

İBN ARABİ İLE İLGİLİ ARAŞTIRMA SERÜVENİM*

Ebu'l-Ala el-Afifi
*Terc. Abdullah Kartal***

I- Araştırma hayatımda İbn Arabi ile ilk tanışmam, 1927 senesinin son baharında Cambridge Üniversitesi felefe bölümünde mastırı tamamlayıp aynı yerde doktora hazırlanma hususunda düşünmeye başladıktan sonra olmuştur. O sıralarda Cambridge Üniversitesi'nde Doğu Araştırmaları Bölümünün başkanı olan Reynold A. Nicholson'a danışmanlığında doktora yapma isteğimi bildirdiğimde, araştırmam için konu olarak İbn Arabi'yi önermişti. Zira ona göre, Mısır'da ihtisas yaptığım Doğu araştırmaları ve Cambridge Üniversitesi'nde uzmanlaştığım felsefi araştırmaları, islam sufisi ve filozofu olan İbn Arabi'yi incelememi mümkün kılmaktaydı.

O tarihlerde Nicholson, İngiltere'de tasavvuf araştırmacılarının başkanıydı ve gayretini bu araştırmalara yöneltmişti. İbn Arabi'nin tasavvufunun bazı yönlerini inceleme noktasında büyük bir gayret göstermişti. "*Studies in Islamic Mysticism*" (İslam Tasavvufu Üzerine Araştırmalar) isimli önemli eserinde *Fususul-hikem* kitabı hakkında yazdıkları ve *Tercümanu'l-eşvak* divanının muhteşem tercümesi, bu çalışmalardan bazılarıdır. Ancak üstad, İbn Arabi'nin tasavvuf ve felsefesini açıklayacağı genel bir kitap yazmayı veya onun bu konuda yazdığı bir kitabı tercüme etmeyi hiç bir zaman düşünmemiştir. Evet! Aslında *Fususul-hikem*'i tercüme etmeyi düşünmüştü; ancak kitabın zorluğunu ve ıstılahlarının ingilizceye naklinin imkansızlığını sezerek bu fikrinden vazgeçmişti. Bu kitabı tanıtırken şöyle demektedir: "İbn Arabi'nin *Fusus*'daki teorilerinin anlaşılması zordur. Bundan daha zoru ise, bu teorilerin şerh ve açıklanmasıdır. Zira dili, özellikle ıstılahidir; çoğu zaman da karmaşık ve mecazidir. Bu eserin her hangi bir literal yorumu, anlamını bozar. Öte yandan ıstılahlarını ihmal ettiğimizde kitabı anlamak ve anlamlarına yönelik açık bir düşünceye ulaşmak imkansız olur. Bu kitap, bütününde, kapalı ve derin tasavvuf mektebinin özel bir çeşidini temsil etmektedir."¹

II- O zamanlar islam tasavvufu, özellikle de İbn Arabi'nin tasavvufu hakkındaki bilgim yetersizdi. Doğrusu Doğu ve Batı araştırmalarımda bu tarz düşünce hiç de ilgi alanıma girmemişti.

İbn Arabi'nin kitaplarını okumaya başladım. Nicholson'ın okumamı tavsiye ettiği ilk kitap, *Fususul-hikem*'di. Metni, bazan tek olarak, bazan da Kaşani, Davul el-Kayseri, Cami ve Abdulgani en-Nablusi'nin şerhlerinin yardımıyla defalarca okudum. Ancak hiç bir şey anlayamamıştım. Açık arapça bir cümle okuyordum ve tek tek her kelimeyi anlıyordum. Fakat müellifin hedeflediği genel içeriği ve külli manayı bir türlü anlayamıyordum. Misal olarak kitabın girişindeki sözünü zikrediyorum.

"*Ümmetler arasındaki ayrılıklar dolayısıyla din ve mezheplerin çeşitli olmasına rağmen, tek ve değişmez olan doğru yoldan ve zat aleminin kudsî kaynağından gelen hikmetleri kelimelerin kalblerine indiren Allah'a hamd olsun. Ve kerem hazinelirinden gelen himmetlerini, en sağlam vaidlerle ümmetlerine yetiştiren Hz. Muhammed'e ve onun yakınlarına erişsin.*"²

Bu, karanlık içinde karanlıktı. Çünkü ben, İbn Arabi'nin ıstılahlarına ve üslubuna alışkın değildim. "Hikem", "kelim", "tariku'l-ümem", "hazainü'l-cud-i ve'l-kerem", "el-kilu'l-akvem" ile gerçekte neyi kastettiğini anlayamıyordum. Halbuki bu kelimelerin açık luğavi manalarını biliyordum. Ancak bu bilgi, mutlak olarak yetersizdi (faydasızdı).

Ümitsiz ve mahzun bir şekilde üstada gittim. Kendisine, *Fusus*'u anlayamadığımı ve anlamakta zorluk çektiğim ilk arapça kitabın *Fusus* olduğunu açıkça ifade ettim. Bunun üzerine Nicholson, *Fusus*'u bırakmamı ve İbn Arabi'nin diğer kitaplarına yönelmemi tavsiye etti. Sonunda *Futuhât, Tedbiratü'l-ilahîyye, İnşau'd-devair, Ukletü'l-müstevfîz, Mevakiu'n-nucum* ve İbn Arabi'ye nisbet edilen *tefsiru'l-Kur'an*'ın da içinde bulunduğu matbu ve yazma yirmi küsur eserini okudum. Sanki *Futuhât, Fusus*'un

* Bu çalışma, Kitabü't-Tezkari'de yayımlanan "İbn Arabi fi diraseti" adlı makalenin tercümesidir.

** U. Ü. İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

¹ R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, s.149

² İbn Arabi, *Fususul-Hikem*, (Afifi Neşri), sh. 47, 1980

kilitlerini açtığım bir anahtar gibiydi. Onu okur okumaz, *Fusus*'un muammaları (bilmece) çözüldü; İbn Arabî'nin üslup ve gayesini anlama yolunun işaretleri bir bir ortaya çıktı. Anladım ki, bu zat, uzun zaman okuyucuya hitap ettiği ve bazan kastedilen mananın gizli kalacağı derecede birini diğeriyle karıştırdığı iki farklı dil kullanmaktaydı.

Bu, iki dil, zahir ve batın dilidir veya bizzat sufilerin ifadesiyle şeriat ve hakikat dilidir. Zahir dili, halkın, yani hukukçular ve kelimcilerin dilidir. Batın dili ise, sufilerin şeriatın zahirinin arkasındaki gizli anlam ve incelikleri dile getirdikleri remz (sembol) ve işaret dilidir. Sufiler, ya halk dilinin hissettikleri zevk ve vecdi ifade etmekte yetersiz kaldığı için ya da söylediklerini ehil olmayanlardan gizlemek için bu dile sığınmışlardır. Zira işaret ettikleri şey, aklın tek başına anlayamadığı hakikatlerdir. Çünkü bu hakikatler, aklın alanına girmez ve aklın kategorilerinin alanını aşar. Bu sebepten, sufilerin sözlerini inceleyen kişinin, onları anlama, yorumlama ve onlar üzerine hüküm koymada dikkatli olması gerekir. Aksi takdirde ya bu hakikatleri manalarının dışına çeker ya da ihtimal dışı hususlara yöneltir. Eskiler bu meseleye dikkat çekmiş ve bu konuda uyarıda bulunmuşlardır. Bizzat İbn Arabî de, insanların *Tercümanu'l-eşvak*'daki sembollerini yanlış anladıkları ve divanında kadınları, ülkeleri, tabiatı, tabiatın manalarını ve başka maddi meseleleri zikreden aşık bir şair olmakla suçladıkları kendisinde ulaştığında, bu konuya dikkat çekmiş ve şöyle demiştir:

*“Bu manzum eserimde tarikatımıza göre ilahi varidatlara, ruhi inişlere (tenezzülât-ı ruhiyye) ve yüce ilişkilere (el-münasebatü'l-ulviyye) ima etmekten başka bir şey ilave etmedim. Allah, bu divanın okuyucusunu, yüce nefislere ve semavi nefislere bağlı üstün himmetlere layık olmayan şeylerin hatırına gelmesinden korusun.”*³

Bu çift dil,- yani zahir ve batın dili- İbn Arabî'nin üslubunun kapalılığının en büyük sebebidir. Bu kapalılık, bütün sufi filozofların kitaplarında mevcut ise de İbn Arabî'nin kitaplarında daha güçlü ve daha derindir. Kanaatimce, bu, İbn Arabî'nin hem zahir, hem batın ehlini memnun etmeyi amaçladığı kasıtlı bir kapalılıktır. Onun gerçek gayesi ise, batını manalardır ki, doktrini bu manalardan oluşmaktadır; Bu batını manaları, değişik yöntemlerle Kur'an ve Sünnetin metinlerinden çıkarmıştır. Bunu yaparken islam akidesinin zahiri ile varlığın tabiatı hakkındaki doktrininin kaçınılmaz sonucu olan felsefi ve tasavvufi neticelerin arasını ayıran derin uçurumu geçebilmek için özel bir yöntem denemiştir.

3- İbn Arabî'nin üslubunu araştırmaya, özelliklerini öğrenmeye, Kur'an'ı anlama ve te'vil etme hususundaki yöntemi ile önceki sufilerin yöntemini karşılaştırmaya başladım. Sonuçta kitaplarının anlaşılması noktasında bana yol gösteren sayısız hakikat ortaya çıktı.

İbn Arabî, Kur'an'ı tasavvufi olarak yorumlayan (te'vil eden) ilk kişi değildi. Zira bu konuda ondan önce, Muhasibi, Cüneyd, Ebu Talip el-Mekki ve Gazali gibi büyük sufiler bulunmaktaydı. Bu sufilerin her birisinin, te'vil hakkında özel bir yöntemi ve te'vil edilen nas için özel bir anlayışı vardı. İbn Arabî'nin bu sufilere borcu büyüktü. Ancak İbn Arabî çok geniş kültürlü olması, dini, akli ve ruhi kültürü çok iyi bilmesi ve hiç bir sufi ile karşılaştırılmayacak derecede Kur'an ve Hadis'i te'vilde bu zengin ilminden yararlanması bakımından diğerlerinin tümünden farklıdır. Bu noktada tefsir ile te'vilin aynı şey olduğunu söylemiyorum. Zira te'vil ayırdır, tefsir ayırdır. Tefsir, lafızların anlamlarının şerh ve açıklanması; te'vil ise, metnin lafızlarını zahirinin delalet etmediği başka manalara yönlendirmektir. Mesela “Allah gökten su indirdi ve miktarlarınca vadiler aktı.” (Ra'd, 13/17) ayeti tefsir edilirken şöyle denilebilir: “Allah'ın kullarına ni'metlerinden birisi de, buluttan hayvan ve nebatları sulayan ve vadileri dolduran yağmur indirmesidir. Hepsi takati ve genişliği oranındadır.” Ancak İbn Arabî gibi bu ayeti te'vil edersek şöyle deriz: “Sudan kasıt ilim; gökten kasıt ise, yüce alem (el-alemü'l-ulvi)'dir: Ayetin manası, Allah ilahi ilmi yüce alemden seçkin nebi ve veli kullarının kalplerine indirir ve kalpler-ki “vadiler”le sembolize edilmiştir.-bu ilimle dolup taşar. Herkes isti'dadına göre alır.” Böylece görüyoruz ki, müfessir, lafzın hakiki manasını alırken, te'vil eden ise ona mecazi bir anlam vermekte ve lafzı, mananın sırf sembolü ve işareti olarak kabul etmektedir.

Genellikle İbn Arabî, doktrini için temel kabul ettiği Kur'an ayetlerini açıklarken iki yöntem kullanır. Sık sık ikinci manaya-mecazi manaya- “işaret” ismini vermektedir. Bu konuda şöyle der: “Kur'anı açıklama hususunda sufilerin sözü, işaretlerdir ki, bunlarla Allah'ın hitabının mahalline işaret edilir. Bu işaretler, şekilci olan fakihlerin çoğu tarafından bilinmez. Bu sebepten onu inkara yönelirler ve bunu söyleyeni küfürle itham ederler.” İbn Arabî sözüne şöyle devam eder: “Nazil olan her ayetin işaret ehline göre iki yönü vardır; Birinci yönü, kendi içlerinde görürler; diğeri ise, kendilerinin dışındaki şeylerde görürler. Allah şöyle buyurur: “İşaretlerimizi afakta ve onların içlerinde göstereceğiz.” (Fussilat, 41/53) İbn Arabî bu ayeti aşağıdaki gibi yorumlamaktadır: Allah'ın ayetlerinin afak olarak isimlendirilen zahire dönük bir yönü vardır. Çünkü ayetlerin hükümleri organlar üzerinde caridir. Ayrıca “kendileri”

³ Tercümanu'l-eşvak mukaddimesi.

olarak isimlendirilen batına dönük bir yönü daha vardır; zira hükümleri kalplerde cereyan eder. Birinci yön, şeriat tarafı; ikincisi ise hakikat cihetidir.

İbn Arabi, bazan da batınî manalara, şeriatın zahiri olan “kitab”ın karşılığı olarak “hikmet” ismini vermektedir. Bu, karşılık aşağıdaki ayette zikredildiği gibi Kur’anda da vardır: “Rabbimiz! onlara kendi içlerinden senin ayetlerini okuyan, kitabı ve hikmeti öğreten bir rasul gönder.” (Bakara, 2/129) Yani onlara şeriatın zahirini ve batnını öğreten rasul gönder. Bu, Fusus’ta dikkat çekilen bir noktadır. Nitekim İbn Arabi, incelediği 27 peygamberden her birisinin ismini, bir hikmetle ilişkilendirmektedir. Ona göre bu hikmetler, söz konusu peygamber hakkında nazil olan Kur’an naslarının arkasında gizli olan batını manalara işaret eder. Mesela, “Adem kelimesindeki ilahi hikmet bölümü”, “İsmail kelimesindeki yüce (aliyye) hikmet bölümü” veya “Muhammed kelimesindeki ferdiyet hikmeti bölümü” gibi. Adem kelimesinden ve Muhammed kelimesinden amaç, Ademî akıl ve Muhammedî akıl veya Ademî hakikat (el-hakikatü’l-ademiyye) ve Muhammedî hakikat (el-hakikatü’l-muhammediyye)’dir. Bunun anlamı, *Fusus* kitabı, hikmetler bütünü demektir ki, her bir hikmet, söz konusu peygamber hakkında nazil olan Kur’an ifadelerinin arkasında gizlenen batını manaları açıklamaktadır. Her hikmetin özel bir konusu vardır: Ademi hikmetin konusu, “uluhiyet”, İsmaili hikmetin konusu, özellikle Allah’a nisbetle “uluv”, Muhammedî hikmetin mevzuu ise “ferdiyet”tir.

Bazan da İbn Arabi, batını anlama ilmin karşılığı olarak “fehm” ismini vermektedir. Zira ilim, bilineni (ma’lum) kuşatmak, fehm ise (ma’lumun) hakikatini ve özünü idrak etmektir. Fehm, kulun kesbi olan ilmin aksine ilahi bir hibe ve rabbani bir bildirmedir. Şekil ilmi olan fıkıh, “ilim” kısmına dahildir. Ebu Yezid bu konuda zahir alimlerine hitap ederek şöyle demiştir: “Siz ilminizi ölüden aldınız. Halbuki biz, ilmimizi hiç ölmeyen diriden aldık.”⁴

Bu esasa göre İbn Arabi, velilerin Kur’an anlayışının (fehm) Kur’an’ın tamamlayıcı bir parçası olduğunu ve Kur’an’la aynı kaynaktan geldiğini kabul etmiştir. Bu yüzden teşri nübüvveti olan özel nübüvvet (en-nübüvvetü’l-hassatü) kapısı kapansa bile umumi nübüvvet (en-nübüvvetü’l-ammetü) kapısı -ki, ma’rifet nübüvvetidir- kapanmamıştır.

4- Anladım ki, İbn Arabi teşriye ait Kur’an ayetlerini anlama hususunda zahir ve batın boyutlarına birlikte önem vermektedir. Nitekim zahir ehlinin yaptığı gibi fihhi meseleyi ve şeri hükmünü açıkladıktan sonra “işaret” onu takip etmekte ve işaretin kalpteki etkisini belirtmektedir. İbn Arabi’nin *Futuhât* kitabının birinci bölümünde namaz, oruç, zekat, hac, taharet ve benzeri fihhi meseleleri ele alırken takip ettiği yöntem budur. İbn Arabi’nin amacı, zahirinde geçtiği gibi bütün şeri meseleleri içinde açıkladığı büyük bir kitap yazmaktır. Bu kitapta hükmün zahiri hakkındaki şer’i bir problemi işlerken, zahiri hükmü yanında insanın batınındaki hükmünü de zikretmek ve şer’i hükmü zahire-batına, organlara-kalbe birlikte uygulamak istemişti.⁵ Büyük bir ihtimalle İbn Arabi bu kitabı te’lif etmemiştir. Ancak bu noktada *Futuhât* ve *Fusus*’da zikrettikleri, bu yöntemi açıklamak için kafidir. Bu yöntem, onun zannedildiği gibi ibadetlerde zahiri mezhebine mensub olmadığı, belki ibadette zahirilerle zahiri, batnilerle batını mezhebine mensub olduğuna delalet etmektedir. Ancak o, batnilerle daha yakındır. Çünkü fikhî ve sufîdir; ancak din anlayışında zahiri fikhîçilere oranla sufîlere daha yakındır. İbadetlerin açıklanması hususunda ruhi sırların inceliklerine yönelik bildirdikleri, buna tanıklık etmektedir.

İbn Arabi, ibadetlerle ilgili ayetleri te’vil etmeyi, zahir mana ile batın mana arasında bir zıtlık olmadığı ve te’vil edenin zahir manadan daha yüksek ve derin deruni seviyeye yükseldiği bir esas üzerine kurar. Zira bu durum, insanın nefsi ve kalbiyle daha güçlü bir ilişkiyi sağlar. İnsan ruh ve bedenden oluşmuştur ve İbn Arabiye göre bunların her ikisi de teklife muhatabdır.

İtikad ayetleri ile ilgili te’vili ise, en mükemmel görünümünü *Fusus’ul-hikem* kitabında bulmuştur. İbn Arabi bu kitapta doktrinini, Kur’an ve Hadis’in doğmalarından uzak felsefi veya felsefi-tasavvufi bir esas ile açıklamayı düşünmemiştir. Aksine bu doğmalardan düşünceleri için bir kalkan ve doktrininin örgüsünü dokuduğu bir çerçeve oluşturmuştur. Bu doğmaları, bazan açık bazan da karmaşık olan özel te’vil yönteminin hizmetine sunmuş ve onlardan vahdet-i vücud doktrinini hissettiren istediği her manayı çıkarmıştır. Bu kitabın her bölümünde, bir peygamberle ilgili bazı Kur’an ayetleri vardır. Bu peygambere o bölümün hikmetini dayandırmakta, Kur’anda bildirildiği ve müslümanların bildiği şekilde onun kıssasını anlatmaktadır. Ancak İbn Arabi açıklama esnasında nassın lafızlarını te’vil etmekte ve bu nastan, bazan bilinen zahir anlamından çok uzak olan dilediği manalar ve işaretler çıkarmaktadır. Bu hususta Kur’an lafzı ile te’vil ettiği mananın hamledildiği lafız arasındaki lafzi yakınlığa dayanmaktadır: Mesela şöyle der: Takva vikaye’den türemiştir. Muttaki, kendisini Hakk’ın korumasına alan kimsedir. Bu durumda kul, Hakk’ın suretidir. Veya şöyle der: “Ulu’l-elbab” (akıl sahipleri), bir şeyin özünü araştıranlardır. Ya da şöyle der: “gayret”, “ente-sen” anlamındaki “gayr”dan türemiştir. Bundan, “ilahi

⁴ el-Futuhâtü’l-mekkiyye, c.1, s.365

⁵ Bkz. *Futuhât*, c.1, s.427

birlik” makamının gayrardan uzak “gayret”i gerektirdiği sonucuna varmıştır. Burada gayr, “ente-sen”dir. Vahdet makamında ise, “ene” ve “ente” arasında fark yoktur.

Aynı şekilde İbn Arabi “rih” (rüzgar)’ın “rahat”a işaret ettiğini söyler. Ad kavminin “rih”ı onları karanlık cisimlerinden kurtarmıştır, sonucuna varır. Azap, “azubet”ten (tatlılık) türemiştir. Buna göre cehennem ehlinin azabı, bir çeşit nimettir. Zira hakikatte azap yoktur ve herkesin sonu naimdir. (cennettir.) Cehennem halkının azabı ile ilgili *Fusus*’da şöyle demektedir:

“Onların cennetine tatlılığından dolayı “azab” denir. Bu azap sözü onda gizli olan lezzet için bir kabuk gibidir. Kabuk ise özü koruyan bir şeydir.”

Böyle dedikten sonra:

“Küfür ve isyan ehli cehenneme girseler de, orada kendileri için bir zevk ve lezzet vardır. O da onlar için bir cennettir.

Ancak onların cennetleri Huld cennetlerinin nimetlerine benzemez. İkisi de birdir ama aralarında tecelli farkı vardır.”⁶

Bazan da Kur’an lafzına dilin veya örfün desteklemediği tahkimi bir mana (hakemlik manası) verir. Mesela Musa’nın içine konulduğu tabut, onun cisimidir ve içine atıldığı okyanus ise bu cisim vasıtasıyla elde ettiği ilimdir. Nuh fassında ise şöyle der: Nuh kavmini, gece- yani akılları açısından (zira akıllar, gaybdır.)- ve gündüz- yani suretlerinin zahiri bakımından- (Hakka) çağırmıştır... “Rabbim! beni affet!- yani beni gizle.- Annemi, babamı da (affet). - yani kendilerinden olduğum kimseleri ki, onlar akıl ve tabiattır.- Evime giren kimseyi de-yani kalbimi- (affet); Mü’minleri de yani akılları; Mü’min kadınları da, yani nefisleri” “Zalimleri artırmaz.” Zalimler, gayb ehlidir: Zira “zalimin” kelimesi, “zulumat”tan türemiştir ki, o da gaybdır. Benzer bir çok misal vardır.

Belirttiğimiz gibi İbn Arabi, ibadet ayetlerini anlama noktasında zahir ve batın manalarını birlikte benimserken, iktidat ayetlerinde zahir manadan dayandığı bir destek ve arkasına gizlendiği bir perde olarak yararlanmakla birlikte sadece batını anlamlara önem verir. Bu ayetleri tartışırken görürsünüz ki, o ansızın zahirden batına itikal eder, sonra zahirine sonra tekrar batına döner; kendisini bu işe verir, onu takip eder ve okuyucununun hayrete düşeceği ve aklının karşıacağı bir yöntemle onu açıklar. Eğer uslubunda bu çift manaya sığınmasa ve doktrinini tek dille açıklasaydı, manaları açık olur ve bu hususdaki şüphe ortadan kalkardı; ancak anladığım kadarıyla bu çift dili kasıtlı olarak tercih etmiştir. Böylece basit olanı, çetrefilli hale getirmiş ve açık olanı gizlemiştir. Neredeyse te’vil ile ilgili önemli metoduyla Kur’an’ı yeni bir Kur’an’a dönüştürmüştür.

5- İbn Arabi’nin uslubu ve te’vil yöntemi ile ilgili keşfettiğim ilk hakikat buydu. Şüphesiz görüşlerini yorumlarken yararlandığı bu dilsel düalizim, insanların İbn Arabi’nin durumu ve inancını taktir etme hususundaki ihtilaflarının en önemli sebebidir. Sözlerinin zahiri yönüne bakan kimse, onun ilmüne ve faziletine tanıklık etmekte, en büyük alim ve fıkıhçılarından, Kur’an ve hadisi en iyi bilenlerden birisi olarak kabul etmekte, bu yüzden onu velilik ve kudsilik ile nitelemektedir. Sözlerinin batını yönüne bakan kimse, felsefe ve tasavvufunda açık olan akli ve ruhi yeteneklerini taktir etmekle birlikte ya dini görüşlerini kabul etme noktasında tereddüt göstermekte ya da onları kesin olarak reddetmektedir. İslam alemi, İbn Arabi’nin durumu hakkında iki kampa ayrılmıştır. Bunlardan birincisi, ilk tutumu, diğeri ise ikinci tutumu temsil etmektedir. Mecdüddin el-Firuzabadi, İbn Arabi’yi desteklemek üzere “*Keşfü’l-gıda an esrar-i kelami-ş-şeyh Muhyiddin Arabi*” adlı eser yazan Şeyhu’l-İslam Siracuddin el-Mahzumi ve Mahzumi’nin şeyhi Siracuddin Balkani, onun ateşli savunucularından bazılarıdır. Fahreddin Razi, İmam İbn Es’ad el-Yafii, Sa’duddin el-Hemevi, Kemalettin el-Kaşi ve İbn Kemal Paşa, onun veliliğine hükmetmişlerdir.

İbn Arabi’yi reddeden ilk kişi reddeden ilk kişi olan Cemaleddin bin el-Hayyad el-Yemenî, İbn Teymiyye ve Mısır misafiri Burhaneddin el-Bukai eş-Şafii- ithamda en sertleridir- ona hücum eden diğer tarafı temsil ederler.

Böylece İbn Arabi, varlık sahnesine çıktığından beri islam alemini meşgul etmiştir ve hala da meşgul etmektedir. İnsanlar kendilerini, onun eserlerini şerhetmeye, analiz etmeye ve yorumlamaya vakfetmişlerdir. Ancak önceki nesiller, gayretlerini onun inançlarını incelemeye ve -her birisi şeriatı anlayış biçimine göre- bu inançların şeriata uygun olup olmamasına hasretmişlerdir. Halbuki İbn Arabi’nin felsefesini bir bütün olarak incelemek, objektif ve tarafsız olarak ortaya koymak ve insanlık düşüncesi içerisindeki genel çerçevesini belirlemek, bunlardan hiç birinin aklına bile gelmemiştir.

⁶ Fususu’l-hikem, s.94

İbn Arabi'nin eserlerini incelediğimde ve bu konuda *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbn Arabi* (el-felsefetü's-sufiyyetü fi mezheb-i Muhyiddin ibn Arabi) başlıklı İngilizce bir kitap yazdığım amaçladığım gaye, tamamen bu idi. Bu kitabın esası, 1930 senesinde Cambridge Üniversitesi'ne sunduğum doktora çalışmamdır.

Bu kitap, filozof sufi İbn Arabi'nin doktrininin bir özeti. Bu kitabın unsurlarını müracaat ettiğim çeşitli kaynaklardan topladım ve içinde İbn Arabi'nin fikri orijinalliğini ve onun yönelişinde etkisi olan çeşitli tasavvufi ve felsefi cereyanları açıkladım. Aynı şekilde belli bir ölçüde görüşlerinin kendisinden sonraki nesil üzerindeki etkisini de ortaya koydum.

6- Uzun araştırma ve inceleme sonunda anladım ki, bu zatın büyük evrensel felsefi doktrinler arasında önemli bir yer işgal eden tasavvufi ve felsefi bir doktrini vardır. Bu doktrinin kaynaklarını felsefi ve tasavvufi olmayan çeşitli ayrıntılardan çıkarmaya başladım ve bu unsurları birbirine ekledim. Böylece bu mezhebin çatısı, ontoloji (vücut), epistemoloji (ma'rifet) ve psikoloji (nefs)'den oluşan temel felsefi meseleleri içine alacak şekilde tam ve birbiriyle irtibatlı olarak ortaya çıkmıştır. Gördüm ki, bütün bu meseleler, İbn Arabi'nin düşüncesinde tek bir mihrap etrafında dönmektedir; bu da vahdet-i vücud düşüncesidir. Bu düşünce, onun aklına hakim olmuş ve bilincini istila etmiştir. Söylediği her hususta bu düşünceden başlamakta, her şeyin yorumunda ona dönmekte, bu düşüncenin ışığında Kur'an ve Hadis'i te'vil etmekte ve bu iki kaynağı doktrininin hizmetine sunmaktadır.

Bu düşüncenin özeti şudur: vücudi hakikat özü itibariyle bir; sıfat ve isimleri açısından çoktur; Onda ancak itibar, nisbet ve izafet yönünden çokluk vardır; kadim ve ezelidir; kendilerinde zuhur ettiği varlık suretleri değişse de, o değişmez. Zati açısından ona bakılırsa, O'nun "Hak" olduğu; mazharları itibariyle bakılırsa, "halk" olduğu görülür. Bu vücudi hakikat, Hak ve halktır; Bir ve çoktur; kadim ve hadistir; evvel ve ahirdir; zahir ve batındır. Bu hakikat, bütün zıtları camidir; ancak bu zıtlık, hakikatte değil, itibarların farklılığı sebebiyledir.

İbn Arabi, şüpheye yer bırakmayacak tarzda cür'et ve açıklıkla bu vahdet-i vücud problemini, *Fususul-hikem* ve *Futuhatü'l-mekkiyye* kitaplarında şu şekilde ortaya koymaktadır.

"Aynı olduğu halde eşyayı ızhar eden tesbih ederim.

Benim gözüm, Onun vechinden başkasına bakmadı.

*Kulağım Onun kelimelerinden başkasını işitmedi."*⁷

Vahdet-i vücuda işaret eden sözlerini te'vil etmek ve zahir manasını şeriatın zahirine uygun başka bir manaya dönüştürmek mümkün değildir. Zira bizzat şeriatın zahiri, ona göre hakikatin ancak bir yönünü ifade eder: İkinci yönünü ise, şeriatın batını ve hakikati ortaya koyar.

Buna şu da eklenmelidir ki, İbn Arabi'nin dile getirdiği vahdet-i vücud, uluhiyeti ve gereklerini veya ruhi değerleri inkar eden materyalist bir vahdet-i vücud değildir; aksine bunun tersi doğrudur; Yani vahdet-i vücud, fenomen alemini inkar etmekte ve Gerçek Varlık'ın ancak Hak yani Allah olduğunu itiraf etmektedir. Halk ise, Hak varlığın gölgesidir ve halkın bizzat varlığı yoktur.

İbn Arabi, muarızlarının ve inkarcıların itirazlarından korkarak bu mezhebi açık ve tam bir şekilde bir kitapta veya kitaplarının bölümlerinde açıklamayı gerektiğini anlamıştır. Bu sebepten bu mezhebi, fıkıh, hadis, kelim, tefsir ve benzeri meselelerle karıştırarak çeşitli ayrıntılar içerisine dağıtmıştır (yayımıştır). O, "seçkinler" in (havas) inançlarına yönelik sözleri esnasında bu durumu şu sözlerle açıklamaktadır. (seçkinlerin inancı, vahdet-i vücud hakkındaki inancından ibarettir.)

*"Kapalıktan dolayı ona belli bir bölüm ayırmadım. Ancak onu bu kitabın (el-Futuhat) bölümlerine dağıtarak, ayrıntılı bir şekilde ele almak suretiyle açıkladım. Fakat zikrettiğim gibi dağıtmak haldedir. Allah'ın bu işi bilme hususunda anlayışla rızıklandığı ve onu başkalarından ayırdığı kimsenin bilgisi hak bilgi ve doğru sözdür."*⁸

Şüphesiz İbn Arabi, doktrininin unsurlarını (eserin çeşitli bölümlerine) dağıtmayı, gerçek hakikatini ifşa etmemek ve anlamayanlardan gizlemek için kasıtlı olarak yapmıştır. "O bu anlamda büyük bir musiki bestesi yapan, sonra onu insanlardan gizlemeyi düşünen, bu sebepten yırtan ve başka nağmelerin içine yayan bir sanatçıya ne kadar da benzemektedir. Büyük musiki bestesi, onu çıkarmayı ve yeniden bir araya getirmeyi isteyen kişiler için buradadır."⁹

⁷ el-Futuhat, c.II, s.604

⁸ el-Futuhat, c.I, s.47-48

⁹ Bkz. Fususul-hikem için yazdığım Giriş bölümüne: s.11

İşte benim İbn Arabi araştırmamda ortaya koyduğum çalışma buydu; yani dağılmış unsurları toplamak, birbirleriyle irtibatlandırmak ve felsefi ve tasavvufi açılardan mükemmel ve muntazam bir doktrini yorumlayan genel ve düzenli bir te'lif meydana getirmek. Bu eseri insanlara taktim ettiğim zaman, bazıları kabul etti ve beğendiler; bazıları da reddettiler; Reddedenlerin gerekçesi, benim İbn Arabi'nin sözlerini te'vilde aşırılığa kaçtığım, onda olmayan şeyleri ona izafe ettiğim, sufi bir kişiden evrensel felsefi bir şahsiyet yarattığım ve onu Spinoza ve benzeri kişilerin yanına koyduğum şeklindeydi. Onlara göre İbn Arabi'nin sufiligi ortadayken bu felsefi konuma yükselmesi mümkün değildi. Benim Muhyiddin İbn Arabi kitabıma yönelik bazı batılı bilim adamlarının ve 1930 yılında Edebiyat Fakültesinde felsefe hocası olmayı düşündüğümde Kahire Üniversitesinin Rektörü olan merhum Mustafa Lütfi'nin tutumu, buydu. O zaman "Muhyiddin İbn Arabi'nin tasavvuf felsefesi hakkında bir kitap" yazdığımı söylediğimde Mustafa Lütfi'nin şöyle dediğini hatırlıyorum: "Muhyiddin İbn Arabi'nin felsefesi mi?" Bunun üzerine "evet! büyük bir felsefe" dedim. Bu felsefeyi bir araya getirmek ve muntazam ve ilmi bir şekilde ortaya koymak bana nasip olmuştur.

İbn Arabi ile ilgili yazdığım her yazıda, ona bir görüş nisbet ettiğim zaman kitaplarından bir metinle hemen o görüşümü destekledim. Ben onun sözlerini, cümlenin akışının kaldıramayacağı, mezhebinin özünün ilham etmeyeceği ve kastedildiğine dair deliller bulunmayacak bir tarzda yorumlamadım. Buna ek olarak Kaşani, Kayseri, Cami ve benzeri *Fusus* şairlerinin sözlerini de dikkate aldım. Bu yönüme, 1939 senesinde İngilizce olarak yayınlanan kitabım ve 1946 yılında neşredilen "*Fususul-hikem*" üzerine yaptığım ta'likatım gibi tasavvuf felsefesini bütünüyle incelediğim genel çalışmalarım ve onun mezhebine veya mezhebinin etrafındaki belirli bir meseleye yönelik özel araştırmalarım tamamen riayet ettim.

7- Bu araştırmalarımın önemlilerinden bazıları:

a- "*İbn Arabi, tasavvuf felsefesini nereden aldı?*" "*Min eyne isteka Muhyiddin İbn Arabi felsefete'hü's-sufiyyete*"¹⁰ Bu makalede, İbn Arabi'nin malzemesini kendi zamanında İslam medeniyetinin ulaştığı verimli İslam kültürünün bütün alanlarından aldığını, aldığı her şeyi iyi hazmettiğini, özümlediğini ve özel karakteristiğini taşıyan yeni bir şekilde ortaya çıkarttığını açıkladım. Bu araştırmada, doğrudan doğruya İbn Arabi'nin doğumuna sahne olan Endülüs'teki tasavvufi ve felsefi havayı tasvir ettim; Araştırmacı Esin Palacios'un "İbn Arabi'nin kendi asrı ile İbn Meserre'nin asrı arasında halka olan el-Meriyye okulu yoluyla Muhammed b. Abdullah b. Meserre (319) okulundan etkilendiği" şeklindeki tezini tartıştım.

Daha sonra bana göre İbn Arabi'nin düşüncesinde etkisi olan kaynakların açıklanmasına geçtim; Bu kaynakları iki bölüme ayırdım; Birincisi, İslami kaynaklar; Bu bölümde, 1-Kur'an, 2-önceki bazı sufiler, 3-kelamcılar, özellikle Eşariler, 4-Karamitiler, batını İsmaililer ve özellikle İhvan-ı Safa'yı inceledim.

İslam dışı kaynaklara ise, yeni eflatunculuk, yahudi Filon el-İskenderi ve stoacılar'ı dahil ettim.

b- "*İlahi Kelime hakkındaki Görüşü*" "*Nazariyetühü fi'l-kelime'ti'l-ilahiyye*"¹¹ Bu araştırma, İbn Arabi de dahil olmak üzere müslümanların ilahi kelime (Logos) ile ilgili çeşitli nazariyelerini ele almaktadır. İbn Arabi'nin bu doktrininde faydalandığı İslam ve Yunan kaynaklarını açıkladım. Aynı şekilde bu nazariyenin kendisinden sonra gelen İslam düşünürleri üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalıştım.

Anladım ki, İbn Arabi "kelime" tabirini, çeşitli anlamlarda kullanmaktadır ve bakış açısına göre farklı isimler vermektedir. Sırf metafizik açıdan onu bütün kainatta sari olan "kuvve-i akile" (akledici güç) ve oluşun, hayatın ve tedbirin kaynağı olarak kabul etmektedir. Bu anlamda "kelime" İbn Arabi'nin doktrininde, Eflatun'un "akl-ı evvel", stoacıların "akl-ı külli"sinin yerini almaktadır. Fakat "kelime" birincisinden ziyade ikincisine daha yakındır.

"Kelime" tasavvufi açıdan ise, bütün ilahi ilmin dayandığı asıl ve ilham ve vahyin kaynağıdır. İbn Arabi onu, "hakikat-i Muhammediyye", "ruhu'l-hatem" ve mahalli her sufinin kalbinin sırrı olan "mişkatü hatemi'r-rusul" anlamında kullanmaktadır.

İnsanla ilişkisi yönünden, İbn Arabi, "kelime"yi, "Adem", "hakikat-i Ademiyye", "hakikat-i insaniyye" ve "insan-ı kamil" olarak isimlendirmektedir.

En mükemmel aleme nisbetle onu, "hakikatü'l-hakaik" olarak isimlendirmektedir.¹²

¹⁰ Edebiyat Fakültesi dergisinde neşredilen bir araştırma; Kahire Üniversitesi, s.1933

¹¹ 1934 yılında Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi dergisinde yayınlanan bir araştırma

¹² Bkz. Ukletü'l-müstevfiz, Neybrog, s.42-43

Her şeyin sayıldığı sicil (kayıt) yönünden onu, “kitab”, “ilmü'l-a'la” ve benzeri şekilde isimlendirmektedir.

c- “İlahi Aşk” Hakkındaki Görüşü: Bu araştırma, “Tasavvufî Hayatta Bakire” başlığıyla neşredilmiştir.¹³ Bu çalışmada, vahdet-i vücuda kail olan sufilerin bakış açısından “ilahi aşk” doktrinini açıklamaya çalıştım ve İbn Arabî'nin görünüşte çok olsa bile, mahtubun birliğine inandığını, Hakk'ın mutlak olarak mahtub ve ma'bud olduğunu açıkladım. Bunun sebebi, ibadetin esas ve özünün aşk olmasıdır; Hak mutlak olarak Cemil'dir. Onun cemali bütün varlık aşamalarına yansır. Mekke'de oturan Şeyh Mekinüddin b. Rüstem'in kızı Nizam, gerçekte ilahi tecellilerden ve İbn Arabî'nin önem verdiği ilahi cemalin suretlerinden biridir. İbn Arabî bu kadın hakkında “Tercümanu'l-eşvak”ı yazmıştır. İbn Arabî, bu eserde açıkça Nizam'a olan aşkını itiraf eder. Fakat bu aşk, cinsel ve beşeri bir aşk değildir. Bu, temiz ve bakire bir aşktır. Muhtemelen İbn Arabî, bu kadını edebiyat ve hadis bilgisi geniş olan yaşlı halası veya meclislerinde bulunan babası vasıtasıyla en fazla bir veya iki kere görmüştür. İbn Arabî bu kadında hissi ve manevi sıfatlarının tecelli ettiği parlak ve güzel bir suret görmüş ve bu güzel kadın suretinden, aşık olduğu, ibadet ettiği ve taktis ettiği cemal-i mutlak'ın sembolünü elde etmiştir. O kadına duyduğu aşk ve şevk, ne hissi ve geçici güzelliğine aşık olduğu için ne de, şehvet ve heva objesi olduğu için değil, belki bu cemalin mükemmel bir sureti ve sembolü olduğu içindir. Hakkında aşk şiirleri yazdığı hissi suret, onun için kendisine işaret edilen hakikate götürdüğü oranda bir anlam taşır. Mekke'nin güzel kadınlarından birisinde veya bir başkasında ortaya çıkan bu hakikat, sonsuz suretlerden birisidir. O, gözü cemal suretlerine takılmış bir şekilde kasideler nazmetmektedir; halbuki onun kalbi, suretlerin sahibiyle meşguldür.

d- “Tasavvufî Mirac” Hakkındaki Görüşü ve Nebevi Miracla İlişkisi: Bu, İngilizce¹⁴ olarak yazdığım bir araştırmadır. Bu makalede sufilerin özellikle de İbn Arabî'nin peygamberin mirac kıssasından ne ölçüde etkilendiklerini ve ruhi miraçlarını betimlerken nebevî miracın olaylarından ve istilahlarından nasıl faydalandıklarını açıkladım.

İbn Arabî, kitaplarında tasavvufî mirac ile ilgili pek çok şey tasvir etmiştir. Bunların en mükemmel ve en geniş, *Futuhat*'ın ikinci cildinde “kimya-i saadet” başlığı altında yazdıklarıdır. Bu mirac (sufî mirac) bir çok ayrıntısı itibarıyla nebevi miraca benzemektedir. İbn Arabî, hem filozofun (düşünürün), hem de Muhammed'in dinine tâbî olanın (sufî) hissi ve ruhi alemin ufuklarına çıkışını, her salikin yolculuğunda karşılaştığı olaylar ve hadiseleri, eşyanın tabiatı ve varlığın hakikatleri ile ilgili elde ettiği bilgileri betimlemektedir.

Mirac iki aşamaya ayrılmaktadır: Birincisi; yedi gök arası. Hem filozof ve hem de tâbî bu semalara tek tek yükselirler. İkinci merhale, yedinci semadan sonra başlar ve sadece tâbî (sufî) yükselir; filozof geride kalır. Anlaşıldığı kadarıyla bu merhaledeki seyr menzilleri, sonuncusu şühud olan sufî makamlara benzemektedir. Bu makama, ancak batın ilminin varisi olan mutasavvıf tâbî, ulaşabilir. Nazar sahibi filozofun ise bu makamda bir payı yoktur.

Bütün bunlarda İbn Arabî, nebevi mirac kıssasından izlediği bir örnek ve sahne oluşturmuştur ki, bu sahnede kendi betimlediği, varlık'ın tabiatı, marifet ve Allah'a vusulun yolu hakkındaki genel doktrininin ilham ettiği şekilde mirac kıssasını sunmuştur.

İbn Arabî'nin taktim ettiği şekliyle mirac kıssası, varlığın hakikatine ve sonra da Allah'a ulaşma ile ilgili akli nazar yolu ile zevki keşf yolu arasında; yani filozof ile sufinin yolu arasında karşılaştırma kıssasıdır.

Öte yandan İbn Arabî, nebevi miracın geleneksel şekline olduğu gibi bağlı kalmaya devam etmektedir; ancak içeriğini ve sembollerini değiştirmekte, adeta parlak felsefi ve tasavvufî bir kıssaya dönüştürmektedir.

e- “Eserlerinin Fihristi”: İbn Arabî'nin 632 yılında kendi eserlerini sıraladığı bu önemli vesikayı neşrettim.¹⁵ Bu neşrime bir mukaddime ile başladım; mukaddimede fihristi, içeriğini, telif tarihi ve konularına göre İbn Arabî'nin kitaplarının tasnif edilebileceği sınıflandırmaları ele aldım. Bu mukaddime, İngilizce yazılan ve 1954 senesinde Cambridge Üniversitesinde gerçekleştirilen 23. müsteşrikler konferansında sunulan araştırmamın bir özettir.

8- İbn Arabî araştırmalarımda matbu olan bir çok kitap ve risaleye dayandım ki, bunların sayısı 59'a ulaşmaktadır. Bunlardan 38'i yukarıda işaret edilen Fihrist'te zikredilmiştir. Buna ilaveten henüz neşredilmeyen sayısız yazmaya dayandığım da kaydedilmelidir. Araştırma ve incelememde bu eserlerden iki tanesini seçtim ki, şüphesiz bunlar İbn Arabî'nin en önemli eserleridir. Bu iki eser, *Fususul-hikem* ve

¹³ Hilal dergisi, Temmuz, s.1947

¹⁴ 1955 yılında Londra'da Islamic Quarterly dergisinde yayınlanmıştır.

¹⁵ 1955 yılında İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi dergisinde yayınlanmıştır.

Futuhâtü'l-Mekkiyye'dir. *Fusus*'un konularını analiz ettim ve İbn Arabî'nin kitapları arasındaki yerini belirttim. Ayrıca 1946 yılındaki *Fusus* neşrimin başına koyduğum 43 sahifelik girişde İbn Arabî'nin *Fusus*'daki doktrinini açıkladım.

Bu giriş bölümünde *Fusus*'un İbn Arabî'nin te'lifte olgunluğuna ulaştığı zirveyi temsil etmekte olduğunu, diğer kitaplarında mezhebinin bazı yönlerini ele almakla birlikte bu eserin müellifin doktrinini mükemmel bir şekilde içerdiğini ve vahdet-i vücud ile ilgili görüşlerine yönelik bütün eserlerinin en açığı olduğunu ortaya koydum.

Futuhât'a gelince; te'lif, tercüme, basma ve neşrini Mısır müessesesinin üzerine aldığı "İnsanlık kültürü serisi"nin birinci cildin ikinci ve üçüncü sayısında uzun bir makale yazdım.

Bu makalede, kitabın konularını ve müellifin üslubunu analiz ettim; islam kültürünün çeşitli dini, fikri ve ahlaki alanlarını kapsayan bir ansiklopedi olduğunu açıkladım. Aynı şekilde özellikle bu kitabın İbn Arabî'nin vahdet-i vücud doktrinini ile ilişkisini, islam tasavvufuna ve islam hudutları dışındaki Avrupa düşüncesine etkisini açıklamaya çalıştım.

Öte yandan Abdulvahhab Şa'rani'nin "*Levakihi'l-envari'l-kudsiyye*", "*el-Kibri'tü'l-ahmer min ulumi's-şeyhi'l-Ekber*" ve "*el-yevakit ve'l-cevahir*" kitaplarında *Futuhât*'ı özetlerken İbn Arabîye nisbet etmekte tereddüt ettiği bazı bölümlerin *Futuhât*'a sonradan girdiği şeklindeki iddiasını da ele aldım. Şarani, İbn Arabî'ye nisbet etmekte tereddüt ettiği *Futuhât*'taki ibarelerin, Şeyh Şemseddin Muhammed b. es-Seyyid Ebi't-Tayyib el-Medeni (955)'nin kendisine getirdiği nüshada olmadığını ileri sürmüştür. Bu nüsha, Konya Camiiindeki müellif yazmasından istinsah edilmiştir.

Ben, *Futuhât*'a sonradan ilave edilen cüzleri ihtiva eden ve Şarani'nin döneminde Mısır'da yaygın olan hiç bir *Futuhât* nüshası bilmiyorum. Ancak Konya'daki nüsha ile matbu Bulak nüshasının bir çok sahifesini karşılaştırdım. İki nüsha arasında, metne kayda değer etkisi olmayan ve İbn Arabî'nin mezhebinde bilinen doğruları değiştirmeyen önemsiz farklar gördüm.

Anladım ki, *Futuhât*'ı özetinde Şa'rani, müellifin doktrinini oluşturan felsefi ve tasavvufi unsurları görmezlikten gelmiştir. Neredeyse bu özeti selefin mezhebi ile uygunluk arzeden kelami-dini unsurlara ve ahlaki-ameli tasavvufi unsurlara hasretmiştir. Bundan dolayı Şa'rani'nin özetindeki İbn Arabî, filozof sufi İbn Arabî değil, zahiri fakih ve sufi filozof İbn Arabî'dir. Halbuki bu, İbn Arabî'yi tek açıdan betimlemedir ve *Futuhât*'ın eksik bir özetlemesidir.

9- *Fusus'ul-hikem*'in İngilizceye tercümesi Nicholson'ın büyük rüyalarından birisiydi. Nicholson, tercümeğe başladı; hatta birinci bölümün bir kısmını tercüme de etti. Sonra kararından vazgeçti ve bu sorumluluğu kendisinin yerine benim taşımamı istedi. Bu arzusunu doktorayı bitirmemin akabinde direkt olarak bana bildirdi. Ancak ben özür diledim ve bu maceranın zorluğunu, hatta imkansızlığını ileri sürerek mazeretimde ısrar ettim. Nitekim *Fusus'ul-hikem* kitabının arapçasını anlamak için büyük gayret göstermişim. Hal böyle iken benden nasıl İngilizceye tercüme etmem istenirdi. Problem, *Fusus*'un anlamlarını serbest ve özgür bir dil ile tercüme etmek ise, bu bir noktaya kadar kolaydı. Eğer gaye, *Fusus*'u müellifin üslubunun özelliklerine bağlı kalmaksızın serbest bir üslup ile özeti ise bu da imkan dahilindeydi. Ancak aslına uygun ve İbn Arabî'nin hedeflediği bütün incelikleri ortaya çıkaracak güvenilir bir tercüme ise, işte zor ve önemli sorun buydu. Bununla zahir ve batını toplayan ve İbn Arabî'nin tartışma, dilsel çıkarımlar, mecaz, istiare, kinaye ve arapçaya has ifade tarzları ile amaçladığı uzak gayeleri ifade eden bir tercüme kastediyorum. Çünkü her dilin kendine has özellikleri vardır ki, bu özelliklerin başka bir dile tercümesi ve tam olarak korunması mümkün değildir. İki dil, yani arapça ve İngilizce gibi tamamen farklı dil familyalarına ait olduğunda tercüme daha da zorlaşmaktadır. Buna ilaveten, İbn Arabî, *Fusus'ul-hikem*'de istediği anlamları elde etmek için muhteşem bir şekilde dil hilelerinden yararlanmıştı. Bu vasıtaları kullandığı ifadeleri literal olarak tercüme ettiğimde, bu, boş bir çalışma olacaktı.

Mesela, o, aralarında dilsel bir benzerlikten başka hiç bir irtibat olmayan kelimeler arasında ilişki kurar. Örnek olarak "azap" ile "azubet" arasında bir bağlantı kurar ve buradan cehennem ehlinin azabının bir çeşit ni'met olduğu görüşüne ulaşır. Kelimenin "azap" diye isimlendirmesinin sebebi "azubet"ten (tatlılık) türediği içindir. Bir başka misal, "emval" kelimesidir. (Allah Teala: "Allah sizi mallar (emval) ve çocuklarla uzatır.) İbn Arabî bu ayeti, "sizi ona (Hakk'a) meylettiren şey" şeklinde tefsir eder. "Azap" ve "azubet" aynı kökten türediği gibi tesadüfen benzeşen "el-mal" ve "male" (meyletmek) de aynı kökten türemektedir. Bu ifadeler İngilizceye nasıl tercüme edilebilir?

Bir başka misal de, lafzın lugavi manasını alıp ıstılahi veya mecazi manasına önem vermemesidir. Bunu, lafzi mananın amacına götürdüğü durumlarda, yapmaktadır. Mesela "gafr" kelimesini "setr" manasında ele almakta ve: "mağfiret etmesi için onları çağırdı" ayeti hakkında şöyle demektedir: Buradaki gafr, setr demektir:

Bu durumda onları a'yanından gizledi ve onların a'yanını da kendi ayn'ında gizledi. Böylece gerçekte o bütün mümkünlerin a'yanında zahirdir. Bu ise İbn Arabî'nin vahdet-i vücud hakkındaki nazariyesinin ta kendisidir

“Allah ve melekleri ona salat ediyor.” ayetindeki “yüsalli” kelimesini, “geç gelir” (ye'ti müteahhiran) manasına almaktadır. Mesela “seyir esnasında bu at musalli idi.” denir. Buradaki müsalli, “sonuncu” demektir. Buna göre Allah (bu anlamda) bizim inançlarımız formunda sonda gelir. Ancak bu bizzat Hak değildir. Belki bizim itikadımız formunda ortaya çıkan Hak'tır. Musalli diye isimlendirilir. Çünkü onun varlığı, bizim varlığımızdan ve bizatihi Hakk'ın varlığından sonra gelmektedir.

Fusus 'ul-hikem'in İngilizceye tercümesinde karşı karşıya kaldığım büyük zorluğun farkındaydım; ama Nicholson'ın yerine getirmem hususundaki baskısı ile kabul ettim.

Tercüme bitirdiğimde anladım ki, bu tercüme Arapça aslından daha kapalıdır ve kapalılıklarını aydınlatmak ve problemlerini çözecek bir şerh çok büyük bir ihtiyaç vardır. Kapsamlı bir şerh amaçlamadım ve böyle bir düşüncem olmadı. Ancak kapalı ve önemli bazı konularına yönelik bir şerh ortaya koymayı düşündüm. Bu açıklamalar, 1946 yılında *Fusus*'u neşrederken yaptığım Arapça şerh benzemektedir. Tercüme ve şerh, sanat, edebiyat ve sosyal bilimlere önem veren “yüce meclis”in üstlendiği “Arap kütüphanesi”serisinde neşredilmeyi beklemektedir.

10- İbn Arabî'nin tasavvufu ile ilgili hala tam olarak benim ve diğer İbn Arabî araştırmacılarının yerine getiremediği önemli araştırmalardan birisi de, İbn Arabî'nin İslam alemi ve dışıdaki fikri ve ruhi kültürde bıraktığı ulaşılmaz etkisidir. İbn Arabî'nin teosofik tasavvuf ile ilgili bir okulu ve kendisinden gerek direkt olarak gerekse kitapları ya da öğrencileri vasıtasıyla etkilenen takipçileri vardır. Gerçekten İbn Arabî, zamanından günümüze kadar İslamdaki felsefi tasavvuf üzerinde silinemez bir damga vurmuştur. Bütün tasavvuf kuşakları içerisinde doktrinine çağırın ve görüşlerini müdafaa eden takipçileri vardır. Bununla birlikte bu takipçiler, daima umumi sufler içinden değil, seçkin tabakadan olmuşlardır.

İbn Arabî'nin etkisi açık bir şekilde, vahdet-i vücud ve her şeye kaim olan ilahi aşk ile ilgili şiir yazan İran ve Türk sufi şairlerinin bize bıraktıkları parlak şiir kültüründe ve “Hak her mevcudun aslıdır.” sözlerinde görülmektedir. Hak, feyz yoluyla bütün varlığa nüfuz etmiş ve gerçekte her şey için her şeyde faildir. Varlıklar ondan sudur eder ve hareketler ondan kaynaklanır. Her an yeni bir suret (form)'e bürünür; Mümkünler alemi, yeniden yaratılır (halk-ı cedit) ve bir an sonra tekrar yok olur; Hak, bütün varlık katmanlarını ezeli nuruyla aydınlatmıştır; Sübüt halinde ve ezeli adem halinde iken isimleri mümkünlerin a'yanını parlatmıştır; Aynalar, görülen şeylerin suretlerini yansıttığı gibi mümkünatın her aynı da isimlerin kemallerini yansıtır.

İran ve Türk şairlerin dışında İbn Arabî'den etkilenenler ise iki gruba ayrılmaktadır: Birinci grup; Kaşani, Kayseri, Cami ve Sadreddin Konevi gibi *Fusus* şarihleridir. Nitekim bu şerhlerin ve bu zatların *Fusus*'un işaretlerini derin bir şekilde anlamalarının, İbn Arabî'nin doktriniyi yama ve araştırmacıların anlamasını sağlama noktasında büyük bir etkisi olmuştur. Ancak bu kişiler- müellifin ruhuna tam bağlı kalsalar ve kapalılıklarını İbn Arabî'den aldıkları feyz ışığında açıklığa kavuştursalar da- vahdet-i vücud mezhebi ile ilgili şerh alanından orijinal te'lif alanına yükselememişlerdir. Bununla beraber Kaşani ve Kayseri gibi bazıların, bu doktrinin sırlarını ortaya çıkarma hususunda derin nazariyeleri olduğuna da belirtmeliyiz.

İkinci grup ise, İbn Arabî'den etkilenerek, doktrinin bazı yönlerini açıklayarak ve bu mezhebin mantığının gerektirdiği yeni ve uzak ufuklara ulaşarak vahdet-i vücud ve onunla ilişkili nazariyeler hususunda eser yazan suflerdir. Hiç şüphesiz bunların en meşhuru ve en orijinali “*el-İnsanü'l-kamil fi ma'rifet-i evahir ve'l-evail*” isimli kitabın yazarı Abdülkerim el-Cili' (veya Cilani)'dir (ö.811). Bu sebepten İbn Arabî'nin düşüncelerinden, ıstılahlarından ve te'lif yönteminden hangi ölçüde etkilendiğini açıklayabilmek için bu makalede Cili'nin doktrininin bazı temel özelliklerinin tafsilatına gireceğim.

11- Cili, *el-İnsanü'l-Kamil* kitabında varlık problemini ele alır ve İbn Arabî'den aldığı felsefi ve tasavvufi ıstılahları üstadının ilmi yöntemine yakın bir şekilde tanımlar. Vardığı sonuca göre, vücudi hakikat (el-hakikatü'l-vücdüyyetü) özü itibarıyla birdir ve akli bir şeydir ki, Cili, Alman idealistlerinin özellikle Hegel'in varlığın tabiatını tasvir ettikleri şekilde onu betimler. Hegel ile Cili arasındaki fark, Hegel varlığın ve düşüncenin birliğine kail olurken Cili, varlığın ve varlığın nitelendiği sıfatların birliği görüşüne sahip olmuştur. Cili, burada sıfatlarla ilahi zâtın nitelendiği sıfatlar veya bizzat Hakk'ın kendisini nitelediği sıfatları kastetmektedir. Cili'ye göre sıfatlar- İbn Arabî'de olduğu gibi- alem diye isimlendirdiğimiz harici varlıkların “ayn”ıdır. İbn Arabî şöyle demektedir: “Biz kendimizde (alemde) olan şeylerle onu (Hakk'ı) vafettik.”

Cili'nin varlığın tabiatı ile ilgili doktrini, İbn Arabî'den aldığı üç eksen etrafında dönmektedir; Bunlar, zat, sıfatlar ve isimlerdir. Cili mutlak olarak sıfatı, “ mevsufun halini bildiren veya halini bilmeye

ulaştırır şey”¹⁶ şeklinde tanımlar. Yani sıfat, mevsuf hakkında bilgi veren şeydir. Onun görüşüne göre, sıfatlar ile meydana geldiği hakikatler arasındaki fark, ancak olgular alemi için söz konusudur. Çünkü sıfat, bu alemde mevsufun aynı değildir. Halbuki hakikat aleminde yani batın aleminde gayriyet yoktur. İlahi zat, yada mutlak varlık, ilahi sıfatların aynıdır. Alem, özel mazharlarda tecelli eden ilahi sıfatların dışında başka bir şey olmadığına göre şöyle diyebiliriz: İlahi zat ve alem, aynı şeydir ya da Hak halktır. Cili, harici aleme gerçek bir varlık nisbet etmekte tereddüt etmez. Bununla birlikte harici alemin Hakk’a nisbetinin, kabuğun öze nisbeti gibi olduğunu da söylemektedir.

İlahi zata gelince (vücut-ı mutlak veya vücut-ı mahz) o, gayb alemidir. “İbareler ile idrak edilemez; işaretlerin bilinmesiyle anlaşılabilir. Çünkü şey, kendisine uygun ve münasip veya kendisine zıt bir şey ile bilinir. Halbuki zatın varlıkta ne benzeri ne de zıddı vardır. Zat bir şeydir ki, zat olması bakımından isimleri ve sıfatları gerektirir ve her surette zat tasavvur edilebilir.”¹⁷

Akıl zat fezasında kalırsa bir şey elde edemez. Ancak isim ve sıfatların perdelerini aşır mahlukattan ibaret olan zahir varlığa bakarsa hakikatin bütün zıtları ihtiva eden bir öz olduğunu anlar: Hakikat, ezeli ve ebedi, Hak ve halk, kadim ve hadis, rab ve abd, zahir ve batın, vacip ve mümkün, mefkud ve mevcud, sabit ve menfi, ve buna benzer zıtlıklardan ibarettir. Fakat bu düalite, gerçekte rölatiftir; bizzat varlığın kendisine göre değil, varlığa yönelik bizim bakış açımıza göredir; Yani hakikat, farklı iki varlığa işaret etmemektedir. Kendisine iki bakış açısı ile bakılan tek bir varlıktır. Hakikate zat açısından bakıldığında, “Hak” denir; sıfatlar ve isimler cihetinden bakıldığında, “halk” denir. Zat, sıfat ve isimlerin “ayn”ıdır.

Vücudun tabiatı ile ilgili üçüncü esas, ilahi isimlerdir. Cili, “ism”i mutlak olarak müsemmayı anlaşılır kılan, hayalde canlandıran, vehimde hazırlayan, düşüncede tasarlayan, hatırdı koruyan ve akılda vareden şey olarak tanımlar. Müsemma, mevcud veya ma’dum olsun ya da hazır veya gaib olsun farketmez. İsm’in müsemma ile ilişkisi, zahirin batın ile ilişkisi gibidir. Bu açıdan isim müsemmanın aynıdır.

Hak ancak halktan ibaret olan isimleri ve sıfatları ile bilinebilir. Hadis-i kudside şöyle buyurulmuştur: “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim; ve mahlukatı yarattım. Bu sebepten beni onunla bildiler.”

Allah ismi, bütün kemalatın maddesidir; Bütün kemaller bu ismin feleği altında gizlidir. Allah’ın kemalinin ise nihayeti yoktur. Çünkü Hakk’ın kendi nefsinden izhar ettiği her kemalin gaybında daha büyüğü vardır. Bütün mahlukat, ilahi kemalatın mazharlarıdır veya Cili’nin ifadesiyle zatın arşdır.

Cili’ye göre uluhiyet önemli bir mefhumdur; Uluhiyet, varlık hakikatlerinin toplamıdır ki, o da zahir ile beraber mazharların ahkamıdır. Yani Hak ve halkın mazharlarıdır. Diğer bir ifade ile uluhiyet, bütün ilahi ve kevnî mertebeleri içine alan bir hakikattir ve varlıktan her hak sahibine hakkını verir;¹⁸ ayrıca uluhiyet, zatın en büyük mazharıdır.

Hak ve halktan her birisinin uluhiyette bir mazharı vardır. Hakk’ın uluhiyette mazharı en üst derecededir. Halkın uluhiyette mazharı ise halkın çeşitlilik, değişim, yok olma ve varlıktan hakkı kadar olur.

Öyleyse uluhiyetin zahir ve batından oluşmak üzere iki yönü vardır; Zahiri halk, batını ise Hak’dır. Bu ikisi arasındaki fark, su ile buz arasındaki fark gibidir. Buz zahir, su ise batındır. Zahirde buz, suyun gayrı; hakikatte ise aynıdır.

Cili’ye göre mutlak varlık, mutlaklığından ayrıldığında üç merhale geçirir. Bu, zatın varlık sahnesine veya taayyün ve tecelliler sahnesine çıkışındaki bir tür zati gelişimdir. Birinci merhale, ahadiyet; ikincisi, hüviyet; üçüncüsü ise enniyettir. Birinci merhalede zat, bütün itibar, nisbet, izafet, isimler ve sıfatlardan münezzehtir. Ancak ahadiyetle vafedilir. Bu sebepten ahadiyetin hükmü, sadelik (basitlik) ve mutlaklıktan daha aşağıdır. Bunun anlamı şudur; vahdet, taayyün ve tenezzül mertebelerinin ilkidir. İkinci merhalede veya ikinci tecellide bir olan zata gaib zamiri “hüve” ile işaret edilir. Üçüncü merhale, zatın varlıklar suretinde zuhur etmesidir. Bu da, Hakk’ın halk suretinde tecellisi ve uluhiyetteki kemalatın maddesi olan Allah isminin aydınlatmasıyla mutlak varlığın karanlığının dağılmasıdır. Uluhiyette bi’l-kuvve mevcud olan bu kemalat, bilfil mevcud olur; ma’kul olan müteayyin (taayyün etmiş) olur.

12- Buraya kadar Cili, tamamen İbn Arabi’nin etkisi altındadır ve onun vahdet-i vücud mezhebinin özetlemektedir. Ancak Cili, insan-ı kamil- ki bizzat kitabının amacı da budur.- doktrinini kurmak için bu

¹⁶ Cili, el-İnsanü’l-Kamil, s.20

¹⁷ Cili, el-İnsanü’l-Kamil, s.13

¹⁸ Cili, el-İnsanü’l-Kamil, s.23

ontolojik doktrinlerinden yararlanırken üstadı İbn Arabî'den ayrılmaya başlamaktadır. Bu doktrinin özeti şudur; İnsan, Allah'ın haricdeki en mükemmel mazharı, Allah'ın kendi suretinde yarattığı varlık ve Hakk'ın isim ve sıfatlarını gördüğü aynadır. Bunun için İnsan, kendisinde toplu olarak bulunan ve kainatın diğer bölümlerinde ayrı ayrı olarak zuhur eden ilahi kemalâtın merkezidir. İnsan ile diğer insan arasındaki fark, nev' farkı değil, derece farkıdır. İnsanlardan bazıları bi'l-kuvve kamil, bazıları da bi'l-fiil kamildir. Mutlak olarak insanların en kamili, nebiler ve velilerdir; Bunların başı ise peygamber Muhammed veya nebiler ve veliler suretinde zuhur eden hakikat-i muhammediyedir.

İnsan, İnsan-ı Kamil mertebesine ancak ilahi zata ya da mutlak varlığa yaptığı ruhi miracını tamamladığında ulaşabilir. Bu yolculuğunda yukarıya doğru üç merhaleyi kateder. Bu uruc, mutlak varlığın aleme tenezzülü esnasında uğradığı iniş sıralamasının karşılığıdır.

Bu merhalelerden birincisinde, Hak, kula isimleri ile tecelli eder. Öyle ki, ilahi isimlerin nuru, kulun tabiatında aydınlanır. Bu durum meydana geldiğinde, kul, kendisinde tecelli eden ismin nurları altında yok olur. Öyle ki, o isim ile Hakk'a nida edildiğinde bu ismin tecelli ettiği kul bu nidaya cevap verir. Burada Allah, kul ismini yok edip yerine Allah ismini yerleştirmiştir. Allah dendiğinde, kul "buyur" der. Bu tecellilerde kul, ismin müsemmayı talep ettiği gibi bütün ilahi isimlerin kendisini istemesi noktasına ulaşır.

Münadi onun ismiyle çağırır. Ben cevap veririm.

Ben çağırıldığım zaman Leyla cevap verir.

Bunun sebebi bizim iki cisme sahip bir ruh gibi olmamızdır.

Bu şaşılacak bir şeydir.

Zatı bir olduğu halde iki ismi olan bir şahıs gibi.

Hangi ismi söylemiş olsan aynı zatı kastedersin.¹⁹

Kendisinde isimlerin tecelli ettiği kişi, ancak zat-ı sırf'ı müşahede eder; ismi müşahede edemez. Mesela Hak kulda "kadim" ismiyle tecelli ederse, Allah kula mahlukatı yaratmazdan evvel kulun Allah'ın kadim ilminde varolduğu bilgisini verir. Kul, ilmin varlığı ile ilahi ilimde mevcut ise ve Allah'ın ilmi de kadim olduğuna göre, bütün mevcudatın kadim olması gerekir.

Durum diğer bütün isim tecellilerinde de böyledir. Hak kulda hangi isim ile tecelli ederse, kul, bu isimle müsemma olan zatın, kulun suretinde veya bütün varlığın suretinde tecelli ettiğini müşahede eder.

İkinci merhale, Hakk'ın kulda sıfatları ile tecelli etmesidir. Bu ise, kulun zatının Rabbin sıfatlarıyla vasıflanmayı kabul etmesi merhalesidir. Bu durum, Hakk'ın kulu kendinden yok etmek ve varlığını silmek suretiyle fani etmesiyle gerçekleşir. "Kulluk nuru silinir ve halki ruh fani olursa, Hak, hulul etmeksizin kulun heykelinde, sildiklerinin yerine kendinden ayrılmayan ve kula bitişik olmayan zatından bir latife ikame eder... Tecelli bu latife üzerine olur. Hak kendinden başkasına tecelli etmez. Ancak biz bu ilahi latifeyi kuldaki bedel olması itibariyle abd olarak isimlendiririz. Aksi takdirde ne rab, ne de kul olurdu. Zira merbub'un yok olmasıyla rab da yok olurdu. Tek olan Allah'dan başka hiç bir şey yoktur."²⁰

Mesela Hak kulda "hayat" sıfatıyla tecelli ederse, kul bütün alemin hayatı olur ve cisimsel ve ruhi bütün varlıklarda kendi nüfuzunu görür. İsa (as.) bu sınıfa dahildir. Hak kulda kelam sıfatı ile tecelli ederse bütün mevcudat kulun kelimeleri olur. Bütün zati hakikatler ona açılır ve cihetsiz ve organsız olarak sözü işitir. Hitabı işitmesi, izniyle değil, külliyetiyedir. "Sen benim habibimsin; sen benim mahbubumsun; sen benim gayemsin; sen benim kullardaki vechimsin... Şuhudumla bana yaklaş; ben varlığımla sana yakınlaştım."²¹

Bundan sonra Cili, sıfatı tecellilerin sayımına geçmektedir. Kulda tecellinin husulünden sonra onda sadır olan şeyleri zikreder. Kul bu tecellilerin her birisinde sadece Hakk'ın suretlerinden bir surettir. İşte bu "İnsan-ı Kamil" diye isimlendirilen şeydir.

Bundan sonra son tecelli yani zati tecelli gelir; ve bununla da mirac sona erer. Böylece İnsan-ı Kamil, Hak ile zati birliğini idrak eder.

İbn Arabî'de olduğu gibi Cili'nin görüşüne göre de, İnsan-ı Kamil varlığın başlangıcından ebediyete kadar tektir. Ancak suretler itibariyle çoktur ve her zamanda o zamanın sahibi suretinde zuhur

¹⁹ Cili, el-İnsanü'l-Kamil, s.36

²⁰ el-İnsanü'l-Kamil, s.37-38

²¹ el-İnsanü'l-Kamil, s.39

eder ve onun ismiyle isimlendirilir. Ancak gerçek ismi, Muhammed; künyesi Ebu'l-Kasım, özelliği ise, Abdullahdır. İbn Arabi'nin açıkladığına göre bununla murad, hakikat-i Muhammediyedir.

Sonuç olarak: tam olarak hakkını vermesem de Cili ile ilgili sözü uzattım. Çünkü burası Cili'nin felsefesini açıklama yeri değildir. Nitekim ben bizzat Cili'nin görüşlerini açıklamayı değil, belki İbn Arabi'nin düşüncelerinden ve ıstılahlarından ne ölçüde etkilendiğini belirtmeyi amaçladım. Ümid ediyorum ki, bu konu etrafındaki bildirdiklerim daha geniş araştırmalar için bir başlangıç olur.

Kaynaklar:

el-Futuhât, Bulak, 1293, İbn Arabi

Fususul-Hikem, Kahire, 1946, İbn Arabi

Tercümanü'l-Eşvak, İbn Arabi, Neinburg neşri

İnşâu'd-devair, İbn Arabi, Neinburg neşri

et-Tedbiratü'l-İlahiyye, İbn Arabi, Neinburg neşri

Ukletü'l-müstevfiz, İbn Arabi, Neinburg neşri

Şerhu'l-Fusus, Kaşani

Şerhu'l-Fusus, Cami

Hususul-kilem fi maani-i fususul-hikem, Kayseri

el-İnsanü'l-Kamil, Cili

el-Yevakit ve'l-Cevahir, Şarani

Tabakatü's-sufiyye, Şarani

Geschichte der arabischen literatur, Brokelman

Ibn Masarra y su Escuela, Palasios

Islam and the Divine Comedy, Palasios

Studies in Islamic Mysticism, Nicholson

Passion d'al Hallaj, Massignon

Tawasin, Massignon neşri

Afifi

1-The Mystical Phil. of Muhiddin. Cambridge University Press

2-Min eyne isteka İbn Arabi felsefethü's-sufiyyete, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fak. 1933

3-Nazariyyatü'l-islamiyyin fi'l-kelime, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fak. 1933

4-Ebu'l-Kasım b. Kisi ve şerhu kitabihî "hal'un-na'leyn" el-mensub li'bni Arabi, İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fak. 1933

5-Fihristu İbn Arabi, İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fak. 1955