



e-ISSN: 2148-4899

**Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Pamukkale University Journal of Divinity Faculty**

Güz/Autumn, 2021, 8 (2), 1355-1376

**İBNÜ'L-ARABÎ'NİN KELÂM ELEŞTİRİSİ**  
**Ibn al-'Arabi's Critique of Theology**

**Fatih İBİŞ**

Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye. e-Mail: [fatihibis@pau.edu.tr](mailto:fatihibis@pau.edu.tr) Orcid No: 0000-0003-4269-3012

**Makale Bilgisi / Article Information**

<b>Makale Türü / Article Types:</b>	Araştırma Makalesi / Research Article
<b>Geliş Tarihi / Received:</b>	12/11/2021
<b>Kabul Tarihi / Accepted:</b>	29/12/2021
<b>Yayın Tarihi / Published:</b>	30/12/2021
<b>Cilt / Volume:</b>	8
<b>Sayı / Issue:</b>	2
<b>Sayfa / Pages:</b>	1355-1376

**Atıf / Cite as:** İbiş, Fatih. "İbnü'l-Arabî'nin Kelâm Eleştirisi" [Ibn al-'Arabi's Critique of Theology]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/2 (Aralık 2021), 1355-1376.

**Doi No:** <https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1022867>

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

**Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:** Yazar/lar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Authors declared that there is no conflict of interest.

**Finansal Destek / Grant Support:** Yazar/lar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (2) 2021: 1355-1376*

## İBNÜ'L-ARABÎ'NİN KELÂM ELEŞTİRİSİ\*

Fatih İBİŞ\*\*

### Öz

İbnü'l-Arabî'nin kelâm ilmine bakışı genel anlamda menfidir. İbnü'l-Arabî'de bu bakışı şekillendiren ve belirleyen husus ise insanın hakikatle olan ilişkisidir. Sûfî kimliğiyle öne çıkan İbnü'l-Arabî'nin kelâm eleştirisini belirleyen zemin de doğal olarak kendine özgü bir teoriyle beslediği bu tasavvufî zemindir. Ona göre insan hakikat yoluna ancak hâl, keşf ve müşâhede gibi yollarla, Allah tarafından (ledün) kendisine öğretilen bir bilgi (ledünnî ilim) aracılığıyla dâhil olabilir. Diğer yandan İbnü'l-Arabî'nin kelâm eleştirisinde yaslandığı önemli bir dayanağın Kur'an olduğunu görüyoruz. Ona göre Kur'an'ın zikrettiği deliller kelâmın delillerine ihtiyaç bırakmayacak kadar güçlü, sahih ve sarihdir. Dolayısıyla Kur'an'a sarılan birinin, sarıldığı sürece kelâma ihtiyaç duymasından söz konusu olamaz. Ayrıca kelâm İbnü'l-Arabî'ye göre aslında kuşku ve sorun demektir. Mütakellimler sürekli itikadî sorunlarla, kuşkularla ilgilenerken ve bunları gündeme getirerek farkında olmadan kendilerini ve başkalarını kuşkuya sevkederler. Böyle bir sürüklenişten sonra İbnü'l-Arabî'ye göre insanın kendisini kurtarması çok zordur ve sonuçta kendini kurtaran sayısı da oldukça azdır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre bir şehirde bir kelâmcıdan fazlasına lüzum yoktur.

**Anahtar Kelimeler:** İbnü'l-Arabî, hakikat, kelâm, tasavvuf, eleştiri.

### Ibn al-'Arabi's Critique of Theology

#### Abstract

The view of Ibn al-'Arabi on Islamic theology is generally negative. The point that shapes and determines this view in Ibn al-'Arabi is the relationship of man with the truth. The ground that determines the criticism of Islamic theology of Ibn al-'Arabi, who stands out with his Sufi identity, is naturally this mystical ground, which he feeds with a unique theory. According to him, man can only enter the path of truth through ways such as mystical experience, kashf and mystical seeing, through a knowledge taught to him by Allah (al-ladun). On the other hand, we see that the Qur'an is an important basis on which Ibn al-'Arabi leans in his criticism of the theology. The proofs cited by the Qur'an are so strong, authentic and clear that they do not need the proofs of the theology. Therefore, it cannot be said that a person who clings to the Qur'an needs the theology as long as he clings to it. In addition, the theology actually means doubt, it means problem, according to Ibn al-'Arabi. Muslim theologians unwittingly make themselves and others doubtful by constantly dealing with and bringing up theological problems and doubts. According to Ibn al-'Arabi, after being dragged here, it is very difficult for a person to save himself, but the number of people who save himself is very

\* Makalede Etik Kurul izni gerektirecek bir unsur bulunmadığına, yazar/lar arasında çıkar çatışması bulunmadığına ve makalenin hazırlanmasında herhangi bir kurumdan maddi destek alınmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

\*\* Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye. e-Mail: [fatihibis@pau.edu.tr](mailto:fatihibis@pau.edu.tr) Orcid No: 0000-0003-4269-3012

few. Therefore, according to Ibn al-'Arabi, there is no need for more than one theologian in a city.

**Key Words:** Ibn al-'Arabi, truth, theology, sufism, critique.

**Structured Abstract:** We can clearly see the critical attitude adopted by Ibn al-'Arabi when it comes to theology. According to Ibn al-'Arabi, the opponents that the theologians fight against do not exist, they are the imaginary opponents. On a deeper level, it can even be said that the opponents are themselves. The problems they try to overcome, the doubts they try to dispel, are essentially their own problems, their own doubts; but they are not aware of it. In fact, in this sense, it is just a monologue beyond being a lively dialogue made by the theologians. Besides, considering the low rate of getting rid of doubts among the theologians, the activity of theology is a complete waste of time for Ibn al-'Arabi. In fact, Theologian spends his time unknowingly trying to convince himself, and unfortunately, he is not able to achieve this completely.

In a city where diseases are not rampant, just as a doctor is sufficient for that city, "One theologian is enough for a city." Ibn al-'Arabi, who says, does not support the increase in the number of theologian in the city. For, according to him, theology means doubt, in the optimistic terms, it means the removal of doubt. In this context, there is no need to multiply doubt removers, since there is often no room for doubt in a city composed of the common people. In the final analysis, according to Ibn al-'Arabi, most people do not need theology anyway.

Let's end by reminding Ibn al-'Arabi, who made such ruthless criticisms of theology and theologian, with a story by Gibran. Gibran talks about two enemy scholars who lived in Afkar in ancient times, who despised each other and belittled their knowledge, but never met each other. One of them believes in gods while the other does not. This atheist and theist meet one day in the market place and they argue fiercely in the presence of their supporters about the existence and non-existence of gods. After hours of discussion, they break up. Here's what happens that evening. A person who does not believe in gods goes to the temple, kneels before the altar and asks the gods for forgiveness. The believer in gods burns all the holy books and he steps into atheism at the same hour. In the light of Ibn al-'Arabi's criticisms of theology, it is always possible that the ongoing war of truth between the philosopher, the theologian and the mystic will begin again with the question of what and where the truth is. When the essence of the truth evaporates, identities suddenly come to the fore, at which point the ongoing fight turns into a property fight, not the truth. The claim of ownership is inconsistent with the truth; instead, the claim of belonging may be a more modest one. However, it is not the person or persons who will decide on belonging, but the truth itself.

**Key Words:** Ibn al-'Arabi, truth, theology, sufism, critique.

## GİRİŞ

Bir şehirde bir kelâmcı kâfi!<sup>1</sup> -Şeyh-i Ekber-  
Yılana bakıp iman eden, buzağıya baktığında kuşkusuz inkâr eder.<sup>2</sup> -İmam Gazzâlî-

<sup>1</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/85.

<sup>2</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, (Dârü's-ş'ab: yy., ty.), 13/2500. (Feküllü men âmene bi'n-nazar ilâ se'bân, yekfuru lâ mahâlete izâ nazara ilâ 'ıcl.) Gazzâlî bu bahiste Hz. Mûsâ'nın yılana dönüşen âsâsını gören iki grubu değerlendirir. Biri keşf ehli ve özden iman edenler olarak gördüğü Firavun'un sihirbazları diğeri de şeylerin zâhirine bakarak inanan Sâmirî'nin ashâbıdır. Bu sözüyle de Sâmirî'nin arkadaşlarındaki imanın çürüklüğüne gönderme yapar. Şu var ki sözün tam tersinin gerçekleşmesi de muhtemeldir; buzağıya (menfaat, güvenlik, refah) bakıp iman edenler yılana (zarar, zulüm, korku) gördüklerinde inkâr edebilirler. İman böylesine çürük temeller üzerine oturtulamaz.

Genel anlamıyla İslâm düşünce geleneğinin teorik üst yapısını oluşturan ilimler felsefe, kelâm ve tasavvuttur.<sup>3</sup> Muhtemelen bu üç ilmi İslâm düşüncesinin üst disiplinleri haline getiren hususiyet “hakikat”i konu edinmeleri, hakikat düşüncesi ve bilgisi üzerinden entelektüel düzeyi yüksek tartışmaları başlatmaları, geliştirmeleri ve sürdürmeleridir. Felsefe, kelâm ve tasavvuf arasında bazen açık bazen de gizli bir hakikat mücadelesinin sürüp gittiği malumdur. Tartışmaların alevlendiği safhalarda mücadelenin kimi zaman bir kavgaya, kimi zaman da bir savaşa evrildiğini söylemek bir abartı olmayacaktır. Bu minvalde eserleri okunduğunda İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) genel olarak kelâm, felsefe ve tasavvuf arasında gidip gelen kendisine dert edindiği bir hakikat meselesi olduğu görülür. Konunun İslâm düşüncesindeki yerini daha belirgin kılmak ve İbnü'l-Arabî'nin hakikat bağlamında durduğu zemini daha net görmek adına giriş olarak İbnü'l-Arabî'nin önemli referanslarından biri olan Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) atıf yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira o da İbnü'l-Arabî'ye benzer biçimde kelâmı hakikat ve tasavvuftan hareketle eleştiriye tâbi tutan isimlerden biridir.

Hakikat adına sergilenen mücadelelerin genelde felsefî, kelâmî ve tasavvufî tandanslı farklı fırkalar ve zümreler arasında ortaya çıktığı görülür. Ancak bazen de fırka veya zümre kaygısı olmaksızın bir şahsın bu alanların her birine ayrı ayrı yönelmekle şahsî bir mesele olarak verdiği hakikat mücadelesi de söz konusu olabilir. Bu bağlamda İslâm düşünce geleneği içinde bu duruma örnek gösterilebilecek ilk isimlerden biri kuşkusuz Gazzâlî'dir. Şahsî hakikat mücadelesine Gazzâlî'den sonra örnek verilebilecek ikinci isim de İbnü'l-Arabî olabilir. Gazzâlî entelektüel otobiyografisi *el-Münkız*'da çocukluğundan beri eşyânın hakikatini idrâke (derk-i hakâiki'l-ümûr) duyduğu susuzluğu (taattuş) dile getirir.<sup>4</sup> Bu eserinde bizlere amaçladığı hedefe ulaşabilmek ümidiyle hakikat arayıcıları (esnâfü't-tâlibîn)<sup>5</sup> olarak gördüğü dört grubu incelemeye başladığını ve bu süreçte şahit olduklarını aktarır. Bir kavramdan hareketle betimleyecek olursak tam anlamıyla dört ayrı mevzide bir savaşa tutuştuğundan söz eder. Bu süreçte bizler dört mevzinin ilkinde mütekellim, diğerinde filozof, bir diğerinde Bâtınî, en son mevzide ise sûfî gibi konuşlanan bir Gazzâlî portresiyle karşılaşırız. Bu noktada Gazzâlî'nin asla bir Bâtınî olmadığı gibi özellikle entelektüel hayatı bağlamında bir filozof olmadığının da altını çizmek gerekir. Övmek adına bile olsa ona filozof yakıştırması yapmak, yazdığı *Tehâfüt* ve yaptığı tekfirle açıkça karşı durduğu bir alanın içine onu zorla yerleştirmek ve onu yermekten farksızdır. Bâtınîlik dışta tutulduğu takdirde Gazzâlî'nin hakikati aradığı dört alandan üçünün İslâm düşüncesinin teorik gövdesini oluşturan disiplinler olduğu fark edilir. Gazzâlî açısından mevzileri farklı olsa da felsefe, kelâm ve tasavvufun esas itibariyle mevzuları aynıdır: Hakikat. Gazzâlî hakikatin (el-Hak) bu

<sup>3</sup> Bk. İlhan Kutluer, “Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf”, *İslam Felsefesinin Sorunları*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 19-36.

<sup>4</sup> Gazzâlî, *Kitâbü'l-münkız mine'd-dalâl* (Mecmû'atü resâilî'l-İmami'l-Gazzâlî içinde), thk. İbrahim Emîn Muhammed (Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ty.), 579.

<sup>5</sup> Gazzâlî, *Kitâbü'l-münkız*, 581.

dört sınıf dışında bir yerde olamayacağına kesinkes kanaat getirdiğini belirtir.<sup>6</sup> Zira dört zümre de gerek açıktan gerekse üstü örtük biçimde hakikatin peşinde olduklarını, hakikati kendilerinin temsil ettiklerini, mücadele sonunda galip gelenler için en büyük ganimetin hakikat olduğunu iddia eder bir tavır sergilemekteydiler. Gazzâlî'ye göre felsefenin elinde tuttuğu en güçlü silah "mantık, burhan" (ehlü'l-mantık ve'l-burhan), kelâmınki "rey, nazar" (ehlü're'y ve'n-nazar), tasavvufunki "müşâhede, mükâşefe" (ehlü'l-müşâhede ve'l-mükâşefe), Bâtınîlerinki ise "masum imam" (ashâbü't-ta'lîm) idi.<sup>7</sup> Dolayısıyla her zümre kendi belirlediği yöntem ve içerik çerçevesince hakikate ulaşılabileceğini düşünüyor ve savunuyordu.

Gazzâlî hakikati idrâk amacıyla dört yolu da araştırmış, incelemiş ve kendince aradığı hakikatin bunların hangisinde olup olmadığını da açıklamıştır. Aradığı hakikati kelâmda bulamadığını belirten Gazzâlî'nin tecrübeyle sâbit kanaati, hakikate ulaşma noktasında kelâmın yetersiz olduğu yönündedir. *El-Münkız*'da kelâm ilmini çok sert eleştiren Gazzâlî kelâmın kendi aradığı hakikat karşısındaki yetersizliğini, onunla hakikate ulaşılamayacağını açıkça ifade eder: "Kelâmı kendi maksadı için yeterli (vâfiyen) bulduysam da benim maksadım için yeterli bulamadım (gayru vâfin)." Devamında başkalarının hastalığına şifâ olan kelâmın kendi hastalığına maalesef şifâ olamadığını kaydeder: "Kelâm benim için kâfi olamadığı gibi şikayet ettiğim hastalığa da şâfi olmadı."<sup>8</sup>

Sonuç itibarıyla Gazzâlî için kelâm ne vâfi ne kâfi ne de şâfi bir ilimdir. Mutlak olarak mı? Hayır! Gazzâlî açısından, kendisi açısından. Ona göre felsefe hakikat karşısında nasıl 'tutarsız' (tehâfüt) bir ilimse öyle de kelâm 'yetersiz' bir ilimdir. Gazzâlî mütekellimlere ilgili oldukları alanın işlerine bakmalarını, bu alanın dışına çıkarak hakikat diye bir şeyin peşine düşmemeleri gerektiğini salık verir görünür. Zira mütekellimler sünnetin dışına çıkarak (güya) "şeylerin hakikatleri"ni (hakâiku'l-ümûr) araştırmak (bahs) adına cevher, araz ve bunların ahkâmı gibi doğrudan kendilerini ilgilendirmeyen pek çok meseleye dalmışlar ve "Ehl-i Sünnet itikadını korumak ve ona bekçilik yapmak" (hıfzu akîdeti ehli's-sünnet ve hırâsetühâ) olan asıl gayelerini unutmuşlardı. Bu sebeple gâye-i kusvâya ulaşamamışlardı. Mütekellimler başkalarında görüp eleştirdikleri şeye, yani taklide (epistemolojik taklit) en sonunda kendileri düşmüşlerdi.<sup>9</sup>

Gazzâlî'nin düşünsel uğraklarına ve özellikle son durağına bakılırsa gerek felsefe gerekse kelâm eleştirisinde yaslandığı, ayaklarını bastığı zeminin tasavvuf olduğu görülür. Tasavvuf aracılığıyla Gazzâlî önemli bir ayrımın farkına varır: "bilmek" ve "olmak" (hâl, zevk, tebeddülü's-sıfât). Bu konuda Gazzâlî'nin verdiği örnek "sarhoşluk"tur (sekr). Örneğin bir kimse ayık haldeyken sarhoşluğun tanımını, sarhoşluğun "mideden yükselen buharların fikir madenlerini (dimağ) kaplamasından

<sup>6</sup> Gazzâlî, *Kitâbü'l-münkız*, 581.

<sup>7</sup> Gazzâlî, *Kitâbü'l-münkız*, 581.

<sup>8</sup> "Fesâdeftühû ilmen vâfiyen bi maksûdihî, gayru vâfin bi maksûdî."

<sup>9</sup> Gazzâlî, *Kitâbü'l-münkız*, 582.

oluşan hâl” anlamına geldiğini bilebilir; ancak kişinin bunu bilmesi onun sarhoş olduğu anlamına gelmez. “Sarhoşluğu bilmek”le bizâtihi “sarhoş olmak” arasında çok ciddi bir fark vardır. “Sağlık” ve “tokluk” durumları da buna benzer. Nasıl ki sağlığın bilgisine sahip olan sağlıklı, tokluğun bilgisine sahip olan tok diye nitelenmiyorsa öyle de insan hâlin kendisiyle hallenmedikçe hâlin bilgisine hallenmiş sayılmaz. Bilgisine sahip olmadığı, tanımını yapamadığı halde bu hâlleri yaşayan ve tadan insanların varlığı bunun ispatıdır.<sup>10</sup>

Şu var ki; Gazzâlî'nin kelâma ilişkin eleştirilerini kimi araştırmacılar mutlak olarak kelâmın kendisine değil, kelâmcılara, kelâmcıların kullandığı yonteme, cedele yönelik olduğunu düşünmektedirler. Gazzâlî zekâ geliştiriyor diye satranç egzersizi yapar gibi kelimaların sonuç vermeyen tartışmalara girmelerini doğru bulmaz. Zira iman ciddî riskler ve tehlikeler barındıran, şaka kaldırmayan bir konudur.<sup>11</sup> Gazzâlî'nin kelâmı mutlak anlamda mahkum etmediğini son yazdığı eser olarak kabul edilen *el-Müstesfâ*'daki yaklaşımında daha net görüyoruz. Orada Gazzâlî kelâmı “külli”, onun dışındaki ilimleri “cüzi” olarak tanımlar. Bu bağlamda kelâm “rütbece en yüksek ilim”dir.<sup>12</sup> Onun kelimaya karşı tutumu aslında “kelâmı özdeşleşen cedele karşı duyduğu şiddetli muhalefet, hatta nefrettir.”<sup>13</sup>

Gazzâlî açısından durum böyle olsa da onun otoritesini de kullanarak bu düşüncüyü geliştiren İbnü'l-Arabî onu aşır sistematiğe biçimde bir kelâm eleştirisi, güçlü bir tasavvufî tez geliştirmiştir. Gazzâlî'nin yaptığı ayırmadan hareketle İbnü'l-Arabî'nin tam bu noktada öne çıktığı söylenebilir. Zira İbnü'l-Arabî de kelâm eleştirilerini, kelâmın yetersizliklerini daha ziyade kelâmı öne çıkan “bilmek” (ilim, nazar, istidlâl) ve tasavvufta vurgulanan “olmak” (hâl, keşf) arasındaki hayatî farka yaslanarak açıklayacaktır. Gazzâlî gibi o da bu süreçte felsefe, kelâm ve tasavvufta ‘bilmek/bilgi meselesi’ olarak değil, ‘olmak/hakikat (arayışı) meselesi’ olarak ilgilenecektir. Gazzâlî'nin kelâmı dâir ifşa ettiği yetersizlik ve tasavvufa dair ileri sürdüğü yeterlilik iddiasının temelinde yatan bilmek-olmak sorunsalı ve bu sorunsal üzerinden gelişen kelâm eleştirileri benzer şekilde kendisinden yaklaşık yarım asır sonra dünyaya gelen bir sûfî tarafından yeniden dillendirilecektir. Şimdi İbnü'l-Arabî'nin özelde Eş'arîler, genelde tüm mütekelimlerden dille getirdiği kelâm eleştirilerini başlıklar halinde aktarmaya çalışalım.

<sup>10</sup> Gazzâlî, *Kitâbü'l-münkız*, 590.

<sup>11</sup> M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî”, *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/510. Gazzâlî'nin bazı görüşlerine yapılan itirazlar için bk. Ramazan Biçer, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'nin Tasavvufî Görüşlerine Eleştirel Yaklaşımı, *Ekev Akademi Dergisi*, 3/2, Güz, 2001.

<sup>12</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Dr. Hamza b. Zühreir Hâfız (Medîne: Şirketü'l-Medînetü'l-Münevvera, 1993), 1/10.

<sup>13</sup> Özervarlı, “Gazzâlî”, 13/506.

## 1. Avâmın İnancının Mütakellimlerin İnancından Daha Sahih ve Kesin Olması

### 1. 1. Tevil

İbnü'l-Arabî sâlikin sahih, doğru inancı kelâmıla, kelâmî yöntemle elde edemeyeceğini düşünür. Bu yüzden Allah'ın kalbine tecelli edeceğini umduğu sâlikin inancının hakikatini kelâm aracılığıyla arama ve araştırmaya girmekten meneder.<sup>14</sup> Niçin? Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre (a) avâmın, sıradan insanların inancı sağlamdır ve bu sağlıklarını kayıtsız şartsız teslimiyetlerine borçludurlar. Onlar Allah'ın varlığını yalnızca âile veya muallim tarafından yapılan "telkin"le öğrenmişler ve kelâmın konularını araştırmak ve birbiriyle çelişen görüşleri öğrenmek gibi gereksiz bir çaba içine girmemişlerdir. Bu sâyede Allah da onları fitrat sıhhati üzere bırakmıştır. Fitratlarının sıhhati, inançlarının sıhhatini mümkün kılmıştır. (b) Aynı şekilde onlar marifetullah ve tenzîh-i ilahî konusunda Kur'ân'ın zâhiriyle iktifâ ederek onun açık ifadelerine bağlı kalmışlardır. Tevile bulaşmadıkları sürece de sahih, doğru bilgiye sahip olacaklardır. Zira tevile uğraşana, nasları tevile kalkışana artık avâm/sıradan denmez, akılcı/tevilci denir. Öyle ki onların zâhire gösterdikleri bağlılık onların inançlarını kesin kılmaktadır.<sup>15</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre tevil yapanlar avâm olma özelliklerini yitirdikleri gibi buna bağlı ortaya çıkan sahih inançlarını da yitirirler. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî nezdinde mütakellimlere nispetle avâm tevilden uzak kaldığı ve sahip olduğu teslimiyeti ve zihin temizliğini koruduğu sürece avâmlığını ve inanç sıhhatini kaybetmez.

Avâmın, sâlikin itikadî sıhhatini ve kesinliğini İbnü'l-Arabî "tevâtür" üzerinden kendilerine ulaşan "Kur'ân"la, Kur'ân'ın delil olma keyfiyetiyle temellendirmektedir. Kur'ân'ın inkârı mümkün olmayan bir rivayet zinciriyle ve Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden, iddiasını da mucizelerle kanıtlayan bir insanla bize ulaştığı sâbittir. Böylece onun Allah elçisi, getirdiğinin de Allah kelâmı olduğu tevâtürle, inkâr edilemeyecek bir kesinlikle sâbit olur. Dolayısıyla sâlik inancındaki kesinliği ve sıhhati aklî bir kanıt değil, sem'î kanıt, yani doğrudan Kur'ân'a borçludur.<sup>16</sup> Bir insan Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna tam ve kesin olarak inanmışsa artık inancında sadece Kur'ân'a başvurmalı, yalnızca ondan beslenmeli, tevile ve yoruma ihtiyaç hissetmemelidir.<sup>17</sup>

İbnü'l-Arabî düşüncesinin sistemleştiricisi ve en önemli şârihi konumunda olan Sadreddin Konevî (ö. 673/274) de aynı kanaati paylaşarak kelâmcıları avâmdan ayıran tevil yeteneklerinin onlara hayır getirmediğini, aksine tevil faaliyetinin onları apaçık olanı tasdik etmekten bile alıkoyduğunu ifade eder: "Bir kısım ise, nazar ve idrâk kuvvetlerinin idrâk edebildiği şeyleri kabul etmiş, bunun dışındakileri ise, tevil etmiş ve bu haberlerin zâhir anlamını Haktan nefyetmiştir. Böylece, bu konuda tevil

<sup>14</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/82.

<sup>15</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/83.

<sup>16</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/83.

<sup>17</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/85.

yapanın hatası ve kesin bir esasa dayanmamasından dolayı bu kısmın zararı, doğruluğunun faydasından daha fazladır; bununla beraber tevil sahibinin, tevilinde isabet ettiği oran kendisine nispetle yakîni bir bilgi değildir, bu doğruluk, tesâdüfidir. Bu da, kelâmcıların durumudur. Çünkü kelâmcılar, gerçek imanın gerektirdiği şeye vâkif olamamışlar, tasdik şartlarını da ifâ etmemişler, işin gerçeğini/celiyyetü'l-emr de nefsu'l-emir'de/kendinde gerçek bulunduğu hale uygun istenilen bilgi ile idrâk etmemişlerdir. Nitekim Ehlullah'ın muhakkikleri, bu bilgi ile idrâk etmişlerdir. Ayrıca kelâmcılar, saf düşünce/nazar-ı sırf ve mantıkçılar taifesine de katılmamışlardır. Bununla beraber nazar mensupları da, tahkik ehlinin haline ulaşmaktan âciz olan insanlar arasında bulunmaktadır.”<sup>18</sup>

İbnü'l-Arabî'nin halkı, avâmı öne çıkararak kelamcılara karşı geliştirdiği tevil söylemi manipülatiftir. İbnü'l-Arabî sözleriyle kelamcıları öyle yansıtıyor ki sanki bu insanlar Kur'ân'dan beslenmiyorlar, ona dayanmıyorlarmış gibi tehlikeli bir algı çiziyor. Onların dayandıkları ne varsa hepsi ithal, yabancı malzemelermiş gibi söylem oluşturuyor. Hâlbuki bu insanların nihâî amacı evveleminde Kur'ân ve sünnet müdâfâasıdır. Bunu yaparken de naklî delilleri kullanmışlar, ihtiyaç vukû bulduğunda da aklı argümanları kullanmaktan imtinâ etmemişlerdir. Tevili kullanmaları da esas itibariyle bir mecrubiyetin sonucudur. Özellikle haberî sıfatlar konusunda ortaya çıkan, artan tartışmalara artık selefin tutumuyla cevap verilemeyecek hâle gelen sosyal ortamın gerektirdiği ihtiyaç ister istemez kelamcıları tevili kullanmaya sürüklemiştir. Kelamcılar hiç de İbnü'l-Arabî'nin yansıttığı şekliyle tevili keyfî bir uygulama, entelektüel ihtiyaçlarını tatmin aracı olarak kullanmamışlardır. Kelamcıların kullandığı tevil yerine İbnü'l-Arabî'nin âileden, muallimden gelen telkini, taklidi yerleştirmesi ve yüceltmesi de yanılmaya dönük bir manevradır. Fıtrat üzere kalan ve bu hallerini koruyan avamdan bahsetmek ancak steril itikâdî bir ortamda mümkündür. Steril ortamdan kasıt küfrün, şirkin, inkârın, ilhâdin görülmediği, kol gezmediği bir ortamdır. Böyle bir ortamda fıtrattan, insanın yaratıldığı öz üzere kalmasından bahsedilebilir. Ancak böyle bir ortamın varlığı sanıyorum cennet hayatı dışında mümkün olmasa gerek. Diğer yandan İbnü'l-Arabî tevil üzerinden kelamcılara karşı çıkarken kendisiyle de çelişmektedir. Burada kelamcıları tevil kullanma gerekçesiyle (bahanesiyle) yerden yere vururken kendisi gerek *Fütûhât*'ta gerek *Fusûs*'ta gerekse diğer pek çok eserinde yaptığı tevillerle kelamcılara âdeta şapka çıkartmış, rahmet okutmuştur. Onun yaptığı teviller öyle sıradan, basit teviller kategorisinde değerlendirilemez; tevilleri “işâri, bâtinî” tevilin zirve örneklerini teşkil edecek türdendir. Kelâmcıların tevilleri onun tevilleri yanında gerçek manada sıradan, basit, sathî teviller olarak kalacaklardır.

Bu durum sadece İbnü'l-Arabî ile de sınırlı değildir. Pek çok sûfî en az kelamcıları kadar teville başvurmuşlar, yorumun avantajından ziyadesiyle yararlanmışlardır. Öyle ki kelamcıların “nazar ve istidlâl” yöntemine alternatif olarak “keşf ve müşâhede” gibi yolları tevilleri için bir yöntem olarak sunmuşlardır. Öyle ki

<sup>18</sup> Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İzYayınçılık, 2. Basım, 2007, 2. Basım), 24.



bu kanalla hadîs almaktan, hadîslerin sıhhatini belirlemekten bahsetmişler hatta kendi aralarında “keşfen” birbirlerine itiraz etmekten geri kalmamışlardır. Sözelimi “kenz-i mahfî” (bilinmez hazine) rivâyetiyle ilgili İbnü'l-Arabî ve Bursevî (ö. 1137/1725) bu sözün “keşfen sahîh” olduğunu söylerken, Faslı sûfî Abdülazîz ed-Debbâğ (ö. 1132/1720) ise yine “keşfen” bu görüşe itiraz etmiştir.<sup>19</sup>

İbnü'l-Arabî'nin ibadet âyetlerini açıklarken zâhir ve bâtın manaları birlikte değerlendirdiği görülür. Ancak konu itikat âyetlerine geldiğinde, zâhirden bulduğu bir dayanağı yorumuna destek alıyor gibi görünse de asıl olarak yönelimi ve amaçladığı şey âyetlerin bâtınâ anlamlarıdır. Bu işlemi yaparken de ustaca geliştirdiği diyalektik bir dil göze çarpar. Önce zâhirden bâtına geçer; sonra bir anda zâhire, daha sonra bir anda bâtına yönelir. Çift yönlü gidip gelen bir yapı içinde dili zâhir ve bâtın arasında âdeta koşturur. Bu dil oyunlarını öyle ustaca sergiler ki okuyucu yorumları kolay kolay takip edemez, hayretler içinde kalır ve kafası karışır. Bu yolla ilk bakışta basit gelen pek çok ifadeyi bâtınâ açıdan kompleks ve hayret verici bir ifadeye dönüştürür. İbnü'l-Arabî vahdet-i vücud merkezli kurguladığı kendi anlam ve yorum mekanizması içinde Kur'ân'ı size öyle başka sunar ki, siz o güne kadar kendinizi hiç Kur'ân okumamış gibi hissetmeye başlarsınız. Kur'ân âyetlerini yorumlarken de muhkem-müteşâbih ayrımı yapmaz. Âyetin tevile elverişli olup olmadığı, yaptığı yorumun dile, gramere uygun olup olmadığı da onu çoğu zaman ilgilendirmez. Siyâk-sibâk gibi, sebep-i nüzûl gibi anlam ve yorumu belirleyen, sınırlayan enstrümanlar da yapacağı yorumun önünü kesemez.<sup>20</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu tutumu tevil konusunda eleştirdiği kelimcilerin çok ötesine geçerek onları geride bıraktığını ve kelimcilerle yönelttiği eleştirinin aslında haksız bir eleştiri olduğunu belgelemektedir.

## 1. 2. Kesb

İbnü'l-Arabî'ye göre tüm mevcudât Hakkın perdesidir. Bu perdenin ardını görmek ise herkesin nasibi değildir. Perde söz konusu olduğunda İbnü'l-Arabî'ye göre Eş'arî kelâmcılar perdenin ardını göremeyenler arasında yer alırlar. Zira kesb teorisi onların gözünü kör etmiştir. Onlar kesb adı altında fiilleri insana nispet etmekle kulların fiillerinde fenâ makamını yakalayamamışlardır.<sup>21</sup> İbnü'l-Arabî'nin sözlerini kelime-i tevhit üzerinden açacak olursak Eş'arîler her ne kadar “Lâ hâlîka illâ hû” demeyi başarmışlarsa da “Lâ fâile illâ hû” demeyi maalesef başaramamışlardır. Bu zâviyeden değerlendirildiğinde İbnü'l-Arabî'ye göre Mutezile'nin durumu Eş'arîlerden daha vahimdir; çünkü onlar “Lâ hâlîka illâ hû” demeyi bile başaramamışlardır. Bu yönüyle Mutezile körlerin başını çekmektedir. Eş'arîler onlardan farkındalıkta bir derece üstün iseler de hakikati görmemek, hakikate

<sup>19</sup> Mustafa Akman, *İbn-i Arabî-Kelâmi Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 79-80.

<sup>20</sup> Geniş açıklama ve yorumlar için bk. Akman, *İbn-i Arabî*, 48-49, 120-121, 127-128, 145, 225-226, 487, 520, 531, 551, 596, 638-639. Ayrıca bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı-Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev. M. E. Maşalı (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001).

<sup>21</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/287.

erişememek noktasında körlük bakımından onlarla aynı kaderi paylaşmaktadırlar. İbnü'l-Arabî'ye göre “*Hepsinin gözü üzerinde perde vardır.*”<sup>22</sup>

İbn'ül-Arabî kullandığı perde metaforuyla söylemini gizemli kılmakta, daha esrârlı bir boyuta taşımaktadır. Ancak şu var ki ona göre perdeyi aşamayan kelâmcının anlattığı deliller sonuçta perdenin ardını göstermeye, Allah'ın varlığını açıklamaya çalışmaktadır. Evet, kesb teorisiyle Eş'arilerin, halk teorisiyle Mutezile'nin fenâ makamına eremedikleri açıktır. Kelâmcılar fenâ makamına erdikleri takdirde İbn'ül-Arabî'ye Rab ile kul arasındaki ilişkinin hakikatini ve keyfiyetini sorma hakkımız doğar. Bu makamda Rab ile kul arasındaki ontolojik ayırım ortadan kalkar ki burada kelâmcıların fenâ makamına yükselememiş olmaları kul için bir rahmet olarak tecelli eder.

İbnü'l-Arabî avâmın inancını beğenmeyen, hatta onların araştırma yapma gereği hissetmeyen tembellerini taklitten öte tekfir etmeye kadar ileri giden kelâmcıya, yani “akılcı kanıtlama yöntemini benimseyen kimse”ye şunu sorar ve kelâmcının yönteminden Allah'a sığınır: “Ne tuhaf! Allah'ı kanıt sayesinde bilmek isteyen ve araştırmayanı tekfir eden bu adam, acaba, inceleme yapmazdan önce ve yaparken nasıldı? Müslüman mı idi, kâfir mi? Namaz kılıyor muydu, oruç tutuyor muydu? Hz. Muhammed'in peygamber olduğuna inanıyor muydu? Bütün bunlara inanıyor idiyse böyle bir şey avâmın hâlidir. Bu durumda böyle insanları kendi hâllerine bıraksın ve hiç birisini tekfir etmesin. Bunlara ancak kelâm ilmini okuyunca ve inceleyince inanmışsa o zaman böyle bir yöntemden Allah'a sığınırız. Çünkü kötü düşünce, sahibini imandan çıkmaya sevk etmiştir.”<sup>23</sup>

İbnü'l-Arabî burada da demagoji yoluyla kelâmcılarla ilgili gerçek dışı bir algı oluşturmaktadır. Bir kere hiçbir kelâmcı mukallidi, taklitle inanani, kelime-i tevhidi açıkça ikrâr eden, nazarında, amellerinde kusurları olmasına rağmen tekfîre yeltenmemiştir. Kelâmcılar son tahlilde nazara imkân bulup da nazarı terk eden “âsî” olarak görmüşler, günahkârlıkla nitelemişlerdir.<sup>24</sup> Ayrıca kelâmda mukallidin imanı hakkında genellikle yumuşak bir söylemin hâkim olduğu ehlinin malumudur. Yine kelâmcıların, özellikle Ehl-i sünnet kelâmcılarının iman-amel ilişkisinde ameli imana dâhil etmeyerek tekfir mekanizmasını etkisiz hâle getirmek için ısrarlı çabaları bu noktada görmezden gelinemez.

## 2. Sofistlerin Hakikate Eş'arilerden Daha Yakın Olması (Arazın Bilgisi)

Kelâm ilmiyle hakikat aranır mı, kelâm bir hakikat arayışı olarak tasavvur edilebilir mi? İbnü'l-Arabî açısından bu sorulara olumlu yanıt vermek neredeyse imkânsızdır. Kelâm en başta itikadî önkabullere dayalı doğası itibariyle hakikat araması, araştırması yapmaya elverişli bir alan değildir. Kelâmcılar esas itibariyle kelâm ilmini itikadî konularda kuşkular öne süren, sorularıyla zihinleri bulandıran “hasımlarını susturmak için” geliştirmişlerdir. Böyle bir hasım ortaya çıktığında

<sup>22</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/287.

<sup>23</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/84.

<sup>24</sup> Adudüddîn el-İcî, *el-Mevâkif fî ilmi'l-keâm*. (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ty.), 33.

genellikle karşısında ya bir Eş'arî'yi ya da bir akılcıyı bulmuştur. Onlar da bu kimseyi kılıçla değil, kesin aklî kanıtlarla yola getirmeye, bulunduğu yanlıştan döndürmeye çalışmışlardır. Eskiden susturucu kanıt olarak Hz. Peygamber'in varlığı yetmekteyken, o vefat ettikten sonra "bilgili insan için kesin kanıt, peygamberin mucizesi"nin yerini aldı. Korkunun insanı ikiyüzlülüğe sevkeden sakıncalı yanı, "kılıç"la müslüman olmaksızın "kanıt"la Müslüman olmayı daha tercihe şâyân kıldı. Kelâmcıların "cevher ve araz ilmi"ni geliştirmelerinin başlıca amacı da bundan başka bir şey değildi.<sup>25</sup>

İbnü'l-Arabî'nin bu eleştirisi bir eleştiri olmaktan ziyade bir saptama olarak adlandırılabilir. Peygamberin vefâtı sonrası toplumda beliren inanç sorunları kelâm ilminin teşekkülünü neredeyse zarurî kılmıştır. Müslim ve gayri müslim herkesin birlikte barış içinde yaşadığı bir ortamda kanıtla imana vesile olmak kılıç korkusuyla iman etmekten evlâ olmuştur. İlk bakışta bu sözleriyle İbnü'l-Arabî'nin kelâmı olumladığı yönünde bir anlam çıkarmak mümkün görünüyorsa da ilerleyen açıklamalarında o 'kelâmcının kanıtı' yerine 'peygamberin kılıcı'nı tercih edecektir. İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân ancak vaktini kuşku ve tereddütlerle zâyî eden, itikada zarar veren, kişide inanç sorunları çıkaran bilgileri terk etmek isteyen kimse için fayda ve şifâ kaynağı olabilir.<sup>26</sup> Buna binâen İbnü'l-Arabî Kur'ân'ın rahmet ve şifâ kapısının kelâm ilmini 'terk eden' veya 'terk etmek isteyen' kişi için açık olduğunu hatırlatır. Zira kelâm insanı nâdiren kuşkudan kurtarabilir ve nâdiren nefsin terbiyesine yönlendirebilir. Kelâma yönelen bir kimsenin kuşkudan arınması, nefis terbiyesi ve ahlakî meziyetlerle ilgilenmesi ender görülen hâdiselerdendir. Kelâmla uğraşanlar genellikle vakitlerini "mevhûm hasımlar"la muhatap olmakla, "dışta bulunmayan hasımları ikna ve onların kuşkularını gidermek" uğrunda harcarlar. Öyle ki bu kuşkuların dış dünyada bazen karşılık bulduğu görülür. İbnü'l-Arabî'ye göre kelâmcının 'dışta gördüğünü zannettiği kuşku' aslında 'bizâtihi kendi içinde taşıdığı kuşku'dur; fakat o bunun farkında değildir. Esâsen kuşkuları taşıyan hasımlar mevcut ise İbnü'l-Arabî'ye göre onları şeriatın kılıcı ile ikna etmek daha uygun bir yoldur; ki Hz. Peygamber "İnsanlarla 'Allah'tan başka ilâh yoktur' deyip bana ve benim getirdiğime inanıncaya kadar savaşmakla emrolundum." sözüyle bizi inkârcılarla tartışmaya değil, inanıncaya kadar onlarla savaşmaya teşvik etmiştir. İbnü'l-Arabî insanların büyük çoğunluğunun esasında kelâm ilmine ihtiyaç duymadıkları kanaatinde: 'Nasıl ki bir şehre bir doktor yeter ise öyle de bir şehre bir kelâmcı yeter.' Her ne kadar kelâmcılar kendilerini asıl ilgilendiren işleri bırakıp onları ilgilendirmeyen işlerle meşgul olmayı tercih etmişlerse de İbnü'l-Arabî onların iyi niyetli olduklarını, iyilik dışında bir şeyi amaçlamadıklarını ifade eder ve onlar için dua eder, rıza diler. Ancak bunu derken bile iğneli bir dil kullanır ki yine îmalı bir şekilde kelâmcıları eleştirmekten kendini alamaz.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/84, 85.

<sup>26</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/87.

<sup>27</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/87.

İbnü'l-Arabî'nin imanda kanıt yerine kılıcı ikâme eden söylemini onaylamak mümkün değildir. Can korkusuyla kişiyi zorla dine sokmak hem nasla sâbit olan “Dinde zorlama yoktur” ilkesine hem de peygamberin cârî uygulamalarına aykırıdır. İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği hadîs aslında yeri, zamanı geldiğinde, dinin îlâsı için savaştan bile çekinmeyeceğini beyan eden bir peygamberin duruşunu ifade eden bir açıklamadır. İbnü'l-Arabî hadîsin sebab-i vürûdunu ve amacını dikkate almaksızın mutlak bir ifade, mutlak bir teşvik gibi yansıtarak kelâmcılara karşı yaptığı yoruma meşrûiyet kazandırmaya çalışmaktadır. Yoksa biz burada İbnü'l-Arabî'nin kelâma ve kelâmcılara karşı gözünü bürüyen bir nefret veya adâvetle mi karşı karşıyayız, açıkçası kestirmek zor. Şayet onun dediği gibi Peygamber her halükârda kılıcı tercih etmiş olsaydı Bedir Savaşı'na kadar olan on dört senelik süreçte alttan almaz, hicret etmez, kılıcsız, silahsız bir tebliğ sürecini benimsemezdi. Üstelik hayatı boyunca yaptığı savaşların çoğunun savunma amaçlı olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda İbnü'l-Arabî'nin yorumundaki tutarsızlık ve çarpıklık açığa çıkmaktadır.

İbnü'l-Arabî açısından kelâmcılar neyi fark etmişler, neyi fark edememişlerdi; neyi gerçekleştirmişler, neyi gerçekleştirememişlerdi? İbnü'l-Arabî kelâmcıların kelâm ilmini, cevher-araz teorisini geliştirmekle başardıkları dışında başaramadıkları şeyler olduğundan da bahseder. *Fûsûsu'l-Hikem*'de Eş'arîlerin varlıklarda iki zamanda bâki kalamayan arazlar üzerinden sürekli yeniden yaratmanın bilgisine (teceddüd-i emsâl/halk-ı cedîd/hudûs-i dâim/te'âkub) ulaştıklarını ifade eder. Kur'ân'da meâlen “Onlar yeniden yaratma hakkında kuşku içindedir.”<sup>28</sup> âyetiyle Allah âlemi ve onun her nefeste yeni bir yaratılışla (halk-ı cedîd) değiştiğini açıkça ifade etmesine rağmen kimileri bu hakikati nedense idrâk edememişlerdir.<sup>29</sup> Eş'arîler en azından bunu idrâki etmeyi başarmışlardır. Eş'arîlerin ulaştığı bu mühim bilgi İbnü'l-Arabî'ye göre son tahlilde (cevher bile değil) bir araz bilgisidir, arazın bilgisidir. Ancak şu var ki filozoflar tarafından küçük görülseler de İbnü'l-Arabî açısından sofistler bu gerçeği âlemin bütününde görmekle aynı konuda Eş'arîlerden daha ileri adım atmışlardı. Sofistler fizik dünyada gözlemedikleri değişime bağlı hâliyle âlemi baştan sona araz sûretinde görmüşler ve isâbetli bir yorumda bulunmuşlardı. Ancak ona göre Sofistlerin yanıldığı, aldandığı bir nokta vardı; o da bu sûreti, âlemin sûretini taşıyan “yegâne cevherin varlığını”<sup>30</sup> görememiş, öğrenememiş olmalarıydı. Şayet bu cevheri

<sup>28</sup> Kâf 50/15.

<sup>29</sup> İbnü'l-Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2006), 133.

<sup>30</sup> Demirli kendi yaptığı şerhte hem Eş'arîlerin savunduğu cevher-araz teorisinden hem de Sofistlerin savunduğu âlemde sabit hakikatin yokluğundan hareketle İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücuda giden bir yol açma imkanı yakaladığını, birlik-çokluk, diğer deyişle özdeşlik-farklılık sorununu çözecek bir yol açtığını belirterek tek cevheri (Allah) şöyle açıklamaktadır: “Teori, cevher bakımından birlik ile arazlar nedeniyle ortaya çıkan çokluk esasına dayanır. İnsan türünü ele aldığımızda, bütün insanlar cevher bakımından birdir. İnsanların birbirinden farklılaşmasını sağlayan şey ise arazlardır. İbnü'l-Arabî ise cevherin tanımından hareket ettiğinde bütün varlıkta tek cevherin bulunduğunu düşünür. Bu cevher Allah'tır.” (İbnü'l-Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, 480.)

görebilselerdi değişen sûretlerin kimin sâyesinde var olduğunu ve sonrasında kimin sâyesinde bilinebilir olduğunu da anlayacaklardı. İbnü'l-Arabî eğer sofistler “Bunu kabul etselerdi, bilgide kesinlik derecesini elde etmiş olurlardı.” diyerek değişmeyen, sâbit cevheri keşifleri hâlinde onların epistemolojide büyük bir pâyeye yakalayabilecekken bundan mahrum kaldıklarını kaydeder.<sup>31</sup>

Sofistlerin kaçırdıkları büyük fırsat bir kenara İbnü'l-Arabî'nin arazlar konusunda sofistleri hakikatin bilgisine Eş'arîlerden daha yakın gördüğü açıktır. Peki Eş'arîler nerede, hangi noktada yanılmışlardı? Onların hatası kurguladıkları cevher-araz teorisindeki bazı çatlaklara dayanıyordu: **1.** Eş'arîlerin en temelde anlayamadıkları şey Sofistlerin anladığı şeydi. Eş'arîler arazların süreksizliğini, iki zamanda bâki kalamadıklarını, âlemin her an değiştiğini gördükleri halde “âlemin arazların toplamı” olduğu, tümüyle arazlardan müteşekkil olduğu gerçeğini kavrayamamışlardı. Eş'arîler bir yandan cevher dedikleri şeye arazdan farklı olarak üst bir statü verirken, bir taraftan da yaptıkları cevher tanımıyla kendileriyle çelişiyorlardı. Zira onlar cevheri ‘özü gereği arazları kabul eden’ şeklinde tanımladılar. Hâlbuki arazları kabul etmesi cevherin zâtî özelliğidir. Özü gereği kendi başına fiilen var olamayan şeylerin (arazlar) toplamından ilginç biçimde Eş'arîler kendi başına varolan bir şey (cevher-alem) icâd ettiler. Hâlbuki ‘kabul edilen arazi kabul edici cevherin kabul özelliği’nin de bir araz olduğu fark edilmedi. Nitekim cevher tanımlanırken zâtî bir özellik olarak arazları kabul ediciliğiyle tanımlanmaktaydı. **2.** Eş'arîler cevherin bir başka temel özelliğine daha vurgu yaparlar: ‘doğal mekanda yer kaplamak’ (tehayyüz). Aynı şekilde kendi başına fiilen var olamayan yerleşmek, yer kaplamak özelliği de yerleşen, yer kaplayan cevher için İbnü'l-Arabî'ye göre son tahlilde bir arazdır. Bu açıdan yerleşmeksizin kâim olamayan cevher için ‘kendi başına var olan’ demek doğru değildir. Sonuç itibariyle “yerleşme” ve “kabul” cevher için ilave iki özellik olarak değerlendirilemez, bunlar kendileriyle tanımlanması yönüyle bizâtihi cevherin kendisi olarak görülmelidir. Eş'arîler kurguladıkları âlem tasavvurunda garip biçimde zamansallık açısından ‘süreksiz arazi’ ‘sürekli cevher’e dönüştürmüşlerdi. En sonunda kelâmcılara karşı alternatif olarak keşif ehlini öne çıkaran İbnü'l-Arabî, Eş'arîlerin içine düştüğü durumun sofistlerin durumundan daha vahim olduğunu şu sözlerle dile getirir: “Onlar içlerinde buldukları (çelişkili) durumun farkında değillerdir. İşte bunlar, yeniden yaratmadan kuşku içinde olan kimselerdir. Keşif ehli ise Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini ve tecellinin tekerrür etmediğini görür. Aynı zamanda her tecellinin yeni bir yaratma getirip başka bir yaratmayı götürdüğünü gözlerler.”<sup>32</sup>

İbnü'l-Arabî'nin kelâmcılara karşı yaptığı sofist güzellemesi yine çarpıtmalarla malül değerlendirmelerdir. Pagan Grek düşüncesinin önemli temsilcileri olan sofistlerin felsefe tarihi açısından ifade ettikleri önem inkâr edilemez. Klasik anlamıyla henüz ortada filozof ve felsefe yokken her şeyden önce sofistler vardı, onların temsil ettiği sofistlik felsefe vardı. Felsefenin ortaya çıkmasında sofistlerin

<sup>31</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 134.

<sup>32</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 134.

ortaya koyduğu şeylerin bir kaldıraç, bir köprü görevi gördüğünde -bazı felsefeciler bunu anlamamış olsa da- kuşku yoktur. Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi Grek felsefesinin büyük filozoflarını ortaya çıkaran zeminin sofistler olduğu söylenebilir. Sofistler gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in felsefi sistemleri teşekkül etmeden hemen önce Grek düşünce tarihinde öne çıkan bir zümreydi. Bu bakımdan onlar klasik anlamıyla vücut bulan felsefenin zeminini teşkil etmekteydiler. Sofistlerin en önemli karakteri "kuşkucu, göreci ve inatçı" olmalarıdır. Ünlü sofist, sofistlerin babası Protagoras "İnsan her şeyin ölçüsüdür" diyerek insan tekini otorite tayin ederek herhangi bir hakikatten, doğrudan ya da yanlıştan bahsedilemeyeceğini ilan eder.<sup>33</sup> Ardılı bir başka ünlü sofist Gorgias işi tümüyle çıkmaza sokarak her şeyin inkârını getiren, ontolojik ve epistemolojik temel bırakmayan, eşyânın hakikatini ve o hakikati bilmenin ve bildirmenin imkânını tümüyle ortadan kaldıran şu hükmü verir: "1. Bir şey yoktur. 2. Bir şey olsaydı da bilemezdik. 3. Bilseydik de başkalarına bildiremezdik."<sup>34</sup> İşte İbnü'l-Arabî'nin Eş'arîlere karşı göklere çıkardığı sofistlerin düşünce dünyaları böyle çalışıyordu. Peki nasıl oluyor da felsefe, oluşumunu varlığı, bilgiyi, genel geçer hiçbir şeyi kabul etmeyen bu tür insanların söylemine borçlu olmaktadır? Cevabı basit; hiçbir şeyin kabul edilmediği, hiçbir hakikatin itibar görmediği bir ortamda birileri de sâbit olan, değişmeyen bir şeyleri aramanın peşine düşmektedir. Sonuç itibarıyla bunlarla önce Sokrates mücadele edecek, daha sonra gözde talebesi Platon hem hocası hem kendisi adına diyaloglarıyla yeni bir felsefe inşa edecektir. En sonunda da sistem filozofu Aristoteles'le felsefe pek çok açıdan ayakları yere basar hâle getirilerek kemâle erecektir. Görülüyor ki İbnü'l-Arabî'nin yaylım ateşine tuttuğu Eş'arîler, Sofistler gibi düşünmeyerek aslında iyi bir süreci başlatmışlar, tesis ettikleri cevher-araz doktriniyle ontolojisi ve epistemolojisiyle ayakları yere basan bir inanç sisteminin temellerini atmışlardır.

Eşyâyı, eşyânın hakikatini bilmekte selim akıl sahipleri için biri filozofların diğeri keşf ehlinin benimsediği olmak üzere iki yol olduğunu düşünen İbnü'l-Arabî takipçisi Konevî, yakînî bilgi aşamasında kelâmcılara hiç yer vermeyişiyile dikkat çeker: "Basîret ve selim akıl sahipleri için sahih bilginin elde edilmesinin iki yolu olduğu ortaya çıkmıştır: Birisi nazar ve istidlâl ile burhan yolu; diğeri ise keşf sahibi için bâtınını tasfiye ve Hakka iltica ile gerçekleşen iyan/müşâhede yolu."<sup>35</sup> Filozoflar

<sup>33</sup> G. Skirbekk & N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2017), 56.

<sup>34</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 40.

<sup>35</sup> Aynı tasnif Kâtip Çelebi'de (ö. 1067/1657) de görülür. O da Konevî gibi İbnü'l-Arabî'ye destek çıkmaktadır. Kâtip Çelebi nazar ve istidlâl alanı ile keşf ve vicdan alanını birbirinden ayırmış ve keşfi bilgi üzerinden Firavun'un iman meselesinde tarafını açıkça dile getirmiştir. Ona göre nazar ve istidlâl ehli, bilmedikleri bir alan olan keşf ve tasfiye yolunun erbâbına kendi kâidelerince dil uzatıp sataşmışlardır. Oysa sûfilerin yolu, nazar ve istidlâl değil, keşf ve vicdandır. Şer'î meselelerde delil kabul edilmese de keşf ve tasfiye, ehli için delil teşkil etmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî, Firavun'un imanla öldüğünü keşf ve vicdan yoluyla kanıtlamıştır. Keşf ve vicdana dayalı ispata akla dayalı nazar ve istidlâl yoluyla karşı çıkılmaz. Çıkılsa da dikkate alınmaz. Bu bakımdan keşf ve vicdan fikhî meselelerde değil ama itikâdî meselelerde delildir ve bunu tartışmak abestir. Çelebi'ye göre bu konudaki naslar da Şeyh'in davasını ispatlar konumdadır.

kendilerini burhan yoluyla eşyânın hakikatinin bilgisine ulaştıklarını varsayarlar; ancak Konevî'ye göre bu imkânsızdır: "Eşyâyı sadece burhan yoluyla bilebilmek, ya mutlak anlamda veya pek çok durumda imkânsızdır."<sup>36</sup> Filozof 'şeyin hakikati'ni bildiğini zannetse de onun bildiği şeyin ya tek bir 'sıfat'ı veya 'araz'ı veya 'hâssa'sı veya 'lâzım'ıdır. Filozof öğrendiği şeyin sıfat, araz bilgisini şeyin hakikatinin bilgisi sanmaktadır. Hâlbuki "Ehl-i nazarın üstadı ve imamı" saydığı İbn Sînâ, Konevî'ye göre ya fitratının sahilliğine dayalı nazarî gücüyle ya da zevk yoluyla bu gerçeği görmüş ve açıkça ifade etmiştir: "Eşyânın hakikatlerine vâkıf olmak insanın kudretini aşar. İnsanın bilebileceği nihâî şey, eşyânın hâssaları, lâzımları ve arazlarıdır."<sup>37</sup>

Öyle ki Konevî'nin "hatîmü'l-hükemâ" ve "hülâsatü'l-ukalâ" olarak gördüğü İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre bizler değil eşyânın hakikatini, eşyâya ârız olan "arazların hakikati"ni bile bilemeyiz. El-Evvel'in hakikatini bilemediğimiz gibi aklın, nefsin, feleğin, bunlar bir kenara ateşin, havanın, suyun ve toprağın ve dahi arazların bile hakikatini bilmiyoruz.<sup>38</sup> Konevî, İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât*'ından şunu da aktarır: "İnsanın bir şeyin hakikatini bilmesi, kesinlikle mümkün değildir." Neden? Çünkü bizim bilgimizin temel dayanağı histir, duyu. Duyu kanalıyla gelenleri alan akıl benzer ve zıt özellikler üzerinden yaptığı temyiz faaliyetiyle kesinlik taşımayan mücmel bir bilgiye ulaşır. Bu durumda ise aklın genellikle şeyi değil, "şeyin bazı özelliklerini" bilmeyi başardığı söylenebilir.<sup>39</sup> Hâlbuki Konevî'ye göre hakikatin bilgisine tâlip olan filozofun tam bu noktada şeyin hakikatini bilmek için bir sıçrama yapması gerekirdi; fakat o bu sıçramayı gerçekleştirmek yerine elindeki bilgiyle tatmin olmayı tercih etmekteydi.<sup>40</sup> Hakikatin bilgisine giden yolu, burhanı elde ettiğini düşünen filozoflara doğrudan kapatan Konevî'nin nazar ve istidlâl yaparak aynı yolu benimseyen mütekellimlere de dolaylı yoldan kapattığı ifade edilebilir. Filozoflar gibi nazar ve burhan yoluna giremedikleri, o yolun hakkını tam olarak veremedikleri gibi sûfilerin yoluna da uzak düşmeleri sebebiyle Konevî açısından mütekellimlerin eşyânın hakikat bilgisine erişme imkanları neredeyse tümüyle ortadan kalkmaktadır.

Hakikate giden keşf ehlinin yolu Konevî'ye göre "lubb"ün kendini tüm dünyevî, kevnî ilgilerden, ilimlerden, kanunlardan âzât ederek "taarrî" ve "fakr" hâliyle girilen "Hakka yönelme" yoludur. Sâlik bu yolu tek başına katedemez. Sâlikin bu konuda kendinden önce bu yolu kateden peygamberler gibi kâmil insanlara uyması gerekir. Sâlik onların hâllerine, ilimlerine ve makamlarına uygun şekilde bir temsil

---

Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehakk-İslâm'da Tenkit ve Tartışma Usûlü*, sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 89. Belirtilmelidir ki burada Konevî ve Çelebi öncelikle iki alanın yöntemsel farklılığını dikkate almamaktadırlar. Bununla birlikte daha ileri giderek tasavvufun öznel keşf yolunu, kelâmın daha nesnel olan nazar yolunun alternatifi hâline getirmeye çalışmaktadırlar. Böylece sûfilere daha esnek ve daha gevşek yorum yapma imkânı sağladığını unutturmaktadırlar.

<sup>36</sup> Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, 33.

<sup>37</sup> Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, 38.

<sup>38</sup> Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, 56.

<sup>39</sup> Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, 57.

<sup>40</sup> Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, 36.

gerçekleştirebilir. Onlara uygun vâris olabilirse peygamberlere bahşedildiği gibi ona da “Allah’ın eşyâyı mâhiyeti üzere izhâr eden bir nûr bahşetmesi umulur.”<sup>41</sup>

İbn’ül-Arabî neticede Allah’ın bizi kelâmın meşgul olduğu konulardan hesaba çekmeyeceğine dikkat çekerek insanları kelamdan uzak tutmaya çalışır. Ona göre öldükten sonra kimseye cevher, arazdan sorulmayacak, cismin, ruhun ne olduğunu açıklaması istenmeyecektir. Bir kimse kelâmın, felsefenin teorik konularını bilmeden ölse, Allah’ın kişiye niye böyle geldin diye hesap sorması söz konusu değildir. İnsan ancak farzlardan, üzerine farz olarak terettüp eden sorumluluklardan sorguya çekilecektir. İbnü'l-Arabî asıl meselenin nefis tezkiyesine dayandığını îmâ eden mesajıyla sözlerini şöyle bir duayla tamamlar: “Allah, bizi kendisinden utanmak duygusuyla rızıklandırın!”<sup>42</sup>

İbnü'l-Arabî'nin burada takındığı tavır temsil ettiğini düşündüğü tasavvufi terbiyeyle örtüşmez niteliktedir. Bir kere Allah’ın neyi sorup soracağına, kulunu nelerden hesaba çekeceğine, çekmeyeceğine İbnü'l-Arabî karar veremez. Belki de o bunları avama sormayacak da kelamcılara soracaktır, kim bilir! Ayrıca İbnü'l-Arabî bu tür konuları bilinmesine ihtiyaç duyulmayacak sıradan, basit, dünyevî konular gibi, bu konularla ilgilenen kelamcıları da önemsiz konularla keyfi biçimde uğraşan kimseler olarak resmediyor. Hâlbuki kelamcıların bu tür konulara girmeleri bilme isteklerini tatmin gibi bir amaca matuf değildir. Onların cevher, araz gibi konulara girme sebepleri yine Allah’ın varlığını istidlâl amaçlıdır. Yoksa sırf fizik bahislerini bildiklerini göstermek, insanları doğa hakkında bilgilendirmek kastıyla bu konuları kitaplarına derc etmiş değillerdir. İbnü'l-Arabî'nin burada kelamcıların niyetini ve amacını bilmesine rağmen gündeme getirmemesi, kelamcıların bu konularla sırf entelektüel ve bilimsel kaygılarla kendi kendilerine bir uğraş alanı ihdâs etmiş algısı oluşturmaya matuf bir hamledir.

### 3. Sınırlının Sınırsız Bilememesi (Nefsin ve Mümkünün Bilgisi)

İbnü'l-Arabî'ye göre insan özü itibariyle mümkün varlık olmasından dolayı sınırlıdır ve sınırlının Mutlak'ı bilmesinden söz edilemez. Mümkün varlık kendinde bulunan yokluk ve muhtaçlık özellikleriyle Mutlak varlıktan ayrılır. Bu bağlamda mümkün, bizâtihi yokluk iken Vâcip, bizâtihi varlıktır ve iki varlık arasında müşterek bir yön tespit etmek imkânsızdır.<sup>43</sup> İbnü'l-Arabî burada mümkün varlık bizâtihi yokluk derken bunu öyle dile getiriyor ki okuyan kişi bizâtihi yokluğu sanki mutlak yoklukmuş gibi algılıyor. Hâlbuki mümkün varlık, mümkün varlık olması yanında mümkün yokluktur. İmkân demek, varlığı da yokluğu da birbirine müsâvî bir alan demektir. İbnü'l-Arabî'nin yansıtma biçimi ise mümkünün varlık alanını hiçe sayar tarzdadır. Vâcip varlığın mümkün varlıkla mahiyetleri ve hakikatleri itibariyle olmasa da en azından gramatik düzeyde bile olsa varlık ortak noktasında buluşmaları aralarındaki ortaklığı inkâr etmekten daha tutarlı bir yaklaşımdır.

<sup>41</sup> Konevi, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-El-Mürâselât*, 33.

<sup>42</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/87.

<sup>43</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/105.



İbnü'l-Arabî'ye göre nazar Allah'ı bilmenin nihâî aracı olamaz. Sûfiler aklın, düşüncenin ötesinde bir bilgi kaynağından bahsederler. Bu, Kur'ân'da "kullarımızdan bir kul" olarak nitelediği Hızır için işaret edilen bilgidir: "*Ona katımızdan (ledün) ilim öğrettik.*"<sup>44</sup> Söz konusu tâlimin fâili insanın kendisi, nazarı değil, bizâtihi Allah'tır ve ilim doğrudan ilâhî kaynaklıdır. Bu da bize nazarın, düşüncenin üzerinde bir başka bilgi kaynağı olduğunu bildirmektedir. Allah katından gelen bilgileri üç kısma ayıran İbnü'l-Arabî bu bağlamda akla sınırlı bir bilgi alanı belirler: 1. Akıl bunların bir kısmını fikir gücüyle elde edebilir. 2. Akıl bunların bir kısmını fikren elde edemese de kabul edip onaylayabilir. 3. Bir kısım bilgiler de vardır ki akıl bunları kabul etmez. Bunlar dile getirilemeyen, ifadeye ve ibareye bürünmeyen bir takım "zevk ilimleri"dir. Kendi kendine kabul etmesi mümkün olmadığından akıl bunları ancak Hak tarafından talim yoluyla öğrenebilir.<sup>45</sup>

Hak tarafından gelen bilgi söz konusu olduğunda öne çıkan kavramlardan biri de ilhamdır. Gazzâlî ilhamla gelen bilgi ile vahiyde gelen bilgi arasındaki tek farkın vahiyde meleğin görülmesi olduğunu kaydeder. Bu görüş Gazzâlî sonrası bazı mutasavvıflar tarafından da dile getirilmiştir. İbnü'l-Arabî de sûfilerin bilgi kaynağının peygambere vahiy getiren meleğin kaynağı ile aynı olduğu yönünde görüş beyan eder.<sup>46</sup>

İbnü'l-Arabî'nin bir sûfnin peygamberle aynı kaynaktan beslenme iddiası son derece tehlikeli bir söylemdir. Vahiyde ilham, peygamberle veli arasındaki sınır bu söylem içinde ortadan kalkmakta, kimin nebi, kimin veli olduğu noktasında fark kalmamaktadır.

İbnü'l-Arabî mütekellimlerin hâlini bir duvarın ardından gelen sesi duyan kimsenin hâline benzetir. Bu kimse duvarın ardında birinin olduğunu kesinlikle bilir fakat onun mâhiyetini (göremediği için) bilemez. Mütekellimlerin yazdıkları ile İbnü'l-Arabî kendisi gibi sûfilerin yazdıklarını ayıran temel hususun da tam olarak burada kendini belli ettiğini hatırlatır. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ını kastederek kitabının filozofların ve mütekellimlerin yazdığı kitaplarla karıştırılmaması gerektiğini ihtâr eder: "Bu kitabımız fikrî ve teorik değerlendirmelerin ele alındığı bir kitap değildir. Bu kitap vehbî ve keşfî bilgiler için yazılmıştır."<sup>47</sup>

İbnü'l-Arabî'nin yazdıklarını vehbî ve keşfî surette tanıtması yazdıklarının felsefe ve kelam kitapları gibi kesbî ve nazarî olmadığını vurgulamak içindir. Filozoflar ve kelamcılar kendi kendilerine, kendi çabalarıyla yazıyorlarken İbnü'l-Arabî yazdıklarını kendisi değil, doğrudan Allah tarafından ilhamla yazmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin yazdıklarına bakıldığında ciddi biçimde filozoflardan yararlandığı, felsefeden büyük oranda beslendiği açıkça görülür. Bu nasıl vehbî bir ilimdir ki

<sup>44</sup> el-Kehf 18/65.

<sup>45</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/16.

<sup>46</sup> Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelam Sistemi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 47.

<sup>47</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/233.

eleştirdiği felsefeyle malüldür. Bu sistem içinde muhtemelen kendisinin yaptığı en büyük katkı ele aldığı felsefî görüşlere âyet ve hadîslerle destekleyerek meşru bir zemine oturtmak olmuştur. Bu noktada felsefî terminolojiyi bir bakıma dinî terminolojiye dönüştürdüğü bile söylenebilir. İbnü'l-Arabî'nin okurlarını kelâmdan ve felsefeden sakındırması ve sadece kendi kitaplarını okumaya yönlendirmesi tesâdüf değildir. Böylece yazdıklarındaki vehbî taraf tamamen vehbî olarak kalacak, kelâm ve felsefe okumayanlar ondaki kesbî yönleri fark edemeyeceklerdir.<sup>48</sup>

Öyle ki mütekellimler ulûhiyyete dâir bilgiyi zâta dâir bilgi zannederek zâtı bilmekle ulûhiyyet mertebesini bilmeyi birbirine karıştırmışlardır. İbnü'l-Arabî, Fahreddin Râzî'ye yazdığı söylenen mektupta bir mütekellimin neyi bilip neyi bilmediğini çok net ifade etmektedir: “Allah'ı bilmek (*marifetullah*), Allah'ın varlığını bilmekten (*marifetu vücudillah*) ayrıdır.” Aklî yöntemi benimseyenler Allah'ı vehbî bir bilgiyle değil, selb yoluyla bilirler. Vehbî yol filozoflara ve mütekellimlere ters düşen bir yoldur.<sup>49</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın zâtının bilinemeyeceğinde ihtilaf yoktur. Dolayısıyla Allah hakkında söylenenler sadece tenzihî yüklemelere dayalı bir söylemden ibarettir. Bizler tenzihle onu yaratılmışların özelliklerinden berî kılarız. İbnü'l-Arabî Eş'arî mütekellimleri bundan sonraki aşamada girdikleri yoldan ötürü eleştirir. Onlar tenzihle (selb, nefy) yetinmeyip tespite (ispat) yeltenerek Allah'ın zâtına sübûtî sıfat hamlinde bulunurlar ve bu sıfatlar yoluyla onu bildiklerini zannederler. Mütekellimlerin bilgisini yadırgayan İbnü'l-Arabî onlar hakkında şöyle der: “Nerede! Nereden bilecekler ki?” İbnü'l-Arabî, Gazzâlî gibi mütekellimlerin benimsediğini söylediği “Allah'ı Allah bilir.”<sup>50</sup> görüşüne katılarak aklın Allah'ı bilme noktasında yetersiz kalacağını, Allah'ın aşkınlığı karşısında nazar ve tefekkür faaliyetinin bu yüceliğe erişemeyeceğini belirtir.<sup>51</sup>

İnsan aklın sınırlarını nasıl aşacak, hangi bilgiyi elde ettiğinde aklın sınırlarının üstüne çıkacaktır? Bu şekilde bir soru gündeme geldiğinde İbnü'l-Arabî terminolojisinde nefis kavramı devreye girmektedir. Nefsi yaratıcının “hüviyeti ve hakikati” olarak gördüğünden ‘Nefsini bilen kuşkusuz Rabbini de bilir’ diyen İbnü'l-Arabî'ye göre mütekellimler nefsi bilmeyi başaramadıkları için nefsi yaratan Zât-ı Bâri'yi bilmeyi de başaramamışlardır. Nitekim Şuayb Fassı'nda gerek filozofların gerekse mütekellimlerin nefsin peşinde olduklarını kaydeden İbnü'l-Arabî ilginç biçimde “onların arasından hiç kimse”nin “nefsin hakikatının bilgisi”ne ulaşamadığını açıklar. Onlar hakikatini araştırdıkları şeye, nefis gibi bir hakikatin bilgisine teorik yolla, düşünceyle ulaşmayı hedeflemektedirler. Halbuki İbnü'l-Arabî'ye göre teorik düşünce insana kesinlikle nefsin bilgisini vermez: “Teorik düşünce de bu bilgiyi kesinlikle onlara vermez. Nefsin hakikatini teorik düşünce bakımından öğrenmek

<sup>48</sup> Mustafa Akman, “İbnü'l-Arabî'nin Söyleminin Felsefi Yönü ve Kaynakları”, *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*, ed. Murat Şimşek-Aiitmammat Kariev-Yakup Koçyiğit, (Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021), 1136.

<sup>49</sup> Nesim Doru, “İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup,” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır: 2002, 4/1 (2002), 102.

<sup>50</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/463, 464.

<sup>51</sup> Doru, “İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup”, 102.

isteyen kimse, yerinde şişer durur ve ateşsiz odunu üfler.” İbnü'l-Arabî nefis konusunda filozof ve mütekellimlerin gösterdiği çabayı bir âyette dile getirilen kâfirlerin boşa giden çabasına benzetir: “İyi işler yaptıklarını zannettikleri halde, dünya hayatlarındaki çabalarının beyhude olduğu kimselerdir.”<sup>52</sup> Zira İbnü'l-Arabî açısından bir şey ancak o şeye özgü yolla elde edilebilir. Bu ilkedен hareketle nefsin bilgisi de teorik yolla değil ancak nefse özgü özel bir yolla elde edilebilir. Aksi takdirde bir şeyi kendine özgü yol dışında başka bir yoldan tahsile çalışan kimse onun bilgisine asla ulaşamaz.<sup>53</sup>

Mütekellimlerden “akılcı geçinenler” teorik düşünceyle sıfatlar üzerinden zâtın bilgisine ulaştıklarını iddia ederler. Halbuki bu konuda son derece büyük bir yanılğı içindedirler. Onlar düşünceyle en fazla ‘ispat’ (olumlama) ve ‘nefy’ (olumsuzlama) arasında gidip gelebilirler. Örneğin ispat konusunda onların Hak’taki ilim, kudret, irade gibi bir takım sıfatları ispat iddiaları gerçekte bir ispat değildir; bunlar aslında zâtın, zâtın sıfatlarının değil, kendilerinin, kendilerinde taşıdıkları sıfatların ispatıdır. Diğer yandan nefy söz konusu olduğunda onların nefy yoluyla Hak adına söyledikleri de zâta ilişkin nitelikler olarak kabul edilmemeli; çünkü nefy özü itibariyle yokluğa, yok saymaya ilişkin bir durumu ifade eder. Bu da mütekellimlerin nefy ve ispat arasında mekik dokuyan düşünürler olduğunu ortaya koyar. O halde böyle kimselerin marifetullah hakkında bir şey elde ettiği söylenemez.<sup>54</sup>

#### 4. Bir Hastalık Olarak Kuşkunun İlacı: Kelâm Değil, Kelâmullah

Doğrusu İbnü'l-Arabî zâviyesinden kelâm ilmine yönelen kimsenin kendini kuşkudan nâdiren ve çok zor kurtardığı hesaba katılırsa insanlar kelâma değil, Kelâmullah’a muhtaçtır. Kuşku bir hastalıksa onun şifâsının Kur’ân olduğunu bize yine Kur’ân’ın kendisi söylemektedir: “Biz Kur’ân’dan müminler için şifa ve rahmet olan şeyleri indirmekteyiz.”<sup>55</sup> Bu anlamda sâlik, inancını akıldan değil, Kur’ân’dan elde ettiği güçle sağlama alır.<sup>56</sup> Kur’ân gibi sâbit bir asıl ve mütevâtir bir delil varken sâlik aklî delile ihtiyaç duymaz, duymamalıdır. Görüşünü desteklemek için İhlas Sûresi’nin nüzûl sebebini delil olarak sunan İbnü'l-Arabî şunu söyler: Yahudiler Hz. Muhammed’e “*Bize Rabbini tasvir et.*” dediklerinde nâzil olan sûrede aklî bir tek kanıt bile yer verilmemiştir.<sup>57</sup>

#### SONUÇ

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî entelektüel ve itikâdî açıdan nevi şahsına münhasır (sui generis) denebilecek ilginç bir zekâdır. İbnü'l-Arabî’nin fikrî ve itikadî konumunu belirlemek, fikrî ve itikadî anlamda onu bir mezhepte, bir ekolde sabitlemek oldukça zordur.

<sup>52</sup> el-Kehf 18/104.

<sup>53</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 133.

<sup>54</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/105.

<sup>55</sup> el-İsra 17/82; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/87.

<sup>56</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/83.

<sup>57</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/84.

O bir yandan 'cevher-araz' konusunda kendisini (Eş'arîlere değil) Sofistlere yakın görürken diğer yandan 'ma'dum' konusunda kendisini (Eş'arîlere değil) Mu'tezile'ye yakın görmektedir. Benzer şekilde 'tevil' konusunda (Eş'arîler yerine) selefin yaklaşımını daha sağlıklı bulurken başka bir yerde örneğin 'yaratılıştaki teceddüd' anlayışıyla Eş'arîleri haklı bulur. Genel olarak onun Eş'arîler gibi havastan addedilen mütekellimlerin itikadına dâhil olmaktansa kendini avâmın itikadı içinde konumlandırmayı tercih ettiği bile söylenebilir. Dolayısıyla karşımızda yeri geldiğinde Sofist, Selefî, yeri geldiğinde Eş'arî, Mu'tezilî, (kendisi birilerine göre havas veya ehassu'l-havastan görülmesine rağmen) yeri geldiğinde avâmî olmayı tercih eden, farklı gruplara ait fikirleri kendinde cem eden kompleks bir zihin vardır. Dolayısıyla böylesine geniş ve derin bir alanda onu tanımak ve anlamak için tek bir hareket noktası saptamak son derece yanıltıcı olacaktır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'yi en azından eleştirdikleri üzerinden, neye karşı, kime karşı olduğunu bilerek takip etmenin onu anlama adına daha yararlı olacağını düşünüyorum.

Kelâm söz konusu olduğunda İbnü'l-Arabî'nin benimsediği eleştirel tavrı çok net görebiliyoruz. İbnü'l-Arabî'ye göre mütekellimlerin mücadele ettikleri, cedel yaptıkları hasımlar mevcut değil, mevhum hasımlardır. Daha derine inildiğinde aslında hasımların bizâtihi kendileri oldukları bile söylenebilir. Onların üstesinden gelmeye çalıştıkları sorunlar, izale etmeye çalıştıkları kuşkular esas itibarıyla kendi sorunları, kendi kuşkularıdır; fakat onlar bunun farkında değillerdir. Doğrusu bu anlamda mütekellimin yaptığı canlı bir diyalog olmanın ötesinde sadece bir monologdur. Mütekellimler arasında kuşkulardan kurtulma oranının azlığı da dikkate alınırsa İbnü'l-Arabî açısından kelâm faaliyeti tam anlamıyla bir zaman kaybıdır. Mütekellim vaktini farkında olmadan kendini ikna etmek için harcamakta ve bunu da tam anlamıyla maalesef başaramamaktadır.

Hastalıkların kol gezmediği bir şehirde nasıl ki bir doktor bir şehre yeterliyse öyle de "Bir şehre bir mütekellim yeter." diyen İbnü'l-Arabî şehirdeki mütekellim sayısının artmasından yana değildir. Zira ona göre kelâm demek şüphe demektir, en iyimser tabirle şüphenin izâlesi demektir. Bu anlamda avâmın teşkil ettiği bir şehirde şüpheyeye, kuşkuya çoğu zaman yer olmadığı için şüphe gidericileri çoğaltmaya da lüzum yoktur. Son tahlilde İbnü'l-Arabî açısından zaten insanların ekserisinin de kelâm ilmine ihtiyaçları yoktur.

Kelâma ve mütekelimlere yer yer insaf sınırlarını aşan, acımasız eleştiriler yönelten İbnü'l-Arabî'ye son olarak Cibran'ın bir öyküsüyle mukabelede bulunmak istiyorum. Cibran eski zamanlarda Afkar kentinde yaşayan, birbirini hor gören, bilgilerini küçümseyen ancak birbiriyle hiç karşılaşmamış düşman iki bilginden bahseder. Bunlardan biri tanrılara inanıyorken diğeri inanmıyordur. Bu ateist ve teist bir gün pazar yerinde karşılaşır ve taraftarlarının huzurunda tanrıların varlığı ve yokluğu hakkında kıyasıya tartışır. Saatlerce süren tartışmadan sonra birbirinden ayrılırlar. İşte o akşam olan olur. Tanrılara inanmayan tapınağa gider, sunağın önünde diz çöker ve tanrılardan bağışlanma diler. Tanrılara inanan ise aynı saatlerde sahip

olduğu tüm kutsal kitapları yakar ve tanrıtanımazlığa adım atar.<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî'nin kelâma yönelik eleştirileri ışığında filozof, mütekellim ve sûfî arasında süregelen hakikat savaşının hakikatin ne ve nerede olduğu sorusunun yeniden sorulmasıyla tekrar başlaması her zaman muhtemeldir. Hakikatin neliği buharlaştığında bir anda kimlikler öne çıkar(ılır) ki o noktada artık sürdürülen kavga hakikat değil, bir mülkiyet kavgasına dönüşür. Şu var ki sahiplik iddiası hakikatle uzlaşmaz; onun yerine aitlik iddiası daha mütevazı bir iddia olabilir. Ne var ki aidiyete karar verecek olan da kişi ya da kişiler değil, yine Hakikat'in kendisidir.

#### KAYNAKÇA

- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî-Kelâmi Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Akman, Mustafa. *Celaleddin ed-Devvani'nin Kelam Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akman, Mustafa. "İbnü'l-Arabî'nin Söyleminin Felsefi Yönü ve Kaynakları". *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*. ed. Murat Şimşek-Aiitmammat Kariev-Yakup Koçyiğit. Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Biçer, Ramazan. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'nin Tasavvufî Görüşlerine Eleştirel Yaklaşımı. *Ekev Akademi Dergisi*. c. 3, S. 2, Güz, 2001.
- Çelebi, Kâtip. *Mîzânu'l-hak fî ihtiyârî'l-ehakk-İslâm'da Tenkit ve Tartışma Usûlü*. 2. Baskı. sad. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.
- Doru, Nesim. "İbn-i Arabî'nin Fahreddin Razi'ye Gönderdiği Mektup," *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, S. 1 (2002), ss. 99-105.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı-Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. thk. Dr. Hamza b. Züheyr Hâfız. Medîne: Şirketü'l-Medînetü'l-Münevvera, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kitâbü'l-münkız mine'd-dalâl* (Mecmû'atü resâilî'l-İmami'l-Gazzâlî içinde). thk. İbrahîm Emîn Muhammed. Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ty.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 16 Cilt. yy.: Dârü's-ş'ab, ty.
- Gibran, Kahlil. *The Madman-His Parables and Poems*, İstanbul: Karbon Kitaplar, ty.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. 18 Cilt. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

<sup>58</sup> Kahlil Gibran, *The Madman-His Parables and Poems*, (İstanbul: Karbon Kitaplar, ty.), 45.

- Îcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ty.
- Konevî, Sadreddin. *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İzYayıncılık, 2. Basım, 2007.
- Kutluer, İlhan. "Üç Perspektif: Kelâm, Felsefe, Tasavvuf", *İslam Felsefesinin Sorunları*, ed. Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Özerverli, M. Sait. "Gazzâlî". *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996. 13/505-511.
- Skirbekk, G. & Gilje, N.. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.