađız. Burada Ahmed Avni'nin dūřuncelerinin tam bir tasvirini verecek deđiliz. Sādece belli bařlı fikirlerinin üzerinde duracađız.

I.TASAVVUFİ BİR METİN OLARAK *FUSŪSU'L-HİKEM TERCŪME* ve *ŐERHİ*

Türk tasavvuf dūřuncesinin hāşiyesinde doladığı belli başlı isimlerden birisi de *Fusūs* müellifidir. İbnü'l-Arabî eksenli fikriyāt, Selçuklu'dan tevārūs edilen mīras üzerine inřā edilen Osmanlı'da Dāvūd Kayserî (ö. 751/1350), Mehmed Fenarî (ö. 834/1431), Kutbuddin İznikî (ö. 821/1418), Gelibolulu Yazıcızāde Mehmed (ö. 857/1453), Bālî Sofyevî (ö. 980/1573) ve Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644) gibi Őeyh-i Ekber'le muāsır olmanın peşine dūřen řārihlerde görüldüğü üzere devamlı olarak aktüelliğini muhafaza etmiş, hakikî bir mesele olmuştur. Őeyhülislām ivizāde Muhyiddin Efendi'nin (ö.954/1547) İbnü'l-Arabî ile Celāleddīn RŪmî'nin fikirleri ve felsefesi aleyhine idāre-i kelām etmesi nedeniyle⁸ Őeyhülislāmın lâ-yen'azil oldukları bir devirde ilk azledilen Őeyhülislām olması⁹ ve yine meşhur Őeyhülislāmardan Kemal Pařazāde'nin (ö.940/1534), İbnü'l-Arabî'nin bütün eserlerini tasvip eden bir fetvā çıkarması,¹⁰ resmî yapının Ekberî geleneğe bakışını gösterdiği gibi Osmanlı tasavvufi dūřuncesinin vahdet-i vücudcu bir karakter taşıdığını da āřikār kılmaktadır. Osmanlı ile İbnü'l-Arabî arasındaki bir gelenek hālini alan bu münāsebet, merhaleler kaydederek öyle veya böyle günümüze kadar tazeliğini sürdürür. Osmanlılar için yıkıcı olan yılları yapıcı hamlelerle geçirmenin müşahhas bir örneği olan ve modernleşme devrine yeni bir gözle bakma imkânı veren *Fusūsul-Hikem Tercüme ve Őerhi* de bu zincirin en kuşatıcı halkalarından biridir.

Modernleşme devrinin hercümerci içinde inzivāyı bir nevi hayat tarzı hālince getirmeyi başaran Ahmed Avni kendisini devrin adamı olmaktan çıkaran bu eserini, tenkit ve inkārların arasında İbnü'l-Arabî'nin mücmel lafızlarla meydana koyduğu hususları detaylı bir şekilde anlaşılır hāle getirmek için kaleme almıştır.¹¹ Bu

⁸ *İlmiye Salnamesi: Osmanlı İlmiye Teşkilatı ve Őeyhülislāmlar*, haz. S. A. Kahraman, A. N. Galitekin-C. Dadaş, İstanbul 1998, s. 307; Müstakimzade Süleyman Sa'deddin Efendi, *Devhatü'l-Meşayih*, İstanbul 1978, s. 20-21.

⁹ İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul Türkiye Yay.1948, II,431.

¹⁰ Mecmua, Esad Efendi Yazma No:3431,vr.39b; İbnü'l-İmād, *Őezeratü'z-Zehab fi Ahbāri men Zeheb*, Beyrut [ty.],V, 195.

¹¹ *Fusūsul-Hikem Tercüme ve Őerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 2005, I, 103; *Fusūsul-Hikem* İbnü'l-Arabî'nin ölüminden iki yıl önce kaleme

yönüyle o hep kendisinden evvelki şârihlerin izinden yürüyerek onların hamlesini tekrarlar ve bâzı endişeleri daha başından mahkûm eder. Metnin ledünnî bir menbaa âit olduğunda ısrar eder. Buna göre Hz. Peygamberin en mükemmel vârisi olan¹² İbnü'l-Arabî, Hak'ta fânî ve onunla baki olduğu için, o, bir mananın ortaya çıkmasında şahsî görüşünü ileri süren mütehakkim değil, Allah'tan gelen mânâları nakleden bir mütercimdir. Bu nedenle iç nizamların ayrılığına rağmen Kur'ân-ı Kerîm'in muâdili olan,¹³ Kelâmullâh gibi okuyanların bir kısmını hidayete ulaştıran ve bir kısmını da dalâlete düşüren¹⁴ ve İbnü'l-Arabî'nin Muhammed ümmetine ithaf ettiği¹⁵ *Fusûs*, Allah'tan gerçekleşecek olan "tecelliyât-ı fehmiyye" ile¹⁶ şerh edilmelidir. Eserin nüvesini oluşturan fikirlerin meydana konulduğu bu çerçevede kendisini idrak ettiği yeri billûrlaştırarak durduğu noktayı bir mukâvemet haline sokmaktan çekinmeyen şârih, İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen en ufak tenkidi bile kabul etmez. Zîra o beşerî tecrübenin sınırları içinde hareket eden bir mütefekirden ziyade İlâhî kaynaktan beslenebilecek vasıflara ve karaktere sahip birisidir. Öyle ki bazı şeylerin mahrem olduğu dâireye girerek Peygamberlik târihine velâyetin mührünü basar. "Hâtem-i velâyet makâmında müteayyin" olan¹⁷ İbnü'l-Arabî'nin de vurguladığı gibi risâlet ve nübüvvet son Peygamberle hitâma erer, velâyet ise ebedî olarak kesilmez.¹⁸ Çünkü risâlet-i teşrî/nübüvvet-i teşrî halka taalluk ederken onun velâyet makâmı Hak'a taalluk ederek O'nda bâkî bulunur.¹⁹ Buna göre nübüvvet velâyetin zâhiri ve velâyet de nübüvvetin bâtınıdır.²⁰ Hâtem-i evliyâ, şer'î hükümlerde son peygambere bağlı olması ve şeriat ilmini ondan alması yönünden peygamberlerin sonuncusundan daha aşağı olur; son peygamber de ilimleri onun mişkâtından alması bakımından,

alınmıştır. Bu tarafıyla söz konusu klasik, Şeyhi tetkik ve tettebbu etmek için hülâsanın hülâsası mahiyetinde bir eser olarak telakkî edilebilir.

¹² *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 100.

¹³ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 102; Hocazâde Râsim Efendi, *Kâşifü't-Te'vilât*, vr.3/b; Kur'ân'ın kaynağı Allah, *Fusûs*'unki ise Peygamber'dir. Bu kitaba itiraz, tamâmıyla peygamberlerin sonuncusuna itirazdır. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 176-178, 211; I, 97-99; İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. O. N. Gençosman, İstanbul 1992, s. 19; *Fütûhat-ı Mekkiyye*, thk. Osman İ. Yahya, Kahire, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye ts., III, 456

¹⁴ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 5.

¹⁵ a. g. e., haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 2000, III, 158.

¹⁶ Benzer İfâdeler için bkz. *Kâşifü't-Te'vilât*, vr.3/b.

¹⁷ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 90. s. 217-218.

¹⁸ a. g. e., I, 211-212.

¹⁹ a. g. e., I, 213-214.

²⁰ a. g. e., I, 217-219, 225.

hâtem-i evliyâ son peygamberden daha yüksek olur. Bundan dolayı son Peygamber'in bâtnları olan hâtem-i velâyet, zâhirleri olan hâtem-i nübüvvetten bir yönden daha aşağı bir yönden de daha yüksektir.²¹ Fusûs'un bu modern zamanlardaki şârihi, bütün bu görüşleri sâyesinde selefleri ile en geniş mânâsında ve en esaslı vasfında birleşir.

Bütün şartların aleyhte olduğu bir dönemde söz konusu düşünceleri savunmaktan çekinmeyen Ahmed Avni, mensup olduğu geleneğe tâbi olarak mizâcının birçok taraflarını ifşâ ettiği bu vâdide keşf tarîkı ile aklî metodun bir muhâbesini yapar, devrinin zaafılarını ona göre terbiye etmenin imkânlarına bakar. Tasavvufî hayâtın manivelası ve en karakteristik husûsiyeti keşf olduğuna göre İbnü'l-Arabî'nin sözleri de istidlâl ürünü değil, belki keşf yoluyla söylenmiştir.²² Akıl mukayyed olmakla mâlûl olduğu için Allah kalp sahiplerine hitap etmiştir.²³ Çünkü kalb, çeşitli sıfat ve sûretlerde dönen ve değişen bir özelliğe sahiptir.²⁴ Yeryüzündeki tabîî kanunları bile tamâmıyla kuşatmaktan âciz olan akıllar yetersiz olduğu için, dünya hayatında aklın muhal gördüğü her şey mutasavvıflar zâviyesinden mümkündür.²⁵ İzmirli İsmail Hakkı "vahdet-i vücûd akîdesi hudûd-ı akıl hâricindedir. Zâten sâlikleri bu îtikâda ancak keşf tarîkıyla erişilebileceğini tasrih etmişlerdir" derken²⁶ bu gerçeği ifade eder.

Tabiat-ı külliyye'nin gerekli kıldığı şeyin anlaşılması ancak İlâhî keşf ile yâni Allah'ın göndermiş olduğu hususları doğrudan işitmekle gerçekleşir.²⁷ Keşfi esas alarak düşünce yapısını bu zemin ve çerçevede kuran şârih, aklın hakîkatleri idraktan âciz olduğunu temellendirirken kısmen kelâmî bir usûl tâkip etmekten de geri durmaz. Bu vâdide fikrî bakış açısına dayanan ve aklı vücûduna hâkim olan filozofları örnek vererek, aklın zebûnu olup kalanların sınırlı olan cismâniyyet dâiresinden dışarı çıkamayacağını vurgular.²⁸ Akıl yoluyla harcadığı mesâinin ve

²¹ *a. g. e.*, I, 215, 217-219, 225.

²² *a. g. e.*, I, 170-171.

²³ Kâf, 50/37.

²⁴ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 18.

²⁵ *a. g. e.*, I, 157.

²⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *Mûlahhas İlm-i Tevhid*, İstanbul Kanaat Matbaası 1338, s. 60; "Vahdet-i vücûdun hudûd-ı akıl dâhilinde bulunan tarz-ı izâhî şudur: Vücûd, mevcûd gibi çoktur, fakat bazen sâlik öyle bir mertebeye erer ki orada mümkünâtın mevcûdiyeti ve hattâ kendi varlığı bile nazarında müzmahil ve nâbûd olur, işte fenâfî't-tevhîd denilen mertebe budur". *a. g. e.*, s. 60-61.

²⁷ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 119, 123-128; III, 25.

²⁸ *a. g. e.*, haz. Haz. Mustafa tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 2002, II, 1.

icrâ ettiği tetkiklerin boş olduğunu ve hiçbir şey tahsil edememiş bulunduğunu son noktada itiraf eden İbn Sînâ üzerinden felsefî aklın;²⁹ Mevlânâ'nın “eğer akıl bu bahiste yol görücü olaydı, Fahreddîn Râzî dînin sırrına nüfûz ederdi” şeklindeki sözüyle de kelâmî aklın³⁰ insanı belirli bir sınıra kadar getirebileceği kanaatinde ısrar eder. Bu noktada çözümü, vehim ile aklın zâhir olmasını ancak mihenkle yani Kur'ân-ı Kerîm ve Peygamberlerin halleriyle mümkün gören³¹ *Mesnevi*'de bulur.

İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin İslâmî ilimlerin bütününden bağımsız olarak ele alınamayacağını idrakinde olan Ahmed Avni; her şeyin esası vahiy kaynaklıdır. Akıl ilâhî vahiyden zuhûra gelen hususları ziyadeleştirir³² diyerek paradoksal olarak disiplinler arasındaki irtibat noktasını akılla vahiy dengesinde arar. Bir başka ifadeyle toptan cephe alarak akılı dışlamaz, cismâniyyet dairesinin sınırlarıyla mâlûl olan aklın kendi tabiî sınırlarının dışında hâkim hale getirilmesine karşı çıkar.³³ Akıl öncelikle nerede duracağını bilmeli ve bu sınırın ötesine nüfûz edemeyeceğini idrak etmelidir. Devamlı olarak aklın sınırlarına dikkat çeken ve hislerinin dilini konuşturan Ahmed Avni, tam bu güzergâhta husûsî bir yürüyüşün de ilk adımlarını yoklar. Buna göre bir işin hakikatine vâkıf olabilmenin yolu o işin kendi şartları içerisinde gerçekleşebileceğine inanmaktan ve bu inanca uygun bir istikâmet takip etmekten geçer. Tasavvuf sahasında insana düşen şey; hakîkate nüfûz etmede aklın sınırlarını bilmektir. Çünkü bir işi kendi tarîkının dışından talep eden kimse, o işin hakikatine nüfûz edemez.³⁴ Her ilim geliştirdiği ıstılâhlarla anlatılır ve anlaşılır.³⁵ İlahî sırları kabiliyet sahibi kimselere anlatmak için ıstılâhların konulduğu bilinen bir gerçeğin ifadesidir.³⁶ Tasavvuf disiplinini kendisine mahsus ıstılâhlar çerçevesinde kuşatabilmenin usûlü İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini mutasavvıfâne bir

²⁹ a. g. e., I, 124.

³⁰ a. g. e., II, 67.

³¹ a. g. e., III, 25-26.

³² a. g. e., II, 308.

³³ Benzer bir yaklaşım için bkz. Hocasâde Muhammed Râsim Efendi, *Kâşifü't-Te'vîlât*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. 002008, vr. 4a-7a; Hocasâde'nin bu eseri ile ilgili yapılan bir çalışma için bkz. Züleyha Şeker, *Hocasâde Muhammed Râsim Efendi'nin Kâşifü't-Te'vîlât İsimli Eserinin Transkripsiyonu ve İncelenmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2009.

³⁴ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 34-35.

³⁵ Tahralı, “*Fusûsu'l-Hikem*'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, II, 14-15.

³⁶ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 72-73.

edâ ve sadâ ile okumaktan geçer.³⁷ O halde *Fusûs'u* okuyup anlayamayan mütefekkirler, “âsâr-ı ekâbirden her ferdin nasîbi yoktur” anlayışına uygun olarak ta'n etmeden, bunları idrak etmekten âciz olduklarını itiraf etmelidir.³⁸ Modernleşmenin cebrî standartlarının mahiyet değiştirerek çarenin tasavvufî düşüncede arandığı bu güzergâhta *Fusûs* şârihinin söz konusu yaklaşımı problemi ortadan kaldırmamakta, esasen tartışmalar da tam bu noktada ortaya çıkmaktadır.³⁹ Nitekim bazı îzahların şerh boyunca, “bu ehl-i tasavvufun görüşüdür” tarzında sınırlandırılması, en uygun çıkış yolunun her ilim dalının kendisine ait bir ıstılâh dünyasında arandığını gösterdiği gibi İslâm'ın sadece tasavvuf ilminin verilerine hapsedilemeyeceğini, bu disiplinin İslâm'ın yorumlarından biri olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Tasavvuf ilminin inşa ettiği ıstılâhların İbnü'l-Arabî vâdisinde ulaştığı merhaleleri gösteren şârih, ıstılâhların tarih boyunca bir sâhanın kendi iç bünyesinde bile nasıl değişikliğe uğradığını sergiler. Tarihin bir döneminde teşekkül eden ıstılâhî yapıyı, sonraki bir zaman aralığında ortaya çıkan tavrın kolayca onaylaması beklenemez. Burada sorulması gereken soru şudur: Keşf yolunu dâima esas olarak gören bir mutasavvıf, aklı öne çeken kelâmcıyı iknâ etmek zorunda mıdır? Yahut iknâ çabasında ne dereceye kadar başarılı olabilir? Modern zamanlarda İbnü'l-Arabî'nin ağzıyla ve meseleleriyle konuşan şârihin ufkunun düğümlendiğı nokta burasıdır. Bu dikkatlerimiz bizi devrinin menfî taraflarını bile müspet bir kudret haline getirebilen Ahmed Avni'nin fikrî yapısının büyük unsurlarından birini daha bulabileceğimiz şu noktaya götürür. Keşf devamlı olarak subjektif olduğı gerekçesiyle mahkûm edildiğı için Ahmed Avni için hem metod hem de terminoloji düzeyinde kelâm vazgeçilmez bir referans çerçevesi oluşturur, şahsiyetini değilse de tarzını bulmasına yardım eder. Böylece yöneltlen tenkidler, tenkid yöneltenlerin dili ve kavramsal yapısıyla aşılmaya çalışılır. Burada asıl dikkate değer nokta onun tasavvuf adına savunduğı fikirleri ispatlama denemesi içine girerken, akli bir tartışma aracı olarak görmesi, fikrî yapısındaki kelâmî ve felsefî tesirleri gizlememesidir. O tasavvufun kendine göre diğer disiplinlerden çok ayrı bir mantığı

³⁷ *a. g. e.*, I, 1-2, 187.

³⁸ *a. g. e.*, I, 178-179; Burada Elmalılı Hamdi Efendi'nin “bazı noktalar hâl ehlinin gayrine ağırdır” İfâdelerini de hatırlayalım. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul Eser Kitabevi ts., VII, 4510; Said Nursi'nin kanaati de aynı yöndedir: İbnü'l-Arabî'nin “bizden olmayan ve makâmımızı bilmeyen, kitaplarımızı okumasın; zarar görür” ifadesinde görüleceğı gibi “evet, bu zamanda Muhyiddin'in kitaplarını, husûsen vahdet-i vücûda dair meselelerini okumak zararlıdır”. *Lem'alar*, s. 262.

³⁹ Veled Çelebi'nin Massignon'a yönelttiğı eleştirilerde bu husus görülebilir.

olduğunu söyler ve akli keşf hesabına inkâr ederken bile “rasyonel” bir tavır takınır. Akli âciz bulurken bile akıldan vazgeçmez. Fakat bu, tek başına meseleyi izah etmez. Bütün bu entelektüel çabalarına rağmen onun düşünce sisteminin ve mizacının esas vasfı akıl değil keşftir. Diğer bir ifadeyle geçtiği yolu döşemede fonksiyonel olan akılken vardığı neticelerde bunun yerini keşf alır. Çünkü akıl, hadisenin hakikat ve mâhiyetini layıkıyla idrakte çaresizdir. Haliyle son noktada tasavvufî mantığın bütün husûsiyet ve unsurlarıyla hâkim olduğu *Fusûs* şerhi bütün fikrî unsurlarına rağmen hissî plandan çıkmaz.

II. ŞERHİN KELÂMÎ KARAKTERİSTİKLERİ ve DÖNEME VERDİĞİ CEVAPLAR

Modernleşme asırlarında tasavvuf ve şerhlerin tezyif ve tahkir edildiği bir gerçektir.⁴⁰ Tasavvufa ve şerhlere yapılan hücumlara *Fusûs* ve *Mesnevî* şerhleriyle cevap veren Ahmed Avni, muhâtapları bizzat kendi delilleriyle karşılar, ele aldığı metni devrindeki problemler ekseninde değerlendirerek aktüel hale getirir. O birkaç husus dışında klasik dönemden başlayarak *Fusûs*'a yöneltilen tenkidlere doğrudan cevap vermez gibi görünse de meydana koyduğu hususlar, tarihî şartlar içinde düşünüldüğünde İbnü'l-Arabî'ye yapılan eleştirilere bir cevap olarak okunabilir. Kendisi burada ne kadar şahsî görünürse görünsün dönemine ait tecrübeleri hareket noktası haline getirir, tasavvufî düşüncenin şekil alma kabiliyetini gösterir. Nitekim Nakşî Murad Molla tekkesinde tarz-ı kadîm üzere, büyük bir dikkat ve gayretle tetkik ettiği *Mesnevî* ve *Füsûs*'a husûsî bir ehemmiyet veren, Sultan Abdülmecid'in de katıldığı bir törende *Mesnevî*-hanlık icâzeti alan ve nihayet ilmiye tarîkından bürokrasiye dâhil olan Cevdet Paşa'nın hâtıralarına uzandığımızda,⁴¹ kelâmcılardan tevârüs edilen bu yaklaşım biçimi ve tavra, dönemin pek de uzak olmadığını görebiliyoruz. Devrinin birinci sınıf adamı olan ve İslâmî ilimlere tasarruf etmesini iyi bilen *Târîh-i Cevdet* müellifi, ulemâdan gayet âbid ve zâhid bir zat olmasına rağmen “Kuşadalı gibi meşâyih-i sûfiyenin müridlerine telkîn eylediği” râbıtayı şirk olarak gören Murad Molla şeyhini Şi'î ve sapık diyerek zemmeden, hatta bunun için bir risâle dahi kaleme alan Hâfız Seyyid Efendi ile onu “kaba sofî ve zâhid-i huşk diye kadh” eden Şeyh Efendi arasındaki münâzaanın aslına ve içyüzüne nüfûz etmek gayesiyle İbnü'l-Arabî'nin eserleri üzerinde yoğunlaşır. Cevdet Paşa'nın

⁴⁰ Burada İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'yi kaleme alarak *Fusûsu'l-Hikem* ile ilgili şerh yazma geleneğini başlattığını, bu eserin yazıldığı andan başlayarak tarih boyunca şerhler vasıtasıyla aktüel hale getirildiğini hatırlayalım.

⁴¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, Yayınlayan: Cavid Baysun, Ankara TTK 1967, IV, 15-17.

aktardığı verilere göre Şeyh Efendi'nin ulemâdan bir zat ile yapmış olduğu bu tartışmayı husûsen besleyen bir tavır geliştirmesi dikkat çekicidir. Ulemâ ve sûfiler, nazarî düşüncenin mümkün olduğu kadar parantezin dışında bırakılmaya çalışıldığı bir devirde⁴² zaman zaman kelâmî bir atmosfer içine girerek tartışmaları, bu ilmin usûlüyle neticelendirmeye çalışırlar. Tefekkür hayâtımızı yeniden kurma imkânlarının yoklandığı bu atmosferde en feyizli kaynak ise tasavvuttur. Pratiği öne çıkarmak gayesine mâtuf olarak nazariyâta karşı kendini gösteren ciddî sûretteki karşıtlığın neredeyse bir gelenek halini almaya başladığı bir zaman diliminde,⁴³ kelâmî usûlden müstağnî kalınamayarak kaleme alınan Ahmed Avni'nin *Fusûs* ve *Mesnevî* şerhleri, kelâmla tasavvufun karşılıklı alışverişte bulunduğu işte bu geleneğin bir devâmı olması açısından ehemmiyetlidir.⁴⁴ Onun belli başlı husûsiyetlerinden biri de işte buradadır. Bazı hususları inkâr etmenin bir zarûret halini aldığı bu dönemde bütün bunların yanına modernleşme devrinde tercüme yoluyla Batı'dan Türkiye'ye aktarılan materyalist düşüncelere üst düzeyde karşılık verebilmek için spiritüalist unsurlara sarılan mütefekkirlerin batı düşüncesiyle İbnü'l-Arabî üzerinden hesaplaşmaları gerçeğini de ilâve etmek gerekir.⁴⁵ Burada İbnü'l-Arabî'nin kelâmî nazarî akıl yürütme yoluyla ve rakiplerinin silahlarını kullanmak sûretiyle İslâm inanç esaslarını koruyan bir disiplin olarak görmesini de

⁴² Bir Mevlânâ hayrânı olan ve *Mesnevî*'yi yastık altı kitabı haline getiren Abdullah Cevdet'in bu hükmümüzü destekleyen İfadeleri şöyledir: "Muhyiddin Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inin içinden çıkamadım; onun için hiçbir şey söyleyemem". Abdullah Cevdet, *Dilmestî-i Mevlânâ*, İstanbul Orhaniye Matbaası 1921, s. 18.

⁴³ Konuyla ilgili bazı dikkatler için bkz. Fatih M. Şeker, *Osmanlılar ve Vehhâbîlik*, s. 45 vd.

⁴⁴ Batılılaşma devrinde Hocazâde Muhammed Râsim Efendi tarafından kaleme alınan bir başka *Fusûs* şerhinde de benzer bir yaklaşımı görebiliyoruz.

⁴⁵ bkz. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?*, İstanbul 1327; a. mlf., *Huzûr u Akl u Fende Meslek-i Dalâleti*, Dâru'l-Hilâfe 1332; a. mlf., *A'mâk-ı Hayâl*, İstanbul 1341/1925; İsmail Fenni Ertuğrul, *Maddiyyûn Mezhebi'nin İzmihlâli*, İstanbul 1928; İsmail Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesinde Bir tenkit/Tasfiye Alanı Olarak Tasavvuf ve Tarîkatler", *Din İle Modernleşme Arasında*, İstanbul 2003, s. 381-382; İlhan Kutluer, "Modern Tecrübe: İslâmcıların Fikrî ve Felsefî Serüveni", *İlim ve Hikmetin Aydınlığında* içinde, İstanbul 2001, s. 227-229; Modern zamanlarda İbnü'l Arabî'nin gündeme gelmesini ele alan bir çalışma için bkz. Özkan Öztürk, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbnü'l-Arabî Felsefesi'nin Ele Alınışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.

hatırlayalım.⁴⁶ Ahmed Avni bütün bu tecrübeleri toplayarak hareket noktası kılar, kelâmın lugatini tasavvufun meselelerini çözüme kavuşturmak için benimser.

Fikrî yapımızı siyâsî hâdiselerin neredeyse tek başına idâre ettiği bir zamanda *Fusûs* şerhinin dikkatli bir göz için ortaya koyduğu meseleler birden çok fazladır. Metni Kur'ân zâviyesinden ele alan⁴⁷ Ahmed Avni'nin şerhi, birçok tarafıyla devrinin problemlerine bir cevaptır. Döneme rengini veren hâkim unsurlardan biri kaynaklara dönüş meselesidir.⁴⁸ Şârih, tasavvuf sâhasının verileri çerçevesinde yorumladığı *Fusûs*'a şer'î bir çerçeve ve istikâmet tâyin etmek istediğini göstermek durumunda kalır, bu doğrultuda âyet ve hadisleri referans verir. Müellifin devamlı olarak *Fusûs* metnini Kur'ân'a arz etme ihtiyacı duyması yahut İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini Kur'ân'a dönerek temellendirmeye çalışması, sevk-i İlâhî ile yazılmış bir metnin Kur'ân'la nasıl ve ne dereceye kadar örtüştüğünü gösterme amacına matuf olabileceği gibi hemen her şeyi kaynaklara dönüş etrafında ele alan devrinin endişelerine bigâne kalamayarak döneme paralel bir tavır geliştirme arayışı içinde olduğunu gösterir. Mâhiyet değişikliğinin olmamasından da anlaşılacağı üzere burada esere muhtevâdan ziyade şeklî endişe hâkim gibidir. Çağdaş İslâm düşüncesinde Kur'ân-ı Kerim'in mânâsına/rûhuna nüfûz etmenin lüzûmu üzerinde ısrar eden tavrın *Fusûs* şârihine akseden yönleri de bu cümledendir. Konuyu halledilmesi lâzım gelen bir mesele gibi ele alan Ahmed Avni bu meselede hem rûhu hem de şekli muhâfaza etmek gerektiğini düşünür ve görüşlerini İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ ile tahkîm ve takviye eder.⁴⁹ Buna göre âyetin mânâsı tedebbür ve tefekkür ile tilâvet olunursa, okuyanın kalbine Hak tarafından gaybî mânâlar doğar ve böylece okuyucu bilmediği Kur'ânî sırlara da erişir.⁵⁰ Diğer taraftan Kur'ân Allah

⁴⁶ *Fütûhat-ı Mekkiyye*, I, 35-36; Mustafa Sabri'ye göre vahdet-i vücûd mezhebi, keşif iddialarına dayanmadığı gibi bunu savunanlar hâl sâhibi olmaktan çok kâl sahibidir. Onlar kelâmcıları mücâdelecî olmakla ayıplarken, kendileri cedel silâhını ellerinden düşürmezler, aklî ve naklî delillere yapışıp onları ellerinden bırakmazlar. Mustafa Sabri Efendi, "Vahdet-i Vücûd", s. 77.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî'nin de Ahmed Avni kadar olmamakla beraber Kur'ân ve hadisleri referans aldığını biliyoruz.

⁴⁸ Kaynaklara dönüş hareketinin tenkidi için bkz. İsmail Kara, *Şeyhefendinin Rüyâsındaki Türkiye*, İstanbul 1998, s. 153-154, 225-226; a.mlf., *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 36-37, 88-93, 199-200, 218; a.mlf., "İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, ed. M. Ö. Alkan, İstanbul 2001, I, 239-251 vd.; a.mlf., *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986, I, LVII-LIX vd.

⁴⁹ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 203-204.

⁵⁰ a. g. e., III, 204.

kelâmı olduğu için bir kimse mânâsını bilmeksizin tilâvet etmiş olsa bile, onun mânevî nurlarından istifâde eder ve sevap kazanır. Ancak Kur’ân’ı yalnız ölülerin ruhlarına ithâf etmeyi alışkanlık edininip, onun faydalı mânâlarını öğrenip anlamak merâkında bulunmamak büyük bir ahmaklıktır.⁵¹ Burada kendiliğinden bir mesele ortaya çıkıyor. Şahsiyetini İbnü’l-Arabî ile Mevlânâ’da eriten bir Mevlevî’nin devamlı olarak ele aldığı metnin şer’î bir zemîne ve çerçeveye sâhip olduğunu vurgulaması husûsî bir sorguya muhtaç gözükmetedir. İbnü’l-Arabî’ye tâbi olarak onun gibi yaşadığı ve düşündüğü âşikâr olan Ahmed Avni’nin şerhini bir bütün olarak göz önüne getirdiğimiz takdirde onun görüş zâviyesinde muttasıl her şey vahdet-i vücûd’da başlar, vahdet-i vücûd’da biter. Vahdet-i vücûd bir tarafıyla hemen her şeyi aynı anda inkâr ve ispat edebilen bir potansiyele sahiptir.⁵² O, bu esnekliğin sebep olacağı problemler nedeniyle hâdiseyi muayyen bir sâhaya çeker, şerîat zemînini kesin bir sınır olarak alır; öbür taraftan da kayıplar hânesini çoğalttığını düşündüğü hemen her şeyi vahdet-i vücûd tarîkiyle îade eder. Diğer bir ifadeyle âyete dayanmasıyla kendine mutlak bir sınır tâyîn eden Ahmed Avni tasavvuf terminolojisinin imkânlarından hareketle yapmış olduğu yorumla da söz konusu sınırı ileri bir aşamaya taşır. Referans dünyâsını kurduğu eserler biraz da bunu billûrlaştırma amaçlıdır.

Her şeyiyle Şeyh’in âleminde yaşayan Ahmed Avni, öncelikle *Fûsûs*’u İbnü’l-Arabî’nin bizzat kendi eserlerinden özellikle de *Fûtâhât-ı Mekkiyye*’den hareketle şerh eder. Aynı zincirin bir halkası olarak görülebilecek şerhlerin izini tâkip eder, zaman zaman bazı hususları kadim devirlerde telif edilen metinlere bağlar, bunlar arasında mukâyeseler yapar,⁵³ tercihlerde bulunur. Şerhlerin birbirini nakzettiği durumlarda her bir görüşün “vechi vardır” diyerek şârihlerin fikirlerini birbirleriyle uyumlu hâle getirir.⁵⁴ Târihî tecrübenin işlevselliğine olan inancını yitirmeyen Ahmed Avni, metne hem doğrudan hem de aracılar/selefî olan şârihler vâsıtasıyla uzanır. Onun şârihlerle ilişkisi İbnü’l-Arabî’nin kendisiyle olan ilişkisi

⁵¹ a. g. e., III, 205.

⁵² Hilmi Ziya “vahdet-i vücûd düşüncesi kolaylıkla bir ahlâk ve siyâset hâlini alır” derken hâdisenin uzatılabileceği diğer güzergâhlara da işaret eder. *Türk Tefekkürü Tarihi*, s. 232- 233.

⁵³ Bazı hususlarda şerhlerde verilen bilgileri birbiriyle mukayese ettiğini gösteren bir örnek için bkz. III, 190.

⁵⁴ “İbn Arabî’nin Allah’a da’vet, da’vet olunana tuzaktır. Çünkü o bidâyetten ma’dûm kılınmadı ki gâyeye da’vet oluna” sözüne dâir şerhleri değerlendirirken bu durum açık bir şekilde görülebilir. bkz. *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 287-288.

kadar önemlidir. Asırların biriktirdiği pek çok şeyin çehre değiştirdiği bir devirde bile tarihte teşekkül eden tasavvufî tecrübenin eskisi kadar başarıyla tekrarlanabileceğini gösterir. Devamlı olarak Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerle paralellik kurar. Ahmed Avni'nin mertebelere riâyet husûsuna azamî derecede ehemmiyet verilmesi gerektiğini, aksi takdirde zındıklığa yol açılabileceğine vurgulaması; hulûl meselesinde Hak'la kul arasındaki sınıra dâir kesin ve keskin bir dil kullanması; Hallâc'la Firavn'u Ene'l-Hak sözü çerçevesinde mukâyese ederek Mevlânâ üzerinden Firavn'un küfrüne hükmetmesi ve İbnü'l-Arabî'nin velâyeti öne çıkaran yorumlarını nübüvvet merkezli bir okumaya tâbi tutması *Fusûs*'a şer'î bir çerçeve vermek istediğinin müşahhas örnekleridir. Görüşlerini temellendirmek ve güçlendirmek amacıyla, belirli bir dönemden sonra Osmanlılarla aynıleşen⁵⁵ Nakşibendî tarikatına mensup isimlere atıflar yaptığı gibi,⁵⁶ sonraları devletle problemlî hâle gelse de, *Câmi'u'l Fusûleyn* isimli eseriyle Osmanlı medrese geleneğinde ehemmiyetli bir yeri olan Şeyh Bedreddin gibi isimlerden de müstağni kalmayarak⁵⁷ bütün Osmanlı'yı kuşatan bir ufkun peşine düşer. Bazı bölümlerin sonunda şerhini de yaptığı *Mesnevî*'nin o meseleyle alâkalı beyitlerini vermesi, *Fîhi Mâ Fih*'e uzanması; onun Osmanlı'nın tasavvuf ufkunu, aynı zemîni paylaştığına inandığı Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî vâdisinde aradığını gösterir.⁵⁸ Bu iki isim onun birçok fikirlerinin başlangıç noktasıdır. Diğer taraftan Mevlevîliğe intisaplı olan Ahmed Avni'nin Mevlânâ'ya dönüşü, metni kendi meşrebi istikâmetine çekip götürme olarak değerlendirilebileceği gibi tasavvuftaki iç irtibâtı İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ üzerinden gösterme gayreti olarak da değerlendirilebilir. Onun modernleşme devrinin hercümerci içinde uzlet ve sükûnu araması, Moğol istilâsının yakıp yıktığı seneleri yaşayan Mevlânâ'nın vaziyetini hatırlatır. Selef, Nakşîlikten Mevlevîliğe doğru uzanırken⁵⁹ halefse Mevlevîlikten Nakşî güzergâha doğru uzanır.

⁵⁵ Cevdet Paşa'ya göre Nakşîlikle Osmanlılar III. Selim'le beraber özdeş hâle gelir. *Tarih-i Cevdet*, Dersaadet 1309, VIII, 201.

⁵⁶ *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 122-123, III, 32, 60.

⁵⁷ *a. g. e.*, I, 128.

⁵⁸ Bu çerçevede Hocaâde Râsim Efendi'nin İfâdeleri şöyledir: “Hz. Şeyh meslekine sülûk eden zevât pek çoktur. Ez-cümle Hz. Monla Celâleddin Rûmî ve Monla Câmî ve Şeyh Pârsâ ve mukaddem gelenlerden Şeyh Cüneyd ve Bâyezid-i Bistâmî ve Şeyh Şiblî ve Abdülkâdir Geylânî ve Hasan Harakânî (kaddesallahu esrârahüm) ve bunlar[a] müşâbih olan evliyâ-i kirâm gibi”. *Kâşifü't-Te'vilât*, vr. 7a-8a.

⁵⁹ Mevlânâ'nın Nakşibendîlikten Mevlevîliğe doğru uzanan görüşlerinin değerlendirmesi için yayınlanmak üzere olan *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru* başlıklı etüdümüze bakılabilir.

İbnü'l-Arabî'nin ortaya attığı hususlarda hiçbir inkârı olmasa da onu şer'î çerçevenin nizam verdiği bir istikâmette ele alan Mevlevî tarikatına mensup olan Ahmed Avni, bu çerçeveyi muhkem hâle getirebilmek için tâvîzsiz bir şer'îat vurgusunun hâkim olduğu bir ulemâ tarikatı olarak tavsif edilen Nakşibendîliğin klasik kaynaklarına ve önde gelen sûfîlerine de başvurarak⁶⁰ *Fusûs*'un sözkonusu tarikat çerçevesinde mütâlâa edilebilecek husûsiyetlerine dikkat çektiği gibi,⁶¹ Nakşîlerin Osmanlı içtimâî ve siyâsî hayatında nereye tekâbül ettiği idraki içerisinde, Osmanlı'nın istikâmetini tâyin eden bu tarikatla *Fusûs* arasındaki hayâtî irtibâta da vurgu yapmaktadır. Nakşîliğin klasik devirlerine mensup olanlardaki İbnü'l-Arabî etkisiyle modernleşme devrinde yaşayan Ahmed Avni'deki Nakşî tesiri birbirlerini aynı geleneğe bağlayarak tamamlar. Nakşîlikle tahkîm edilen İbnü'l-Arabî bu tarafıyla Mûsâ Cârullah'ta en iyi ifâdesini bulan devrin zihniyeti ve siyâsetiyle malûl hâle gelen İbnü'l-Arabî'ye, tesir sahası geniş bir tarikat üzerinden dolayısıyla da Osmanlı üzerinden bir cevap vermedir. Modernleşme asırlarında bile Osmanlı Nakşî tekkelerinde *Fusûs* okunduğunu Cevdet Paşa'nın *Tezâkir*'de verdiği bilgilerden öğreniyoruz.⁶² Sünnî/Hanefî İslâm tasavvuru üzerinde yükselen Osmanlılar bu tarafıyla *Fusûs* gibi tasavvuf vâdîsinin demir leblebi vasfına sâhip muhalled bir eserini okuyacak kırata mâlik bir kültürel donanıma sahiptir. Belirli bir çerçevenin sınırları dışına taşmayan bu okuma keyfiyeti, şerhin metni devamlı olarak şer'îatla mukayyet hâle getirmeye çalıştığı bir göstergesidir.

Devrinin üstüne çıkabilecek husûsiyetlere sahip olan bir metin kaleme alan mütefekkir-şârih, bâtinla zâhir arasında gider gelir.⁶³ Her konuyu âyet ve hadislerle

⁶⁰ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 123; III, 29.

⁶¹ Ahmed Avni görüşünü desteklemek için sözü, Osmanlı zihniyet dünyasına ve sosyal hayatına istikâmet veren Nakşîlerin klasik kaynaklarının başında yer alan *Reşahât*'a getirir ve böylece Nakşî tarikatında İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin tesir ve kuvvet derecesini göstererek tasavvufî hayat ve düşüncenin iç irtibâtını da meydana koyar. *Reşahâtü Ayni'l-Hayât*'da aktarıldığına göre; bir gece fakirin birisi rüyâsında Abdü'l-Gafûr Lârî'yi görmüş ve ona demiş ki: Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî hazretleri vahdet-i vücûdun sırrından ve eşyanın O'nunla maiyyeti keyfiyetinden bahs edip, isbâtı husûsunda da çok özen göstermişlerdir. Âhirete naklettiğiniz vakit siz bu hakikatleri nasıl buldunuz? Abdü'l-Gafûr cevaben demiş ki: Bu âleme geldiğimde Hz. Şeyh ile buluştum ve onlardan bu meselenin sırrını sordum. 'Söz ancak benim yazmış olduğum gibidir' diye cevap verdiler. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 30-31.

⁶² Cevdet Paşa, *Tezakir*, IV, 15-17.

⁶³ *Fusûs*'u hemen her yönüyle ihâta eden gelenekten hareketle anlaşılır kılmanın imkânlarına bakan Ahmed Avni'ye benzer bir yaklaşımı savunan Hocazâde Râsim

temellendirir. Bekâyı fenâdan daha yüksek ve şerefli görmesinden anlaşılacağı üzere⁶⁴ şerîatın onaylayacağı bir üslûp ve muhtevâ tutturmaya çalışır. Bu nedenle hakkında nass inmeyen hükümleri, şerîata dâhil edip onun gerektirdiği hususlarla amel etmeyi emreden usûl ehli müctehid ulemâyı ictihâd ile kânun koyma noktasında, zâhirde nebîlerin vârisi olarak görür. İlâhî bilgileri vâsitasız olarak Hak'tan alan âriflerden olan ulemâyı ise bâtında nebîlerin vârisi olarak değerlendirir.⁶⁵ Bütün bunları İbnü'l-Arabî'nin "muhakkak Hak Teâlâ kendi nefsinin 'Zâhir' ve 'Bâtın' olmakla vasf eylemiştir. Binâenaleyh âlem-i gaybımız ile bâtını ve şehâdetimiz ile zâhiri idrâk etmemiz için âlem-i gaybı ve şehâdeti icâd eyledi"⁶⁶ şeklindeki görüşünü şerh ederken görmek mümkündür. Ahmed Avni öncelikle şeyhin zâhir ve bâtınla alakalı tasnîfinin Kur'ânî kaynağını gösterir. Daha sonra da bu kavramların şehâdet ve gayb âlemi çerçevesinde nispetlerini meydana koyar. Her merteye mutlak vücûdun tenezzülâtından zâhir olduğu için Allah Kur'ân-ı Kerîm'de⁶⁷ kendi nefsinin Zâhir ve Bâtın olmakla vasf etmiştir. Hazretlerin her biri kendisinden evvelki mertebeye bakarak zâhir ve evvelki mertebeye de ona bakarak

Efendi de zâhirle bâtını cem etmek lüzûmunu savunur. "Rûh bedensiz olmadığı gibi ilm-i bâtın dahi ilm-i zâhirsiz olmaz. Pes velâyeti câmi' olan kimesne bu iki ilmi muttasıf olmak lâzımdır ki, zâhiri zâhir ile bâtını bâtın ile müşâhede eyleye ve ehl-i zâhir gibi yalnız ilm-i zâhire hasretmeye ve ehl-i bâtın gibi yalnız ilm-i bâtına hasretmeye". *Kâşifü't-Te'vilât*, vr. 3b, 4a; Bu sâhadaki tecrübelerini *Fusûs* üzerine bir ta'likat yazarak taçlandıran ve böylece âdetâ şerh geleneğini modern zamanlarda tebcil eden Afîfî'nin bu vâdideki İfâdeleri önemlidir: "*el-Fütûhât*, sanki *Füsûs*'un kilidini açtığım anahtardı. Onu okumaya başlayınca *Fusûs*'un kapalılıkları açıldı, İbnü'l-Arabî'nin üslûb ve merâmını anlamaya götüren işaretler belirdi. Anladım ki, bu sûfî iki dil kullanmakta ve bu iki dilin her ikisiyle de bir zaman okuyucuya hitap etmekte ve asıl maksadını saklamak istediğinde bu iki dili birbirine karıştırmaktadır. Bu iki dil; zâhir ve bâtın dili veya sûfîlerin deyimiyle, şerîat ve hakîkatın lisanlarıdır. Zâhir dili, genel olarak bütün insânların kullandığı dil olup, ayrıca fakih ve mütekellimler de bu dili kullanmaktadır. Bâtın dili ise sembol ve işâret dili olup, sûfîler bu dille şerîatın ötesindeki kapalı mânâ ve incelikleri ifâde ederler, gerektiğinde de bu dile sığınır. Bunun nedeni, ya herkesin kullandığı dilin ifade etmek istedikleri mânâları ve hissettikleri zevk ve vecdleri dile getirmedeki yetersizliği, ya da ehil olmayan kimselerden söylemek istedikleri şeyleri kapalı tutmak istemeleridir. Çünkü sûfîlerin sembolik olarak ifâde ettikleri şeyler, aklın tek başına kavrayabileceği şeyler değildir. Bu hakikatler aklın sınırının dışında, ma'külâtın ötesindedirler". bkz. "İbnü'l-Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma", *İbnü'l-Arabî Anısına (Makaleler)* içinde, çev. Tahir Uluç, İst. 2002, s. 27.

⁶⁴ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 158.

⁶⁵ a. g. e., III, 108, 268, 269.

⁶⁶ a. g. e., I, 160.

⁶⁷ Hadid 57/3 .

bâtın olur. Bu nedenle Allah eksef olan âlemi yaratmıştır. İnsan da kâbiliyetlerinin izin verdiği ölçüde zâhiri duyularıyla kesîf sûretler olan eşyâyı ve bâtinî duyularıyla de latîf sûretler olan manayı idrak eder.⁶⁸

Ahmed Avni, aynı tavrını şatahat kavramı içinde ele alınması gereken ifâdeleri yorumlarken de sürdürür. Görüşlerini savunurken ve tasavvufu kendi çerçevesine iâde ederken bir kelâmcı hüviyetine bürünür. Tasavvufla kelâmın bitmeyen karşılaşmasını şahsında yaşar. İbnü'l-Arabî'nin "imdi Hak bana hamd eder; ben de Hak'a hamd ederim ve Hak bana ibâdet eder; ben de O'na ibâdet ederim"⁶⁹ ifâdesi kesin olarak şatahat değildir. Çünkü usûl ve mârifet üzere, edebe uygun bir şekilde söz söyleyen ârifin kelâmı sekr ehli ile karşılaştırılmaz. Zâhirde bu sözler şüphe ve zan üzere olanların kelâmıyla aynı gibi gözüke de hüküm îtibâriyle aynı değildir. Onun içinde Hak'ın kabul etmeyeceği bir hüküm ve kendini göstermeyeceği bir vasıf yoktur.⁷⁰

Hem nazârî hem de amelî hayatla sıkı bir münâsebet içinde bulunan Ahmed Avni nüzûl-i İsâ'dan bahsederken Hristiyanlığın da İslâm şerîatına tâbi olması gerektiğine dikkat çeker. Çünkü bütün peygamberlerin getirdikleri şerîatlar ve nebilerin getirdikleri dinler İslâm dinidir.⁷¹ Hidâyetin kaynağı bir olduğu için âhir zamanda İsâ (a.s.) nüzul edip tamâmıyla Muhammedî şerîat üzere hükmedecektir. Müslümanlar daha önceki peygamberlerin şerîatlarına, Hz. Peygamber'den başka bir peygamberin şerîatı olduğu için değil, bizzat Peygamber takrîr ettiği için tâbi olmuşlardır.⁷² Yolun en yakını ve doğrusu İslâm dînidir.⁷³ Diğer dinlere karşı gösterilen sınırsız müsâmaha ortamında Ahmed Avni'nin Hristiyanlığın İslâmî bir çerçeveye gelmesi gerektiğini savunan bütün bu görüşleri; tasavvufu fedâ etmesine rağmen İbnü'l-Arabî üzerinden Hristiyanların da cennete gideceği düşüncesini savunan ve Şeyh'in fikirlerinin devrin zihniyetine mahsus şekillerini yaratan Mûsâ Cârullah'a bir cevap olarak görülebilir. Modernleşen hayat şartlarının bir netîcesi olarak devriyle hesaplaşmak zorunda kalan Ahmed Avni böylece selefînin düşüncelerinin herkesin istediği gibi tasarruf edeceği bir vâsıta hâline gelmesine karşı çıkar. O döneme ilişkin tartışmaları isimler üzerinden değil, meseleler üzerinden yapar, şahsiyat vâdîsine sapmaz. Modernleşme asrındaki fikrî kavgalardan

⁶⁸ *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 161.

⁶⁹ *a. g. e.*, II, 73.

⁷⁰ *a. g. e.*, II, 72-73.

⁷¹ *a. g. e.*, I, 212-213, 93.

⁷² *a. g. e.*, III, 2 70

⁷³ *Âl-i İmrân*, 3/19.

uzak durarak dönemini aşan nizama bağlanır. Devirde bir firar kapısı olarak görülen İbnü'l-Arabî'nin fikirleri üzerinden gündeme getirilen tartışmalara cevaplar verirken şerhinde âşikâr bir sûrette gelenek-yenilik tartışmalarına girmez. Zarûretlere baş eğmenin bir gelenek halini aldığı zamanlarda kaleme aldığı eserinde, modernist zihniyetin gerilere itmeye çalıştığı her şeye sahip çıkarak, İslâm târihine mal olmuş hususları muhâfaza etmekteki ısrârı onun hangi cephede yer aldığını açık bir şekilde ortaya koyar. Pek çok kimse fikirlerle hadiseleri birbirine karıştırıp düşünce yapısını hâdiselerin emrine verirken Ahmed Avni, hem söylediği şeylerle hem de söyleyiş tarzıyla an'ane hâlini almış bir terbiyeyi geçip gidilen merhaleye kurban etmeyerek zamânın çetin imtihanını verir.

III. KELÂMÎ PROBLEMLERE TASAVVUFÎ ÇÖZÜM ARAYIŞLARI

1) TEZAT TEŞKİL EDEN İFÂDELER

Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi nazârî tasavvufa verilmesi icap eden istikâmeti belli başlı yönleriyle ortaya koyan bir eserdir. Batılılaşma devrinde mâzî ile her an yapılmakta olunan geniş muhâsebe etrâfında Ahmed Avni şerîattan da İbnü'l-Arabî'nin şerîata muhâlif gibi telakkî edilebilecek görüşlerinden de vazgeçmez. Bu zâviyeden muhtevâ ve şekil îtibâriyle onun *Fusûs* müellifini vurduğu mîzan Şeyh-i Ekber'in yine kendisidir. Onda her şey kendiliğinden onun etrâfında toplanır ve oradan hareket eder. O büyük psikolojik esaslarla yüklü olan ve birbirini tamamlayan bu gibi durumlarda tasavvufî istilâhların kendine mahsus olduğunun idrâki içinde olunması gerektiğini tebârüz ettiren açılımlar getirir. Bunu en iyi şekilde tezatlı ifâdelerin nasıl halledilmesi gerektiğine dâir meydana koyduğu hususlarda görebiliyoruz. *Fusûs* şerhinin kelâmî açıdan doğurduğu en ehemmiyetli problem, asıl şeklini ve kıvâmını tezat teşkil eden ifadelerde bulur. Ayrılığın en derinleştiği noktalardan biri budur. Bu mesele üzerinde devrinde rastlanmayan bir ısrarla durmasının sebebi, tasavvufun itikâdî ve siyasî açıdan mahkûm edildiği bir zamanda muhataplarına cevap verme ihtiyâcı, daha doğrusu muhataplarıyla aynı seviyeden konuşmak arzusudur. Şârihin tezat teşkil eden ifadeleri halletme usûlü, kelâm ilminin onayını alabilecek bir vasıfta mıdır? Nazârî tasavvufun en önemli meselelerinden birinin saklı olduğu bu sorunun cevâbını verebilmek için Ahmed Avni'nin meseleyi çözümlene metodunu müşahhaslaştırmak gerektiği ortadadır. O bu problemi, tezat gibi gözükebilecek ifâdelerin hakikî anlamda bir zıtlık değil, mertebeler veya makamların farklılaşmasına ilişkin hususlar olduğunu göstererek aşmaya çalışır ve böylece tasavvufun kudretinden hiçbir şey kaybetmeden İbnü'l-Arabî'yi etrâfında dönülecek tek iklim gibi görür. Buraya ulaşabilmek için geçilmesi

lâzım gelen çetin yollar vardır. Bu vâdide şârih tercih makâmında iki farklı neticeden hangisi ihtiyar edilmelidir suâlini cevaplamaktan da kaçınmaz. Buna göre İbnü'l-Arabî'nin de vurguladığı gibi her ikisini de mânâsına nüfûz ederek yaşamak gerekir. Bir diğeri ifadeyle sûfî hem hakîkat mertebesine urûc edecek hem de şerîat mertebesinin îcap ettirdiği hususları hayâtında devam ettirecektir. Bütün bunların neticesinde ise mütemâdiyen “hayret” içinde olacağı bir makâma ulaşacaktır.

Şârihin düşüncesinin iç mekanizmasında oldukça etkili olan problem en iyi şekilde, tezat gibi görülebilecek bütün hususları hülâsa eden ayniyet ve gayriyet meselelerinde görülebilir. Bütün esere hâkim olan bu yapıda en ziyâde dikkat edilecek nokta şudur: İbnü'l-Arabî “ayn” kelimesini kullandığı vakit bir şeyin hem hakîkati ve zat'ını hem benzeri ve tıpkısını hem de madde ve cismine işaret edebilecek anlamları birden kullanır. Şerh'de ise bu mânâların biri veya hepsi göz önüne alınarak açıklama yapılır. Bu nedenle “ayn” kelimesinin geçtiği bir cümleye birbirine zıt veya birbirinden farklı mânâlar verebilmek de mümkün hâle gelir. Çünkü bir şeyin zât ve hakîkat'i ile cism'i ve şahsı aynı şey değildir. Şârihe göre Rab ile kul arasında ayniyet ve gayriyetin ikisi de sâbit ve mütehakkıktır. “O bir vech ile bu da bir vech ile” cümlesi ilk bakışta iki zıddın birleşmesi mânâsını akla getirdiği için muhal görülebilir. Ancak buradaki zıtlık lugavî değil ıstılâhî olduğu için ikinci anlamdaki zıtlık, bir arada içtimâ edebilir. Ahmed Avni bu husûsu bir misalle açıklar: Lugat îtibâriyle ve maddeten birbirine zıt olan nur ile zulmet aynı anda ve aynı yerde bir araya gelemezler. Fakat istiâre yoluyla gölgeye zulmet denilmesi ıstılâh ve kabul îtibâriyle mümkündür. Bu takdirde ıstılâhî anlamda zulmet olarak kabul edilen gölgenin nûr ile aynı zaman ve mekânda bir arada mevcut olduğu söylenebilir. Zîra gölge ıstılâh olarak zulmet kabul edilir. Bu nedenle kul ile Rab arasındaki hakîkî ayniyet ve hakîkî gayriyet lugavî ve maddî değil, ıstılâhî ve mânevîdir. İki zıd içtimâ edemez sözü maddî ve lugavî mânâdaki zıtlık için geçerlidir. Bu mânâdaki zıtların birleşmesi ve bir araya gelmesi mutasavvıflara göre de muhal ve câiz değildir. Onun için kul ve Rab arasında lugavî ve maddî bir ayniyeti kabul etmek ve her çeşit gayriyeti inkâr etmek ilhad ve zıddıktır.⁷⁴ Görüleceği üzere onun meseleyi îtikâdî açıdan muayyen bir noktaya çekebilmek için imkânlarının son sınırına kadar yokladığı, tarttığı ve bulduğu görülür. Modern dönemde sıkı bir tahlilden geçirildiğinde görülür ki kelâmın onayını alabilecek mutasavvıf odur. Bu hükümde bir mübâlağa bulmak isteyenler için biz Ahmed Avni'nin aynı titiz dikkat ve îzahları refâkatinde analizimize devam edelim.

⁷⁴ Mustafa Tahralı, “Fusûsu'l- Hikem”de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 13-14.

İbnü'l-Arabî'nin tezatlı ifâdelerinin bir diğeri örneği olan; “imdi bir vakitte kul, şüphesiz Rab olur. Bir vakitte de kul bilâ-iftirâ kul olur”⁷⁵ sözünü Ahmed Avni an'aneyle uyararak şerh ederken çeşitli örnekler üzerinde telkinkâr bir dille kendi kendisini tekrardan çekinmez. O kelâmî ve tasavvufî verileri birbirinden bağımsız şekilde ele alan düşünürlerden değildir. Bu, metnin usûl açısından en kuvvetli ve besleyici taraflarından biridir. İnsân-ı kâmilin vücûdunda tasarruf eden ancak Hak'tır. Ateşte kızan demirin ateşliğinin ârızî ve demirliğinin zâtî olması gibi mahzâ kul olan insân-ı kâmilin rubûbiyeti de ârızî ve taayyünü hasebiyle kulluğu zâtîdir.⁷⁶ Diğer taraftan demirin ateşte kıpkırmızı olup ateş sıfatıyla vasıflanmış olması gibi ârif cem mertebesinde Hak'tan farklı değildir. Ancak ârif cem makâmından fark makâmına indiği vakit Hak'la halk arasındaki farkı isbât etmek için, kulluk makâmında sâbit-kadem olur.⁷⁷ Bu vâdîde devam eden şârih, İbnü'l-Arabî'nin “sen fânî olmazsın, baki de kalmazsın ve sen ifnâ etmezsin, ibkâ da etmezsin”⁷⁸ sözünü îzah ederken, Hak'ı da halkı da esas yerine oturarak kelâm ilminin çizdiği itikadî çerçevenin onayını alabilecek bir üslûbun peşine düşer ve hâdiseyi en bâriz taraflarından yakalamayı bilir. Buna göre Allah 'hakikat' yönüyle Hak olduğu için asla fani olmaz ve halkiyet yönüyle de bâkî kalmaz. Çünkü O'nun bu taayyünü bir izâfî vücûddan ibarettir. İki an içinde baki değildir ve daima teceddüdedir. O'nun vücûdunun her bir zerresi fenâ bulup, yerine misli gelir.⁷⁹ İbnü'l-Arabî'nin “imdi Hak ol ve halk ol!”⁸⁰ sözü de aynı güzergâhta yorumlanır. Cem'u'l-cem makâmına gelip bütün İlâhî isimlerin izleri ve hükümleri insanda zâhir olduğu vakit, o hakikati ile Hak olur; taayyün ettiği ve zâhir olduğu sûret ile de halk olur.⁸¹

İbnü'l-Arabî'nin mahlûk Hâlık'tır⁸² ifadesinin şerhi de verilebilecek bir başka örnektir. Taayyün ve zuhûr ancak kendisinin olması itibâriyle, Hâlık mahlûktur. Vücûdu müstakil olmayıp ancak latîf zâtın kesîf mertebeye tenezzülünün bir neticesi olduğu için, mahlûk da Hâlık'tır.⁸³ İbnü'l-Arabî'nin “imdi Hak bana hamd eder; ben de Hak'a hamd ederim. Hak bana ibâdet eder; ben de O'na ibâdet ederim”⁸⁴

⁷⁵ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 128.

⁷⁶ *a. g. e.*, II, 128.

⁷⁷ *a. g. e.*, II, 128.

⁷⁸ *a. g. e.*, II, 162.

⁷⁹ *a. g. e.*, II, 162.

⁸⁰ *a. g. e.*, III, 163.

⁸¹ Enbiya 21/107; *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 163.

⁸² *a. g. e.*, II, 20

⁸³ *a. g. e.*, II, 21.

⁸⁴ *a. g. e.*, II, 73.

şeklindeki s3zlerini ise ř3yle şerh etmektedir: Hak, insan-ı kâmilin vücûd dâiresine tahallûlüne ve zât bakımından değişmeksizin, İlâhî sûretiyle küllen ve tafsîlen zuhûruna ve insanın onun isimlerinin tamâmına mazhar oluşuna hamd eder. Çünkü eğer insan olmasa, Hak bilinmez, ibâdet olunmaz ve kendisine hamd edilmez. Hâliyle küllî ve tafsîlî zuhûr ile de zâhir olmaz.⁸⁵

İbnü'l-Arabî'nin "imdi halde ben O'nu ikrar ederim ve a'yânda O'nu inkâr eylerim. O beni bilir, ben O'nu inkâr ederim. Ve ben O'nu ârifim; binâenaleyh O'nu müşâhede ederim"⁸⁶ sözü de aynı endîşenin ürünü olarak vahdet-i vücûd çerçevesinde açıklanır. İlâhî çerçevede muhtevâ ne kadar genişlerse genişlesin beşerî zeminde tasavvufa îtikâdî bir sınır çekilir. Mücerret fikirle realitenin gerekli kıldığı şeyler arasında bir med cezir hâlinde gider gelir. Cem' ve vahdet makâmının galebesi hâlinde, varlıkların tamâmı Hak'ın vücûdunda fânî ve yok olur. Böylece Hak'ın vahdet-i vücûdu ikrar edilir. Ancak çeşitli a'yâna bakarak halk görüldüğü zaman da çokluk kendisini gösterir, O eşyâ sûretlerinde tecellî eder. Bu noktada zâtının birliği hasebiyle, O'nu çokluktan tenzîh etmek için insan O'nu inkâr eder.⁸⁷ İbnü'l-Arabî'nin da vurguladığı gibi Hak ve âlem birbirine ihtiyaç duyar.⁸⁸ Âlem vücûdça Hak'a muhtaçtır, Hak ise isimlerinin ve sıfatlarının âlemin mazharında fiilen zuhûr etmesi bakımından âleme ihtiyaç duyar.⁸⁹ Bu cinsten îzahları, *Fusûsu'l-Hikem Terüme ve şerhi*'nde istediğimiz kadar bulabiliriz.

Metinle mukâyese edildiğinde şerh, şehâdet âlemiyle gayb âlemi arasına kesin bir mesâfe koyar. Her iki âlem arasındaki ayrıma ilişkin herhangi bir husûsun açık olarak gözükmeyeceği *Füsûs*'a göre "O, vücûd haysiyetiyle mevcûdâtın "ayn"ıdır".⁹⁰ Hemen her zaman olduğu gibi öncelikle hâdisenin Kur'ânî temelini meydana koyan⁹¹ Ahmed Avni, tasavvufa neyzen bakan bâzı zümreleri de dikkate alma gereği duyar, meseleye kelâmcıları da dikkate alan bir câzibe verir. Çünkü âlemin Hak olduğunu kolayca idrâk edemeyecek konumdaki bâzı kimseler, mertebelerin gereklerini bilemeyecekleri için dalâlet kuyusuna düşebilir. Hâlbuki yaratılmış

⁸⁵ a. g. e., II, 73.

⁸⁶ a. g. e., II, 73.

⁸⁷ a. g. e., II, 73-74; Diğer tezatlı İfâdeler ve şerhler için bkz. a.g.e., haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydım, İstanbul 2002, IV, 151, 153; III, 2, 6-7 .

⁸⁸ a. g. e., s. 170-171.

⁸⁹ a. g. e., s. 170-171.

⁹⁰ a. g. e., II, 10.

⁹¹ Allah Kur'ân-ı Kerîm'de *O alıyyü'l-azimdir* (Bakara, 2/255) buyurur.

varlıkların vücûdu, Hak'ın varlığına bağlı olan îtibârî vücûdlardır.⁹² Tasavvuf yolunun yolcusu, mârifet alanında gelişimini sürdürdükçe mutlak vücûdun her mertebedeki durumunu idrak ederek şer'atı ortadan kaldırma tehlikesinden yakasını kurtardığı takdirde "âlem hep O'dur" inancında bulunur.⁹³ Bu hususla çok yakından bağlantılı olan bir diğer açıklama da Allah'la kul arasındaki ayrımı billûrlaştırma açısından dikkat çekicidir. Kul, muhakkak Hak'tan ayrıdır.⁹⁴ Hak'ın bir olan vücûdu, zâtî açısından tek olup çokluğu kabul etmez. Fakat çok olan isimleri îtibâriyle çeşitli sûretler aracılığıyla kendisini gösterip sayısız görünür.⁹⁵ Hakîkatî ve özü îtibâriyle bir tek olan Varoluş, sıfat ve isimleri yönüyle çoktur. Hakîkat, kadîm ve ezeldir; değişmez. Değişen sâdece bu hakîkatin tezâhür ettiği varlık sûretleridir. Bu hakîkate özü îtibârî ile bakılırsa Hak olduğu, mazharları îtibâriyle bakılırsa Halk olduğu görülür.⁹⁶ Bütün bunlardan dolayı ayniyet ve vahdet-i vücûdu kabul edenleri yeri geldikçe gayriyet ve ikilikten bahsederek, Hak Hak'tır, mahlûk mahlûktur demek sûretiyle kulun yükümlülüğünü inkâr etmedikleri için tekfir etmek kolay değildir.⁹⁷ Nitekim İslâmî ilimlerin biraz da ölçü meselesi olduğunu bilen Ahmed Avni, İbnü'l-Arabî'nin "Hak'ın zuhûru benim vücûdumdadır. Binâenaleyh biz Hak için inâ', yani kab gibiyiz"⁹⁸ sözünde olduğu gibi vahdet-i vücûd anlayışının hulûl'e uzatılabilecek taraflarının idrakinde olduğu için, daha açık ve kesin bir dil kullanarak hadiseyle ilgili çeşitli problemlerin önüne geçmeye çalışır, kelâmın itikâdî hayatımızdaki rolü üzerinde ısrar eder. Bu bakımdan onda doğrudan itikâdî malûl hale getirebilecek bir şey yoktur. Kulun vücûdu Hak için bir zarf mesâbesindedir. O kulun sûretlerine ve renklerine göre zâhir olduğu için kulun vücûdu Allah'tan bağımsız değildir. Hak'ın kulun taayyünâtına tahallülü, isneyniyet ve hulûl sûretiyle değildir. Hulûle kâil olanlar, Hak'ın vücûdu ile halkın vücûdunu yekdiğerinin gayri olarak vehm ettikleri için varta-i hulûle düşmüşlerdir.⁹⁹ Tasavvuf ile kelâmı berâber yürütmenin sırrını bilen Ahmed Avni tam bu noktada Sirhindî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği tenkidleri gözden kaçırmaz. İmâm-ı Rabbânî'ye göre İbnü'l-Arabî, tabiatı Allah'ın kendisinin aynı olarak görür.¹⁰⁰

⁹² *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 11.

⁹³ *a. g. e.*, II, 22.

⁹⁴ *a. g. e.*, II, 124-125.

⁹⁵ *a. g. e.*, II, 32.

⁹⁶ Afîfî, "İbnü'l-Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma", s. 30; a. mlf., *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 35.

⁹⁷ Tahralı, "Ayn ve Ayniyet", *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, IV, 25-26.

⁹⁸ *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 78.

⁹⁹ *a. g. e.*, II, 78.

¹⁰⁰ *a. g. e.*, IV, 66.

Hâlbuki Allah'ın yaklaşması ve ihâtası ilmîdir. Allah hiçbir şey ile birleşmiş değildir, yani, Vâcib varlık mümkün varlıkla ittihâd eylemez. Kadîm asla hâdisin aynı olmaz.¹⁰¹ Ahmed Avni, Rabbânî'nin Allah'la mümkün varlıkların ittihad edilemeyeceği dâir Şeyh'e yönelttiği tenkidlerin¹⁰² hulûle uzatılabilecek taraflarından ziyade, tasavvuf vâdîsindeki ihtilâfların meşreblerden kaynaklandığı üzerinde durur, Sirhindî'nin meşrebinin İbnü'l-Arabî'nin yüksek meşrebinden aşağıda olduğunu söyler¹⁰³ ve tabiî kayıtlardan uzak, mücerred akıl mertebesinde olan sâlik, tabiatla Allah'ın aynı olduğunu keşfeder. Bu keşf, meşreblerin bazılarına hâsıl olur ve bâzı meşreblere de hâsıl olmaz¹⁰⁴ diyerek ibreyi İbnü'l-Arabî'den yana kaydırır da her iki cephede de ihmal edilen yâhut öne çıkarılan bazı hususların varlığı meydandadır. Sirhindî'nin fikrî dünyasını vahdet-i vücûd düşüncesi üzerinden geçerek kurduğunu hatırladığımızda vahdet-i şühûdu, varlığın birliği anlayışını yıkmak amacıyla tesis etmediği kendiliğinden ortaya çıkar. Nitekim bu zemin üzerinde metne derinlik kazandıran ve bir fikri sonuna kadar götüren Ahmed Avni, meseleyi îzah ederken Allah'la kul arasındaki ayrımın üzerinde ehemmiyetle durur, ve Sirhindî'nin îmâ ettiği hususları görmezden gel(e)mez. Bunlar, madalyonun tam öbür yüzü olarak görülebilecek vasıftadır. Manzarayı tamamlayan ifade şöyledir: Herhangi bir keşif sâhibinin gördüğü bir sûret ona bilmediği ilim, sırlar ve hakikatleri öğrettikten sonra “ben senin Allah'ınım şunu yap, bunu yapma” dese, o kimse bu gördüğü ve Hak'ın sûrî bir tecellîsi olan o sûreti Allah zannetmemelidir.¹⁰⁵ Ahmed Avni, İbnü'l-Arabî'nin “cem' et ve fark et! Zîrâ “ayn” vâhidedir”¹⁰⁶ sözünü açıklarken “her nereye baksa vâhidin vechini görür. Belki onun görmesi, Hak'ın kendisini görmesi olur”¹⁰⁷ şeklindeki ifadesiyle, düşüncesine hâkim olan endişeleri ifşâ ederek meseleyi belli başlı özellikleri ile biraz daha kurcalar, hem kelâmcıların hem de mutasavvıfların görüş zâviyesini olumlayan ve telif eden bir üslûpla hâdiseyi açıklığa kavuşturur. Bir mutasavvıf ile bir kelâmcı aralarında Hak'ın tecellîleri konusunda tartışılar. Köpek sûretinde de tecellî eden Tanrı anlayışının doğru olmadığını söyleyen kelâmcıya karşılık mutasavvıf köpek sûretinde tecellî etmeyecek bir Tanrı anlayışının yanlış olduğunu ifade eder. Bu tartışmaya şahit olan kimselerin “bunlardan birinin sözü küfürdür” demeleri üzerine, orada

¹⁰¹ *a. g. e.*, IV, 66-67.

¹⁰² *a. g. e.*, IV, 66-67.

¹⁰³ *a. g. e.*, IV, 66-67.

¹⁰⁴ *a. g. e.*, IV, 66-67.

¹⁰⁵ *a. g. e.*, I, 237-240.

¹⁰⁶ *a. g. e.*, II, 34-36.

¹⁰⁷ *a. g. e.*, II, 36-37.

bulunan muhakkik sûfi'lerden bir kişi onlara şöyle cevap verir: Hayır ikisi de kâfir olmamıştır. Zîra birinin sözü ötekine her ne kadar çirkin görünüyorsa da, kelâmcı Hak'ın bayağı varlıklarda tecellî ve zuhûrunu Hak'ın şânına uygun görmedi ve Hak'ı bu bayağılıktan tenzîh etti. Mutasavvıf ise Hak'ın hem güzel hem de bayağı varlıklarda tecellî etmesinin İlâhî kemâl gereği olduğu, bundan dolayı bayağı varlıklarda tecellîlerden Hak'ı tenzîh etmenin bu kemâle yakışmayacağı düşüncesinde idi. Böylece her ikisi de Hak'ın zâtı hakkında hüsn-i nazar, güzel bir görüş ve düşünceye sâhip olmuş oldular.¹⁰⁸ Ahmed Avni'ye göre İlâhî kemâli idrâk husûsunda iki ayrı istîdat ve kâbiliyet mevcuttur. Hüsün ve kubh, şerefîlik ve hasislik görecelidir. Taayyün-i beşerîyeye göre çirkin ve şer'an haram olan necâset diğer taayyünâta nazaran, mesela necâset içinde yaşayan necâset böceğine göre elbette şeriftir. İnsan kendince çirkin gördüğü şeyde Hak'ın zuhûrunu uygun görmez. Ancak bu edebe uygun olsa da işin hakikatinden gaflettir.¹⁰⁹ Onun burada verdiği örnek, anlatmak istediği çerçeveye âit olmak üzere meseleyi netleştiriyorsa da madalyonun öbür yüzüne intikal edildiğinde problemin sebep olduğu sıkıntılar devam etmektedir. Ahmed Avni nihâî noktada yine İbnü'l-Arabî'ye döner ve meseleyi onun *Risâle-i Ahadiyye* isimli eseriyle bağlar: Eğer bir kimse soru sorup “kerih görülen ve sevilen şeylerin tamâmına hangi nazar ile bakalım? Bir pislik ve leşi gördüğümüz vakit, ona Allah Teâlâ mı diyelim?” derse biz deriz ki, Hak Teâlâ bunlardan bir şey olmaktan mukaddes ve yücedir. Bizim sözümüz pisliği pislik ve leşi leş olarak görmeyen kimseyedir.¹¹⁰ Asıl ve ideal olan çoklukta birliği ve birlikte çokluğu görmektir.¹¹¹ Gözün gördüğü her mahlûkun “ayn”ı Hak'ın zâtıdır.¹¹² Hak, mahlûk sûretinde zâhir olmuş, görünen varlıkların şekillerinde gizlenmiş, ancak mahcûbun vehm ve hayâli onu mahlûk olarak isimlendirmiştir.¹¹³

Bu vâdîdeki imkânlar sâdece kelâmcı ve mutasavvıflar arasında kalmaz, diğer dinlere de uzanır. Nüzûl-i Îsâ'dan bahsederken Ahmed Avni'nin üslûbu ve düşünceleri bir hareketlilik kazanarak çok tanıdık gelen bir hedefe doğru merhale merhale yürür. Buna göre her bir nebînin ümmetine tebliğ eylediği, Hak'ın kelâmıdır. Arab lisânı üzere son Peygamber'e nâzil olan Kur'an-ı Kerîm'de Arapça

¹⁰⁸ Tahralı, “Ayn ve Ayniyyet”, s. 25-26.

¹⁰⁹ *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 37.

¹¹⁰ *a. g. e.*, II, 37; Ubeydullah Ahrar üzerinden hâdisenin Nakşî gelenekteki görünümünü için bkz. Hamit Algar, *Nakşibendilik*, haz. A. C. Köksal, İstanbul 2007, s. 122.

¹¹¹ *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 237-240.

¹¹² *a. g. e.*, II, 275.

¹¹³ *a. g. e.*, II, 275.

lafızlarla tebliğ buyurulan mânâ¹¹⁴ ve hüküm “Tevrât-ı Şerif”te de aynıyla mevcuttur.¹¹⁵ İbnü’l-Arabî gibi o da öncelikle diğere dinlerin Hak’tan zuhûr eden taraflarını vurgular. Kâbiliyet ve imkânlarının kuşatıcılığı itibâriyle, inanılan hususların tamâmını kuşatıp, Hak’ı bir akîdeye tahsis etmeyen ve Hak’ı her bir akîdede müşâhede eden ârifdir. Kesin sınırlar çerçevesinde münferid olan her bir akîde değil, akîdelerin toplamı sâhibine üstünlük verir. Ahmed Avni’nin âlemde bu kadar bâtil itikâdlar ve meydana çıkarılmış ilâhe olduğuna göre bunların cümlesini ikrar etmek gerekir mi? şeklindeki sorusu problemin farkında olduğunu gösterir. Cevâbi İbnü’l-Arabî’nin şeyhi Ebû Medyen’in “bâtılı, tavrında inkâr etme! Zîrâ o da Hak’ın zuhûrâtının bâzısıdır” sözünde arar.¹¹⁶ Bâtılı Hak’a istinâd eden tarafla ele alarak, problem arz eden yönler üzerinde durmayan Ahmed Avni’nin itikâdî kayıtlardan sıyrılmasa da bu tavrıyla, devrinde İbnü’l-Arabî’nin modernleşme asrına has bir yorumunu oluşturan Mûsâ Cârullah gibi isimlerle buluşup buluşmadığı devamlı olarak sorulması gereken bir soru olarak kendisini göstermektedir. Onun amacı bizim burada ihsas ettiğimiz şey midir? Burasını bilmiyoruz. Bildiğimiz bir şey varsa o da Ahmed Avni’nin hakîkaten nâdir tesâdüf edilir bir şekilde zamânında akranlarının üstüne çıkabildiği gerçeğidir.

2) FİRAVN’IN İMÂNİ

Nazarî tasavvufun mesele haline getirdiği ve gel git yaşadığı hususlardan biri de Firavn’la ilgili verilen hükümlerdir. Bu hususta felsefî tasavvufun garip bir tâlihi vardır. Tasavvufî malzeme itibâriyle çok geniş görünen bu konu, itikâdî açıdan çok dar bir mecrâda seyrederek. Bu noktada haliyle gidilecek yolların en doğrusu problemi her iki güzergâhtan geçerek yoklamaktır. Ahmed Avni, Mevlânâ ile İbnü’l-Arabî etrafında gerçekten esas olanın peşinde yürür. Hâdisenin bütün mücerret yönlerine rağmen hayatla olan ilgisini bulmak derdi içine düşer. *Fusûs*’taki veriler istikâmetinde hareket eden Ahmed Avni, *ben sizin Rabb-i a’lanızım*¹¹⁷ âyeti çerçevesinde Firavn’ın tevhide vukûfu olduğunu söyler ve onun bu sözüyle Hallâc’ın *Ene’l-Hak* ifadesini bir nizam içinde karşılaştırır. İbnü’l-Arabî’nin “Hak zâhirî sûret itibâriyle Firavn’ın rütbesindedir”¹¹⁸ sözünü vahdet-i vücûd anlayışı doğrultusunda açıklar. Bununla beraber bu anlayışın hangi çerçevede kabul edilebileceğini aydınlatarak bu anlayıştaki genişliği daraltır. Buna göre Hak âlemin

¹¹⁴ Ahkâf, 46/9.

¹¹⁵ *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 177-178

¹¹⁶ *a. g. e.*, III, 20-21.

¹¹⁷ en-Naziat 79/24.

¹¹⁸ *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 190.

“ayn”ı olduğu için; Firavun da Mûsâ da O’nun sûretlerinden bir sûrettir ve Hak’ın gayrı değildir.¹¹⁹ İmandan önce Firavn, akıl ve zekâ sahipleri tarafından idrak edilebilen fakat insanı enâniyetten ve isneyniyet vehminden kurtaramayan tevhîd-i ilmîye sâhiptir. Vehim ve enâniyet mevcut iken *Ene’l-Hak* diyen kimse ise bu davasından dolayı kâfirdir. Çünkü enâniyet, vehminin gereği olarak bulunan beşerî sıfatlar bu dâvâsını hâlen ve fiilen yalanlar. İşte Firavn bu nedenlerle yalancı ve kâfirdir. Hâlbuki Hz. Mansûr ve benzeri kimseler, Hz. Peygamber’e uyarak çeşitli gayretlerle beşerî sıfatlarından soyunmuş, vehm-i enâniyet gömleğini izâfî vücûdlarından çıkarmış ve artık onlarda zâhir olan Hak’ın sıfatları bulunmuş olduğundan, bu kişilerden sâdır olan *Ene’l-Hak* kelâmında asla nefislerinin dahli yoktur: “Mansûr *Ene’l-Hak* söyledi/ Haktır sözü Hak söyledi” beytiyle devam eden Ahmed Avni, hâdiseyi Mevlevî-meşreb zâviyeden ele alarak İbnü’l-Arabî’nin Firavun’la alâkalı vermediği kâfir hükmünü Mevlânâ üzerinden verir. Buna göre Firavn *ben Allâh’ım* diyerek alçak olurken Mansûr *Ben Hakk’ım* diyerek kurtulur. Çünkü Firavn’ın enesinin akîbinde Allah’ın lâneti varken Mansûr’un enesi için rahmetullah vardır. Bu nedenle Hallâc’ın ene’si sırda hüve’dür.¹²⁰ Bu güzergâhta şârih, meselenin aklen kabul edilebilirlik imkânlarını da sorgulamayı ihmal etmez. Belirli bir sınırı olduğu için sahîh akıl, bir insanın rubûbiyetle zuhûrunu inkâr etse de akılla kayıtlı olmayan keşf ve yakîn ehli ise o sınırı aştığı için herhangi bir sûrette zâhir olan Hakk’ın tecellisini kabul ve ikrar ederler.¹²¹

Fusûs şârihi, İbnü’l-Arabî’nin “Firavn bâtılın sûretinde Hakk’ın ‘ayn’ına yakınlık gösterir”¹²² sözünü açıklarken Firavn’ın rablığını vahdet-i vücûd yönünden de esastan reddeder. Firavn’ın *Ben sizin rabb-i a’lâmızım*¹²³ sözü bâtil değil, belki sahîhtir. Her bir sûret hakîkati yönünden Hakk’ın “ayn”ı olduğuna göre Firavn, hakikat yönünden Hak’ın “ayn”ı olsa da taayyün ettiği sûret itibârıyla gayrıdır. Çünkü hakikat kâh Hak ve kâh bâtil sûretlere bürünerek zâhir olur. Bu açıdan Firavn’ın mazharında zâhir olan Hakk’ın rubûbiyetine rubûbiyet-i mutlaka demek câiz olmaz. Çünkü Hakk’ın rubûbiyeti külldür, asıldır ve zâtîdir. Firavn ve benzerlerinin sûretlerinden zâhir olan Hakk’ın rubûbiyeti ise o külden bir cüz’dür, fer’dür ve ârizîdir. Ârif-i billâh olanların nazarlarında, bâtılın sûretinde olan zûhûrât ve tecelliyât-ı İlâhiyye kendi dâiresinde inkâr olunamasa da şerîatın tavrı ile

¹¹⁹ a. g. e., IV, 190-191.

¹²⁰ a. g. e., IV, 191-192.

¹²¹ a. g. e., IV, 195.

¹²² a. g. e., IV, 293.

¹²³ en- Nâziât, 79/24.

karşılaştırıldığında red ve inkâr olunur. Çünkü şerfatta îmân ve ihsan kabul görürken küfür ve zulüm reddedilir. Fakat Hakk'a nispeten her ikisi de hikmettir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin şeyhi Ebû Medyen Mağribî'nin dediği gibi; "bâtılı tavrında inkâr etme; zîrâ o da tecelliyât-ı İlâhiyyeden bir cüz'dür". Mevlanâ da aynı doğrultuda şöyle der: Kazâ-yı İlâhî olması cihetinden ben küfre râzıyım; fakat bizim hubs ve nizâ'mız olması cihetinden râzî değilim. Küfür de Hâlık'a nispetle hikmettir. Eğer bize nispet edersen küfür âfettir.¹²⁴

Bütün bu açıklamalara rağmen İbnü'l-Arabî'nin çizdiği çerçeveye, meseleyi başka başka istikâmetlere götürerek genişletmekte ve büyütmektedir. Bu anlayış kelâmcı için daha baştan bir çıkmaz yola benzer, altından kalkılamayacak derecede ağır hükümler taşır. Fakat bu problem tasavvufî bir gözle tetkik edildiğinde daha farklı bir hâle bürünür. Nitekim *Fusûs* sâhibine göre boğulma ânında Allah Teâlâ Firavn'a vermiş olduğu îmân ile onu tâhir ve mutahhar olarak kabz eylemiş; habesden onda bir şey kalmamış, dolayısıyla da onun için kurret-i ayn vâkî olmuştur. Allah hiç kimsenin rahmetinden ümitsiz olmaması için Firavn'ı kendi inâyeti için bir âyet kılmıştır.¹²⁵ Bu yaklaşımı Ahmed Avni şöyle yorumlar: Firavn'ın son noktada îmâna gelmesi, Mûsâ'ya yaptığı muâmeleden kaynaklanır. Firavn mülkünün zeval bulacağı korkusuyla, Benî İsrail'in çocuklarını öldürdüğü sırada deniz kenarında bir ağaç altında bulunan Mûsa için Firavn'ın zevcesi Âsiye (r.a.) "intâk-ı Hak" kabîlinden "bunu öldürmeyiniz; zîrâ benim ve senin için kurretü'l-ayndir (göz nurudur). An-karîb bize menfaati olur"¹²⁶ demiş, hakîkaten de Mûsâ (a.s.) Âsiye'nin kurretü'l-ayni olmuştur. Allah, Firavn'ı kendisinde habâset-i zâhiriyye ve bâtiniyyeden bir şey kalmadan kabzetmiştir. Habâset-i bâtineden bir şey kalmamış; çünkü kalben îmân etmiş, günahlardan bir şey işlemeye vakit kalmaksızın boğularak ölmüştür. İmân eden kâfir önceden işlediği bütün günahlardan temizlenmiş olur. Firavn'da habâset-i zâhiriyyeden de birşey kalmamış, çünkü bir kâfir îmâna gelince üzerine gusl etmek vâcib olur. Hâlbuki Firavn su içinde helâk olduğu için bu onun için gusl yerine geçer. Netîce olarak Allah onu temiz olarak kabz eylemiştir.¹²⁷ Ahmed Avni, İbnü'l-Arabî'ye tâbi olarak insanların Allah'ın rahmetinden ümit kesmemeleri için rubûbiyyet iddia etmek gibi bir çirkinliğe kalkışan Firavn'ın îmânının husûsî bir örnek kılındığını vurgular.¹²⁸

¹²⁴ *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV,295-296.

¹²⁵ *a. g. e.*, IV, 145-146.

¹²⁶ Kasas, 28/9.

¹²⁷ *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 146-147.

¹²⁸ Yûsuf, 12/87.

Allah'ı inkârda ısrar edene İlâhî rahmet ulaşmaz. Firavn ise Allah'ı inkârda ısrar eden tâifeden olmadığı için îmâna mübâderet etmiş, boğulma sırasında kalben küfründen dönmüştür. Bir kimse kalben küfründen dönerek dil ile kelime-i şehâdet getirirse İlâhî rahmete ulaşarak îmânı kabul olur.¹²⁹

Ahmed Avni bu çerçevede Şeyh'in görüşlerini savunurken Abdürrezzak Kâşânî, Dâvûd Kayserî, Yâkup Han ve Abdullah Bosnevî gibi Firavn'ın îmânının sıhhati hakkında *Fusûs*'ta ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de kaleme alınan ibârelerin kesin mânâ taşıdığına inanan şârihleri referans verir, durduğu yeri şerhlerle temellendirir. Aksi görüş ileri sürenlerin iddialarını da dikkate almayı ihmal etmez. Kendi şerhinde bu ibâreleri cevâza haml edip Firavn'ın âhirette saâdet ve şekâveti hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de ve hâdis-i şerîflerde bir nass mevcut olmadığından, Şeyh'in Firavn hakkında tevakkuf ettiği kanaatinde olan Bâlî Efendi bunlardan biridir. Bâlî Efendi'ye göre İbnü'l-Arabî bu husustaki emrin Allah Teâlâ'ya ait olduğunu vurgulamış ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de "Firavn ve Nemrûd ateşte ebedi olarak kalacaktır" buyurmuş, dolayısıyla da kendilerinin mezhebinin ancak bu olduğunu ihsas etmiştir. *Fusûs*'un ibârelerinde Firavn'ın îmânının geçerliliğine kesin bir delâlet olmayıp belki ibârelerin tamamı Kur'ân'ın zâhirini doğruladığı için bu meselede Hz. Şeyh hakkında insanların dedikleri şey iftirâdır. Bu genel galat ise Hz. Şeyh'in rûhâniyetine bağlı olmayan şârihlerin kelâmından kaynaklanmış, onlar İbnü'l-Arabî'nin Firavn hakkında "Allah onu tâhir ve mutahhar olarak kabz eyledi" sözünü, onun kastettiği şeye aykırı olarak açıklamışlardır.¹³⁰

Ahmed Avni, bu münâkaşada kendisini ekâbirle aynı vâdîde görmeyi, hande-âver bir hal olarak görse de hakikat adına husûsen Bâlî Efendi'nin görüşlerine karşı çıkar. Birincisi, *Fusûsu'l-Hikem* aklî telîfattan olmadığı için onun ibâreleri aklî istidlâllere dayanan açıklamalara hamledilemez. Firavn'ın imanının sıhhati hakkındaki muhâkemeler Kur'ân-ı Kerîm'in zâhirinden aktarılmıştır. Bu tarz tefsîr İbnü'l-Arabî'ye ilkâ edilmiş mânâlar zümresinden olduğu için kesindir. İkincisi, farz-ı muhal *Fusûs*'un Firavn'ın îmânının sıhhati hakkındaki ibâreleri kesin olmayıp cevaz ve ihtimâle dayansın ve bunun için o, Firavn'ın îmânının sıhhati hakkında tevakkuf edip sözü Allah'a ircâ etmiş olsun. Hâlbuki İbnü'l-Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin altmış ikinci babında Firavn'ın ebedî olarak ateşte olduğunu açıklamıştır. Firavn'ın ateşte yanacağına dâir bu ifâdeler esas alındığında, Bâlî Efendi'nin fikirlerinin haklılık oranı artar. Ancak o *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin otuz

¹²⁹ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 147-148.

¹³⁰ *a. g. e.*, IV, 148-149.

kadar yerinde Firavn'ın imanının geçerliliği hakkında açıklamada bulunur. O halde bu iki hükümden birisi zâiddir. Bu cümleden olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin, *Fütûhât*'ın yüz doksan sekizinci babında on ikinci tevhîdde meydana koyduğu Kur'ân ayetlerine göre Allah Firavn'ın imânını tasdik ederek,¹³¹ onun imânına şehâdet eylemiştir. *Fusûs* sâhibinin meseleyi Allah'a havâle etmesi işte bu açıklamaların kesinliğini ortadan kaldırmaz. Belki o hakîkatte Hak'a râci olmayan hiçbir emr olmadığı için işi edeben Allah'a havâle etmiştir. Üçüncüsü: Kur'ân ve Hadis'te Firavn'ın ebedî olarak ateşte kalacağı hakkında açıklık yoksa ve âyetlerin zâhirî mânâsı, Firavn'ın imânının geçerli olduğunu gösteriyorsa, o halde Firavn'ın imânının geçerli olmadığı hükmünü vermek için dayanılabilecek hiçbir delil yoktur. Bu nedenlerle bu husus tevakkuf yeri olamaz. Çünkü tevakkuf ancak delillerin teâruzu hâlinde olur. Mevlânâ Câmî, Abdürrezzak Kâşânî, Dâvûd Kayserî, Abdullah Bosnevî, Abdülganî Nâblusî ve benzer kimseler kendi şerhlerini bu esaslar dâiresinde yazmış olmalarıyla Hz. Şeyh'e iftirâ etmiş olamazlar. Çünkü Bâli Efendi'nin dediği gibi “kümmelîn-i muhakkikîn”den olan bu “zevât-ı âliye”nin İbnü'l-Arabî'nin rûhâniyyetine bağlı olmadığı kabul edilemez.¹³² Diğer yandan Firavun denizi kendilerinden önce aşanlar gibi aşacağına inanarak kalben imân ettiği için imanı ye's hâlinde gerçekleşmemiştir.¹³³ Firavn helâk olacağını düşünerek değil, kurtulacağını düşünerek imân etmiş, düşündüğü bu kurtuluş da hedeflediği şeklin dışında gerçekleşmiştir. Çünkü o, boğulmaktan kurtulacağını zannetmiştir. Hâlbuki o bundan değil uhrevî azabdan kurtulmuştur.

Fusûs şârihlerinin Firavun'un imânı meselesinde ittifak halinde olduğunu, ihtilâfın onun makbuliyyeti noktasında olduğunu ifade eden Ahmed Avni'nin bu konuda ulaştığı netice şudur: Firavn hakkında İbnü'l-Arabî'nin hükmü kesin ve açıktır. *Fusûs*'un ibâresinde tevakkufa delâlet edecek bir şey yoktur. Kur'ân-ı Kerîm'in zâhirinden Firavn'ın imânının geçerliliği ortadadır.¹³⁴ Onun şekâveti hakkında nass olmadığı gibi, delâlet de yoktur. Hayâtında çeşitli zulümler ve saldırılar gerçekleştirmek sûretiyle peygamberine karşı îtiraz ederek ayaklanması nedeniyle halk arasında onun şekâvetine karar verildiği için Ahmed Avni, Firavn'ın imânının sıhhatine işâret eden nassları zikr ettikten sonra, edeb gereği, Firavn hakkındaki emrin Allah'a ait olduğunu ifâde eder.¹³⁵ Ahmed Avni, Firavn'la ilgili

¹³¹ Yûnus, 10/91.

¹³² *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 148-152.

¹³³ *a. g. e.*, IV, 202-207,299-300,302.

¹³⁴ Yûnus, 10/90.

¹³⁵ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 243-248.

eski şârihlerdeki verileri yeni denebilecek bir perspektifle görmeye çalışmış, Bâli Efendi ile ilgili değerlendirmelerinde çok iyi görüleceği üzere birbirinden kopan uçları yeniden yekdiğerine bağlamıştır. Bunu yapmakla orta yolu bulmuş, bir kelâmcı gibi başladığı işi, ufku genişleterek tasavvufî bir boyuta taşımıştır.

3) KADER-A‘YÂN-I SÂBİTE İLİŞKİSİ

İslâm düşüncesi târihinde farklı usûller tâkip eden düşünürleri kader konusunda harekete geçiren temel motivasyon, insanın sorumluluğunu dinî ve akfî açıdan temellendirmenin imkânlarını yoklamaktır. Modern dönemde ise hâdisenin seyri değişir, nazârî bir mesele pratik bir istikâmet kazanır. Bu çerçevede tasavvuf, kazâ ve kader kavramları etrâfında mahkûm edilen bir saha haline gelir. Modernleşme iklimini teneffüs eden Ahmed Avni bu vâdide tasavvufa yöneltilen tenkidlere doğrudan yâhut dolaylı cevaplar verir. Devrin geçirdiği metafizik buhran burada bir hareket noktası olmuşa benzer. O zamanki fikir hayâtımıza istikâmet veren asıl kaynağı gözden kaçırmadan ve zaafı dâima hesâba katarak problemi tekrar âit olduğu teorik zemîne taşımanın yollarına bakar. Şerhin kelâmî ve felsefî karakterinin belki de en yoğun olduğu husus burada toplanır. Ahmed Avni kazâ ve kader fikrinin çetin ve tenâkuzlu taraflarıyla meşgulken müşkülpesent bir kelâmcı hattâ filozof olur çıkar. Şârih kelâmî bir problemi tasavvufî ve felsefî istilâhlar ağıyla örererek ortaya koyar. Asıl dikkate değer tarafı bu metnin çok beklenmedik bir şekilde zamânın hâdiselerine teslim olmadan bir nevi irâde meselesini kelâm ve felsefenin sınırlarına kadar götürmesidir. Bununla beraber metni bütün kelâmî yönlerine rağmen cedelî hâle getirmekten mümkün merteye uzak durur. Böylece söz konusu disiplinlerin şekli ve mânâsı değişir. Kazâ ve kader gibi kelâmî ve felsefî bir mâhiyet arz eden fikirleri tasavvufî bir perspektifle yoğurur, insan tâlihini durmadan kurcalar. O kader ve kazânın sırrını anlamamıza imkân yoktur diyerek meseleyi olduğu yerde bırakmaz, bir yığın meseleyi birden kurcalar. Allah’ın takdîriyle insanın tedbiri arasında gider gelir. Bir mutasavvıfın devrin huzursuzluğuna bulanmadan mesûliyet fikrinde ısrar etmesi dikkat çekicidir. Şurasını da unutmayalım ki kader bir sırdır. Fakat insanı alâkadar eden boyutuyla ona nüfûz etmek dâima mümkündür. Bir başka ifâdeyle kaderin sırrını anlamaya imkân yoksa da onun tezâhürleri istikâmetinde bâzı hususlar yoklanabilir.

Ahmed Avni fikir târihimizde büyük yeri olan bu meselenin önce teknik çerçevesini çizer, sonra insanın sorumluluğu için ihtiyaç duyduğu zembereği ve peşinde koştuğu şeyleri bu dâirede arar. Allah’ın isimlerinden her birinin isti‘dâdı ve özelliği ne ise, o sûretlerin her biri de bağlı olduğu ismin isti‘dâd ve husûsiyetine

sâhiptir. Şeylerin zâtî isti'dâtlarıyla Hak'a verdikleri hususlar kazâ'dır.¹³⁶ Dolayısıyla Allah hiçbir fert üzerine, hâriçten bir şey ile hükmetmez. Çünkü fertlerin her birisi, zâtî isti'dâdları itibâriyle Hak'a bir hüküm verir. Dolayısıyla İlâhî kazâ şeylerin sâbit hallerine ve zâtî isti'dâdlarına göre Allah'a arz ettikleri mâlûmat nispetinde onlar üzerine hükmeder. Yâni şeyin her hâli kendi isti'dâdının gerektirdiği şekildedir.¹³⁷ Bu durumda kader de ilm-i İlâhîde verilen hükmün ve hâllerin belirli bir vakitte ve takdir edilen bir zamanda icrâ edip, meydana çıkarılmasıdır. Bu sûretle kader, kazânın tafsîli olur. Kazâ, "ilm-i İlâhî-i zâtî-i ezeli'de" mâlûm olan şeyler üzerine ne şey hükmetmiş ise, kader o şeyi ziyâde ve noksan olmayarak zaman itibâriyle takdir eder.¹³⁸ Bütün bu nedenlerle kulların her hâlini isti'dâdları lâzım kıldığına göre onların hiçbir şeyden şikâyete hakları olamaz.

¹³⁶ Kazâ-yı İlâhî biri mübrem, diğeri muallak olmak üzere iki çeşittir. A'yân-ı sâbitenin gerekli kıldığı bir şey olduğu için kazâ-yı mübremen asla değişmesi mümkün değildir. İcab eden bu şeyden dolayı Hakk'ın hüküm ve kazâsı talep edilebilir. İşlerin gerçekleşmesine taalluk ettiği için kazâ-yı muallak ise değişebilir. Bir insan gayret ederse zengin olsun, etmezse olmasın tarzındaki hükmünde bu görülebilir. *a. g. e.*, IV, 299-305.

¹³⁷ Bu mesele ile ilgili olarak ayrıca bkz. *Muhâdarât*, nu: 6. cild: 1, 15 Cemâziye'l-Evvel, s. 83-84; Rıza Tefîk İbn Arabî'nin kader mevzûundaki görüşlerinin Sünnîlikle mutâbık olduğu kanaatindedir: "Mütekellimîn-i Ehl-i Sünnet âlem-i emr ve kazâ ile âlem-i maddî veyâhut âlem-i fezâ tasavvurunu icâd etmekle ve birinde âlem-i İlâhîyi *icmâlî*, diğesinde istîdâdât-ı feyzânîyla *tafsîlî* addeylemekle ziyâdesiyle feylosofâne hareket etmişler ve münkirîn tarafından vürûdu muhtemel olan itirâzât-ı sâbıkayı men eylemişler, o gibi ta'rizâta mahal bırakmamışlardır. Şimdi şu takdîrce yine her hâdis'e Allah'ın takdîri üzere vâki oluyor, lakin tafsîlât-ı hâdisat maddenin isti'dâtına tâbi bulunuyor. Ki sûfiyyûnun muktedâ-bihi Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî et-Tâyî'nin *el-kazâu ve'l-kaderu hükmüllâhî fi'l-eşyâ* (kazâ ve kader Allah'ın eşya hakkındaki hükmüdür) cümlesi dahi bu mülâhazayı te'yid edecek sûrette vâkî olmuştur. Yalnız eşyada Allah'ın hükmü tabiri vahdet-i vücûd felsefesince Şeyh'in nokta-i nazarına mütevâfık görünmüştür". Abdullah Uçman, "Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe'nin *Kader Maddesi*", *Tarih ve Toplum*, sayı. 133, Ocak 1995, s. 9; Ebu'l-Alâ Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî sâdece insânın ferdî hürriyetini değil, Allah'ın irâde hürriyetini de iptal etmektedir. Allah ihtiyâr etme anlamında irâde etmez, olacağını bildiği bir şeyi buyurması anlamında irâde eder. Ebu'l-Âla Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabîde Tasavvuf Felsefesi*, s. 150, 152.

¹³⁸ "Kazâ ezelden ebade kadar eşyânın üzerine cârî olan ahvâle hükm-i küllî-i icmâlîdir. Kader bu hükmün evkât-ı muayyenede bi-haseb-i isti'dâdâtü'l-eşyâ icâd ile suver-i tafsiliyyesidir". İsmâil Hakkı Ankaravî, *Zübdetü'l-Fuhûs fi Nakş el-Füsûs*, Nâşiri: Râşid, İstanbul 1328, s. 82-85.

İnsanın hürriyet alanının Allah'ın mutlak kudreti etrâfında arandığı bu güzergâhta hâdise âyân-ı sâbite ile irtibatlı hâle getirilir. Ahmed Avni'nin muâsırı olan *Fusûs* şârihlerinden Hocazâde Muhammed Râsim Efendi'nin de dediği gibi "her şey a'yân-ı sâbiteden husûle gelir".¹³⁹ Tasavvufun kader etrâfında daha baştan mahkûm edildiği bir devirde insanın sorumluluğunu ikrar için her şeye başvuran Ahmed Avni'ye göre a'yân-ı sâbite ilm-i İlâhîde ne sûretle sâbit olursa o sûretle Hakk'ın mâlûmu olur. Bundan dolayı ilim, mâlûma tâbi hâle gelir. Ancak bundan Hakk'ın ilminin gayrdan elde edildiği mânâsı çıkarılmamalıdır. Çünkü a'yân-ı sabite isimlerin sûretleridir. İsimler ise şuûnât-ı zâtîyyeden ibâret olup, Hakk'ın zâtının "ayn"ıdır. A'yân-ı sabiteden her birisinin zâtının gerektirdiği şeye isti'dâd ve kâbiliyyet denir. Mü'minin ayn-ı sâbitenin istidâdı îmânî; kâfir ve âsînin ayn-ı sâbitesi de küfür ve isyânı talep ettiği için onların her birisi vücûd-ı aynîde talep etmiş oldukları sıfat üzere kün! emriyle zâhir olur.¹⁴⁰ Şârih Allah ile âlemi ayırarak isneyniyet zevki içinde bulunanların bu açıklamalarla tatmin olmayacağını varsayarak¹⁴¹ fikirlerini, kıyâmet günü Allah'la cezâyâ lâyük olan kullar arasında cereyan edeceğini düşündüğü bir tartışmadan hareketle somutlaştırır. Burada âdeta bir kuyu gibi derinleşen şüphelere karşı mantıkî ve ilzâm edici cevaplar gelir, eski kelâmcılarınkine çok benzeyen bir münâkaşa kendisini gösterir. Dikkat edilecek mühim bir nokta esere sinen teslîmiyete zihnî bir mücâdele duygusunun eşlik etmesidir. Öyle ki şârih sanki tasavvufa mensup bir adam değildir. Bu disiplinin zannedildiğinden çok ayrı bir mantığı olduğunu billûrlaştırın şârihin kelâmın lugatini iyiden iyiye benimsediğini gösteren perspektifine göre Allah kâfir, âsî ve câhil kullarından amelleri hasebiyle haklarında tertip ettiği cezâyı çekmelerini ister. Onlar da küfürlerinin İlâhî irâde ile gerçekleştiğini düşünürler. Çünkü küfür, isyan ve cehl, ezelde Allah tarafından takdîr edildiği için O'nun takdiri ile hâsıl olan amellerden dolayı cezalandırılmak güç ve kudret dışı şeyleri talep etmek anlamına gelir. Bu da zulümdür. Allah da cevâben kazâ ve takdîrinin ilmüne tâbi, ilminin de kulların isti'dâd-ı ma'lûmuna bağlı olduğunu söyler. Zîra kullar ezelde husûsî isti'dâdlarına göre hüküm istedikleri için Allah da öylece hükmederek, istenilen o şeyi yaratmıştır. Bu nedenle kullardan sâdır olan küfür, isyan ve cehl, ancak onların zâtında potansiyel olarak mevcûd olan şeylerdir. Kullar o isti'dâdı verenin Allah olduğunu dolayısıyla yaptıklarının O'nun ilmi çerçevesinde ortaya çıktığını söyleyerek îtirâz etmeye devam ederler. Allah da ezeli ilminde olan şeye vücûd

¹³⁹ *Kâşifü't-Te'vilât*, vr. 10a.

¹⁴⁰ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 72.

¹⁴¹ *a. g. e.*, II, 190.

verip, onları gayb hâlerinden bürüz sahasına çıkardığını, onların da ezeldeki halleri ve istidâdları üzere zâhir olduğunu kendi hallerinin gayrisiyle zâhir olmaları için asla zorlamadığını söyler. Çünkü ilim, ma'lûma tâbidir. A'yân-ı sâbite Hak'a ne ilim vermişse, o sûretlerde O'nun ma'lûmu olur.¹⁴² Bir başka ifâdeyle eşyânın “ayn”ları, yokluk hâlinde, ne şey üzerine sâbit olmuşsa, O'nun hükmü de ancak o şey üzerindedir. Şârih meseleyi burada bırakmaz, bu doğrultuda birkaç hamle daha yaparak problem teşkil edebilecek hususların peşine düşmeye devam eder, ulûhiyet hesabına insanın iradesini inkâr etmeye karşı çıkar. En çetin sorulardan biri şudur: A'yân, hem yokluk hâllerinde bulunup hem de sâbit olduğuna göre yokluk hâlinde bulunan ve yok olan şey, nasıl sâbit olur? Çünkü sübût denilen keyfiyet, mevcûdun şânıdır. Bu suâlin cevâbı şöyledir: Buradaki ademden murad, kendisinden hiçbir şey çıkmayan “mutlak yokluk” değildir. Erik çekirdeğinde potansiyel olarak mevcut bulunan fakat fiilî olarak yokluk hâlinde olan erik ağacı örneğinde olduğu gibi, potansiyel olarak mevcûd olup, henüz bir taayyün giysisine bürünmemiş olan bir şey de yokluk hâlinindedir. Henüz taayyün elbisesine girmeden, yokluk hâliyle beraber çekirdeğin içinde erik ağacının sâbit olduğuna dâir hüküm, çekirdeğin hâricinden değil, belki yokluk hâlinde sübût bulduğu şeyden elde edilmiştir. Var olmanın bu keyfiyeti de çekirdeğin isti'dâdına dayanır. Çünkü bu çekirdek kayısı, üzüm, hurma ve şeftâli ve sâir meyvelerin çekirdeği olmadığı için onun zâtî istidâdı ancak erik ağacı çıkmasına uygundur. Eşyâ hakkındaki İlâhî hüküm de onların yokluk hâlinde, “ayn”ları ne hâl üzere sâbit olmuş iseler, ona göredir.¹⁴³

¹⁴² a. g. e., II, 189.

¹⁴³ a. g. e., III, 81-86; Bu tartışmanın İsmâil Ankaravî'deki manzarası şöyledir: Cenâb-ı Hak yaratıklara “ancak isti'dâtları ne iktizâ ve taleb ederse onu î'tâ eder ve kâbiliyet-i aynları ne istid'â ederse onu takdîr eder. Nitekim ayn-ı hımâr sûret-i hımâriyyeyi ve ayn-ı kelb sûret-i kelbiyyeyi iktizâ eylediği gibi. *Niçin Hakk Teâlâ kafîre küfür, âsiye isyân, mü'mine îmân takdîr eyledi ve takdîr eyledikten sonra abdin vüs'at ve kudretinden olmayan şeyle niçin muâheze eyler ki ezelde ol-hâli ona mukadder kıldı* diye ekser-i cehelenin îrâd eylediği suâl vârid olmaz. Zîra alîm ve hakîm olan, ma'lûmattan bir şeye, ancak mahkûm-ı aleyhin aynının isti'dâd-ı hâss-ı mec'ûlesinin iktizâsına göre hükmeyleyler. Hakîm ve alîm mahkûm-ı aleyhin isti'dâd-ı aynından hâric ve kâbiliyet ve vüs'atından ziyâde hüküm eylemez. Eğer sual olunursa ki a'yân ve isti'dât-ı a'yân, Hak'dan fâyizdir. Hak Sübhanehü ve Teâlâ ol-isti'dâd-ı hâssı ilminde îcâd eyleyip ol-'ayna î'tâ eyledi. İsti'dâdı bir ayn-ı âhirede î'tâ eyleseydi olmaz mıydı? Bu bahs kable'l-îcâd ve'l-ca'l olan ma'lûmât-ı ezeliyye ve a'yân-ı sâbite bahsidir. A'yân-ı sâbiteye câilin ca'li taalluk etmemiştir. A'yân suver-i ilmiyye ve şuûn-i zâtiyye-i Hakk'dır. Zâtiyyât

Keşfi esas alan şârih, kader meselesini bir tarafıyla rasyonel/aklı bir zeminde kurcular. Böylece istilâhlarla ilgili benimsediği ölçüye sâdik kalarak kelâm disiplinin alanına müdâhale etmez, hem de devrinde tasavvufa âit hemen her şeyin kader etrâfında mahkûm edilmesine cevap verir. Tasavvufun inkâr ettiği -ki bu devrin iddiasıdır- şeyden hareketle mesûliyet fikrine doğru giderken bu fikri temellendirmeye muvaffak olur. Akla taalluk eden bu problemi “teslimiyet” ekseninde çözüme kavuşturmak mümkün değildir. Usûl olarak savunduğu keşfin yol açtığı/açacağı problemleri akli merkeze alarak çözüme kavuşturur. Kader meselesini ele alış tarzında da görüleceği üzere Ahmed Avni metod olarak akli dışlayan bir tavra sâhip değildir. Aklın sınırlarına işâret ederek bu sınırların ötesinde kalan hususların söz konusu alan içerisinde kuşatılamayacağını vurgular. İç hayâtını ifşâ etmekten çekinmeden mücerretten müşahhasa müşahhasan mücerrede gider gelir. Bununla berâber son noktada tasavvuf vâdisine uruc ederek, paradoksal gözüke de, meselenin akılla da çözülemeyeceğine işâret ederek hiçbir sûrette tasavvuftan vazgeçmez. Bu meselede üslûbu inşâ eden muhtevâ ortadadır. İnsanın hareket alanını daraltır gibi görünen bu anlayış madalyonun öbür yüzüne intikal edildiğinde aslında insanın teslimiyetine paralel olarak yürüyeceği yolu genişletmektedir. Kısaca kişi Allah’ın dışındaki her şeyin kendi üzerindeki hâkimiyetini hiçe sayarak sâdece Allah’ın hâkimiyetini mutlaklaştırmaktadır. Böylece kaderi bu şekilde algılamakla insan, doğrudan doğruya İlâhî güç ve kuvveti esas alarak Allah’a borçlu hale gelmektedir.

IV. TASAVVUFÎ BİR METNİN FELSEFÎ BOYUTU

Felsefe ile tasavvufî düşüncenin temas noktaları zannedileceğinden çok fazladır. Burada tasavvufun muayyen bir aşamadan sonra felsefî/nazarî tasavvuf devri diye isimlendirildiğini hatırlayalım. Kelâm ve felsefeye geçiş noktasında kalmış bir görüntü vermekten uzak duran Ahmed Avni bu iki disiplinin ilkelerini ve retoriğini tasavvufun mantığı, terminolojisi ve dili ile bağdaştırır. O burada felsefî ve kelâmî lugati iyiden iyiye benimsemiş görünür. Fakat bu lugat, asıl tutuşturucu unsur olan tasavvufa mahsus ayrı bir mantığa sâhip hâle gelir. Böylece kelâmî felsefenin lugati, edâsı ve mâhiyeti değişir. Tasavvufun bu şekilde ortaya konuluş tarzı dikkat çekicidir. Terminolojiler etrafındaki benzerlikler ve usûle ilişkin diyaloglardan hareket edildiğinde bu bağdaştırma girişiminin târihte pek çok örneği

müteğayyer ve mütebeddel olmaz. Ve bu suver-i ilmiye min-vech-i taayyün-i hâsıla mütecellî olan ayn-ı zâtıdır”. İsmâil Hakkı Ankaravî, *Zübdetü'l-Fuhûs fî Nakş el-Füsûs*, s. 82-85.

vardır. Muhâsibî ve Kelâbâzî’de kelâmıla iç içe giren tasavvuf; Gazzâlî, İbnü’l-Arabî ve *Fusûs* şârihlerinde felsefeye doğru uzanarak yelpâzeyi mümkün olduğunca genişletir. Bu bakımdan disiplinleri bu şekilde bağdaştırma girişiminin gerilere doğru uzatılabileceği görülür. Burada merkezî yer hâliyle Gazzâlî gibi mütefekkirlerin açtığı yolu tâkip eden İbnü’l-Arabî’nindir.¹⁴⁴ Sistemine hâkim olan felsefî vahdet-i vücûd fikri ile biçimsel diyalektik ve nassları felsefenin ilkeleri ile uzlaştırma çabaları, onu tipik bir sûfi-filozof hâline getirir.¹⁴⁵ Tasavvuf onun şahsında felsefî bir boyut kazanarak küllî bir kâinat sistemine dönüşür. Bu sistemin zirvesinde kendisini sınırlandırmanın ve kayıtlandırmanın mümkün olmadığı varlık olarak Tanrı yer alır.¹⁴⁶ Bu yönüyle o Plotinos’un Bir Olan’ını hatırlatır. Kendisi ile ilgili bütün yüklemelerin âdeta inkâr edildiği bir varlık mesâbesindeki Tanrı, çeşitli mertebelerde kendisini göstererek safha safha açılır. Bütün bir kâinat işte bu görünmez varlığın aşama aşama zuhûr etmesidir. Diğer bir ifâdeyle mümkün âlemi oluşturan unsurların Allah’tan sudûruna ilişkin belli başlı hususlar, zât ve sıfatların karşılığı olarak görülen mertebeler bahsi etrâfında toplanır. Tanrı mertebelere nüzûl ederek mâsivâ ile irtibâta geçer. Kâinâtta ki sûretler ile Hak arasında birçok mertebe veya hazret vardır. Bize kalırsa mertebeler bahsinde nazari tasavvufun mebdelerini eski İslâm felsefe ve kelâmında aramalıdır. Baştan söyleyelim ki Ahmed Avni tam

¹⁴⁴ Mustafa Sabri’ye göre “vahdet-i vücûd mezhebi varlık meselesinde filozofların mezhebinden doğmuştur. Bu filozofların mezhebi, ötekinin aslı ve babasıdır ki aslı red ve iptal edilmekte ondan daha önemsiz değildir”. Mustafa Sabri Efendi, “Vahdet-i Vücûd”, s. 76.

¹⁴⁵ Ebu’l-Alâ Afîfî’ye göre “İbnü’l-Arabî, genel olarak, metottan yoksun ve eklektik tipte bir filozof olarak nitelenebilir”. Onun el-a’yân-ı sâbite nazariyesinde görüleceği üzere Eflatuncu ideler nazariyesi, Plotinus’un Bir ve çok hakkındaki nazariyesi, İshrâkîlerin zihni varlık öğretisi, Hallâc’ın lâhût ve nasût hakkındaki görüşleri ve kelâmcıların cevher ve sıfatları birbiri içinde erir. *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 15-16, 24, 63, 65; Halbuki İslâm felsefesine ait istilahlardan müstağni kalmadan kendi sistemini kuran İbnü’l-Arabî’nin sûfi hüviyetinin filozof kimliğiyle değiştirilmemesi gerektiğini hususen vurgulama ihtiyacı hissetmesi, tasavvufun usûl ve kavramsal yapı itibariyle diğer disiplinlere indirgenemez karakterini gösteren bir örnek olarak görülebilir. Burada İlhan Kutluer’in dikkatleri yerindedir: Nazari tasavvuf çerçevesinde hareket eden mutasavvıfların felefe ve kelâm terminolojisine müracaat etmekle amaçladıkları şey, “gerçeğine nazari değil, zevki yöntemlerle ulaşılmış bir varlık, bilgi ve değer doktrinini, problemleri nazari yöntemlerle çözümleyen akıl sâhipleri için anlamlı olan terimlerle izah etmeye çalışmaktır”. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul 2011, s. 430.

¹⁴⁶ İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, İstanbul 1287, s. 17-18, 32; *Fusûsü’l-Hikem* (trc.), s. 56, 58, 103.

bir filozof ve kelâmcı değildir. Fakat bu meseleye dair değerlendirmelerinde daha iyi görüleceği gibi felsefe ile kelâmın lugatini ve bâzı yaklaşımlarını benimsemiştir.

İslâm felsefesine ve kelâmına âit verilerin tasavvuf çatsı altında aktüel bir mâhiyet kazandığı mertebeler bahsi; bu üç disiplinin birbiri içinde nasıl da eridiğini gösterir. Felsefede sudûr, kelâmda zât-sıfat ilişkisi etrâfında toplanan hususlar tasavvufta mertebeler bahsi altında gündeme gelir. Bu vâdide kelâmın ve felsefenin gölgesinde hareket eden Ahmed Avni bu disiplinler arasında artık müşterek hâle gelmiş bâzı kavramları zaman zaman felsefî terminolojiyi de aşacak biçimde kullanır. Bu yönüyle metne paralel hattâ zaman zaman metni aşan bir derinliğe sâhip olmakla birlikte *Fusûs*'un üst dilini biraz aşağı indiren şerh, metni daha şer'î bir çerçevede ele almayı da mümkün kılmaktadır. Bu tabiatıyla Türkistan coğrafyasında vücûd bularak Osmanlılarda kemâle eren gelenekten gelen bir husûsiyettir. İnanç, amel ve ahlâka ilişkin sorumlulukların ihmal veya terk edilmesini önlemek için mertebelere özel önem veren mutasavvıflar gibi¹⁴⁷ Ahmed Avni'nin mertebeler bahsine getirdiği yorumlar, inanç açısından akla gelebilecek tereddütleri gidermesi bakımından dikkate değer olduğu gibi,¹⁴⁸ İbnü'l-Arabî'nin mücmel ifadelerini

¹⁴⁷ Tahralı, “*Fusûsu'l-Hikem*'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 37-38.

¹⁴⁸ Muârizlara göre, vahdet-i vücûd düşüncesi yaratılanla yaratan arasındaki farkı neredeyse sıfırlayacak derecede insanla Tanrı'yı aynıleştirmesi nedeniyle Peygamberlik müessesinin netîcelerini ve ahlâkî sorumluluğu ortadan kaldırmaktadır. Bu endişe nedeni ile İslâm düşüncesi târihinde en iyi örneği İbn Teymiye'de görüleceği üzere İbnü'l-Arabî itikâdî açıdan tekfire varan ithamlara mâruz kalmıştır. Onu savunan yâhut tekfir edenlerin görüşlerini temellendirmek için yazdığı kitaplardan hareketle Ebu'l-Alâ Afîfi şu hükmü verir: “Bugüne kadar hiç kimsenin Sünniliği hakkında böylesine bir fikir ayrılığı hiç görülmemiştir”. Burada Afîfi'nin Sünnilikle vahdet-i vücûdu birbirinden farklı yollar olarak gördüğünü ve bu düşüncenin İslâmî ahlâk anlayışını zaafarla mâlûl hâle getireceğine vurgu yaptığını gözden kaçırmayalım. Çağdaş İslâm düşüncesinde de İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen en önemli tenkid onun “ahlâkî göreceliğe giden düşünce” sisteminin “İslâm ile sâdece metafiziksel olarak değil ahlâkî olarak da uyumsuz” durumda olduğu iddiasıdır. Said Nursi de İbnü'l-Arabî, “hakâikte çok zaman mîzansız gittiğinden, kavâid-i Ehl-i Sünnet'e muhâlefet ediyor ve bâzı kelâmları, zâhirî dalâlet ifâde ediyor. Fakat kendisi dalâletten müberrâdır” kaydını koymakla berâber, avâm için vahdet-i vücûdun zararlı sonuçlarını üç maddede özetler: Vahdet-i vücûd meşrebi Cenab-ı Hakk hesabına kâinatı inkâr ederken avâmın eline düştüğü vakit kâinat ve maddiyat hesabına ulûhiyeti inkâr yoluna gider. Vahdet-i vücûd meşrebi mâsivâyı reddederek ikiliği ortadan kaldırır. Belki her bir şeyin müstakil vücûdunu görmeme açısından ehil olmayan kimselerin nefislerini mâbud edinmelerine sebep olur. Allah'ın takdis ve tenzîhine uygun düşmeyen tasavvurâta sebebiyet verir. Ahmed Avni bütün bunların idrâki içinde İbnü'l-Arabî'yi ahlâkî bir zemîne oturtma

anlamak için de vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Allah ve O'nun dışındaki varlıkların yerini belirlemek, varlıkta hangi noktada ayniyet ve gayriyetin başladığını tesbit etmek açısından mertebeler konusu önemlidir. Allâh'la âlem arasındaki ontolojik açıdan zorunlu olan ilişki burada görülebilir. Mutlak Varlık olan Allah, çeşitli taayyün mertebelerinden geçerek çokluk âleminin zuhûrunu mümkün kılar. Kâinattaki sûretler ile Hak arasında yer alan birçok mertebe veya hazret¹⁴⁹ hem kesret âleminin vücûda gelişini açıklar hem hiyerarşik bir varlık tasavvurunun zemîni oluşturur. Şerh'te esaslı bir yere sâhip olan¹⁵⁰ ve kelâm ilminde Allah'ın insanlar tarafından algılanmasını mümkün kılan zat ve sıfatlara tekâbül eden kavramlar olarak görülen vücûd mertebeleri ile ilgili bölümler,¹⁵¹ *Fusûs*'u tamâmiyle şer'î bir çerçeveye oturtan yorumlarla yüklüdür. Mertebelerin tesbîti keşfi olsa da bu keşfi veriler akılla temellendirilip sistemleştirilmiştir. Cüz'ıyyât itibâriyle mertebelerin sonu olmadığı için bu bahiste yerine göre beşli, altılı tasniflere uymakla birlikte, Fadlullah el-Hindî'nin *Tuhfetu'l-Mürsele* adlı eserini tâkip eden İsmail Fenni gibi,¹⁵² Ahmed Avni de Hindî yoluna tâbi olarak yedili tasnifi esas alan açıklamalarda bulunur.

Birincisi, Hakk'ın her türlü sıfat, isim, sûret, fiil ve kayıtla nitelendirilmesi ve isimlendirilmesinin mümkün olmadığı vücûd-ı mutlak mertebesidir.¹⁵³ Öyle ki burada mutlak vücûd, ıtlak kaydından bile münezzehtir.¹⁵⁴ Dâvûd Kayserî'nin de ifade ettiği gibi “vücûd ne ise odur, yâni herhangi bir şarta bağlı değildir ve mutlaklık ve sınırlılıkla kayıtlı olmaktan uzaktır. O ne küllî ne cüz'î, ne âmm ne

gayreti içindedir. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 18, 24, 59, 63; Fazlur Rahman, “İkinci Bin Yılın Müceddidi”, çev. Adil Çiftçi, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV* içinde, Ankara 2003, s. 111; *Lem'alar*, İstanbul s. 260-261.

¹⁴⁹ Tahralı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, III, 11; a. mlf., “Ayn ve Ayniyet”, s. 18-19; Mahmut Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, *DİA*, XX, 499.

¹⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Tahralı, “*Fusûsu'l-Hikem*'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 27-31.

¹⁵¹ Eraydın, “*Fusûsu'l-Hikem*'e Yapılan Bâzı İtirazlar”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, IV, 28.

¹⁵² Bkz. İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991, s. 20.

¹⁵³ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 71-72.

¹⁵⁴ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 20-21; Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd, İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi* içinde, haz. M. Kara, İstanbul 2005, s. 66.

hâss; ne zâtına zâid bir birlikle bir ve ne de çoktur".¹⁵⁵ Hakk'ın künhü olan bu mertebede her çeşit zuhûr, tecellî, taayyün, belirleme ve kesret yoktur; O'nun vücûdunun bu mertebedeki kemâl-i letâfeti, akıl ve fikre sığmaz.¹⁵⁶ Bütün isim ve sıfatların kendisinde kaybolduğu ehadiyyet mertebesi olarak da görülen¹⁵⁷ bu salt vücûd makâmında O'nun düşünülmesi yasaklandığı için Allah'ın zâtı üzerinde tefekkür etmek menedilmiştir.¹⁵⁸ Çünkü akıl, varlıkları ancak kavramlarla, yâni isim ve sıfatlarla düşünebilir. Hâlbuki ebediyyen bilinmez olarak kalacak olan bu makâmın insana ne bilgisi, ne de kavramları verilmiştir.¹⁵⁹ Bu ahadiyyet mertebesinde, Hakk'ın zâtından başka bir şey bulunmadığı için gayriyyetten söz edilemez.¹⁶⁰ Yalnız O var olduğu için bu mertebe sâdece tenzîh ile vasıflandırılabilir.¹⁶¹

İkincisi, Hakk'ın sıfat ve isimleri îtibâriyle, ilmen taayyün ve tecellî ettiği (feyz-i akdes) vâhidiyyet/sıfat ve isimler mertebesidir (Taayyün-i Evvel). Bu mertebenin ismi Allah'dır. Vâhidiyyet isimlendirmesi bütün isimlerin Allah küllî isimlerinin altında toplanmış olmasından dolayıdır. İlim mertebesinde meydana çıkan bu isimlerin sûretlerine mümkün varlıkların Allah'ın ilminde sâbit olan hakikatleri anlamında a'yân-ı sâbite (hakâyık-ı İlâhiye) denir.¹⁶² Var oluşun başlangıcı olan ve İbnü'l-Arabî'nin hakikat-i Muhammediyye olarak isimlendirdiği bu mertebe, Allah'ın bütün varlığı, toplu olarak bilmesidir.¹⁶³ Bu makamda Zât ile sıfat aynıdır. Hâriçte bir zuhûr ve tecellî olmadığı için aynıyet vardır. Çokluk yâhut mâsivâ ortaya çıkmamıştır. Burası, kesret ve fertler olmadığı için "Bir'den ancak bir sudur eder" ilkesinin de geçerli olduğu bir makamdır. Bu nedenle çokluğun kaynağı oraya ircâ edilir.¹⁶⁴ Zuhûr mertebelerinin ilki olmasından dolayı, buna ilk taayyün denilir.¹⁶⁵ Mevcudat açısından gerçek yaratma fiili bu mertebeden sonra

¹⁵⁵ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, [y.y. : y.y.], s. 4.

¹⁵⁶ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 4, 8, 10-11; III, 15.

¹⁵⁷ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 10.

¹⁵⁸ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 4, 8, 10-11; III, 15.

¹⁵⁹ Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Ankara 1990, s. 50.

¹⁶⁰ Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", s. 28.

¹⁶¹ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, XX, 501-502.

¹⁶² *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 71-72.

¹⁶³ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 21; en-Nablusi, *Ariflerin Tevhidi*, çev. E. Demirli, İstanbul 2003, s. 34; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-'alâm fi işârâti ehli'l-ilhâm)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 577.

¹⁶⁴ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, XX, 502.

¹⁶⁵ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", s. 15.

gerçekleşmektedir. Vâhidiyyet mertebesi, ahadiyyet mertebesine göre latıflerin en latîfi olan Hak'ın zâtının bir mertebe tekâsûf buyurmasından başka bir şey değildir. Zât-ı sırf bu mertebenin bâtını, vâhidiyyet mertebesi ise, zât-ı sırfın zâhiri olur.¹⁶⁶

Üçüncüsü, ikinci mertebe ile bir arada değerlendirilmesi gereken taayyün-i sâni mertebesidir. Burada Zât; sıfat ve isimlerinin gereği olan bütün küllî ve cüz'î mânâları detaylı olarak bilir.¹⁶⁷ Henüz vücutları olmadığı için bu mertebedeki varlıklar proje hâlinindedir.¹⁶⁸ İkinci taayyün mertebesinde zâhir olan a'yân-ı sâbite, Hakk'ın vücûdunda ilmî sûretlerden ibâret olduğu ve sâdece sübût ile vasıflandığı için hâriçte vücûdu yoktur. Çokluk âlemindeki varlıkların ikinci kökeni bu mertebedir. Şehâdet âleminde zâhir olan sûretler, a'yân-ı sâbitenin akis ve gölgelelerinden ibârettir. Şehâdet âlemindeki varlıkların menşei olan bu ilmî sûretler, Hakk'ın vücûdunda ilmen sâbit olarak ayrı bir vücûda sâhip olmadıkları için bu ilmî sûretler ile Hak arasında ayniyet mevcuttur. Fakat bu sûretler birbirinden farklı oldukları için aralarında gayriyet de söz konusudur.¹⁶⁹

Dördüncüsü, mutlak zâtın ilim mertebesinden bir derece daha tekâsûfünden ibâret olan ruhlar mertebesidir. Hakk'ın mutlak varlığı, a'yân-ı sâbite hasebiyle bu mertebede akıllar ve mücerred nefisler olarak zâhir olur.¹⁷⁰ Zâtî yönüyle tek, nisbî olarak çok olan bu mertebe, bir üst mertebedeki a'yân-ı sâbitenin zâhire doğru bir adım daha atarak cevher-i basît hâline gelmesi mertebesidir.¹⁷¹ Mutlak zat bu mertebede ayrılık ve gayriyyet türü üzere hâriçte zuhûr eder.¹⁷²

Beşincisi, Mutlak zât'ın bölünme ve parçalanma, yarılma ve iltiyâm kabul etmeyen sûret ve şekiller ile hâriçte zuhûr ettiği âlem-i misâl (misâl-i mutlak) mertebesidir. Ruhlar âleminde bulunan her bir ferdin, cisimler âleminde bürüneceği her bir sûretin dengi bu âlemde zâhir olur.¹⁷³ Ruhlar ve cisimler arasında berzah

¹⁶⁶ *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 109-114.

¹⁶⁷ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 22; en-Nablusi, *Ariflerin Tevhidi*, s. 35.

¹⁶⁸ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 14; İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 17.

¹⁶⁹ Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", s. 29.

¹⁷⁰ *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 71-72.

¹⁷¹ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 23.

¹⁷² *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 109-114.

¹⁷³ *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 71-72.

teşkil eden bu mertebe gayb ve şehâdet arasını ayıran sınırdır. Rüyâda görülen sûretler bu âlemdendir.¹⁷⁴

Altıncısı, misâl mertebesinin sûretlerinden farklı olarak, Mutlak Zât'ın, cüzlere ayrılabilen, bölünen, yarılan ve bitişebilen cisimlerin sûretleriyle zuhûr ve tecellî ettiği his ve şehâdet mertebesidir.¹⁷⁵ Bu merhalede zât, hâricte cisim sûretiyle zuhûr eder. Burada her bir varlık birbirinden ayrı ve biri diğerinin gayrı olduğu gibi, Hakk'ın da gayrı olduğu için gayriyet âşikârdır.¹⁷⁶ Orada Hakk'ın mutlak varlığı, aynı şekilde a'yân-ı sâbite hasebiyle, bölünme ve parçalanmaya müsâit olan kesif sûretlerde zâhir olur. Cisimlerin sûretleri bir taraftan var olup bir taraftan bozulduğu için bu âleme, âlem-i kevn ve fesâd denir. Bu aşamada görülen değişim ve dönüşüm, zâtıyeti üzere kâim olan Mutlak zâtın değil, O'nun ârızı olan sıfatındadır.¹⁷⁷

Yedincisi, bütün mertebeleri içeren hazret-i insandır.¹⁷⁸ Lâ- taayyün dışında bütün mertebelerin hakikatleri burada toplanır.¹⁷⁹ İlâhî sıfat ve isimlerin kemâliyle zuhûr ve tecellîsi, cilâlî bir ayna gibi olan insanda vukû bulur.¹⁸⁰ His ve şehâdet alemleri ile insanın birleştiği nâsût denilen bu mertebe, cismânî ve nûrânî bütün mertebelerin tamâmını ve vahdeti ile vâhidıyeti toplar.¹⁸¹

Sudûr teorisinin felsefedeki görünümünü hatırlatır tarzda her hazretin/mertebenin bir kendisinden yukarıya bakan cephesi (aşkın) bir de kendisinden aşağı bakan cephesi (içkin) vardır. Mertebeler bahsi sistem olarak kelâmdaki sıfatlar bahsiyle aynı olsa da yapı olarak farklıdır. Onların en yükseği olan Ahadiyyet mertebesi zuhûr dışı olduğu için aklen ve hissen idrak edilemez. Geriye kalan altı hazret ise zuhûr/taayyün mertebeleri olması hasebiyle idrak

¹⁷⁴ a. g. e., I, 109-114.

¹⁷⁵ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 24; en-Nablusi, *Ariflerin Tevhidi*, s. 40.

¹⁷⁶ Tahralı, “*Fusûsu'l-Hikem*'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 31.

¹⁷⁷ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 109-114.

¹⁷⁸ a. g. e., III, 71-72.

¹⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 31; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 71-72; İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 24; Mehmet Ali Ayni, *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim, İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi* içinde, İstanbul 2005, haz. İsmail Kara, s.142; en-Nablusi, *Ariflerin Tevhidi*, s. 40.

¹⁸⁰ Tahralı, “*Fusûsu'l-Hikem*'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, s. 31; Affî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, , çev. E. Demirli, İstanbul 2000, s. 89.

¹⁸¹ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 109-114; Tahralı, “*Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık*”, s. 11.

edilebilir.¹⁸² Bunların her biri diğ erinden akisler taşır.¹⁸³ Vücûdun zaman ve mekân kayıtlarından münezzehtir olduğu,¹⁸⁴ a'yân-ı sâbite mertebeleri olarak da görülen¹⁸⁵ ve Zât'tan ayrı bir vücûdları olmayan ilk üç merhalede görüleceği üzere her aşama diğ eriyle olan bağlantısı içinde bir anlam taşır.¹⁸⁶ Mertebelerin bütün özellikleri ilmî ve aynî olarak farklılık göstermeksizin ilk taayyünde toplu halde bulunur.¹⁸⁷ Ahmed Avni'nin bu vâdîde dikkat çektiği en önemli husus şudur: Allah'la kulun yerini belirlemek, rubûbiyeti ve ubûdiyeti birbirinden ayırıp, her birisinin hakkına riâyet etmek için her birinin hükmü önemlidir. Bunlar arasındaki ayırımları bilen kimse Rab ile kul arasında mevcut olan farkı bildiği için tevhdî isbât edip, Rabb'in vücûdu benim vücûdumdur; veya benim vücûdum Rabb'in vücûdudur demekten sakınır. Eğer bu ilim ile berâber mertebelerin gereğine ve hükmüne riâyet olunmayarak onların aralarındaki sınırlar korunmazsa mülhîd ve zındık olma derekesine düşülür.¹⁸⁸ Her bir mertebede tecellî ve zuhûr eden Hakk'ın vücûdudur.¹⁸⁹ Bütün mertebelerde zâhir olan vücûdun aslının ve hakikat'inin bir olması itibâriyle bir ayniyet söz konusudur. Ancak Cenâb-ı Hak ervah ve şehâdet âleminde¹⁹⁰ kendinden Ben ve varlıklardan siz diye bahsettiğine göre de bu âlemlerde ikilik ve gayriyetin olduğu aşıkârdır.¹⁹¹ Şehâdet âleminin her ferdi beden, cisim ve sûretleriyle Hakk'ın gayrıdırlar.¹⁹²

Kelâm sistematiki çerçevesinde mertebeler konusu değerlendirildiğinde yukarıdaki verilerden elde edilecek netîceler bellidir. Buna göre mertebelere dâir

¹⁸² İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 24.

¹⁸³ Affî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, s. 168.

¹⁸⁴ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 260-261.

¹⁸⁵ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", s. 25.

¹⁸⁶ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, XX, 503.

¹⁸⁷ İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 17.

¹⁸⁸ *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 158.

¹⁸⁹ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", s. 14, 23.

¹⁹⁰ Şehâdet âlemi sâdece içinde bulunulan âlemde ibâret değildir. Allah'ın sûretini hâiz olan mahlûku ancak bir âlemin taşıdığı zannedildiği takdirde büyük kıyâmetin gerçekleşmesiyle Allah'ın isimlerinin muattaliyeti lâzım gelir. Bunun farkında olan mutasavvıflar meseleyi te'vîl etmeye çalışmışlardır. Nitekim Bedreddîn-i Simâvî *Vâridât*'ında şöyle diyor: İnsan türünden âlemde bir şahsın kalmadığı bir zaman gelerek topraktan babasız ve anasız insan doğması, sonra da tenâsül ile doğması hâricinde, avâmın zannettikleri şey üzere cesetlerin dirilmesi sahîh olmaz. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 159.

¹⁹¹ a. mlf., "Ayn ve Ayniyet", s. 19.

¹⁹² a. mlf., "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd", s. 31.

açıklamalar, tenzîhle teşbîh arasındaki gidiş gelişleri gösterir. Ne tenzîhten ne de teşbîhten vazgeçilir. Teşbîhten vazgeçilmez; çünkü Mâtürîdî'nin de *Kitâbü't-Tevhîd*'inde ifade ettiği gibi zarûrî olarak tevhîd kavramının başlangıcı teşbîh, nihâyeti ise tevhîddir. Zirâ, akıllar, kendilerini aşıp ihâta etmekte âciz kaldıkları hususlarda ancak istidlâlde bulunabilmektedirler.¹⁹³ Tanrı çoklukta tecellî ettiği zâviyeden ele alınırsa O'nun ne olduğuna dâir bir fikir yürütülebilir. Yine aynı şekilde mutlak anlamda tenzîh Tanrı'yı soyut, fonksiyonsuz bir varlık hâline getireceği için teşbîh tenzîhe göre daha işlevsel bir mahiyet arz eder. Bunların yanında teşbîhin sebep olduğu problemler ise tenzîhî tavırla aşılabılır. Teşbîh Tanrı'nın ne olduğuna tenzîh de ne olmadığına ilişkin bir çerçeve oluşturur. Mertebeler bahsi, teşbîhi ve tenzîhi yaklaşımların tek başlarına Tanrı'yı idrak etmek için yeterli olmayacağını göstermesi bakımından anlamlıdır. Bunun için hem İbnü'l-Arabî hem de şârihler teşbîhle tenzîh arasında gidip gelerek mertebelerin geçişgenliğini gösterirler.

Bununla berâber İbnü'l-Arabî ve şârihler, kelâm ilmine âit tenzîh ve teşbîh kavramlarını yeni bir anlam dairesi içine alarak kullanır. Onların anladığı şekliyle hakîkatin iki manzarası vardır; o da aşkınlık (tenzîh) ve içkinlik (teşbîh)tir.¹⁹⁴ Allah'ın yaratıklara teşbîh edilebilirliği ve edilemezliği anlamında kullanılan teşbîh ve tenzîh kavramları onun elinde ciddî bir değişikliğe uğrar.¹⁹⁵ Klasik kullanımda teşbîh ve tenzîhin anlamları bellidir: Teşbîhçiler Allah'a insan ve başka yaratıklarinkine benzeyen sıfatlar yüklerler. Tenzîhçiler ise Allah'ı bütün sıfatların üzerinde görürler. İbnü'l-Arabî'de ise bu kavramların kullanım alanı değişir. Allah işitir, görür veya O'nun elleri vardır şeklinde Müşebbihe'nin sözünü *Fusûs* müellifi "Allah, işiten, gören veya elleri olan her şeyde içkindir" şeklinde kendisini gösteren bir çerçeveye taşır. O, işiten, gören her varlıkta işitir ve görür. Bu O'nun içkinliğini (teşbîh) meydana getirir. Öte yandan, Tanrı'nın zâtı işiten ve gören bir varlığa veya varlıklar gurubuna münhasır olmayıp, bu türden bütün varlıklarda ve her ne şekilde olursa olsun bütün varlıklarda tezâhür eder. Bu anlamda Allah aşkındır; çünkü O, her türlü sınırlama ve taşahhusun ötesindedir. Küllî bir cevher olarak Tanrı, var olan her şeyin zâtıdır. Böylece İbnü'l-Arabî tenzîh ve teşbîhi mutlaklığa (itlak) ve

¹⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. B. Topaloğlu-M. Aruçî, Ankara 2003, s. 67.

¹⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 17; *Fusûsü'l-Hikem* (trc.), s. 54; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 47.

¹⁹⁵ a. g. e., s. 42; İbnü'l-Arabî'nin tenzîh kavramına ilişkin Konevî'nin şerhi için bkz. Sadreddîn Konevî, *en-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs* (Vahdet-i Vücûd ve Esasları), çev. E. Demirli, İstanbul 2008, s. 71-72

sınırlılığa (takyid) indirir¹⁹⁶ ve onu maddecilerinkine yaklaşan fakat kelâmcılarınkinden esaslı bir şekilde farklı bir anlamda kullanır.¹⁹⁷ O'nun eller, ayaklar vb. gibi sınırlı sûretlerde tezahürü O'nun teşbihini, fakat aslında böylesine sınırlamaların üstünde oluşu ise, O'nun tenzihini meydana getirir.¹⁹⁸ Ehl-i hakikate göre Allah'ı tenzih etme O'nu sınırlayarak kayıt altına almaktır,¹⁹⁹ çünkü bu, en azından Allah'ın varlığının yanında bir de onu ileri sürenin varlığına işâret eder. Ayrıca, bir şeyi başka bir şeye yüklemek, onu sınırlamaktır; dolayısıyla, Allah'ın mutlak aşkınlığını ileri sürmek de böyledir.²⁰⁰ İçkinlikle bir araya getirilmediği takdirde, filozoflar tarafından Allah'ın kendine özgü tek niteliği sayılan bu aşkınlık, İbnü'l-Arabî'nin gözünde arzu edilmeyen bir şeydir.²⁰¹ Tenzih O'nu kayıtlamak, teşbih de sınırlamak olduğuna göre ideal tavır Hz. Peygamber'in yaptığı gibi teşbihle tenzih arasını birleştirmektir.²⁰²

SONUÇ

Modernleşme asrı, geçmişten uzaklaşan bütün yönlerine rağmen İbnü'l-Arabî'ye yeni bir dönüş devridir. İntikal döneminin ruh hâletini taşıyan bu dönüşte, İbnü'l-Arabî bir taraftan modern fikirlere meşrûiyet temin eden bir araç hâline gelirken diğer taraftan eskiye yüz çevirten düşünce yapılarıyla hesaplaşmanın en işlevsel vâsıtası olur. Klasik dönemde din algısını derinleştirme ve muhkem hâle getirmede fonksiyonel bir mâhiyet arz eden vahdet-i vücûd düşüncesi, modern devirde İslâm'a yöneltilen tenkidlere bir cevap mâhiyetinde gündeme getirilmiş, dolayısıyla varlığın birliği fikri, kelâmın târihteki fonksiyonunu üstlenmiştir. Bu fikriyâtın kelâmî bir mâhiyet arz ettiği yer burasıdır. İnanç sâhasını entelektüel bir yoruma tâbi tutarak bu sâhanın sınırlarına kesin bir şekil veren kelâm ilmi böylece katı bir spekülasyondan ibâret olmaktan çıkarak spiritüalist bir kimliğe bürünür. Diğer bir ifâdeyle bir taraftan kelâm ve felsefecilerin meseleleri soyut hâle getiren dillerini kullanan, diğer taraftan mücerret bâzı meseleleri somutlaştırarak bu çerçevenin dışına çıkaran *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*'nin kelâmî karakteri bu

¹⁹⁶ Kâşânî, *Şerhu alâ Fusûsi'l-Hikem*, Mısır 1966, s. 55.

¹⁹⁷ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 43; Bu kavramların Konevî'deki görünümü için bkz. *el-Fükûk fî Esrârı Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs* (Fusûsü'l-Hikem'in Sırları), çev. E. Demirli, İstanbul 2002, s. 30-33.

¹⁹⁸ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 43.

¹⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 16; *Fusûsü'l-Hikem* (trc.), s. 53; İbnü'l-Arabî, *Resâilu İbn-el-Arabî*, Beyrut [t.y.], s. 3.

²⁰⁰ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 45.

²⁰¹ *a. g. e.*, s. 45.

²⁰² İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 17-18, 32; *Fusûsü'l-Hikem* (trc.), s. 56, 58, 103.

ilmin spekülâtif ağırlığını taşımaz. Hâliyle kelâm ilminde çerçevesi çizilen îtikâdî yapının nasıl korunduğu ve ne şekilde entelektüel zümre ve sıradan halk kitlesine intikal ettiği gerçeği burada görülebilir. Böylece metin, zımnen kelâm ile tasavvufun işlevini aynı anda yüklenirken, şârih de târihte kendisini dinî bir felsefe ve halk dindarlığı tarzında inşâ eden tasavvufun her iki boyutunu şahsında içselleştirir. Bir mutasavvıfın varlığın ontik yönüne dâir görüşlerinin felsefî ve mistik sonuçlarının İslâm akâidinin çerçevesini zedelememesi gerektiğine dâir endîşe duyması, hemen herkesin yeninin tesiri altına girdiği bir devirde eskinin ocağında yetişmiş olmanın sırrını sürdürmenin tabîî bir neticesidir.

Mizâcî, temâyülleri ve temennîleri ne olursa olsun, hem tesir hem de eser îtibâriyle Ahmed Avni Konuk'un görüşleri felsefî, özellikle de kelâmî bir perspektiften hareketle okunabilir. Hâdiseyi ortaya koyuş tarzı, verdiği hükümler ve kullandığı metoddan hareketle *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* tasavvuf kisvesine ve çehresine bürünmüş bir felsefe ve kelâm metni olarak görülebilir. Tasavvufun inançları ete kemiğe büründüren tarafının farkında olan ve modernleşme asırlarında İbnü'l-Arabî'nin otoritesi etrâfında yürüyen ve hisleriyle yaşasa da aklıyla hareket eden Ahmed Avni, idealindeki İbnü'l-Arabî'ye kelâmın yardımıyla realist bir manzara vermeye çalışır. O her ne kadar tasavvufun kendine âit ıstılâhlar dünyâsının mevcûdiyetini devamlı olarak vurgulayarak bu ilmi kelâm ve felsefenin dışında bir kategoriye yerleştirse de söz konusu disiplinler arasında nispet kurmaktan uzak durmadığı gibi bu disiplinleri birbirlerine ircâ da etmez. Dikkatli bir okuyuş, şârihin istikâmetinin dönemine verdiği örtülü cevaplarla mânâlandığını gösterir. Bu güzergâhta ele alınan *Fusûs* metni de aktüelleşerek başka bir mânâ ve dikkat kazanır. Keşfi sisteminin merkezine yerleştiren bir müellif görüşlerini oluştururken kelâmî/cedelî ve felsefî bir yöntemden niçin uzak duramaz? Neden görüşlerini cedelî bir üslûpla savunur, belki savunmak zorunda kalır? Konunun hem felsefî tasavvufun tabiatından hem de dönemle hesaplaşma psikolojisinden kaynaklanan tarafları mevcuttur. Savunduğu şeylere olan kesin inancı ve savunmaktaki sertliği ile kelâmî bir karaktere sâhip olan şârih, keşfin otoritesinin açtığı yolu kelâmî usûlle pekiştirir. Kelâm, tasavvuf ve felsefenin uzun mâzîsinde bunların çok tabîî olarak birleştiğini ve genişlediğini biliyoruz. Bir kere daha söyleyelim ki tasavvufu felsefî ve kelâmî bir çerçeve içinde arayan Ahmed Avni tam bir kelâmcı ve filozof değildir. Fakat kelâm ve felsefenin lugati ile usûle ilişkin bâzı yönlerini benimser, daha ziyâde tasavvufî esasları tahkîm ederken bu disiplinlere başvurur. Tasavvufu savunmada bütün disiplinler onun için eşittir. Onların kıymeti tasavvufu işlevsel hâle getirdikleri nispette artar. Tasavvuftan uzaklaşmadan disiplinler arasında gezerek görüş

zâviyesini genişleten böylece bu düşünce yapısının nasıl merhaleler kaydettiğini bir daha gösteren ve bir med cezir hâlinde bu disiplinler arasında gidip gelmesine rağmen onları birbirine ircâ etmekten ısrarla kaçınan Ahmed Avni kelâmı, tasavvufu savunmada fonksiyonel hâle getirerek bir anlamda Gazzâlî'nin kelâmdan tasavvufa uzanan yönünü şahsında yaşar. Böylece gelenekte ve târihte tasavvufun kelâmdan bağımsız olmayan yapısı modern dönemde de tâzelenir, bu disiplin batılılaşma sırasında tasavvufa çerçeve teşkil ederek ona giden imkânları hazırlar.

Fusûs şerhi yelpâzeyi daraltan ve genişleten bütün bu yönlerine rağmen tasavvufi bir metindir. O esas hızını tasavvuftan alır. Ancak spekülâtif felsefî ve kelâmî verileri kullanmaktan uzak dursa da onda bu iki disipline âit usûlün esaslı bir yer tuttuğu gözden kaçırıldığında eserin kuşatılması zordur. Onun hedefi birtakım felsefî ve kelâmî netîcelere ulaşmak değildir. Felsefî ve kelâmî veriler tasavvufun emrine verilmiş gibidir. Buralardan devşirdiği verileri tasavvufi bir temele oturtur. Tasavvufa, kelâmî zaman zaman da felsefî usûllerle haklılık kazandırırken bu disiplinleri birbirine indirgemekten özellikle kaçınır. Bu ilimlere âit veriler esere kendi çehresiyle olduğu gibi girmez. Kelâmî ve felsefî bir çerçeve içinde alındığında tasavvuf da mâhiyetini değiştirmez. Esas olan modernleşme asırlarında tasavvufu, husûsen de vahdet-i vücûdu savunmaktır. Kelâmî endişeler Ahmed Avni'ye bir ölçü getirmiş, tasavvufun temel meselelerine bir kelâmcı ve metafizikçi gibi bakmasını sağlamıştır. O buradan hareketle felsefenin metodu ile genişlettiği üslûbunu kelâmî bir perspektife doğru kaydırır. Her duruşunu ve her hareketini kelâmî bir form içinde de sergiler. Paradoksal olarak bu ikinci aşama tasavvufla başlayan genişliğin daralmasıdır. Her şey birbirinden ayrı fakat yine birbirine bağlıdır. Onun tasavvufla kelâm, akılla keşf arasında çizdiği sınırlar bâzen kaybolur. Sınırın kaybolduğu bu noktada şârih uzlaşmayı sağlayacak verilere dikkat kesilerek, her iki disiplin arasında ortak bir zemin oluşturmanın yollarına bakar. Şerhin kelâmî vâdîye aktığı satırlarda İbnü'l-Arabî'nin şahsında tasavvuf sır olmaktan çıkar. Paradoksal olarak metin derinlik kazanır ve çok başka bir seviyeye çıkar.

Yeri geldikçe *Fütûhât*'a da uzanan, görüşlerini *Fusûs*'un şerhi olan bu eser üzerinden temellendirme yoluna giden, İbnü'l-Arabî gibi sistemini vahdet-i vücûd doktrini üzerine inşâ eden ve tasavvufun hayâta ve düşünceye tasarrufunun şartlarını yaratan Ahmed Avni, mistik dünyânın verileri istikâmetinde hareket ederek hem tasavvufla diğer İslâmî ilimler arasındaki irtibâta dikkat çeker, hem de tasavvufun kendine mahsus taraflarını öne çıkarır. Bu bakımdan onun lugatinde tasavvuf mücerret bir kelime değildir. Nazarî unsurların bütün ağırlığına rağmen o mefhumda ve mücerrette kalmaya karşıdır. Yoğun irtibat içinde olduğu sâha ve disiplinler

mevcuttur. Aklî unsurları keşfin alanına nüfûz ettirmesi açısından İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini sâdece entelektüel bir çabanın ürünü olarak görmek ne kadar eksikse sâdece keşfin ürünü olarak görmek de o derecede eksiktir.

Modernleşme tecrübesinin aksisedâsını taşıyan düşüncelerin aksine Ahmed Avni'nin eserinde okuyucu önceki *Fusûs* şerhlerinin merhalelerini bulur. Şahsî istiklâl fikrinin ağırlığını hissettirdiği bir devirde onun geçmiş değerlere bağlılığı dikkat çekicidir. Bu hal Ahmed Avni'nin devrine âit birçok husûsiyetlerin ötesinde kalmasına sebep olur. O selefi olan şârihlerin görüşlerini yeni baştan ve yeni şartlar içinde tanzim ederek aktüelleştirir, eski tecrübeyi modern hayâta mal etmek için çalışır. Görüşlerini bir şekilde mukayese ederek selefi olan şerhlere bağlaması, irfânî sâhanın istikrar ve kemâlini nerede aradığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Aktüelleştirme sürecine refâkat eden kelâmın mantığı ile tasavvufî yapı daralırken felsefî verilerle de genişler. Bir başka ifadeyle Ahmed Avni'nin şahsında modernleşme dönemi, *Fusûs* metninde ve şerhlerinde saklı olan kelâmî zembereği ve felsefî usûlü harekete geçirir. Böylece o, İbnü'l-Arabî'nin kaderini kelâma tâbi olarak tashih eder ve belirli bir zümrenin dışındakilerin de benimseyebileceği bir noktaya çeker. Halefin bu şekilde devamlı olarak İbnü'l-Arabî'yi Osmanlı ikliminin benimsediği isimlerden ve eserlerden hareketle meşrû bir zemîne ve çerçeveye çekmeye çalışması, İslâm tefekkür geleneğinde olup bitenleri tâzelemesi anlamına gelir.

Modernleşme iklimini teneffüs eden Ahmed Avni'nin İbnü'l-Arabî etrâfında, devrine nazaran çok dikkate değer bir duruşu vardır. Bu duruşun klasik şârihler ayarında olduğu söylenebilir. Türk düşüncesinin tasavvufî boyutunun hangi yollardan geçtiğini gösteren Ahmed Avni, eski şârihlerin tesiri altındadır ve dâima onları aktüel hâle getirmek ister. Bu bakımdan onun şerhini oluşturan unsurların hemen bütününün eski şerhlerde mevcut olduğunu söylemeğe lüzûm yoktur. Bâlî Efendi'ye olan îtirâzlarında görüleceği üzere eski şârihlere ufak tefek aksülamellerine rağmen dâima sâdık kalmıştır. O kadîm *Fusûs* şârihleriyle muâsır değilse de eserini onlardan ayırmak mümkün değildir. Eserdeki husûsîlikler biraz da batılılaşma döneminde o kaynaklara dönebilmesinden gelir. Kuşatıcılık açısından bakıldığında önceki şerhlere göre yelpâzenin genişlediğini ve geçmiş şerhlerin bir şekilde içselleştirildiği müşâhade edilir. Eski şârihlerle bâzı meseleler üzerinden karşılaştırma bu hususta bize yeter bir fikir verebilir. İbnü'l-Arabî'ye başka gözle bakmasını öğreten bu eser, *Fusûs* şerhleri etrâfında tarihimizin tarihini yapmağa çalışır. Muayyen şerhleri dikkate alarak, unutulmaya doğru giden mîrâsı tâzelediği muhakkak olan Ahmed Avni'nin husûsiyeti tasavvufun mahkûm edildiği bir asırda

İbnü'l-Arabî etrâfında oluşan fikrî tecrübeyi tekrar modernleşme devrine taşması, belli başlı meseleleri kendisine bir nevi dert edinmesidir. Devre hâkim olan dūřüncelerden hareket edildiğinde *Fusûs* şerhine modern İslâm dūřüncesinin yeni bir merhalesi gibi bakmak dâima mümkündür. O eskiye dönmek sūretiyle tasavvuf dūřüncesine yeni bir imkân hazırlamıştır. Kadîm zihniyetten ayrılmanın yollarını arayan modernleşme tecrübesinin hazin safhalarının devrin fikir ve his hayâtında sebep olduğu yıkılış psikoza onda görülmez. Tasavvuftan tam olarak ne uzaklaşabilen ne de ona dönebilen modernleşme devrini yaşayan birinin artık tasavvur edemeyeceği merhalelerden biri de yeni girmeğe çalıştığımız âlemin eşiğinde eskinin tam devâmı sayılabilecek eserler veren ve sanki kudretli zamanlarda yaşar gibi örtülü bir şekilde devriyle hesaplaşan Ahmed Avni Konuk'un durduğu yerdir. Eserine bu bakımdan dikkat edilince o modernleşmenin tam öbür yüzüdür. Onda hâkim olan řey kendine yeterlik duygusudur.