

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN DİN VE İNANÇLARA YAKLAŞIMININ WILLIAM CHITTICK VE REZA SHAH-KAZEMİ PERSPEKTİFİYLE EVRENSELÇİ YORUMU

Emrah KAYA*

Öz

Bu çalışmanın amacı İbnü'l-Arabî'nin din ve inançlara yönelik ifadelerini William Chittick ve Reza Shah-Kazemî'nin perspektifiyle karşılaştırmalı olarak incelemektir. Onun bu konudaki ifadeleri yer yer Hristiyan-Batı eksenli dinî çoğulculuk teorisi kapsamında değerlendirilse de Chittick ve Shah-Kazemî tarafından Kur'an'ın evrensel mesajı göz önüne alınarak bu ifadeler "evrenselcilik" olarak tanımlanmaktadır. Bu evrenselci yaklaşımın temelleri ilahî emrin "ontolojik emir" ve "dinî-şerî emir" olarak sınıflandırılmasına ve "islam" kelimesinin "teslimiyet" olan asıl anlamına dayanmaktadır. Chittick ve Shah-Kazemî'nin birçok noktada aynı düşüncükleri görülürken, vurguladıkları noktaların ve ulaştıkları sonuçların kısmen farklı olduğu da görülecektir. Bu açıdan bakıldığında, İbnü'l-Arabî'nin diğer dinlere yönelik olumlu ifadelerinin hem vahye dayanan dinleri hem de vahye dayanmayan dinleri kapsadığını söylemek mümkündür. Dinî çoğulculuğun önermeleri de göz önüne alınarak İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinin incelenmesi onun, Kur'an'a ve Muhammed Peygamber'e bakışını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Anahtar kelimeler: İbnü'l-Arabî, Din, İslam, Evrenselcilik, İlahî Emir

Through Perspectives of William Chittick And Reza Shah-Kazemi A Universalist Interpretation Of Ibn Al-'arabî's Approach to Religions and Beliefs

Abstract

The purpose of this study is to examine the statements of Ibn al-'Arabî regarding religions and beliefs through the perspectives of William Chittick and Reza Shah-Kazemî comparatively. Even though his expressions are occasionally elaborated in the light of the theory of the religious pluralism based on Western-Christian thought, by considering the universal message of the Qur'an Chittick and Shah-Kazemî identify these expressions with "universalism." This universalist approach bases on the distinction between "ontological will" and "religious will," and "submission" which is the substance of the term "islam." While Chittick and Shah-Kazemî agree on issues mostly, it is possible to see that in some sense they differ from each other in their departure points and results. From this perspective, it is going to be seen that Ibn al-'Arabî's expressions encompass both the divine religions and other religions which do not have a revelation. To examine Ibn al-'Arabî's expressions by taking into account the propositions of the religious pluralism will be helpful to comprehend his outlook on the Qur'an and the Prophet Muhammad.

Key words: Ibn al-'Arabî, Religion, Islam, Universalism, Divine Command

Giriş

Tarihsel ve sosyolojik bir gerçeklik olarak dinlerin ve inançların çeşitliliği (*diversity of religions* ya da *plurality of religions*) felsefî ve teolojik bir problem olan dinî çoğulculuktan (*religious pluralism*) farklıdır. Fakat küreselleşme ve çeşitli politik-sosyolojik gelişmeler dinlerin ve inançların farklılığını modern Batı teolojisi eksenli ortaya konulan dinî çoğulculuk doktrini altında tartışmaya zorlamaktadır bizi. Bu noktada, dinî çoğulculuğa (*religious pluralism*) ek olarak

* Dr. Nottingham Üniversitesi (İngiltere), Teoloji ve Dinî Çalışmalar Bölümü. (atxek3@nottingham.ac.uk).

dinî kapsayıcılık (*religious inclusivism*) ve dinî dışlayıcılık (*religious exclusivism*) kavramları bilinir ve tartışılır olmuştur. Dinî çoğulculuk felsefî ve teolojik bağlamda düşünüldüğünde tüm dinlerin aşkın olan hakikate eşit mesafede olduğunu, doğruluk açısından din ve inançlar arasında bir derecelendirme yapılamayacağını önerirken, dinî dışlayıcılık ise tek bir dinin veya inancın kişiyi mutlak hakikate ulaştıracağını, diğerlerinin yanlış olduğunu savunmaktadır. Dinî kapsayıcılıkta ise hakikatin tek bir yolunun olduğu vurgulanırken, bazı şartların yerine getirilmesi ile farklı inançlara sahip kişilerin doğruluklarının kabul edilebilir olduğu düşüncesi vardır.¹

Bu makalenin amacı bu kavramlara alternatif olarak gösterilen evrenselci (*universalist*) anlayışın Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) öğretisiyle ele alınmasıdır.² İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere onun evrenselci yaklaşımının hem teolojik hem de ontolojik yönüne işaret edilmektedir. Din felsefesi literatüründe genel olarak kapsayıcılık, dışlayıcılık ve çoğulculuk kavramlarıyla ifade edilen yaklaşımlar salt kuramsal temeller üzerine inşa edilirken İbnü'l-Arabî düşüncesinde mevcûdâtın Yaratan ile ilişkisi de din ve inançlara yaklaşımda etkili olmaktadır.

İbnü'l-Arabî kendine has üslûbu olan, birçok alanda eser telif eden büyük bir İslam âlimi ve sûfî olması hasebiyle daima düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Onun düşünce ve ifade tarzının farklı anlamları barındırabiliyor oluşu bir taraftan zenginlik olarak görülebilecekken, diğer taraftan birçok meselede kapalılığa, çok anlamlılığa, hatta yanlış anlaşılmalara neden olabilmektedir. Bu

- 1 Davis S. Nah, *Christian Theology and Religious Pluralism: A Critical Evaluation of John Hick*, Cambridge: James Clarke & Co., 2013, s. 15-25; Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Richmond: Curzon, 1998, s. xi; John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, New York: St. Martin's Press, 1985, s. 35-44; Adnan Aslan, "Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2000, 4, s. 17-30; M. Kazım Arıcan, "Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 15, 1, s. 71-98; Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk*, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2006; Recep Kılıç, "Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?," *Dinî Araştırmalar*, 2004, 7, 19, s. 13-17.
- 2 İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinin dinî çoğulculuk teorisini çağrıştırdığı bir gerçektir. Bu noktada, M. Sait Reçber gördüğü bazı benzerliklerden dolayı İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinin dinî çoğulculuk ile tanımlanabileceğini söyler. Ancak, Reçber'e göre, bu şekilde tanımlansa da, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi dinî çoğulculuğun meşhur savunucusu John Hick'in çoğulculuk anlayışından farklıdır. M. Sait Reçber, "İbn al-'Arabi, Hick and Religious Pluralism," *Asian and African Area Studies*, 2008, 7, 2, s. 153-154. Makalemizin amacı dinî çoğulculuğun ve evrenselciliğin kuramsal karşılaştırmasını veya analizini yapmak değildir. Amaç, İbnü'l-Arabî'nin meseleye yaklaşımının mezkûr iki düşünür tarafından nasıl ele alındığı, neden "evrenselcilik" olarak anlaşıldığını ortaya koymaktır. Dolayısıyla dinî çoğulculuk, kapsayıcılık, dışlayıcılık ve evrenselcilik kavramlarının kuramsal karşılaştırmasına detaylı bir şekilde yer verilmemektedir.

nedenle, makalemiz İbnü'l-Arabî'nin diğer din ve inançlara yönelik ifadelerinin William Chittick ve Reza Shah-Kazemi tarafından nasıl yorumlandığını karşılaştırmalı olarak ele alma ile sınırlandırılacaktır. Chittick Batı dünyasında İbnü'l-Arabî çalışmalarında gerek çevirileriyle, gerekse İbnü'l-Arabî'yi yorumlamasıyla bilinen önemli bir düşünürdür.³ Shah-Kazemi ise dinler arası diyalog düşüncesi ile motive olan, çalışmalarını bu amaç doğrultusunda yapan ve İbnü'l-Arabî'yi düşüncelerine referans alan önemli, üretken bir araştırmacıdır.⁴

Chittick ve Shah-Kazemi birçok noktada paralel düşüncelere sahip olmalarına rağmen yer yer farklılaşmaktadır. Bunun sebebi Chittick'in teolojik merkezli yaklaşımına karşın Shah-Kazemi'nin din mensuplarının sosyolojik ilişkilerine dair kaygıyı öncelmesi olabilir. Nihayetinde savunulan düşünce İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinin dinî çoğulculuk, kapsayıcılık ve dışlayıcılık teorilerinin ötesinde, evrenselci bir bağlamda değerlendirilmesi gereğidir. Chittick ve Shah-Kazemi bu yaklaşımın temelini İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ekseni açıklamalarında işaret ettiği ontolojik ve şerî hakikatler olduğu konusunda hemfikirdir. Diğer bir deyişle, Chittick ve Shah-Kazemi'nin sıkça hatırlattığı gibi, hem son ilahî kitap olarak Kur'ân evrensel bir mesaj içermekte hem de İbnü'l-Arabî'nin işaret ettiği ontolojik yapı, yaratılış ve Yaratıcı- yaratılan ilişkisi bu evrenselci anlayışı zorunlu olarak ortaya çıkarmaktadır.

Aslında, Shah-Kazemi'nin İbnü'l-Arabî referanslı evrenselci (*universalist*) Kur'ân mesajı görüşünü Katolik teolog Karl Rahner'in (ö. 1984) Hristiyanlık çatısı altında önerdiği kapsayıcı (*inclusivist*) anlayışın biraz geliştirilmiş, modifiye edilmiş ve İslamlaştırılmış versiyonu olarak nitelemek yanlış olmaz. Shah-Kazemi'nin evrenselcilik düşüncesi ile Rahner'in kapsayıcılık düşüncesi arasında doğrudan bir etkileşim görülmemekle birlikte, genel tanım ve içerik olarak kapsayıcılık ve evrenselcilik arasında benzerlikler bulunabilmektedir.

3 Özellikle *The Sufi Path of Knowledge, The Self-Disclosure of God* ve *Imaginal Worlds* eserleri tefsir, hadis, kelam, fıkıh, tasavvuf gibi çok geniş bir alanı kapsayacak şekilde İbnü'l-Arabî'nin sözlerinin çevirilerini içermektedir. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, (bu eser SPK olarak gösterilecektir); William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology*, Albany: State University of New York Press, 1998; William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*, Albany: State University of New York Press, 1994; bk. William C. Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

4 Shah-Kazemi'nin belli başlı eserlerinden bazıları aşağıdaki gibi sıralanabilir: Reza Shah-Kazemi, *The Spirit of Tolerance in Islam*, London: I. B. Tauris, 2012; Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, Bloomington: World Wisdom, 2006; Reza Shah-Kazemi, *The Other in the Light of the One: The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2006.

Mesela, Rahner'in düşüncesine göre Hristiyanlığın kapsayıcılığı, diğer dinlere mensup kişilerin belli şartlarla kurtuluşa erebileceği, İsa ve Tanrı'nın merhametinin dünyaya yansımaları odaklı yaratılış ve anonim inanç düşüncelerinin benzerleri değişik formlar ile İbnü'l-Arabî düşüncesinde veya en azından İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin yorumlanmasında karşılaşılan noktalar.⁵

İbnü'l-Arabî'nin diğer din ve inançlara yönelik düşünceleri yukarıda da değinildiği üzere iki temele dayanmaktadır: ontolojik ve şerî temeller. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin yaratılış hakkındaki düşüncelerini kısaca açıklamak onun diğer din ve inançlara yönelik düşüncelerinin kaynağını bir yönüyle ortaya koymaya yardım edecektir. Şerî temellere gelince ki bunlar Kur'ân ayetlerinin yorumlanması ile ortaya çıkıyor; yaratılış bahsinden sonra ele alınacak olan bu kısım da İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki düşüncelerinin kaynağını diğer yönüyle ortaya koymaya yardım edecektir.

Yaratılış

İbnü'l-Arabî öğretisinde Allah'tan başka varlıklar hakkında konuşabilmenin yolu yaratılış düşüncesini anlamaktan geçer. İbnü'l-Arabî'ye göre yaratılış ilahî iradeye ve ilahî iradenin de ilahî bilgiye bağlı olması ile gerçekleşir.⁶ İbnü'l-Arabî'de yaratılışın iki anlamı vardır. Birincisi takdir, ikincisi ise icattır.⁷ İbnü'l-Arabî takdir ile Allah'ın bilgisinde bulunan objelerin, diğer bir deyişle mümkinâtın, Allah'tan varlıklarını alarak bilinir ve görünür oldukları âleme ne zaman geçeceklerinin belirlenmesini, icat ile de Allah'ın "ol" emri doğrultusunda varlıklarını Allah'tan alma suretiyle bu objelerin varlığa gelişini,

5 Karl Rahner, *Theological Investigations*, London: Longman & Todd, 1984, V, 117-120. Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi," *İslam Araştırmaları Dergisi*, 1998, 2, s. 151-152.

6 Muhakkak ki, bu konu bir cümle ile ifade edilebilmenin çok ötesindedir. Ancak bu anlayışı İbnü'l-Arabî'nin ifadeleriyle temellendirmek mümkündür. Mesela o, bu konuda şöyle demektedir: "O'nun [Hakk] bilgisi ile zâtı aynıdır; O'nun Kendisi hakkındaki bilgisi âlem hakkındaki bilgisidir. Böylece, O'nun âlem hakkındaki bilgisi daimi olarak vardır. Bundan dolayı O, âlemi onun yokluk halinde de bilir. O, âlemi Kendi bilgisinde âlemin bulunduğu surete uygun olarak var eder." Muhiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, Kahire, 1911, I, 90. "O mümkinâtın suretlerini istediği vakitte vücûda getirerek zâhir olur." İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 254. Ayrıca, İbnü'l-Arabî Allah'ın ilmi, iradesi ve mevcûdâtın ilişkisini şu şekilde ifade eder: "Hakk'ın dilemesi (*meşîet*) bağlıdır; o [O'nun dilemesi] ilme [O'nun ilmene] tâbidir..." Muhiddin İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem*, Ed. Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Beyrut: Dârü'l-kitâb el-arabî, 1966, s. 82. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 364; III, 276; IV, 430; IV, 199.

7 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, 210. Chittick, *Self-Disclosure*, s. 50.

âlemde *mevcûd* oluşunu kasteder.⁸ Bu kontekste “obje” olarak adlandırdığımız “şey” fiziksel varlık olmak zorunda değildir. Bununla tüm varlık âlemi, fikirler, soyut kavramlar, hisler, vb. anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin yaratılış düşüncesinde rol oynayan en önemli kavramlar şüphesiz ki *vahdet-i vücûd* ve *a'yân-ı sâbite*'dir. İbnü'l-Arabî'nin kendisi *vahdet-i vücûd* kavramını kullanmamış olmasına rağmen bu terim onun düşüncesini en iyi şekilde tarif etmektedir.⁹ Birinci terim ile İbnü'l-Arabî varlığın tamamen Allah'a ait olduğunu, Allah'tan başka var olan her şeyin varlığını Allah'tan aldığı söylerken, ikinci terim ile de mümkünâtın varlıklarını Allah'tan alıp âleme intikallerinden önce O'nun bilgisinde bulunuşlarını kastetmektedir.¹⁰

Bu noktada İbnü'l-Arabî var olanı ezeli ve ezeli olmayan diye sınıflandırır. Ezeli olan var, Allah'ın zâtıdır. Ezeli olmayan ise Allah dışındaki her şeydir. Bu nedenle ezeli olmayan varlıkların statüsü mutlak değil, görecelidir. Çünkü bu varlıklar Allah'ın bilgisinde bulunuşları itibariyle mutlak varlıklar iken, âlemde var oluşları itibariyle mümkündür. Tüm varlıklar varlığını Allah'tan aldığı için ve âleme intikallerinden önce tüm varlıklar Allah'ın her şeyi kuşatan bilgisinde var olduğu için İbnü'l-Arabî âlemi *a'yân-ı sâbite* fikri üzerinden Allah'ın zâtına bağlamaktadır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Allah'tan başka var olan her şey bir yönüyle Allah'ın aynıdır, diğer bir yönüyle Allah'ın gayrıdır.¹¹

Bu durum Allah'ın Zâhir ve Bâtın isimlerinden kaynaklanmaktadır İbnü'l-Arabî'ye göre. Tüm yaratılmışlar Allah'ın Zâhir ismine işaret ederken O'nun zâtı, Bâtın ismiyle yaratılmışlardan gizlidir.¹² İbnü'l-Arabî'nin kutsî hadis olarak bahsettiği rivayette âlem ile Allah arasındaki ilişkiye vurgu yapılmaktadır: “Ben gizli-bilinmeyen bir hazineydim. Bilinmek istedim; varlığı yarattım ve Kendimi onlara bilindir kıldım.”¹³ Yaratma Bir olan Allah'ın sonsuz tecellisidir İbnü'l-Arabî'ye göre.¹⁴ Allah ile O'nun haricindeki varlığın ilişkisi söz konusu olunca İbnü'l-Arabî âlem, ilim ve alâmet kelimelerinin köken birlik-teliğine dikkati çekerek âlemin Allah'ı bilindir kılan alâmetler bütünü olduğunu söylemektedir.¹⁵

8 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 403; III, 276.

9 Chittick, *SPK*, s. 79.

10 Bk. Metin Yasa, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, Ankara: Elis Yayınları, 2003, 45.

11 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, 87. Bkz. M. Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî,” *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 1999, XX, 493-516.

12 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, 246. Bkz. Metin Yasa, “Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği,” *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 2004, 17, s. 147-157.

13 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 232.

14 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 69; I, 79.

15 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 473.

İbnü'l-Arabî Bir olan Allah ile sayıca sonsuz olan yaratılmışın münasebetini ilahî isim ve sıfatlar ile açıklar. Bu şekilde bir izah birçok felsefî ve kelâmî meselenin çözümünde İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini sağlam bir zemine oturtmaktadır. Onun ilahî isimler konusundaki yaklaşımı Allah'ın zâtı ve Allah'ın ulûhiyeti ayırımına dayanmakta olup İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın zâtı tüm isim, sıfat, tanım ve idraklerden uzak iken, O'nun ulûhiyeti ise tüm isim ve sıfatlara haizdir. Bu nedenle âlem, görünen ve görünmeyen tüm yaratılmışlar, bir şekilde Allah'a ilahî isim ve sıfatlar vasıtasıyla bağlıdır. Yaratılmışların her biri Allah'ın icat öncesi takdiri ile birbirlerinden farklı özelliklere sahip olmakla beraber hem Allah'ın bilgisinde âlem öncesi bulunuşları hem de ulûhiyet ile olan zorunlu münasebetleri nedeniyle Bir olan Allah'ın birer tecellisidir.¹⁶

Kısacası, İbnü'l-Arabî düşüncesindeki *vahdet-i vücûd* ve *a'yân-ı sâbite* kavramları canlı, cansız, fiziksel ve fiziksel olmayan tüm varlıkların Allah ile olan zorunlu-ontolojik ilişkisini ifade eden, özetleyen kavramlardır.¹⁷ Allah'tan başka tüm varlıklar O'nun tecellisidir ve bizi O'na götüren ayetler, alâmetlerdir İbnü'l-Arabî'ye göre.

Yaratılışa dair yaptığımız tüm bu açıklamalar İbnü'l-Arabî'nin diğer din ve inançları değerlendirmesinde kullandığı iki argümandan biri olan ontolojik zemini netleştirmeyi amaçlamıştır. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin bu tarz yaklaşımı din ve inançların epistemolojik ve rasyonel olarak temellendirilmesinin yanı sıra ontolojik olarak da temellendirilmelerine imkân sağlamaktadır. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere Chittick ve Shah-Kazemî'nin de İbnü'l-Arabî'yi mezkûr konuda yorumlarken sıkça referans gösterecekleri bir noktadır âlemdaki her şeyin bizi Allah'a ontolojik olarak bağladığı düşüncesi.

Din ve İnançlar

İbnü'l-Arabî'ye göre din temelde iki çeşittir: Allah katındaki din ve yaratılmışlar katındaki din. Bu iki din de geçerlidir. Fakat Allah, Kendi katında olan dini yaratılmışların dininden üstün kılmıştır. Bakara Sûresi 132. ve Âli İmrân Sûresi 19. ayetleri referans göstererek İbnü'l-Arabî Allah katındaki dinin bilinen, belirli bir din olduğunu söyler; bu din teslimiyettir, boyun eğmedir

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 462; II, 219.

¹⁷ Yaratan ve yaratılan arasında işaret edilen zorunlu-ontolojik ilişki panteist bir yaklaşım ile düşünülmemelidir. Anlatılmak istenen vücûd ile mevcûdâtın Allah'a muhtaçlığıdır. İbnü'l-Arabî'nin de dediği gibi varlığın kaynağı Hakk'ın kendisidir. Ancak bu kaynaklık etme durumu geleneksel anlayışta olduğu gibi sadece Allah'ın *ol!* emrine dayanmaz; O'nun zâtı, dilemesi/yönelmesi ve kelâmı/emri ile dir. *Hüviyyetühû, teveccühühû, kavluhû...* İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 276.

(*inkiyâd*).¹⁸ Her iki din de öz itibariyle Allah'a ait olmakla beraber teslimiyet ve itaat yönüyle insana aittir. Yarattılmışlar katındaki din için de İbnü'l-Arabî Ruhbanlığı örnek göstererek, Allah tarafından insanlar üzerine farz kılınmadığı halde sahip olduğu bazı hikmetler ve indirilen şeriata uygunluk sebebiyle Ruhbanlık, onun kurallarına itaat edenlerden kabul edilmiştir, der.¹⁹ Buradan da anlaşıldığı gibi İbnü'l-Arabî'nin din hakkındaki ifadelerini sadece vahye dayalı din ile sınırlandırmak mümkün değildir. Onun anlatımındaki derinlik ve zenginlik doğal olarak farklı yorumlara neden olmaktadır.

Din ve inançlar hakkında İbnü'l-Arabî merkezli düşüncelerinde Chittick ve Shah-Kazemi birbirlerine yakın görüşler ortaya koymakla beraber konuya farklı açılardan baktıkları görülmektedir. Chittick'in kullandığı temel argümanları sınıflandıracak olursak bazı Kur'ân ayetlerinin anlam kapalılığı ve *islam* kelimesinin ne anlama geldiği şeklinde iki başlıktan bahsetmek mümkündür. Dinlerin ve inançların farklı oluşunu Allah'ın vergisi, merhameti ve hidayeti olarak görmemiz gerektiğini söyleyen Chittick, İbnü'l-Arabî'nin de bahsettiği gibi her şeyin ilahî emir ile var olduğunu ve dinlerin ve inançların da ilahî emir olmaksızın var olamayacağını savunur.²⁰ İlahi emir İbnü'l-Arabî tarafından tekvînî-ontolojik ve şerî-dinî emir olarak ele alınır.²¹ Birincisi mutlak itaat, isyan edilememe ve zorunluluk üzerine bina edilmiştir. İkincisi ise, yani şerî emirler insan hürriyeti ile isyan edilebilir mahiyettedir.²² Ontolojik emir mutlak, kesin ve değişmez iken şerî emir ise göreceli, mutlak olmayan ve tarihsel, sosyal ve kültürel farklara ve ihtiyaçlara göre değişkenlik gösterebilir. "(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik" (İbrahim Sûresi 14/4) ayetinin de peygamberlerin getirdiği mesajdaki şekilsel farklılıklara, göreceli oluşa delil olduğunu düşünmektedir Chittick.

Ayrıca Chittick, İslam'ın temel prensibi olan kelime-i tevhîdin dikkatle incelenmesi gerektiğini söyler. Kelime-i tevhîdin ilk kısmı, Allah'tan başka ilah

18 "Bunu İbrahim de kendi oğullarına vasiyet etti, Yakup da: Oğullarım! Allah sizin için bu dini (İslam'ı) seçti. O halde sadece müslümanlar olarak ölünüz (dedi)" (Bakara Sûresi 2/132). "Allah nezdinde hak din İslam'dır" (Âli İmrân Sûresi 3/19).

19 İbnü'l-Arabî, *Fuşûs*, s. 94-95. Ayrıca, İbnü'l-Arabî din kavramının bir nevi "karşılık" (ceza) olduğunu söyler. Kul, Allah'ın koyduğu kurallara riayet etmek suretiyle dini inşa eden, tesis eden kimsedir. Bu nedenle her iki din de bir yönüyle kula aittir. Her şeyin Allah'tan gelmesi, O'ndan var olması yönüyle ise iki din de Hakk'a aittir. Ancak her iki din de teslimiyete dayanmaktadır. Kul, Allah'ın koyduğu kurallara uyarak teslimiyet gösterirken, Allah da kulun fiillerine karşılık gerekeni vermek suretiyle teslimiyet gösterir. İbnü'l-Arabî, *Fuşûs*, s. 96.

20 William C. Chittick, "The Ambiguity of the Qur'anic Command," Mohammad Hassan Khalil (Ed.), *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others* içinde, New York: Oxford University Press, 2013, s. 66.

21 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, 430, II, 593.

22 Chittick, "The Qur'anic Command", s. 71.

yoktur, ontolojik, değişmez bir hakikati ifade ederken ikinci kısmı, Muhammed Allah'ın resulüdür, ise şerî bir hakikati ifade etmektedir.²³ İbnü'l-Arabî'ye göre ki kendisi insan aklının birçok dinî meselede yetersiz ve yanlıcı olduğunu savunur, Allah'ın birliğinin mutlak oluşu ontolojik bir hakikat olması nedeniyle insan akli tarafından bilinebilir.²⁴ Chittick'e göre de Allah'ın varlığı ve birliği akıl ile bilinebilirken, helaller ve haramlar ki bunlar şerî emirler ile ilişkilidir, vahiy olmaksızın bilinemez.²⁵ Peygamberlerin görevi insanları bir rahmet ve hidayet olarak saadete götüren yolu netleştirmektir. Ancak Chittick'e göre bu dosdoğru yol (*sırat-ı müstakim*) Allah'a teslimiyeti ifade etmekte olup Müslümanların genel olarak dar bir çerçevede değerlendirdikleri anlamda son din İslam'ı uygulamak değildir.²⁶ Ona göre kelimciler ve birçok geleneksel Kur'ân yorumcuları (özellikle müfessir demekten kaçınıyor Chittick) kurtuluşa, saadete götürecek olan bu yolu daha da netleştirmek adına çabalar. Fakat bu geleneksel yapı bunu yaparken maalesef tarihsel, sosyolojik, kültürel dinamiklere bağlı olarak değişken ve göreceli olan ve şerî emirle tesis edilmiş ilahî yolları değişken olmayan, mutlak geçerliliği olan ve ontolojik emir ile hükme bağlanmış bir yol olarak görmektedir.²⁷ Bunun sonucunda ise "Her ümmetin bir peygamberi vardır" (Yûnus Sûresi, 10/47) ayetine rağmen din mensupları, itaat etmekle yükümlü oldukları kendi kitaplarını, peygamberlerini ve mutlak olmayan dinî geleneklerini mutlak hakikat ve yegâne otorite olarak görmeye, bunun haricinde kalanları ise dışlamaya başlar.²⁸

Chittick bu düşüncesinin Kur'ân'dan birçok ayet ile desteklenebileceğini öne sürer. Mesela Bakara Sûresi 233 ve 286'da, Enam Sûresi 152'de, Arâf Sûresi 42'de ve Mûminûn Sûresi 62'de geçen sorumluluk-yük yükleme (*teklif*)

23 Chittick, "The Qur'anic Command", s. 67. Şerî ve ontolojik hakikatin farkına değinecek olursak öncelikle şeriat, 'gidilen yol, takip edilen metot' demektir. Allah, "Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik" (Mâide Sûresi 5/48) derken bu yolların farklı hakikatlere işaret edebileceğini söylemektedir. Bu farklılığın Allah'ın bir rahmeti olduğu açıktır. "Allah dileyeydi sizleri tek bir ümmet yapardı" (Mâide Sûresi 5/48) denilerek de Allah'ın dilemesinin şeriatların farklılığına yönelik olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in Allah'ın resulü oluşu İslam şeriatındaki hakikatlerden bir hakikattir. O, Allah'ın resulü değilken de birçok şeriat ve şerî hakikat vardı. Fakat Allah'ın bir oluşu, yaratan oluşu tüm bu şeriatlardan öte varlıksal, ontolojik bir hakikattir.

24 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 257; II, 291.

25 Chittick, "The Qur'anic Command", s. 74.

26 Chittick, "The Qur'anic Command", s. 68-69.

27 Bu konuda İbnü'l-Arabî şöyle der: "...resuller farklı zamanlara ve farklı şartlara göre gönderilmiştir. Her biri diğerinin doğruluğunu da tasdik etmiştir. Kurallar farklı olsa bile kendilerinin de desteklendiği öz hakkında hiçbiri diğerinden farklı değildir... şerî farklılık zaman ve şartlara göredir. Özde ise bir ayırım, uyumsuzluk yoktur." İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 324. Chittick, *Imaginal Worlds*, s. 134. Ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin şu sözünü de hatırlamak gerekir: "Bir şerî hukukta yasak olan diğer bir şerî hukukta serbest olabilir." İbnü'l-Arabî, *Fuşûş*, s. 201.

28 Chittick, "The Qur'anic Command", s. 77.

durumunun kişinin gücüne, imkân ve şartlarına göre değişkenlik göstereceğini ifade ederek şerî emirlerin her birey ve toplum için aynı ve mutlak olmadığına altını çizer.²⁹ Dolayısıyla önemli olan her ne şekilde olursa olsun ilahî emre kişinin gücü veya doğası nispetinde itaat etmesidir. İtaat Chittick'e göre iki türlü de olabilir: ontolojik-zorunlu itaat ve şerî-gönüllü itaat. Kurtuluşu, saadeti ikinci tür itaat ile kısıtlamak birçok İslam âliminin genel eğilimidir ve onların temel dayanağı son din olan İslam'ın önceki dinleri neshettiği varsayımıdır.³⁰

Chittick, bu bağlamda "islam" kelimesinin ne anlama geldiği tartışmalarına dikkatleri çeker. İslam kelimesinin Kur'ân'daki kullanımı genel olarak evrensel bir teslimiyeti, boyun eğmeyi ifade eder. Âli İmrân Sûresi'nin 83. ayetini referans göstererek "islam" kelimesi ile son din olan İslam'ın belli başlı kurallarına teslimiyetten ziyade yerde ve gökte bulunan her şeyin ontolojik ve zorunlu olarak Allah'a teslimiyeti ifade edilmiştir, der Chittick.³¹ Bu noktada, Kur'ân'daki bazı ayetlerin kapalılığına tekrar işaret ederek Chittick, İbnü'l-Arabî gibi, İsrâ Sûresi'nin 23. ayetinin İslam hukukçuları ve kelimacıları tarafından şerî bir emir olarak değerlendirilmesine rağmen ontolojik bir emir olarak da değerlendirilebileceğini söyler.³² Dolayısıyla, kişi ya gönüllü olarak şerî emirlere uyarak Allah'a itaat eder ya da ontolojik emir ile Allah'a zorunlu olarak itaat eder.³³ Bu iki anlam da muhtemel olarak doğru görülebilirken Zümer Sûresi 53. ayette tüm kullara, sadece inananlara değil, hitaben "*Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin,*" "*Allah tüm günahları bağışlayandır*" ifadelerini sadece gönüllü olarak şerî emre itaat edenlere hasretmeyi doğru görmez Chittick.³⁴ Ona göre, kelimacılar bu ayetin Müslümanlar için olduğunu söylerken haklılar. Fakat kelimacıların hangi delile dayanarak "müslüman" kelimesini ontolojik emre zorunlu olarak teslim olan "Müslümanlar" değil de şerî emre

29 "Bir insan ancak gücü yettiğinden sorumlu tutulur." (Bakara Sûresi 2/233), "Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar." (Bakara Sûresi 2/286), "Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz." (Enam Sûresi 6/152). Chittick, "The Qur'anic Command", s. 78.

30 Chittick, "The Qur'anic Command", s. 73.

31 "Göklerde ve yerdekiler, ister istemez O'na teslim olduğu halde onlar (Ehl-i kitap), Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? Hâlbuki O'na döndürüleceklerdir." (Âli İmrân Sûresi 3/83). Chittick, "The Qur'anic Command", s. 79.

32 "Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti." (İsrâ Sûresi 17/23). İbnü'l-Arabî, *Fuşûs*, s. 72. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 117; IV, 260. Chittick, *SPK*, s. 342.

33 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 510.

34 "De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir." (Zümer Sûresi 39/53).

gönüllü olarak teslim olan Müslümanlar şeklinde anladıkları, hangi delille mesela Hinduları bağışlanma kapsamı dışında tuttıkları sorgulanmalıdır.³⁵

Elbette Chittick'in bu düşüncesinin kaynağı İbnü'l-Arabî'nin sözleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ı sadece belli bir inanç sistemi içerisinde kabul etmek aslında O'nu bir inançta kabul edip diğer inançlarda ise inkâr etmektir. İbnü'l-Arabî, Hakk'ı sınırlandırmadan O'na kulluk etmenin bütün suretlere O'nun tecelli ettiğini ve O'nun tecellilerinin sınırsız olduğunu bilmekle mümkün olacağını, sadece kendi inancımızdaki Hakk mefhumunun doğruluğunu tasdik edip diğer inançlardaki Hakk mefhumunu inkâr etmenin ise O'nu sınırlandırmak olacağını açıkça belirtir.³⁶ Zaten İbnü'l-Arabî'ye göre, yaratılmışlar ancak Hakk olarak inandıkları şeye kulluk ederler. Diğer bir deyişle, kulluk edilen şey yaratılmış olandan — Hakk'ın tecellilerinden — başka bir şey değildir.³⁷ Çünkü kişi ancak kendi yaratıcı hayaliyle var ettiği Tanrı'ya Hakk olarak inanır.³⁸ Hakk, İbnü'l-Arabî'ye göre, inanan kişinin inancındadır. “Her nerede olursanız olun, Allah sizinledir” (Hadid Sûresi 57/4) ayetine dayanarak İbnü'l-Arabî, Hakk'ın bazı kullar ile beraber olup diğerleri ile beraber olmama durumunun ilahî azamet ve yücelikten dolayı kabul edilemez olduğunu belirtir.³⁹

Ayrıca Chittick her insanın farklı olmasının farklı inançların ortaya çıkmasına neden olduğunu söylemektedir. Allah'ın tecellisi aynı surette tekrar etmeyeceği için ve her yeni tecelli birbirinden farklı olan ilahî isimler ile bağlantılı olduğu için her bir insan Allah'ın ayrı bir tecellisine şahit olacak ve Allah hakkında ayrı bir bilgi ve inanca sahip olacaktır.⁴⁰ Chittick'in de vurguladığı gibi İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın tecellileri inançlar suretinde de görülür.⁴¹ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî şöyle der:

“Her bir grup Allah hakkında bir şeye inanır. Eğer O, bu inanılandan farklı bir şekilde tecelli ederse, onlar O'nu inkâr eder. Fakat O bir grubun tesis ettiği

35 Chittick, “The Qur’anic Command”, s. 80-81.

36 İbnü'l-Arabî, *Fuşûş*, s. 121. Ayrıca Ghasem Kakaie'ye göre de insanların kendi zihinlerinde oluşturdukları Allah inancına tabi olmaları İbnü'l-Arabî açısından sorun teşkil etmez. Sorun, kişinin kendi zihninde oluşturduğu Allah inancını tek doğru kabul ederek Allah'ın sonsuz tecellilerini görmezden gelmesi ve O'nu sınırlandırmasıdır. Ghasem Kakaie, “Interreligious Dialogue: Ibn Arabî and Meister Eckhart,” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 2009, 45, <http://www.ibnarabisociety.org/articles/interreligious-dialogue.html> (Ocak 2016); Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley: University of California Press, 1984, s. 254.

37 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, 386. Chittick, *SPK*, s. 341.

38 İbnü'l-Arabî, *Fuşûş*, s. 113.

39 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 405. Chittick, *SPK*, s. 343.

40 Chittick, *SPK*, s. 336.

41 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 311.

ve inandığı şekilde tecelli ederse, o grup O'nu hemen kabul eder. Bundan dolayı, O, mesela, bir Eşârî'ye onun muhalifinin inandığı şekilde tecelli ederse veya onun muhalifine Eşârî'nin inandığı surette tecelli ederse, her biri diğerinin inandığını inkâr edecektir."⁴²

Sonuç olarak Chittick, sonsuz merhamet, sevgi, cömertlik ve adalet sahibi olan Allah hakkında hüsnü zan beslememiz gerektiğini söyler. Ona göre, Allah dinler ve şerî emirler ile kullarının saadete giden yolunu kolaylaştırmaktadır. Allah'ın insanların birçoğunu cezalandırıp nispeten az olanları ödüllendireceği şeklinde bir düşüncenin bizi yanlış bir Allah algısına götüreceğini düşünmektedir Chittick. Ona göre zaten tüm varlıklar gönüllü olarak olmasa da ontolojik hakikatten dolayı zorunlu olarak Allah'a kulluk etmektedir.⁴³ Bu bakış açısına göre Allah hakkındaki tüm inançlar objeleri Hakk'ın kendisi olması hasebiyle geçerlidir. Fakat bu inancın mahiyetine göre derecelendirme söz konusudur. Mesela, Chittick'in de dediği gibi, bazı insanlar Allah'ı sadece tenzih cihetiyle görüp O'nu yaratılandan tamamen ayrı tutarken, bazıları sadece teşbih cihetiyle görüp Allah'ı somutlaştırır. En yetkin inanç ise tüm inançları kuşatabilendir.⁴⁴

Shah-Kazemî'nin yaklaşımına gelince, daha önce de belirtildiği üzere Shah-Kazemî temelde Chittick'ten çok farklı değildir. Ancak Shah-Kazemî'nin yaklaşımı ve düşüncesi de İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki tutumunun anlaşılması açısından önemlidir. Öncelikle bilinmesi gereken nokta Shah-Kazemî'nin yoğun bir şekilde evrenselci yaklaşıma vurgu yapıyor olmasıdır.⁴⁵

42 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 266. Chittick, *SPK*, s. 336.

43 Chittick, "The Qur'anic Command", s. 83-84. Chittick, İbnü'l-Arabî gibi, cehennemden ebediliğini kabul etmekle beraber cehennemdeki azabın ebedi olmadığını savunmaktadır. Allah'ın merhametinin asıl ve ebedi olduğunu, gazabının süreli olduğunu ve cehennemdeki azabın insanı fıtratına döndürecek şekilde bir arındırma olduğunu söylemektedir İbn Arabî ve Chittick. Bu nedenle, ebedi olan cehennemde kalacak olan cehennem ehli de bir süre sonra saadete ereceklerdir. Cennet ehlinin saadetinden farkı ise cennet ehli Allah'ı görme şeref ve mutluluğuna nail olurken, cehennem ehli perdelenmiş (*mahcûb*) olacağı için bu şeref ve mutluluğa nail olamayacaktır. Ancak, bu perdelenme de Allah'ın merhametidir İbnü'l-Arabî'ye göre. Eğer Allah kendisini cehennem ehline gösterecek olursa bu ancak onların mahcubiyetini arttıran bir azaba dönüşeceği için Allah merhametinden dolayı Kendisini onlardan gizleyecektir. Chittick, *Imaginal Worlds*, s. 108-119. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 432, 417, 370, 382, 119; II, 335; I, 301-304.

44 Chittick, *SPK*, s. 347. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 219.

45 Shah-Kazemî için Seyyid Hüseyin Nasr'ın "inner unity of religions" ifadesi ve onun amacına hizmet etmesi açısından Frithjof Schuon'un "transcendent unity of religions" ifadesi önemlidir. Ancak unutulmaması gereken noktalardan birisi, Nasr'ın düşüncesinde dinlerin gelenekleri, kuralları, ritüelleri bâtinî yön kadar önemli ve gereklidir. Shah-Kazemî, *The Universality of the Qur'an*, s. xvii; Seyyid Hossein Nasr, *Sufi Essays*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1972, s. 123-151. Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Bakara Sûresi'nin 111-112. ayetlerini hatırlatarak kurtuluş için Allah'a teslimiyetin ve erdemli olmanın gerekli olduğunu vurgular ve sadece kendi inancının doğru olduğunu düşünerek diğer inançları dışlamanın olsa olsa şovenizm olabileceğini söyler Shah-Kazemi.⁴⁶

Shah-Kazemi'ye göre dinî dışlayıcılık (*religious exclusivism*) bizzat Kur'an'ın kendisi tarafından reddedilirken evrenselci anlayış ise yine bizzat Kur'an'ın kendisi tarafından tesis edilmiştir. Bu noktada Shah-Kazemi'nin konuya yaklaşımı ele alınırken Chittick'te olduğu gibi iki ana başlık oluşturmak mümkündür: Kur'an'ın mezkûr meselede son derece açık olduğu düşüncesi ve "islam" kelimesinin anlamı. Hatırlanacağı üzere, Chittick düşüncelerini Kur'an'daki bu konuyla ilgili bazı ayetlerin anlamlarının kapalılık ve belirsizlik içerdiği şeklinde bir iddiaya dayandırıyordu. Shah-Kazemi ise Kur'an'daki netliğe vurgu yapmaktadır. Hatta bu konuda Shah-Kazemi İncil ve Tevrat ile Kur'an'ın karşılaştırmasını yapar. Ona göre, diğer din ve inançlara hoşgörü ile yaklaşma ve onları da kurtuluşa dâhil etme şeklinde anlaşılabilir bir evrenselciliğin İncil ve Tevrat'ın metninden çıkarılması mümkün değildir. Bu nedenle evrenselciliği savunabilmek için çok ciddi tevellere ihtiyaç vardır. Ancak Kur'an'da ise tam tersi bir durum söz konusu olup diğer din ve inançları kurtuluşa dâhil etmemek için Kur'an'ın zâhirî anlamını bir tarafa bırakarak ciddi ve zorlayıcı tevellere ihtiyaç vardır Shah-Kazemi'ye göre.⁴⁷

Dolayısıyla Shah-Kazemi, anlamsız şovenizm olan dinî dışlayıcılıktan herhangi bir dine bağlanmayı gereksiz ve önemsiz gören dinî çoğulculuğa düşmeksizin doğruyu Kur'an'da ve İbnü'l-Arabî eksenli bir düşüncede bulabileceğimizi öne sürer. Bu bağlamda, Shah-Kazemi meseleyi altı temel soru ve onlara Kur'an'dan verilecek cevaplar ile şekillendirmeye çalışır. Müslüman olarak temel inanç esasın nedir sorusuna, Bakara Sûresi'nin 2/285. ayetiyle cevap vererek vahye dayanan tüm inançların Müslümanlar tarafından kabul edilmesi gerektiğini söyler. İnançına göre kimler kurtuluşa erecek sorusuna, Bakara Sûresi'nin 2/62. ayetiyle cevap vererek inanan ve erdemli olanların kurtuluşa ereceğini söylüyor. İnançların neden farklı olduğu sorusuna ise Shah-Kazemi, Mâide Sûresi'nin 5/48. ayeti ile cevap vererek din ve inançların

46 "(Ehl-i Kitap): Yahudiler yahut Hristiyanlar hariç hiç kimse cennete giremeyecek, dediler. Bu onların kuruntusudur. Sen de onlara: Eğer sahidin doğru söylüyorsanız delilinizi getirin, de. Bilakis, kim muhsin olarak yüzünü Allah'a döndürürse (Allah'a hakkıyla kulluk ederse) onun ecri Rabbi katındadır. Öyleleri için ne bir korku vardır, ne de üzüntü çekerler." (Bakara Sûresi 2/111-112). Reza Shah-Kazemi, "Beyond Polemics and Pluralism: The Universal Message of the Qur'an," Mohammad Hassan Khalil (Ed.), *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others* içinde, New York: Oxford University Press, 2013, s. 87.

47 Shah-Kazemi, "The Universal Message of the Qur'an", s. 89. Shah-Kazemi, *Tolerance in Islam*, s. 75.

farklılıkların Allah'ın takdiri olduğunu vurguluyor. Ayrıca Kur'ân mesajının özü nedir sorusuna ise, Enbiyâ Sûresi'nin 21/25. ayetini referans göstererek "tevhîd" cevabını veriyor Shah-Kazemi.⁴⁸ Kur'ân mesajının muhatabı kimdir sorusuna, Yûnus Sûresi'nin 10/47. ayetine istinaden tüm insanlıktır; dinde mücadele ve cihadın amacı nedir sorusuna da, Hac Sûresi'nin 22/40. ayeti ile cevap vererek amaç, mazlumları ve Allah'ın adının anıldığı tüm ibadethaneleri korumaktır diyerek cevap veriyor.⁴⁹

Elbette Shah-Kazemi, düşüncesine Kur'ân'ın yanı sıra İbnü'l-Arabî'den de destek buluyor. İbnü'l-Arabî'ye göre, herhangi bir vahiyde var olan ve o dilin yapısına aykırı olmayan tüm anlamlar ilahîdir ve Allah'ın muradını yansıtmaktadır. Bu konuda İbnü'l-Arabî şöyle der:

"Kur'ân'da, Tevrat'ta, Zebur'da, İncil'de ya da sahifelerde bulunan herhangi bir ayetle desteklenen anlam o dili bilen kişinin nazarında Allah'ın muradını yansıtmaktadır. Çünkü O'nun ilmi tüm anlamları kapsar... Bu nedenle ilim sahibi olan kimse lafzen desteklenen hiçbir manayı yanlış olarak nitelendiremez."⁵⁰

48 Bu ayetle ilgili olarak İbnü'l-Arabî söyle demektedir: "Bu ayette Allah, belirli bir formdaki amelden değil de kulluktan bahseder. Ayrıca O, 'Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiği (yol ve şeriatlerde) sizi denemek için (böyle yaptı)' (Mâide Sûresi 5/48) der. Diğer bir deyişle, Biz belirli formlarda ameller tesis ettik... Bu amellerin uygulanabilir olduğu süreler bir sona erişebilir ki bu şeriat âlimlerince nesih olarak isimlendirilir. Her bir vahiyde bulunan, [Allah'ın] dinini uygulamaktan, o dinde bir araya gelmekten ve tevhîd [kaidesinden] başka tek bir şekle dayanan bir amel yoktur. Bu Allah'ın sözlerinde işaret edilmiştir: 'Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin' diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı' (Şûrâ Sûresi 42/13)." İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 414.

49 Shah-Kazemi, "The Universal Message of the Qur'an", s. 90-91. Ayrıca Shah-Kazemi son ayeten çıkarılan koruma, kollama anlamının Mâide Sûresi 5. ayet ile ilişkili olduğunu düşünüyor. "Sana da, daha önceki kitabı doğrulamak ve onu korumak üzere hak olarak Kitab'ı (Kur'ân'ı) gönderdik." Shah-Kazemi, *Tolerance in Islam*, s. 75-76. "Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de (iman ettiler). Her biri Allah a, meleklerine, kitaplarna, peygamberlerine iman ettiler. 'Allah'ın peygamberlerinden hiçbiri arasında ayırım yapmayız. İştittik, itaat ettik. Ey Rabbimiz, affına sığındık! Dönüş sanadır' dediler" Bakara sûresi 2/285); "Şüphesiz iman edenler; yani Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sabûîlerden Allah'a ve ahiret gününe hakkıyla inanıp salih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur. Onlar üzüntü çekmeyeceklerdir" (Bakara Sûresi 2/62); "Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiği (yol ve şeriatlerde) sizi denemek için (böyle yaptı)" (Mâide Sûresi 5/48); "Senden önce hiçbir resul göndermedik ki ona: 'Benden başka İlah yoktur; şu halde bana kulluk edin' diye vahyetmiş olmayalım" (Enbiyâ Sûresi 21/25); "Her ümmetin bir peygamberi vardır" (Yûnus Sûresi 10/47); "Onlar, başka değil, sırf 'Rabbimiz Allah'tır' dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah, bir kısım insanları (kötülüklerini) diğer bir kısmı ile defedip önlemeseydi, mutlak surette, içlerinde Allah'ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılır giderdi" (Hac Sûresi 22/40).

50 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 119. Shah-Kazemi, "The Universal Message of the Qur'an", s. 93. Chittick, *SPK*, s. 244. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin kutsal metinleri anlama hususundaki yaklaşımını daha iyi anlamak için şu pasaja da bakmak faydalı olacaktır. "Biz bir ayetin anlamlarına

İbnü'l-Arabî'nin bu şekilde ortaya koyduğu yorumlama metodu şüphesiz ki Shah-Kazemi'nin ilham kaynağı olmuştur. Ayrıca, yine İbnü'l-Arabî eksenli olmak üzere "islam" kelimesinin ne anlama geldiğini de açıklamaya çalışır Shah-Kazemi. O, "Allah katında din İslam'dır" (Âli İmrân Sûresi 3/19) ayetini ele alarak bu ayetin hem dinî çoğulculuğu savunan Müslüman düşünür Hasan Askari'nin de anladığı gibi evrensel anlamda Allah'a teslim olmak anlamına gelebileceğini hem de son din İslam anlamına gelebileceğini belirtir.⁵¹ Shah-Kazemi düşüncesine İbnü'l-Arabî'nin yukarıda da alıntılıdığımız ifadelerini, tüm anlamların Allah'ın muradını yansıttığı düşüncesini, kaynak olarak gösteriyor.⁵² Ayrıca, Muhammed Esed'in Kur'ân çalışmasına atıf yaparak "islam" kelimesinin Kur'ân'ın indirildiği dönemde Araplar tarafından "teslimiyet" şeklinde anlaşıldığını, sonraki dönemlerde son dinin bu isimle özdeşleştiğini ifade eder.⁵³

Bu şekildeki bir anlayışın, geleneksel Kur'ân yorumcuları tarafından ortaya konulan ve zaman içinde mutlak inanış haline getirilen bazı iddiaların da düzeltilmesine imkân sağladığını düşünür Shah-Kazemi. Geleneksel Kur'ân yorumcularının ısrarla vurguladığı düşünce, son din İslam'ın önceki şeriatları neshetmek suretiyle hükümsüz kıldığıdır. Shah-Kazemi'ye göre, geleneksel yorumcular Bakara Sûresi'nin 62. ayetini tasdik ederken bu ayetin Âli İmrân Sûresi'nin 85. ayeti ile neshedildiğini savunurlar.⁵⁴ Bu nokta Shah-

bakarak deriz ki onların tümü Allah'ın muradıdır. Hiç kimse Allah'a bir şeyi dayatamaz. Bu durum Allah tarafından tasdik edilmiştir... Bundan dolayı Kur'ân'ı tefsir eder ve lafzen desteklenen anlamın dışına çıkmazsa doğru bir müfessirdir. Buna karşın, 'Kim kendi düşüncesine göre tefsir yapsa kâfir olur' hadisi de Tirmizî'de kayıtlıdır. Ancak o dili konuşan kişiler kelimedemden o anlamı çıkarabildikleri sürece yapılan tefsir 'kendi düşüncesi' şeklinde nitelendirilmeyecektir." İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 567. Chittick, *SPK*, s. 244. Bunun yanında, İbnü'l-Arabî şöyle demektedir: "Allah'ın sözlerine gelince, o belirli bir topluluğun dilinde vahyedildiğinde, ve o dili konuşan insanlar o vahiydeki bir kelime veya bir cümle ile Allah'ın ne demek istediğine dair kelimelerin farklı anlamları içerebileceğini bilerek farklı yorumlar getirdiklerinde her biri geçerli bir şekilde Allah'ın muradını yansıtmaktadır... Çünkü Allah tüm bu farklı yorumları bilmektedir." İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, 25. Shah-Kazemi, *The Universality of the Qur'an*, s. 69. Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabî, the Book, and the Law*, Albany: State University of New York Press, 1993, s. 30.

- 51 Shah-Kazemi, Hasan Askari'nin bir yandan tüm din ve inançları kapsayan, eşit gören dinî çoğulculuk düşüncesini kabul ettiğini bir yandan ise dinî dışlayıcılığa dayanan teolojik yaklaşımları dışladığını ifade ederek, Askari'nin de diğer dinî çoğulculuk savunucuları gibi kendileriyle çeliştiğini düşünür. Shah-Kazemi, "The Universal Message of the Qur'an", s. 96. Hasan Askari, "Within and Beyond the Experience of Religious Diversity," John Hick and Hasan Askari (Ed.), *The Experience of Religious Diversity* içinde, Aldershot: Gower, 1985, s. 199.
- 52 Shah-Kazemi, "The Universal Message of the Qur'an", s. 92-93.
- 53 Shah-Kazemi, *The Universality of the Qur'an*, s. 143-44. Bk. Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Bristol: Book Foundation, 2003, s. 1011-1012.
- 54 "Şüphesiz iman edenler; yani Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sabûllerden Allah'a ve ahiret gününe hakıyla inanıp salih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur. Onlar üzüntü çekmeyeceklerdir" (Bakara Sûresi 2/62). "Kim, İslam'dan başka bir din

Kazemi'nin önemle üzerinde durduğu bir meseledir. O, İbnü'l-Arabî'nin yolundan giderek son din İslam'ın en yetkin ve en kapsamlı din oluşuna vurgu yapmaktadır. Ancak İslam'ın en yetkin ve en kapsamlı din oluşu ve diğer dinleri neshetmesi İbnü'l-Arabî'ye göre vahye dayanan diğer inançların batıl ve geçersiz olduğu anlamına gelmez.⁵⁵ Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri oldukça açıktır:

“Bütün dinler (şerâ'î) birer ışıktır.⁵⁶ Muhammed'in dini (şeriat) ise yıldızların ışıkları arasındaki Güneş ışığı gibidir. Güneş ortaya çıktığında yıldızların ışığı gizlenir ve onların ışıkları Güneş ışığına dâhil olur. Onların gizlenmesi, diğer dinlerin Muhammed'in dini sebebiyle mensuh olması gibidir. Yine de, onlar [dinler] yıldızların ışıklarının varlığının devam etmesi gibidir. Bunun için biz tüm resullere ve onların dinlerine inanmakla yükümlüyüz. Bu dinler nesih ile batıl olmamaktadır; aksi ise cahillerin düşüncesidir.”⁵⁷

Shah-Kazemi'ye göre, son din İslam'ın kendinden önceki dinleri batıl ve geçersiz kılmasının zaten bir anlamı da yoktur. Kur'ân son ilahî kitap olarak önceki dinleri ve vahiyleri geçersiz kılmak üzere gönderilmiş olsaydı Allah, kendinden öncekileri tasdik etme gibi bir görev de yüklemeydi Kur'ân'a.⁵⁸ Ayetler ışığında düşünüldüğünde İbnü'l-Arabî'nin nesih anlayışında önceki dinlerin batıl ve geçersiz olduğu şeklinde bir anlayış görülmemektedir. Önceki ilahî dinlerin geçerliliğine vurgu yaparken Shah-Kazemi, Kur'ân'ın yetkinliğini de sürekli elde tutmaktadır. Hatta Kitap Ehli'ni İslam'a davet etmenin mantığı da Shah-Kazemi'ye göre İslam'ın tek geçerli din oluşuna değil, en yetkin ve kapsamlı din oluşuna dayanmaktadır. Bu anlayışı katı bir dinî dışlayıcılıktan İslam'ın evrenselci mesajına yumuşak bir geçiş olarak görür Shah-Kazemi.⁵⁹ Shah-Kazemi, bu noktada İbnü'l-Arabî'nin *Tercümânü'l-eşvâk* eserindeki meşhur pasajını alıntılar:

ararsa, bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecek ve o, ahirette ziyân edenlerden olacaktır” (Âli İmrân Sûresi 3/85). Shah-Kazemi, “The Universal Message of the Qur'an”, s. 94.

55 Shah-Kazemi, *The Universality of the Qur'an*, s. 168.

56 Takip edilen yol anlamına da gelen şeriat kelimesinin bu anlamından dolayı bu paragrafın başlangıcında bulunan şeriat kelimesini ilahî dinlerden ziyade tüm yollar veya tüm dinler şeklinde anlamak mümkün olsa da ilerleyen cümlelerde inanılması gerekenler resuller ve onların şeriatleri olarak sınırlandırılmıştır.

57 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 153. Chittick, *Imaginal Worlds*, s. 125. Shah-Kazemi, “The Universal Message of the Qur'an”, s. 95. Shah-Kazemi, *Tolerance in Islam*, s. 88-89.

58 Shah-Kazemi, *The Universality of the Qur'an*, s. 237-239.

59 Shah-Kazemi, “The Universal Message of the Qur'an”, s. 98. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde Kur'ân'ın yetkinliğine dair bariz ifadeler bulunmaktadır. Mesela, İbnü'l-Arabî şöyle der: “Kur'ân diğer ilahî kitaplarda olan tüm bilgileri ortaya koyar ve onlarda olmayana da içerir. Kur'ân kime verildiyse ona tüm ilimleri kuşatan mükemmel bir ışık verilmiştir. Allah'ın, “Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık” (Enam Sûresi 6/38) “Ona ölümlüden de ardından da bâtil gelemez” (Fussilet Sûresi 41/42) dediği Kur'ân'dır o. Bundan dolayı her şeyi kapsayıcı

“Kalbim her sureti kabul eder. Ceylanlar için bir otlak ve rahipler için bir manastırdır, putlar için bir tapınak, hacılar için Kâbe, Tevrat’ın levhaları ve Kur’ân sahifeleridir o. Ben sevgi dinini takip ederim; sevgi kervanı hangi yolu tutarsa o benim dinimdir, inancımdır.”⁶⁰

Shah-Kazemi’ye göre, sevgi dinine (*dînü’l-hubb*) işaret edilen bu pasajda John Hick tarzı bir dinî çoğulculuğu görmekten ziyade İbnü’l-Arabî’nin evrenselci anlayışını görmek daha muhtemeldir. Çünkü yeri geldikçe İbnü’l-Arabî zaten açık bir şekilde İslam’ın yetkinliğine ve üstünlüğüne değiniyor. Yine aynı eserden alıntılararak Shah-Kazemi, İbnü’l-Arabî’nin de inanıp tabi olduğu, sevgi ve Hakk’a olan özleme dayanan dinden daha yüce bir dinin olmadığını, diğer peygamberler içinde Allah’ın Muhammed’i habibi olarak seçtiğini ve bu nedenle Muhammed’in dininin de daha özel bir konumda olduğunu söylüyor.⁶¹ Kısacası Shah-Kazemi İbnü’l-Arabî’nin sevgi dini ile Kur’ân’ın evrensel mesajının örtüştüğünü kabul eder. Ayrıca, İbnü’l-Arabî’nin bu yaklaşımı ontolojik anlamda tevhidî de işaret etmektedir. İsrâ Sûresi’nin 23. ayetine atıfla Shah-Kazemi, Chittick gibi, ilahî emrin İbnü’l-Arabî tarafından ontolojik bağlamda değerlendirildiğini vurgular. Dolayısıyla, “sevgi dini” Shah-Kazemi için de ontolojik-zorunlu olarak tüm varlığın Allah’a kulluk etmesidir.⁶²

olan sözler (*cevâmî ‘el-kelîm*) Muhammed’e verildi demek doğrudur.” İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 107.

- 60 Muhyî al-Dîn Ibn al-‘Arabî, *The Tarjumân al-ashwâq: A Collection of Mystical Odes*, çev. Reynold Alleyne Nicholson, London, Theosophical Pub. House, 1911, s. 52. Muhiddin İbnü’l-Arabî, *Tercümânü’l-eşvâk*, Ed. Abdurrahmân el-Mustâvî, Beyrut, Dârü’l-ma’rife, 2005, s. 62; Shah-Kazemi, “The Universal Message of the Qur’an”, s. 99-100 ve Shah-Kazemi, *The Universality of the Qur’an*, s. 52. Ayrıca, bu pasajın farklı yorumları için, bkz. Rom Landau, *The Philosophy of Ibn ‘Arabî*, London: Allen and Unwin, 1959, s. 28; Fredrica R. Halligan, “The Creative Imagination of the Sufi Mystic, Ibn ‘Arabî,” *Journal of Religion and Health*, 2001, 40, 2, s. 275-287. Kakaie, “Interreligious Dialogue: İbn Arabî and Meister Eckhart” <http://www.ibnarabi-society.org/articles/interreligious-dialogue.html>, (Ocak 2016).
- 61 Ibn al-‘Arabî, *Tarjumân al-ashwâq*, s. 69. Shah-Kazemi, “The Universal Message of the Qur’an”, s. 100. Yukarıdaki beyitlerde anlatılmak istenen tüm dinlerin teolojik ortaklığı veya rölativist yaklaşımla değerlendirilebilecek görece doğrulukları değildir. Rûmî’nin Mesnevî’inde de dediği gibi sevgi dini (*millet-i işk*) tüm dinlerden ayrıdır ve âşıkların dini ve mezhebi Allah’tır. Dolayısıyla, İbnü’l-Arabî’nin kalbinin her sureti kabul edışı onları takip ediyor oluşuna değil, onların Allah’ın birer tecellîsi olarak görüldüklerine işaret eder. Bu bağlamda, bu beyitler iman-küfür yorumlaması ile alakalı değildir; Allah’ın merkezde olduğu bir hayat anlayışını ortaya koymak ile ilgilidir. Makalemizde vurgulandığı üzere İbnü’l-Arabî’nin sevgi dininin kalpte peygamber veya Allah sevgisi bulunuyor diye şerî hakikatlerin göz ardı edilmesine ruhsat vereceği düşünülmemelidir. Bkz. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1997, II, 398; Bekir Kayabaşı, “Sârbân Ahmed Dîvânı’nda Melâmîlik,” *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5, 1, s. 1144.
- 62 “Rabbîn, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti” (İsrâ Sûresi 17/23). İbnü’l-Arabî, *Fuşûş*, s. 72. Ayrıca İbnü’l-Arabî bu konuda şöyle der: “Kamil

Bu şekilde bir kabule dayanarak Shah-Kazemi şerî emre itaatini kişiyi doğrudan saadete götürceğini; sadece ontolojik emre itaatini ise kişiyi süreli bir azaptan sonra merhamete erişeceğini düşünür. Çünkü İbnü'l-Arabî düşünce-sinde ebedi bir azap yoktur.⁶³ Shah-Kazemi'nin bu düşüncesi açıkça İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın zâtı ve O'nun ulûhiyeti konusunda yaptığı ayrıma dayanmaktadır. Bunun sonucunda da âlemdeki her şeyin aslında Allah'ın Zâhir ismi ile olduğunu ortaya koymuştuk. Dinler ve inançların da bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini savunuyor Shah-Kazemi. Ona göre, bir bakıma doğru din ve yanlış din diye bir ayrım söz konusu değildir; tüm inançları kapsayan “sevgi dini” İsrâ Sûresi 44. ayette ifade edilen ontolojik hakikatler nedeniyle Allah'ın dinidir ve geçerlidir.⁶⁴ Diğer yandan ise, Shah-Kazemi, İbnü'l-Arabî'nin “Kurtuluşun, saadetin yolu sadece vahye dayanan din ile tesis edilendir” sözünü not etmeyi de ihmal etmez.⁶⁵

Shah-Kazemi, İbnü'l-Arabî'nin “...Bununla beraber [herhangi bir kutsal kitap yorumunu] onaylamak veya uygulamak yorumun sahibi ve onun takipçileri dışında kimse için zorunlu değildir” sözünü hatırlatarak vahyin bireysel yorumlarının evrensel olmadığını, fakat her bir yorumun Kur'ân'ın evrenselliğini oluşturan parçalar olması hasebiyle değerli olduğunu söyler.⁶⁶ Bu nedenle, İbnü'l-Arabî'nin anlayışında *islam* kelimesini Allah'a evrensel bir tesli-

bir arif her mabudun aslında Allah'ın bir tecelisi olduğunu bilen kişidir ki bu tecellide Allah'a ibadet edilir. İnsanlar o mâbûdu tanrı olarak çağırır da onun uygun ismi taş, ağaç, hayvan, insan, yıldız veya melek olabilir. Onun ismi bunlardan biri olsa bile, ulûhiyet, bu nesnelere ibadet eden kişinin o nesneyi “mâbûd” olarak düşünmesine neden olacak bir şekilde kendisini gösterir...” İbnü'l-Arabî, *Fuşûş*, s. 195. Shah-Kazemi, *The Universality of the Qur'an*, s. 192-195.

63 “Âlemdeki inanca dair tüm farklılıkların kökü Allah olduğu için ve O âlemdeki her şeyi ondan başkası tarafından sahip olunmayan bir yaratılışla yarattığı için herkesin sonu merhamet ile olacaktır.” İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 465. Chittick, *SPK*, s. 338. Shah-Kazemi, *The Universality of the Qur'an*, s. 194. Ayrıca İbnü'l-Arabî en sonunda ateşin soğuması ve selamet olmasıyla ateş ehlinin bir nimete ereceğini, fakat bu nimetin yine cehennemde olacağını söylemektedir. Önceki notlarda da belirtildiği gibi cennet ehli Allah'ı görme şeref ve mutluluğuna erişirken cehennem ehli perdelenmek suretiyle bundan mahrum olacaktır. Bu perdelenme (mahcubiyet) de onlar için bir nimettir. İbnü'l-Arabî, *Fuşûş*, 169. Bk. Halil Baltacı, *Yavuz Sultan Selim'in Emriyle Hazırlanan İbn Arabî Müdafaaası*, İstanbul: İlk Harf Yayıncılık, 2011, s. 72-77.

64 “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O'nu tesbih eder. O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız. O, halimdir, bağışlayıcıdır.” (İsrâ Sûresi 17/44)

65 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 148. Shah-Kazemi, *The Universality of the Qur'an*, s. 203. Bu noktada not edilmesi gereken önemli bir nokta bu ifadenin Chittick tarafından da *Imaginal Worlds* kitabında not edilmesidir. Ancak Chittick'in ontolojik bağlam üzerinde yoğun bir şekilde durduğunu ve bunun sonucunda da Hinduların neden kurtulanlar arasında sayılmayacağını sorguladığını unutmamak gerekir. Chittick, *Imaginal Worlds*, s. 146.

66 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 119. Chittick, *SPK*, s. 244.

miyet olarak anlamak sadece son din İslam olarak anlamaktan daha doğrudur.⁶⁷ Ayrıca, Âli İmrân Sûresi'nin 67. ayetini referans göstererek Shah-Kazemi "hanîf" teriminin İbrahim peygamberin Yahudilik ve Hristiyanlık öncesinde sahip olduğu ve kişiyi bütün şeklî ve müesses din ve inançların ötesine geçiren bir yapıyı-fıtratı işaret ettiğini söyler.⁶⁸

Sonuç

Bu makalenin amacı, belirtildiği üzere, İbnü'l-Arabî'nin din ve inançlara yönelik ifadelerinin iki önemli düşünür tarafından nasıl yorumlandığını karşılaştırmalı olarak ele almaktır. William Chittick ve Reza Shah-Kazemi bu konulara eserlerinde bolca yer ayıran, İbnü'l-Arabî'yi kendi düşüncelerine önemli ölçüde dayanak noktası alan ve Kur'ân'ı İbnü'l-Arabî perspektifiyle anlamaya çalışan kişilerdir. Başlangıçta da dediğimiz gibi, Chittick ve Shah-Kazemi arasında önemli benzerlikler görülmekle birlikte motivasyonları farklıdır. Chittick, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini felsefî ve teolojik temelde ele alarak açıklamaya çalışırken, Shah-Kazemi ise dinler arası diyalog düşüncesi için İbnü'l-Arabî'yi dayanak noktası olarak görmektedir.

Makalenin sonucuna gelecek olursak, temel olarak göze çarpan noktaların başında Chittick ve Shah-Kazemi'nin "islam" kelimesine yaklaşımları gelmektedir. Shah-Kazemi "islam" kelimesinin son din İslam'ı ifade etmekle beraber aslında evrensel olarak Allah'a olan teslimiyet anlamına geldiğini savunuyor. Ancak bu teslimiyet şerî anlamda gönüllü olarak yapılan teslimiyettir. Bunu Shah-Kazemi'nin referans gösterdiği ayetlerden anlamak mümkündür. Chittick'in "islam" kelimesine yüklediği anlama gelince, o da Shah-Kazemi gibi bu terimin hem son din olan İslam'ı ifade ettiğini kabul eder hem de kelimenin asıl anlamının evrensel olarak Allah'a teslimiyet olduğunu savunur. Ancak Chittick için evrensel olarak Allah'a teslimiyetin şerî emir bağlamında anlaşılma zorunluluğu yoktur. Şerî emir bağlamında anlamak ve bir vahye tabi olarak Allah'a kulluk etmek şeklinde anlaşılabilceği gibi, "islam" kelimesinin yerde ve gökteki her varlığın gönüllü veya zorunlu olarak Allah'a teslim olması, boyun eğmesi olarak da anlaşılabilceğini savunmaktadır. Bunu da Chittick'in referans gösterdiği ayetlerden anlamak mümkündür.

Bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan diğer bir nokta ise Chittick'in vahye dayanmayan dinlere mensup kişilerin de kurtuluşa ereceğine olan inancıdır. Chittick bu noktada oldukça nettir. Tüm düşüncesini İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-*

67 Shah-Kazemi, *The Universality of the Qur'an*, s. 71.

68 "İbrahim, ne Yahudi, ne de Hristiyan idi; fakat o, Allah'ı bir tanıyan dosdoğru bir Müslüman idi; müşriklerden de değildi" (Âli İmrân Sûresi 3/67). Shah-Kazemi, *Tolerance in Islam*, s. 81-82.

i vücûd ve *a'yân-ı sâbite* kavramları ile açıklanabilecek yaratılış öğretisine dayandırmak suretiyle Chittick tüm din ve inançların Allah'ın birer tecellisi olduğunu söylemektedir. Bu nedenle bir bakıma hepsi haklıdır. Shah-Kazemi ise bu noktada Chittick kadar net ve tutarlı değildir. Çünkü Shah-Kazemi bir yandan Chittick'in genişçe yer verdiği ontolojik hakikatleri kabul etmekte, diğer yandan ise ifadelerini sürekli olarak vahye dayanan dinler ile sınırlandırmaktadır. Bu durumu "*Biz her topluluğa bir elçi gönderdik*" ayeti ile açıklamaya çalışsa da, her topluluğa bir elçinin gelmiş olması topluluğun güncel olarak sahip olduğu dinin ilahî olduğunu göstermez. Bu nedenle Kur'ân'ın evrenselliği, sürekli şerî emir ekseninde konuşan Shah-Kazemi'nin bakış açısıyla, put-perestliği kapsar mı kapsamaz mı çok net değildir.

Bir diğer nokta ise, hem Chittick hem de Shah-Kazemi İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin John Hick'in ifadeleriyle bilinen dinî çoğulculuk doktriniyle uyuşmadığını kabul eder. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre ne son din İslam diğer dinler ile eşittir ne de din ve inançların farklılıklarının kaynağı insanların farklı oluşlarıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, dinî çoğulculuk din ve inançların farklılığını insanların farklılığına bağlarken, İbnü'l-Arabî din ve inançların farklılığını Allah'ın yaratılma farklı şekilde takdir etmesine bağlamaktadır. Kısacası, bir düşünce, insanı referans gösterirken, diğeri ise Allah'ı referans göstermektedir.

Ayrıca hem Chittick hem de Shah-Kazemi İbnü'l-Arabî düşüncesinde son din İslam'ın en yetkin ve en kapsamlı din olduğunu, Kur'ân'ın tüm bilgileri içeren (*cevâmi' el-kelîm*) olduğunu ve son peygamberin de bu nedenle daha özel bir statüde olduğunu açıkça ifade etmektedir. Özetle, İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinin iki yönlü anlaşılması mümkündür. İlahi emri ontolojik ve dinî emir şeklinde ayırması ve onun sınırlarını kendisinin belirlemesi bu duruma zemin hazırlamaktadır. Ontolojik emir bağlamında İbnü'l-Arabî tüm din ve inançları doğru kabul ederken, şerî emir bağlamında ise vahye dayanan dinleri doğru kabul etmektedir.

Kaynakça

- Arıcan, M. Kazım, "Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 15, 1, s. 71-98.
- Asad, Muhammad, *The Message of the Qur'an*, Bristol: Book Foundation, 2003.
- Askari, Hasan, "Within and Beyond the Experience of Religious Diversity," John Hick and Hasan Askari (Ed.), *The Experience of Religious Diversity* içinde, Aldershot: Gower, 1985, s. 191-218.
- Aslan, Adnan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi," *İslam Araştırmaları Dergisi*, 1998, 2, s. 143-163.
- _____, "Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2000, 4, s. 17-30.

- _____, *Dinler ve Hakikat: J. Hick ve S. H. Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk*, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2006.
- _____, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Richmond: Curzon, 1998.
- Baltacı, Halil, *Yavuz Sultan Selim'in Emriyle Hazırlanan İbn Arabî Müdafaası*, İstanbul: İlk Harf Yayıncılık, 2011.
- Chittick, William C., "The Ambiguity of the Qur'anic Command," Mohammad Hassan Khalil (Ed.), *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others* içinde, New York: Oxford University Press, 2013.
- _____, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- _____, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*, Albany: State University of New York Press, 1994.
- _____, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology*, Albany: State University of New York Press, 1998.
- _____, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989.
- Chodkiewicz, Michel, *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabî, the Book, and the Law*, Albany: State University of New York Press, 1993.
- Halligan, Fredrica R., "The Creative Imagination of the Sufi Mystic, Ibn 'Arabî," *Journal of Religion and Health*, 2001, 40, 2, s. 275-287.
- Hick, John, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford: Oneworld, 1993.
- _____, *Problems of Religious Pluralism*, New York: St. Martin's Press, 1985.
- Ibn al-'Arabî, Muhyî al-Dîn, *The Tarjumân al-ashwâq: A Collection of Mystical Odes*, çev. Reynold Alleyne Nicholson, London: Theosophical Pub. House, 1911.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhât el-mekkiyye*, Kahire: y.y. 1911, 4 Cilt.
- _____, *Fuşûşü'l-hikem*, Ed. Ebü'l-Alâ el-Affî, Beyrut: Dârü'l-kitâb el-arabî, 1966.
- _____, *Tercümânü'l-eşvâk*, Ed. Abdurrahmân el-Mustâvî, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 2005.
- Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley: University of California Press, 1984.
- Kakaie, Ghasem, "Interreligious Dialogue: Ibn Arabî and Meister Eckhart," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 2009, 45, <http://www.ibnarabisociety.org/articles/interreligious-dialogue.html> (Ocak 2016).
- Kayabaşı, Bekir, "Sârbân Ahmed Dîvânî'nda Melâmîlik," *Turkish Studies: International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5, 1, s. 1123-1146.
- Kılıç, M. Erol, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 1999, xx, 493-516.
- Kılıç, Recep, "Dinî Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?," *Dinî Araştırmalar*, 2004, 7, 19, s. 13-17.
- Landau, Rom, *The Philosophy of Ibn 'Arabî*, London: Allen and Unwin, 1959.
- Nah, Davis S., *Christian Theology and Religious Pluralism: A Critical Evaluation of John Hick*, Cambridge: James Clarke & Co., 2013.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Sufi Essays*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1972.

- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Rahner, Karl, *Theological Investigations*, London: Longman & Todd, 1984, 23 Cilt.
- Reçber, M. Sait, "İbn al-'Arabî, Hick and Religious Pluralism," *Asian and African Area Studies*, 2008, 7, 2, s. 145-157.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Shah-Kazemi, Reza, "Beyond Polemics and Pluralism: The Universal Message of the Qur'an," Mohammad Hassan Khalil (Ed.), *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others* içinde, New York: Oxford University Press, 2013, s. 87-105.
- _____, *The Other in the Light of the One: The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2006.
- _____, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, Bloomington: World Wisdom, 2006.
- _____, *The Spirit of Tolerance in Islam*, London: I.B. Tauris, 2012.
- Yasa, Metin, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 2004, 17, s. 147-157.
- _____, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, Ankara: Elis Yayınları, 2003.