ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
127

MUHYİDDÎN İBNU'L-ARABÎ'NİN TASAVVUF FELSEFESİ

Yazan:
A. E. Affifi

Çeviren:
Dr. Mehmet Dağ

Sayın Fahri Demir
Beg'e en iyi dilekleriyle
8. XII. 1975
Dr. Mehmet Dağ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
127

MUHYİDDÎN İBNU'L-ARABÎ'NİN TASAVVUF FELSEFESİ

Yazan:
A. E. Affifi

Çeviren:
Dr. Mehmet Dağ

İÇİNDEKİLER

Çevirenin Önsözü 7

Önsöz 11

Giriş 15

Bölüm I. Varlık Nazariyesi 21

İbnu'l-Arabî'nin Metafizik Hakikat Görüşü 21

I. a) Varlık (vucûd)'un Anlamı 21

b) Varlık Düşüncede mi yoksa dış âlemde mi Şeylerin Mâhiyetlerinden ayrılabilir? 24

c) Varlık ve Varolmak. Yokluk ve Var-değil 25

d) Varlık'ın Türleri 26

e) Zorunluluk, İmkân ve İmkânsızlık 27

II (I). a) Bir ve Çok: "Hakk ve Halk" 28

b) İbnu'l-Arabî'nin Mutlak Monismi ve Hallâc'ın Dualismi 30

c) İbnu'l-Arabî'nin Bir'le Çok arasındaki münasebeti ifâde tarzı: Hakk ve Halk 32

II (II). Tenzih ve Teşbih (Aşkınlık ve İçkinlik) 34

II (III). a) Sebeplilik ve İbnu'l-Arabî'nin Sistemindeki Yeri 39

b) Bir bütün olarak Âlemin Sebebi 41

c) İlahî İsimlerin Sebepliliği 45

III (I). a) Zât-Sıfatlar ve İsimler 46

b) Bilgimizle ilişkisi açısından Hakikat 47

c) İbnu'l-Arabî'nin Allah'ın Ahlâkî ve Şahsî İsim ve Sıfatlarını açıklama tarzı 51

d) İlahî İsimlerin iki Yönü (Manzarası) 55

III (II). a) Sâbit Örnekler ya da Gizli Hakikatlar (el-aʿyân es-sâbita) 56

b) İbnu'l-Arabî'nin Sisteminde Aʿyân es-Sâbita'nın Yeri 59

IV. a) İbnu'l-Arabî'nin Varlığın Birliği Öğretisi 60

b) İslâmın Allah'ı ve Vahdet-i Vucûd'un Bir'i 62

c) İbnu'l-Arabî'nin Öğretisinde Bir Ulûhiyet Telâkkisi 64

d) İbnu'l-Arabî'nin Vahdet-i Vucûd Öğretisi ve Yeni-Eflatunculuk 65

e) İbnu'l-Arabî'nin Görüşüne göre, Tecelliler Sistemi Plotinus'un akışlarının yerini alır 67

Bölüm II İbnu'l-Arabî'nin Kelâm (Kelimetullaah=Logos) Öğretisi 70

A.a) İbnu'l-Arabî'nin Logos (Kelâm) Nazariyesinin Ontolojik Yönü: Hakikatların Hakikatı olarak Kelâm: Âlemin Yaratıcısı, Hayat Vericisi ve Aklî İlkesi olarak Kelâm 71

b) Kelâm'ın Tasavvufî Yönü 75
c) Muhammed'in Hakikatı, Kutup ile diğer Peygamber ve Veliler arasındaki Münasebet 75
d) İbnu'l-Arabî'nin Kutup (ya da Hz. Muhammed'in Hakikatı) Nazariyesinin Genel Metafizik Öğretisiyle olan Münasebeti 78
e) Kelâm'ın Üçüncü Cihetı: Yetkin İnsan olarak Kelâm 79
f) Küçük Âlem olarak Yetkin İnsan 83
g) Âlemin Sebebi olarak Yetkin İnsan 83
h) İbnu'l-Arabî'nin Kelâm Öğretisinin Kaynağı ve Genel Mülahazalar 85
B. a) İbnu'l-Arabî'nin Nübüvvet, Risâlet ve Velâyet (Velîlik) Görüşü: Hatem el-Evliyâ (Velîlerin Mührü) Meselesi 91
b) Velînin Anlamı 91
c) Velîlik ve Umûmî Hilâfet (el-Hilâfet el-Âmme) 93
d) İbnu'l-Arabî'nin İslâm Velîlerine mal ettiği Haklar 94
e) Velîlerin Mührü (hatem el-evliyâ) 95
Bölüm III. İbnu'l-Arabî'nin Bilgi Nazariyesi, Psikoloji ve Tasavvufu 98
I. Bilgi Nazariyesi 98
a) Çeşitli Önerme (Hüküm) Türleri 99
b) Hadsî (Sezgiye dayanan) ya da Bâtınî Bilgi 100
c) Hadsî (Sezgiye dayanan) ya da Bâtınî Bilginin Husûsiyetleri 101
d) İbnu'l-Arabî'nin Tasavvufî Bilgisi 103
II. Psikoloji 108
A. Tasavvufî ve Metafizik Psikoloji, İbnu'l-Arabî'nin Nefs Nazariyesi 108
a) Cüz'î Akıllarla Küllî Akıl arasındaki İlişki 108
b) Sûfînin Kalbinin Değişkenliği 111
c) İbnu'l-Arabî'nin Nefsin Mâhiyeti Nazariyesi 111
d) Üç Nefs arasındaki İlişki 112
B. Tecrübî Psikoloji 114
a) İdrak (Algı) 115
b) Tasavvurî Bilgi (Kavramsal Bilgi=el-ilm et-tasavvurî) 116
c) Şehvet ve İrâdeden İbnu'l-Arabî'nin Anladıkları 117
d) İbnu'l-Arabî'nin Psikoloji ve Rüya Nazariyesinde Hayâl'in Anlam ve Yeri ... 118
e) İbnu'l-Arabî'nin Rüya Nazariyesi 119
f) Sûfînin Yaratıcı Gücü 121
III. Sûfilik ve Sûfî Tecrübenin Son Hedefi 124
a) Eski Sûfîlere göre Sûfiliğin Hedefi 124
b) Fenâ'nın Anlamları 127
c) Tedrîcî bir süreç olarak Fenâ 128
Bölüm IV. İbnu'l-Arabî'nin Dini, Ahlâk ve Estetik 132
I. İbnu'l-Arabî'nin Evrensel Dini 132
a) Allah'a İman etme yolları 133
b) İnançların Takdiri 135
II. Ahlâk ve Theodise 136
a) Kader ve İrâde Hürriyeti 136
b) Hayır (İyilik) ve Şer (Kötülük) Meselesi 139

c) İyilik ve Kötülüğün İzâfîliği (Göreliği) 139
d) İbnu'l-Arabî'nin Nazariyesinde İyilik ve Kötülüğün Şerî'atla olan Münasebeti ve İlahî İradenin Yeri 141
e) İlahî İradenin Anlamı 141
III. Mücâzât (Cezâ) ve Mükâfât (Ödül) Meselesi: İbnu'l-Arabî'nin Cennet ve Cehennem Anlayışı, ve Öteki Dünya Görüşü 144
IV. İbnu'l-Arabî'nin Estetik'i 149
a) Aşk Görüşü ve Sistemindeki Yeri 149
b) Üç çeşit Aşk 150
c) Güzellik Aşk'ın Temelidir 151
EK
İbnu'l-Arabî'nin Sisteminin Kaynakları 153
a) İbnu'l-Arabî ve İbn Meserre 157
b) İbnu'l-Arabî'nin Düşüncesini Etkileyen Kaynaklar 162
c) İhvân es-Safâ'nın Risâleleri, Fârâbî ve müslüman Yeni-Eflatuncuların Eserleri 162
d) İbnu'l-Arabî ile İhvân es-Safa'nın birleştikleri Noktalar 163
Varlık Nazariyesi Hakkında 164
Psikoloji ve Bilgi Nazariyesi Hakkında 165
Küçük Âlem ve Büyük Âlem Hakkında 166
e) Hallâc'ın İbnu'l-Arabî'ye Etkisi 167
f) Kelâmcıların İbnu'l-Arabî'ye Etkisi 169
g) İbnu'l-Arabî'nin Sisteminde Kur'ân ve Hadîs Unsuru 169
Yararlanılan Eserler 173
Kitap ve Şahıs İsimleri Dizisi 177
Teknik Terimler Dizisi 181

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Ebû'l-Alâ Affifi'nin 1938'de CAMBRİDGE UNİVERSİTY PRESS tarafından yayınlanan "*Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*" (The Mystical Philosophy of Muhyid Dîn Ibnu'l-Arabî) adlı eserini türk okuyucusunun incelemesine sunmuş bulunuyoruz. Bu eser, anlaşılacağı üzere, bugüne kadar İbnu'l-Arabî hakkında yazılmış eserler arasında, onu bütün cephesiyle ele alan ilk ve aynı zamanda tek eser görünümündedir. Yazar, kendisinin de belirttiği üzere, konuyu böylesine kapsamlı bir şekilde ele almasına rağmen, İbnu'l-Arabî hakkında söylenecek her şeyi ortaya koyduğu iddiasında değildir; yazarın tek amacı, bu konuda çalışacaklara İbnu'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesini anlama bakımından, yararlı bir anahtar verebilmektedir. Öyle görünüyor ki, yazar, kendisinden beklenen bir açıklık ve üstün bir beceri ile bu anahtarı bize sağlamıştır. Ancak, doğu tasavvufunu bir batı dilinde ifâde ederken, her zaman ortaya çıkan terminoloji sorunu ile karşı karşıya kalmış; Pantheism ve Monism gibi daha çok batı felsefesine özgü terimleri kullanmak zorunluğunu duymuştur. Aradaki mahiyet farkına rağmen, yazarın bu yola gitmesi, konunun batılı okuyucularca daha kolay anlaşılmasını sağlamak olsa gerektir. Pantheism veya monism'den söz ederken, İslâm vahdet-i vucûdculuğunu kastettiği, açıklamalarından ve İbnu'l-Arabî'den verdiği örneklerden açıkça anlaşılmaktadır. Bu sebeple Affifî'nin doğu mistisizmini batı felsefesinin terminolojisine tercüme ettiği şeklinde bazılarının yaptığı eleştiriler, ancak konunun İslâmî muhtevası gözden ırak tutuldukça, geçerli olabilir ve yanlış anlamalara yol açabilir. Yalnız yazarın, eserini bir batı dilinde ve batılı okuyucuyu gözönüne alarak bu yola girdiği düşünülecek olursa, bu hareketin haklı bir takım nedenlere dayandığı ortaya çıkar. Öte yandan batılı okuyucular için konuyu daha bir açıklığa kavuşturmak amacıyla yazarımızın bazı hususlarda İbnu'l-Arabî'yi Hegel ve Spinoza ile karşılaştırması olağandır. Ne kadar farklı temellere dayanırsa dayansın, insan düşüncesinin bazı hususlarda ortak sonuçlara ulaştığını hayretle değil, tabiî karşılamak gerekir. Aslında batı felsefe ve mistisizmini doğu felsefe ve mistisizminden tamamıyla ayrı düşünmek ve aralarında hiçbir ortak cihet olmadığını ileri sürmek, her zaman haklı nedenlere dayanmamaktadır: özellikle

Spinoza'nın Ortaçağ Yahudî felsefesi aracılığı ile İslâm felsefesinden payını aldığı bilinmektedir. Bu konuda H. A. Wolfson'un "*Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*" (Cambridge, Mass. 1948) adlı eseri bize yol gösterecek niteliktedir. Bu bakımdan Affifî'nin yaptığı karşılaştırmaları anlayışla karşılamak gerekir.

Bu tür karşılaştırmalar daha geniş bir ölçüde, hatta bazan aşırılıklara kaçarak, Türk bilgini Mehmet Ali Aynî tarafından da yapılmıştır. Onun Türkçe yazdığı "*Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*" (İstanbul 1339–1341) adlı eseriyle, Fransızca'ya Ahmet Reşit tarafından yapılan çevirisi *(La Quintessence de la Philosophie de Ibn-i-Arabî)*, bunun örnekleriyle doludur. Şüphesiz, Ayni'nin yaptığı karşılaştırmalar ve bulduğu ortak noktalar yarardan yoksun olmamakla birlikte, bu tür karşılaştırmalarda ihtiyatı elden bırakmamak gerekir.

Bu arada, Sayın Prof. Dr. Nihat Keklik'in "*Muhyiddîn İbnu-l-Arabî, Hayatı ve Çevresi*" (İstanbul 1966) adlı eserindeki bir iddiasına da değinmeden geçemiyeceğiz. Sayın Prof. Keklik'in belirttiğine göre, (s. 9) "H. S. Nyberg'in, H. Corbin'in, A. Perrier'in, Dr. Affifî'nin ve bilhassa tasavvuf sahasındaki araştırmalarıyla otorite haline gelmiş olan R. A. Nicholson'un vs. çalışmaları İbnu'l-Arabî'yi avrupâî bir anlayışta tasvîr etmişlerdir; fakat bunlardan ilki istisna edilecek olursa, diğerleri ve hattâ burada isminden söz edilmeyenler İbnu'l-Arabî'nin sadece bazı cepheleriyle meşgul olmuş ve tam bir İbnu'l-Arabî monografisi meydana getirememişlerdir". Affifî'nin İbnu'l-Arabî'yi avrupâî bir anlayışla ele aldığı iddiası, ancak yukarıda sözünü ettiğimiz fazı zorunluklar açısından ele alındığında geçerli sayılabilir. Fakat ikinci iddianın haklı olmadığı, eserin muhtevası kısaca incelendiğinde ortaya çıkacaktır. Muhakkak ki, her eserde olduğu gibi, bu eserde de bazı eksikliklere rastlanacaktır. Fakat bu eksiklikler, İbnu'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesinin bütünüyle ele alınmamış olmasından değil, konunun genişliği dolayısıyla sadece anahatlarını vermekle yetinilmiş olmasından doğmaktadır. Affifî bunu, kendi Önsöz'ündeki şu sözlerle belirtmektedir: "Burada konu her yönüyle incelenmiş sayılmaz. Dolayısıyla bu kitabı yazmakla İbnu'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesinin olduğu kadar, taraftarlarının felsefesinin de herhangi bir bölümü veya tamamının anlaşılması için bir anahtar hizmeti görebilecek olan düşünce yapısının yalın ana çizgilerini vermeyi başarabil dimse kendimi tatmin olmuş sayacağım".

Bugüne kadar İbnu'l-Arabî nin felsefesini bütünüyle ele alan türkçe bir eser yazılmamıştır. Mehmet Ali Aynî'nin yukarıda sözünü ettiğimiz eseri, sadece yazarın İbnu'l-Arabî ile batı düşüncesi arasında müşahade ettiği bazı benzerlikleri ele almaktadır. İsmail Fenni'nin eseri *(Vahdet-i Vucûd ve*

Muhyiddîn Arabî, Orhaniye Mat., 1928) ise daha ziyyâde Vahdet-i Vucûd sistemine yöneltilen itirazlar üzerinde durmakta ve Pantheism'le Vahdet-i Vucûd arasındaki farka değinmektedir. Sayın Prof. Dr. Cavit Sunar, "*İbnu' l-Arabî ve İmâm Rabbânî, Vahdet-i Vucûd ve Vahdet-i Şuhûd Meselesi*" adlı doktora tezinde (Ankara 1960) *İmâm Rabbânî*'nin İbnu'l-Arabî'ye itirazlarını ele alan yararlı bir monografi sunmaktadır. Nihâyet, daha önce de sözünü ettiğimiz Prof. Dr. *Nihat* Keklik'in eseri, İbnu'l-Arabî'nin hayatı ve çevresini her türlü "*ifrat ve tefritten*" kaçınarak incelemekte ve bu konuda şu müşahadeyi serdetmektedir: (s. 5) "İbnu'l-Arabî'nin bir velî olduğu, bir çok kerâmetler gösterdiği, geleceğe ait kehânetlerde bulunduğu, sihir v.b. ile uğraştığı yanlış bir tefsirden ibârettir. Bazı kimseler ise, onun, meselâ, 'manevî mirâcını' ele alarak, bu mirâcın uydurma olduğunu belirtmiş, bu sûretle kendisini..... yanlış tefsir etmiştir. İbnu'l-Arabî hakkındaki bir araştırmanın ifrat ve tefritten kaçınması gerekmektedir." Ayrıca İbnu'l-Arabî'nin menkıbelerini toplayan bir eser (*İbnu'l-Arabî'nin Menkabeleri*, İlâhiyat Fak. Yay. CIX, Ankara 1972) Dr. Abdülkadir Şener ile Dr. M. Rami Ayas'ın yetenekli kalemiyle Türkçeye kazandırılmıştır.

Görüldüğü gibi, bütün bu eserler, İbnu'l-Arabî hakkında bütünüyle bir fikir vermekten uzaktır. İşte hem bu nedenle, hem de İslâm tasavvufu hakkında araştırma yapacaklara ışık tutar düşüncesiyle, bu eseri Türkçeye kazandırmayı yararlı bulduk.

Çeviriyi yaparken, metne mümkün olduğu sâdık kalmaya, fakat Türkçenin ifâde özelliğine dikkat etmeye gayret ettik. İbnu'l-Arabî'den doğrudan doğruya yapılan nakilleri asıllarıyla karşılaştırdık. Böylece bu metinlerin aslına daha yakın bir çevirisini vermeye çalıştık. Ayrıca eserin dip notlarını teker teker gözden geçirdik ve "*Fusûs el-Hikem*"in Türkçe tercümesini de dip notlarda imkân nispetinde gösterdik.

Asıl güçlükle, Affifî'nin kullandığı kaynak eserleri tespit ederken, karşılaştık; Affifî, öyle görünüyor ki, konuya gösterdiği titizlik ve dikkati, bibliyografyasını yazarken göstermemiştir. Bibliyografyada sözünü ettiği bir çok eserin basım tarih ve yerlerini göstermediği için, bu eserleri tespit ederken büyük güçlük çektik. Bütün bu güçlüklere rağmen, hemen hemen bütün eserlerin basım tarih ve yerlerini tespit ederek, çevirimizde gösterdik.

Eserin çevirilmesi sırasında özel ilgi gösteren ve metnin türkçesini dinlemek zahmetine katlanan Dr. M. Rami Ayas'a, eserin basılmasına karar veren Fakültemiz Yayın Komisyonuna teşekkür ve minnet duygularımı sunarım. Ayrıca, indeksin hazırlanmasında büyük titizlik ve emek harcayan Sayın İhsan İnan'a; eserin basımına gösterdikleri titizlik dolayısıyla Ankara Üniversitesi Basımevi mensuplarına teşekkür borçlu olduğumu belirtmek isterim.

Ankara, 1974 — Dr. Mehmet DAĞ

ÖNSÖZ

Aşağıdaki sayfalarda Şeyh Muhyiddîn İbnu'l-Arabî nin tasavvuf felsefesinin özetini vermek üzere bir teşebbüste bulunulmuştur. Şurası belirtilebilir ki, sûfîlerin ne felsefî sistemleri ne de tespit edilmiş görüşleri vardır; sûfîlik aslında eklektik (derleyici) bir konudur. Bence bu, genellikle doğru olmakla beraber, İbnu'l-Arabî bir istisna teşkil etmektedir. Onun, sisteminin her bölümünde ağırlığını hissettiren belirli bir felsefî vahdet-i vücûd (*varlığın birliği*) görüşü vardır. Aynı zamanda bir de düşüncesinin tamamına hâkim olan ve şekilde kalan bir diyalektik mevcuttur. Böylece esasta ve şekilde İbnu'l-Arabî tipik bir sûfî filozofun vasıflarını hâizdir. Sayıca çok olan eserlerinin hiç bir yerinde onun tasavvuf felsefesini, bir bütün olarak, tutarlı ve düzenli bir şekilde ifâde edilmiş bulamayız. Belki *Fusûsu'l-Hikem*'in, onun varlığın birliği *(vahdet-i vücûd)* görüşünün en olgun şeklini özetlediği söylenebilir; fakat ne anlaşılmaz ve düzensiz bir özettir bu! Sisteme benzer bir şeye ulaşmadan önce *Fusûs*'a ek olarak İbnu'l-Arabî'nin diğer kitaplarını da iyiden iyiye karıştırmak, çözümlemek, terkip etmek ve yersiz veya önemsiz teferruat yığını arasına gelişigüzel serpiştirilmiş ilgili noktaları derlemek gerekmektedir. İbnu'l-Arabî, muhakkak ki, tam bir vahdet-i vücûd felsefesinin bilincindeydi, fakat felsefe eğitiminden geçmediği için onu nasıl ifade edeceğini bilmiyordu. Onun sözde kalan paradoxlarına ve sık sık görülen İslâmın naslarını felsefenin ilkeleri ile uzlaştırma çabalarına pek fazla önem verilmediği müddetçe, ona tutarlı bir düşünür denebilir. Onun felsefesini, İslâmla uzlaştırmak için, mümkün hiç bir yol yoktur. Vahdet-i vücûdcu düşüncelerini ısrarla örttüğü sünnî elbise, kasıtlı olarak oraya yerleştirilmiş sahte bir görünüşten ibarettir.

Konunun önem ve değerini, yalnızca tasavvufun gelişimiyle ilgili olarak değil, aynı zamanda Ortaçağ genel düşünce tarihi ile ilgili olarak da olduğundan fazla yüceltmeye gerek yoktur. Prof. E. G. Browne'a göre "*hiçbir İslâm sûfîsi, belki Celâluddîn Rûmî müstesna, Şeyh Muhyiddîn'i başkalarını etkilemede, verimlilik ve müphemlikte aşamamıştır. Bununla birlikte, bildiğim kadarıyla, şark (İslâm) düşüncesinin bu kendine özgü yönüyle ilgilenen gayret-*

li arap bilimleri uzmanlarına (arabist) daha çok ümit veren araştırma alanlarının pek ender bulunmasına rağmen, İbnu'l Arabî'nin eserlerinin yeterli bir incelemesi henüz ne Avrupa'da (ne de Doğu'da) yapılmıştır".[1] Büyük insan Celâluddîn Rûmî'nin bile, Konyalı Sadruddîn'in İbnu'l-Arabî'nin *Fusûs*'u üzerindeki derslerini takip etmek suretiyle bu etkiden payını aldığı kabul edilir. Irakî (öl. 686/1287), Câmî (öl. 898/1492), Cîlî (öl. 811/1408), Şebisterî (öl. 720/1320), İbnu'l-Arabî'nin büyük şârihi ve taraftarı Kâşânî (öl. 730/1329) ve daha başka bir çokları görüşleri, ıstılahları ve düşünce tarzları bakımından İbnu'l-Arabî'nin veya öğrencilerinin kitaplarından aldıkları etkilerin açık izlerini taşıyan sûfîler arasında sayılırlar. İslâm dünyası dışında İbnu'l-Arabî'nin etkisi Hristiyan filozoflara ve Ortaçağ mistiklerine kadar ulaşmıştır. *Lully* ve *Dante*'nin eserleri, M. Palacios'un belirttiği üzere, böyle bir tesirin izlerini ortaya koymaktadır.[2]

Bu eser, İbnu'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesinin tamamını, yani varlık nazariyesi *(Ontology)*, Kelâm *(Logos)* görüşü, bilgi nazariyesi, psikoloji, Sûfîlik, Din, Ahlâk, Ahiret nazariyesi ve Estetik'ini inceleyen ve İbnu'l-Arabî'nin düşüncesini etkilediğini sandığım ana kaynakların kaba ana çizgilerinin verildiği bir Ek'den ibaret olan 4 bölüme ayrılmıştır. İbnu'l-Arabî'nin felsefesinin kaynakları sorunu tek başına İslâm tasavvufunun tarihi için hayatî önemi olan bağımsız bir incelemenin konusunu teşkil edebilecek durumdadır. Bu eserin dayandığı malzeme, başta *Futûhât* ve *Fusûs* olmak üzere, İbnu'l-Arabî'nin 23 eserinden derlenmiştir. Önemli bir çok nakiller, uzunlukları dolayısıyla çıkarılmak mecburiyetinde kalınmış ve onlara sadece atıflar yapılmakla yetinilmiştir. Kitabın konusuna gelince, şunu ekliyebilirim ki, bildiğime göre, şimdiye kadar İbnu'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesinin tamamını şumullü ve terkipçi bir gözle sunan Tasavvuf bilgini pek çıkmamıştır. Bu konuda şimdiye kadar yapılanlar şu eserlerde bulunabilir:

1. Palacios, *İbnu'l-Arabî's Psychology*[3]. Bu, *Futûhât*'dan ve İbnu'l-Arabî'nin *Risâle fî Maʿnâ en-Nefs ve'r-Rûh*'undan çok sayıda tercüme edilmiş parçalardan ibarettir. Aynı şekilde *Abenmasarra* adlı eserinde İbnu'l-Arabî'ye yeri geldikçe atıflarda bulunmaktadır. Palacios, İbnu'l-Arabî üzerinde çalışmak isteyen herkes için son derece gerekli olduğuna inandığım *Fusûs*'unu kasıtlı olarak gözden ırak tutmuş görünüyor.

---

1. E. G. Browne, *Literary History of Persia*, Cambridge 1928, II, s. 500.
2. Bak., Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, Londra 1926; *Abenmasarra y su Escuela*, Madrid 1914.
3. *Acts of the 14th Oriental Congress*, Cezayir 1905.

2. Prof. R. A. Nicholson'un *Studies in Islamic Mysticism* adlı eserinde yer alan **Notes on the Fûsus**[4].

3. Nyberg'in *Kleinere Schriften der İbnu'l-Arabî* adlı eserine yazdığı "**Giriş**". Burada o, neşrettiği İbnu'l-Arabî'nin üç küçük eseriyle ilgili olarak metafiziğini ilgilendiren bazı noktaları incelemektedir.

4. Prof. Browne'nın *Literary History of Persia*; Andrae'nin *Die Person Mohammeds* ve Massignon'nun *Hallâc* hakkındaki eserlerinde geçen diğer bazı sözler ve notlar.

İbnu'l-Arabî'nin görüşünün kaynağı meselesi ile ilgili olarak, özellikle Palacios'nun *Abenmasarra* adlı eseri bir dereceye kadar bana yardımcı oldu. Bu eser, İbn Meserre, öğrencileri ve İbnu'l-Arabî ile ilişkileri hakkında kendi çözümlediğim ve Palacios'nun bu konuda ileri sürdüğü nazariyeye karşıt bir sonuca ulaştıran bazı kaynakların anahtarını bana verdi.

Öte yandan, Doğu'da da çeşitli yazarlar İbnu'l-Arabî'yi incelemiş ve hakkında risâleler yazmışlardır. Fakat onları daha çok meşgul eden, onun sünnîliği sorunu olmuş; diğer bir deyişle onun sûfî yönü ve felsefesinden çok, böyle bir felsefe ne derecede İslâmın nasları ile uyum halindedir veya değildir meselesi ele alınmıştır. Bu konudaki münakaşalar müslümanların zihinlerini asırlarca meşgul etmiş ve İbn Teymiyye, Celâluddîn es-Suyûtî, Fîrûzâbâdî, Mahzûmî, Taftazânî v.b. gibi kişiler tarafından İbnu'l-Arabî'nin sünnîliğini müdafaa veya inançsızlığını (küfrünü) ispat etmek için kitaplar yazılmıştır. Bugüne kadar hiç kimsenin sünnîliği hakkında böylesine bir fikir ayrılığı aslâ görülmemiştir. Bazıları ona İslâmın en büyük velîlerinden biri nazarıyla bakmış, bazılarınca ise, o, sunnîliğe muhaliflerin en kötü bir örneği sayılmıştır.

Burada konu her yönüyle incelenmiş sayılmaz. Dolayısıyla bu kitabı yazmakla onun tasavvuf felsefesinin olduğu kadar, taraftarlarının felsefesinin de her hangi bir bölümü veya tamamının anlaşılması için, bir anahtar hizmeti görebilecek olan düşünce yapısının yalın ana çizgilerini vermeyi başarabildimse kendimi tatmin olmuş sayacağım.

Sonuç olarak, bir zamanlar meslek arkadaşım ve öğretmenim olan Prof. R. A. Nicholson'a en içten teşekkürlerimi sunmak isterim. Onun devamlı yol göstericilik ve şaşmaz ilgisine bu eser, burada ifade edebileceğimden çok daha fazlasını borçludur.

4. R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, ss. 149-161.

Aynı zamanda **Cambridge Üniversitesi Basımevine**, gösterdikleri nezâket ve bu kitabın basımındaki titizlikleri dolayısıyla; ve **E. J. W. Gibb Memorial**'in mütevvellilerine, yardım tahsis etmek nezâketinde bulundukları için, minnettarlığımı belirtmeliyim.

Cambridge, *A. E. Affifi*

17 *Eylül* 1938

GİRİŞ

Genellikle İbnu'l-Arabî (veya özellikle Doğu'da İbn Arabî) ve *eş-Şeyhu'l-Ekber*[5] olarak bilinen Şeyh Muhyiddîn Muhammed İbn Alî, **Mursiya** 'da (İspanya'nın güney-doğusu), Doğu Endülüs vâlisi[6] Sultan Muhammed b. Sa'd b. Mardanîş'in hüküm sürdüğü sırada, ve kuzey Afrika'nın Muvahhid reisi Abdulmü'min'in ölümünden 2 yıl sonra doğdu. Kendisine nispet edilen *el-Hâtimî et-Tâ'î* lâkabını gözönüne alarak onun, büyük insansever *(philanthrope)* Hâtim'in bağlı olduğu eski **Tayy** kabilesine mensup olduğu neticesine varabiliriz. İbnu'l-Arabî ünlü ve dindâr bir aileden gelmiştir. Babası ve amcalarından ikisi belirli bir şöhrete sahip sûfîlerdi.

İbnu'l-Arabî 568/1172'de 8 yaşında iken doğum yerini terkederek **İşbiliye**'ye gitti. Kur'ân okumak ve İslâm Hukukunun ilk esaslarını öğrenmekten ibaret olan ilk İslâm eğitimini Şeyh Ebû Bekr b. Halef'den aldı. Çok geçmeden, o sırada, Endülüs sûfîlerinin önemli bir merkezi olan **Sevil**'e geçti ve orada 30 yıl kaldı. Bu 30 yıl zarfında İslâm Hukuku, Hadîs ve Kelâm okudu. Yine **Sevil**'de sûfilik yolunda ona ilk mürşîdlik yapan kişilerden pek çoğuyla karşılaştı[7]. Bir taraftan **Sevil**'i sürekli ikâmet yeri yaparken, bir taraftan da Endülüs ve Mağrip'de geniş çapta gezilerde bulundu. **Kurtuba**'yı ziyâret etti ve daha çok genç bir yaşta iken bu şehrin kadısı olan İbn Rüşd'le ilk kez tanıştı.[7a] Aynı zamanda 590/1194'de **Tunus**'u ve **Fas**'ı dolaştı. 598/1201'de 28 yaşında iken, kısmen Batı'da dindar kişilerin çoğunun âdet edindikleri hac görevini yerine getirmek, fakat bence esasında Endülüs ve bütün Batı bölgesi büyük siyasî karışıklıkların merkezi olduğu için, Doğu'ya doğru yola çıktı. Bunun yanında İbnu'l-Arabî gibi sûfîler, Batılı Kelâmcılar, Endülüs ve Kuzey Afrika hükümdarları tarafından kötü karşılanıyorlardı.

5. Aynı zamanda *İbn Surâka* olarak bilinirdi.

6. Bak., İbnu'l-Arabî, *Futûhât*, Kahire H. 1293, IV. s. 264, l. 15. Burada *İbnu*'l-Arabî, ondan *Sa'd* olarak bahsediyor. Kar., İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, Leyden 1851, XI, s. 235.

7. Bak., Ek.

7a. *Fut.*, I, s. 199.

Endülüs'te kalmış olsaydı, İbnu'l-Arabî, 546/1151'de öldürülen Murîdîn mezhebinin reisi İbn Kasî veya uzun yıllar hapiste kaldıktan sonra Kuzey Afrika vâlisi Alî b. Yusûf tarafından zehirlendiği söylenen İbn Barracân ve İbnu'l-Arîf'in akibetine uğramış olabilirdi.

598/1201'de İbnu'l-Arabî, öğrencisi ve hizmetçisi Abdullah el-Habeşî ile birlikte, Mısır'da idi. Bir ara orada yaşadı. Bu sırada onu öldürmek amacıyla bir çok teşebbüslerde bulunuldu. Ölümden ancak, o sırada, Mısır'da ikâmet eden kudretli bir **Şeyh**'in himaye ve yardımıyla kurtuldu. Mısır'dan ayrıldıktan sonra, Doğu'da geniş çapta seyahatlerde bulundu; **Kudüs**'ü, bir müddet öğretmenlik yaptığı **Mekke**'yi, **Hicâz**'ın diğer bölümlerini, birincisi 601/1204'de ve ikincisi 608/1211'de olmak üzere **Bağdat**'ı, **Halep** ve **Anadolu**'yu ziyâret etti. Nereye gittiyse büyük bir hüsn-i kabul gördü ve daima fakirlere dağıttığı hatırı sayılır hediyelere garkolundu[8]. Nihâyet, ölüm tarihi olan 638/1240'da ölünceye kadar **Şam**'a yerleşti. Ölünce **Kâsiyun** tepesi eteğinde bulunan Kadı Muhyiddîn b. ez-Zekî[9]'nin özel mezarlığına gömüldü.

İbnu'l-Arabî'nin oldukça yüksek dereceden bir şâir olan Sa'duddîn ve İmaduddîn adında iki oğlu vardı. Birincisi 656/1258'de, ikincisi 667/1268'de öldü. Her ikisi de babalarının yanına gömüldüler.[10] ||

İbnu'l-Arabî'nin Eserleri ve Uslûbu

Brockelmann[11], İbnu'l-Arabî'yi pek verimli bir yazar olarak nitelendirmekte ve onun elimizde bulunan yaklaşık olarak 150 eserini saymaktadır. Yalnızca Kahire'deki **Mısır Kraliyet Kütüphanesinde** bulunan katalogdan anlaşıldığına göre, çoğunlukla elyazması halinde elde takriben 90 kitabı mevcuttur. Bizzat İbnu'l-Arabî'nin 632/1234'de yazdığı bir mektupta

8. Kütübî, *Fevât el-Vefeyât*, Kahire H. 1299, II, s. 301.
9. *Aynı eser*, II, s. 301.
10. Bak., İbnu'l-Cevzî, *Mir'ât ez-Zamân*, s. 487. Daha fazla biyografik teferruat için bak.:
    a) Ebû'l-Felâh Abdu'l-Hayy, *Extracts from Shadharâtu'dh-Dhahab*, neşr.: R.A. Nicholson, J.R.A.S. (Ekim 1906).
    b) Makkarî, *Nefhu't-Tîb*, 2 cilt, Kahire 1279, c. I, ss. 414-416.
    c) Şa'rânî, *Yevâkît*, I, Kahire 1277, ss. 7-18.
    d) Şa'rânî, *Tabakât es-Sûfiyye*, Kahire (tarihsiz).
    e) Attâr, *Tezkiret el-Evliyâ*, neşr.: R.A. Nicholson.
    f) Kütübî, *Fevât el-Vefayât*, II, ss. 301 vd..
    g) Câmî, *Nefahât el-Uns*, neşr,: W.N. Lees, Luscnow 1915, ss. 633-645.
    h) *Extracts fromRisâlet el-Kuds*, neşr.: A. Palacios.
11. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, I, (Weimar 1898), s. 441.

289 eserinden bahsetmiş olduğu kabul edilir.[12] Câmî, onun meşhur *Fusûs*'u ve *Futûhât*'ı[13] dahil, 500'den fazla kitap yazdığını; Şa'rânî ise, Câmî'nin tahmininden 100 eksiğini söylüyor[14].

Eserlerinin kesin sayısı, hattâ onlardan bir çoğunun hacmi hakkında kesinlik olmadığı görülüyor. Bazılarınca onun *Kur'ân Tefsiri* 95 cilt[15], bazılarınca ise, 1 ve 2 cilt olarak vasıflandırılmıştır. Daha önce karşılaştığımız *Futûhât* 4 cilt ve *Muhâdarâtu'l-Ebrâr* ise 1 cilt halindedir. İbn Şâkir el-Kütübî, *Futûhât*'ın 20 cilt ve *Muhâdarâtu'l-Ebrâr*'ın 5 cilt olduğunu söylüyor[16]. Câmî ve Şa'rânî'nin (özellikle *Tefsir* hakkındaki) tahminleri büyük çapta mübâlağa edilmiş görünüyor; *Futûhât* ve *Muhâdarât*'ın hacmine gelince, bu eserler sırasıyla 4 ve 1 cilt yerine 20 ve 5 cilde bölünmüş olsa gerektir.

Mevâki'un-Nucûm ve *et-Tedbîrâtu'l-İlâhiyye* gibi bir kaç eser bir yana bırakılırsa, İbnu'l-Arabî'nin kitaplarından çoğu, Doğu'da, özellikle **Mekke** ve **Şam**'da, yazılmıştır. Onun en büyük ve en olgun eserleri hayatının son 15–20 yılları zarfında meydana getirilmiştir. Daha önceki eserleri, daha çok özel konuları ele alan müstakil eserler mahiyeti taşımaktadır. Meselâ, *Tedbîrât* (**Sûfilik yolunun Disiplin Kuralları**)'nın konusu olan Küçük Âlem (Microcosm), semâ kaideleri; *Mevâki'*in konusu olan tilâvet v.b.. İbnu'l-Arabî, bu ilk eserlerinde henüz belirli bir sistem anlayışı taşımıyordu. 598/1201'de **Mekke**'de başlayıp, ölümünden takriben 3 yıl önce, yani 635/1237'de bitirdiği *Futûhât*'ın ilk bölümlerinde bile, zihni üzerinde daha önceden baskısını hissettirmiş olan bir sistemin ilk esaslarını buluyoruz. Ancak *Futûhât* o kadar hacimli ve düzensizdir ki, bu esaslar neredeyse yersiz ve önemsiz teferruat yığını içinde boğulmuştur. Onun büyük eseri *(Opus magnum)* ölümünden on sene önce 628/1230'da bitirdiği ünlü *Fusûsu'l-Hikem* (**Felsefenin İncileri veya Hikmet İncileri**)'dir. Bu, eserleri arasında en güç anlaşılanı olup, *Fusûs*'un geniş bir şerhi sayılabilen *Futûhât* olmaksızın, *Kâşânî*'ninki kadar mükemmel bir şerhle dahi, tamamıyla anlaşılmaz ve karanlık kalması muhakkaktı. *Futûhât*'ın bir çok yerinde, meselâ, *Futûhât*, II, ss. 357–377, *Fusûs*'un ana fikri verilmiştir.

İbnu'l-Arabî, genel olarak, metotdan yoksun ve eklektik tipte bir filozof olarak nitelendirilebilir. Onun uslûbu belki de, Prof. Browne'ın

12. E.G. Browne, *Literary History of Persia*, II, (Cambridge 1928), s. 497.
13. Câmî, *Nefahât*, s. 634.
14. Şa'rânî, *Yevâkît*, s. 10.
15. *Aynı eser*, s. 10.
16. Kütübî, *Fevât el-Vefayât*, c. II. ss. 301–302.
ve Makkarî'de c. I, s. 407'de bulunmaktadır.

dediği gibi, "*kasıtlı olarak*" çift anlamlıdır. Onu herhangi bir noktada anlamak için en azından mümkün iki yol vardır: a) **Sünnî yol**, b) **Vahdet-i vucûd yolu.** Gerçekte ise, hedef edindiği tek yol vardır ki, bu da ikincisidir. İbnu'l-Arabî, sünnîliği hakkında okuyucusunda şüphe uyandırdığını hissettiği an, uslûbuna sünnî görünecek bir şekil vermek suretiyle, kendisini, meydan okuyan hayâlî bir şahsa karşı savunmaya çalışır. Bir defasında,

Ey ben Sen'i görmediğim halde beni gören Sen,
Beni görmezken ne sık görürüm O'nu ben.

beytiyle ne demek istediği sorulduğunda, asıl demek istediğini tamamıyla değiştiren şu ilâveyi yaparak hemen cevap verdi:

Azarlamak için Sen'i arzulu görmediğim halde,
Ey her an günaha yönelen (mücrim olarak) beni gören Sen.
Benim nimet kazanma peşinde koştuğumu görmediği halde,
O'nun yüce nimetini bağışladığını ne sık görürüm ben.[17]

Anlaşılması güç olan, İbnu'l-Arabî'nin yazdığı konu değil, onu ifâde tarzı, kendine özgü bir zihniyete sahip oluşudur. Basiti karmaşık hale getirmek, ve söylemek istediği her hangi bir şeyin anlamını gizlemek, ya da onu, özellikle Hallâc'ın *Tevâsîn*'inde olduğu gibi, başıboş, çığırından çıkmış Sûfîyâne ifadelere daldığında, tamamıyla anlaşılmaz bir hale sokmaya çalışmak için bilinçli bir çaba harcadığı hissedilmektedir.[18]

Bütünüyle ele alınacak olursa, onun uslûbu düzensiz, tartışmacı ve geniş ölçüde şekil ve tutarlıktan yoksun olarak nitelenebilir. Eserlerinin anlaşılmaz ve çift anlamlı oluşunun diğer nedenleri şunlardır:

1. Çeşitli kaynaklardan alınmış pek çok sayıda deyimleri, bazan asıl anlamlarını tamamıyla değiştirerek, bazan da mecazî anlamda kullanması. Meselâ, Eflatun'un "İyi" *(Hayır)*, Plotinus'un "**Bir**", *Eş'arîlerin* "**Küllî Cevher**" ve İslâmın "**Allah**" kelimelerini aynı şeye karşılık olarak kullanmağa çalışır. Yine Plotinus'un **İlk Akıl** v.b.'si için Kur'ân'ın **Kalem**, (sonradan Origenes tarafından benimsenen) Eflatun'un **İdelerin İdesi** terimlerini kullanır. **Feyz** (akış) gibi deyimler mecazî anlamda, hakikat gibi terimler ise 2 veya 3'den fazla anlamlarda kullanılmıştır. Meselâ, **Hakikat** gerçek bir tabiat, bir öz (hüviyet), bir fikir veya bir cins (kategori) anlamlarında kullanılmıştır.

17. Prof. Browne'ın çevirisi, Literary History of Persia, II, s. 499. Şiir, Putûhat'da c. II s. 646,

18. Bak., meselâ, *Mevâki'*, Kahire 1325, ss. 40, 42, 45, 127 v.b..

2. Sünnî İslâmın naslarını daima vahdet-i vucûdcu fikirleriyle uzlaştırmaya uğraşması. Kur'ân'da geçen ıstılahları bir yerde olağan manada kullanır, bir başka yerde ise, onları tasavvufî açıdan veya daha çok varlığın birliği görüşüne bağlı olarak açıklar.

3. Uslûbunun büyük bir bölümü, tamamıyla mantıkî bir düşünce ortaya koyamıyacak kadar şâirâne ve hayâl-gücü mahsûlüdür. İbnu'l-Arabî'nin üstün düşünme kudreti, muazzam hayal-gücünün bir ürünü olup, eselerinde görülebilecek mantıkî tutarlık ve insicamın büyük bir kısmı, bunun hesabına fedâ edilmiştir. İbnu'l-Fâriz gibi Vahdet-i Vucûdcu bir başka Sûfî şâirle karşılaştırıldığında ise görülür ki, bir şâirin hayal-gücüne sahip olmakla birlikte, şiirin gerektirdiği duygudan yoksundur.

I. BÖLÜM

VARLIK NAZARİYESİ

İbnu'l-Arabi'nin Metafizik Hakikat Görüşü

I

a) Varlık (vucûd)'un Anlamı

Hemen herkesçe **Varlığın Birliği** veya **Vahdet el-Vucûd** adı verilen görüşü incelemeden ve İbnu'l-Arabî'nin hakikat nazariyesi olduğunu kabul ettiğim nazariyeyi ortaya koymadan önce, "**Varlık**" düşüncesi ve "**Allah Mutlak (Hakk) Varlıktır**" *(Allah huva el-vucûd el-Hakk)* deyişinin anlamının açıklanması büyük önem taşımaktadır.

Varlık teriminin anlaşılabileceği temelde ayrı iki anlamı vardır:

I. Kavram olarak "**Varlık**"; varlık fikri, var–olmak *(vucûd bi'l-maʿnâ el–masdarî)*, veya

II. Varlığı olan, yani var–olan veya süresi olan *(vucûd bi–maʿnâ mevcûd)*.

Var olan şeylerin son dayanağı olan Hakikatı ifâde etmek için İbnu'l-Arabî ve ekolü tarafından kullanılan "**Küllî Varlık**" *(el-vucûd el-küllî)* veya "**Mutlak Varlık**" *(el-vucûd el-mutlak)* deyimi, böylece, bu anlamlardan birine karşılık olarak kabul edilebilir. Bu durumda, bunlardan hangisinin kastedildiği hakkında şüpheye düşmemek imkânsızdır. Bu nihâî "**Varlık**", bir soyutlama –yalnızca zihinde var olan ve bütün küllî kavramlarda olduğu gibi, bütün tür[19] ve ona dahil fertleri kendinde toplayan–bir fikir midir? "**İkinci Kavram**" *(maʿkûl sânin)* dedikleri şey midir? Yoksa **Kül** ile *(Bütünle)* aynı olan Mutlak Varolan bir Hakikat mıdır? Bu konuda İbnu'l-Arabî'nin ifâdesi son derece müphemdir; Varlık'ı bazan bir anlamda, bazan da diğer anlamda kullanır. Çoğu zaman ise ikisini birbirine karıştırır. Aynı şekilde

19. Soyut varlık (zihindeki varlık), somut varlık-zorunlu ve mümkün varlık, ezelî ve zamanda olan varlık gibi varlığın türleri.

"**Mutlak**" kelimesini de aynı derecede müphem bir şekilde kullanır.Bu terimin İbnu'l-Arabî tarafından 4 ayrı anlamda kullanıldığı göze çarpmaktadır.:

I. Belirli herhangi bir suretle sınırlanmamış, fakat bütün suretlerde müşterek olan "**Mutlak**".

II. Bütün suretlerde bulunmayıp, hepsini aşan Mutlak.

III. Hiçbir şeyin sebebi (daha doğrusu vasıtasız sebebi) olmayan Mutlak. İbnu'l-Arabî buna, kendiliğinden varolan *(self-subsisting)* ve mutlak bağımsız varlık diyor[20].

IV. Bazan Mutlak'ı Hakikatların Hakikatı *(Hakikat el-Hakâ'ik)* dediği şeyle bir sayar ki, Kelâm hakkındaki II. bölümde göreceğimiz gibi, ne yazık ki, bu ikinci terim de eserlerinde çift anlam taşımaktadır.

Ayrıca "Mutlak Varlık" için sık sık "Körlük" *(el-ʿAmâ)*, Nokta *(en-Nukta)*, "Dairenin merkezi" gibi veya aynı derecede aldatıcı mecâzlar kullanır.

Öyleyse, İbnu'l-Arabî gibi Vahdet-i Vucûdcu sûfîler, tüm Varlık Bir ve Mutlak Birlik'tir, derken ne demek isterler? Ona ister Küllî Cevher, İlk Madde; ister Allah deyin, geçmişte, şimdiki ve gelecekteki bütün ferdî varlıkların aslında Tek Varlık olduklarını mı kastederler? Yoksa mümkün olan bütün düşünce âlemlerindeki *(universes of discourse)* bütün varlık şekillerini ihtiva eden soyut ve tamamıyla küllî anlamda bir Varlık 'ı mı kastederler? Ya da söylemek istedikleri, varlığı *(süresi)* olan her şeyin sebep ve kaynağının Allah'ın Varlığı olduğu mudur? Onlar, kolaylık olsun diye mi, Allah'ın varlığını renk, söz gibi bir küllî *(tümel)*'ye ve başka bir varolanın (veya süresi olanın) varlığını bu küllînin belirli bir tarzına ya da tezahürüne benzetirler? İbnu'l-Arabî, "nasıl ki akledilir küllî hakikatlar *(el-hakâ'ik el-maʿkûla el-külliyye)* olmadığı takdirde dış eşyaya herhangi bir yüklem (ahkâm) vermek mümkün olmazsa, Allah da sureti vasıtasıyla bütün varolanlara nüfûz etmeseydi, âlem varlıktan yoksun olurdu"[21] derken, söylemek istediği, varlığın bu son anlamı mıdır?

Bütün meseleyi modern terminoloji ile şöyle ifâde edebiliriz: Varlık, bütün tezahürleri belirli şeyler olan bir çeşit belirli sıfat mıdır, yoksa miktar, şekil, renk, zaman, mekân v.b. türünden çeşitli belirleyiciler altında daima farklı bir şekilde belirli niteliklerde kendini gösteren sürekli cevher midir?

---

20. Bak. *Fut.*, I, s. 52, 1. 5 aşağıdan.

21. İbnu'l-Arabî, *Fusûs el-Hikem*, Kâşânî'nin şehri ile birlikte, Kahire 1309, s. 34; Fusûs'un türkçeye çevirisi, Nuri Gencosman, M. E. B. Yay. İstanbul 1952, s. 17.

İbnu'l-Arabî'nin kesinlikle suçlandırılmasına sebep olan "Mutlak Varlık"ın bu iki anlamı arasındaki karışıklık, görüşünün gerçek mahiyetinin ciddî bir şekilde yanlış anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu anlamları nasıl birbirine karıştırdığı şu şekilde ifâde edilebilir:

Görünüşe göre, İşrakîlerin yolundan giderek[22], varlığın (soyut bir düşünce olarak varlığın) var olan şeylerden ayrı tasavvur edilebileceğini, başka deyişle kavram olarak varlığı, eşyaya ait kavramlarımızdan zihinde ayırabileceğimizi, (meselâ, biz küllî bir kavram olan varlığı; at, insan v.b. kavramlarımızdan ayırabiliriz) ileri sürer. Ancak varlık her ne kadar İbnu'l-Arabî ve İşrakîlere göre, şeylerin mahiyetlerinden zihinde ayrılabilirse de, onlarca dış âlemdeki şeylerden ayrılamaz ve onlarla aynıdır[23].

Ayrıca, ona göre, bir cevher olarak Hakikat en sonunda Bir'dir ve böyle olunca da dış âlemde var olan şeylerle aynı olan bir kavram olarak varlık, varlığı olan her şeyin kaynağı olan Tek Varolan Hakikatta en olgun ayniyetini bulur. Yalnızca küllî bir kavram olabilen Mutlak Varlık'la varolan bir nesne olan Mutlak Hakikat *(el-Hakk el-Mutlak)*'in mutabakatı buradan çıkar. Mutlak Varlık, yalnızca Küllî bir varlık olan Mutlak Hakikata uygulanabilir. Bilgimize giren her şey sadece sınırlı bir varlığa sahiptir, ve İbnu'l-Arabî'nin de ifâde edeceği gibi, bu, kendi kendisinin menşei olamaz. Bundan dolayı bütün sınırlı varlıkların kaynağı olan bir Mutlak Varlık olmalıdır. Bu durumda o, ister "**Mutlak Varlık**" terimini "**Mutlak Varolmak**" anlamında, ister "**Mutlak Varolan**" anlamında kullansın, bunun onca önemi yoktur, çünkü her ikisi de "**Tek Hakikat**"a bağlıdır ve görünüşte onunla aynıdır. Başka deyişle, her ne kadar düşüncede ayrılabilirlerse de, Mutlak Varolan Hakikat gerçekte Mutlak Varolmakla birdir. Buna göre, Hakikat *(Varolmak)* birdir ve bir birliktir, veya Varlık birdir ve bir birliktir sözü, bir ve aynı gerçeği ifâde eder. İbnu'l Arabî, Mutlak Varlık bütün varlığın kaynağı ve sebebidir, derken söylemek istediği yalnızca Mutlak Hakikat *(Varlık)*'ın bütün varlıkların kaynağı ve sebebi olduğudur. Taftazânî ve Curcânî'nin ileri sürdüğü gibi,[24] İbnu'l-Arabî'nin Allah ile hiç bir dış varlığı olmayan, fakat dış varlığın tamamının kaynağı olan soyut kavram varlık'ı kastettiğini ileri sürmek anlamsızdır. Özellikle Taftazânî, yanlış anladığını sandığım bu noktada, İbnu'l-Arabî'ye şiddetle hücum

22. İşrâkîlerin ileri sürdüğü delilin ayrıntılı bir ifâdesi için bak., Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, Şirâzî'nin şerhi ile birlikte, Kahire 1315, ss. 182-189, yani şeylerin zât ve mâhiyetlerinin varlığı, zihinde onlardan farklı ve ayrılabibilir midir yoksa aynı mıdır sorusu... Varlığın dış âlemdeki şeylerin mahiyeti ile aynı, fakat zihnimizde onlardan farklı olduğu görüşü İşrâkîler arasında yaygındır. Onlarca Varlık, zihinde mahiyetlere yüklediğimiz bir yüklemdir.

23. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn el-Arabî*, Leyden 1919, ss. 5, 6.

24. Bak., Taftazânî, *Risâle fî Vahdet el-Vucûd*, İstanbul 1294, ss. 5, 13, 14, 15 v.b..

eder. O, "Mutlak Varlık" *(vucûd mutlak)* deyimini gerçek anlamda ikinci dereceden bir kavram *(ma'kûl sânin veya mefhûm küllî)* olarak mutlak varolmak anlamında kabul eder ve diğer anlamını tamamıyla kaldırır. Böyle bir görüşü yanlışlıkla İbnu'l-Arabî'ye isnat edenler şunları ileri sürerler:

I. Soyut Varlık (bir kavram olarak varlık)'ın kendisi dış âleme ait bir hakikat olmadığı gibi, dış âleme ait hakikatların kaynağı olması da mümkün değildir. Tersine Varlık, bir küllî olarak kabul edilirse, tezahür ettiği varolan eşyadan çıkmış demektir ve onlara dayanır. Varlık düşüncesini ve akıllı bir varlık olarak insanın mahiyetini zihnimizde birleştirmek suretiyle dış alemde insanı yaratmayı ne biz ne de Allah düşünebilir. Bu, bizi şu ikinci noktaya iletir.

II. Bir kavram olarak Varlık, zihinde dış âlemdeki cüz'î *(tikel)* varlıklardan sonradır. Fakat İbnu'l-Arabî'nin kastettiği bu değildir. Bütün varlıkların gerçek kaynağı varlığı zatıyla aynı olan bir varlık, bir hakikat *(mevcudun bi-vucûdun huve aynuhu)*, varlığı zorunlu bir varlık *(vâcib el-vucûd li-zâtihi)* anlamında **"Mutlak Varlık"** dediği şeydir. Bu zât aynı zamanda bütün husûsiyet ve arazlarıyla birlikte dış âlemdeki bütün gerçekleşmiş ve gerçekleşebilir mahiyetlerdir; ve insan zihni "soyut varlık" düşüncesini, bu zâta, onun varlık ve tezahürlerine dayandırır. Daha sonra görüleceği üzere, o, *Eş'arilerin* Küllî Cevher'iyle aynıdır.

b) Varlık Düşüncede mi yoksa dış âlemde mi Şeylerin Mahiyetlerinden Ayrılabilir?

Daha önce Mutlak Varlık'ı düşüncede Mutlak Varolan, yani Allah'dan ayırırken İbnu'l-Arabî'nin varlık teriminin iki anlamını birbirine karıştırmasının esasını ve hangi anlamda, *el-vucûd el-mutlak asl kulli vucûd* (Mutlak Varlık tüm varlığın kaynağıdır), deyimini kullandığına değinmiştik. Fakat varlık, düşüncede bile olsa, varlığı olanın mahiyetinden ayrılabilir mi? İbnu'l-Arabî ve yolundan yürüdüğü İşrâkîler olumlu cevap verirler. Fakat Allah'ın hattâ başka bir şeyin mahiyetini ve varlığını birbirinden ayrı olarak tasavvur edebilir miyiz? Zihnimizde var olan (ya da süresi olan) bir şeyin kavramı bir yana, mahiyeti nedir? Öyleyse zihnimizde önceden var olan bir şeyin kavramı ya da düşüncesini onun varlığından ayırmak nasıl mümkün olabilir?

Herhangi bir şey hakkında konuşmak, onun varlığını şu veya bu **"düşünce âleminde"** gereksemek demektir, ve her hangi bir düşünce âleminde bir şeyin, varlığından ayrı olarak tasavvur edilebileceğini söylemek, hiç bir anlamı olmayan saçmalıktır. Bir şeyin düşüncesini o şeyin kendisinden, ve bir fikrin akıledilir varlığını (sürekliliğini) somut bir nesnenin dış varlığından ayırabileceğimiz muhakkaktır, fakat söylemek istedikleri şey bu değildir. İşrâkîle-

rin ve İbnu'l-Arabî'nin düştüğünü sandığımız temel hata "*S vardır*" şeklindeki varlık önermesini "*S, e sıfatına sahiptir (e=varlık)*" önermesine eşit olarak yorumlamaktan, başka deyişle, varlık önermesini yüklemli gibi ele almaktan doğmaktadır: Yani onlar varlığı mahiyete yüklerler. Böylece İşrâkîler ve İbnu'l-Arabî'nin yaptıkları gibi, "varlığı" bir nitelik sayarak "*S, e'dir (e=varlık)*" olumlu önermesini ileri sürmek (hiç olmazsa zihnimizde) daha önceden var olan S varlık sıfatına sahiptir demektir ki, bu bir totolojidir. Diğer taraftan "*S, e'dir (burada e=var-değil)*" olumsuz önermesi (hiç değilse zihnimizde var olan) S, e sıfatına sahip değil demektir ki, bu da kendisiyle çelişiktir. "*S, p'dir*" (P gerçek bir sıfat olarak) türünden her önermede daima "*S vardır*" varlık önermesi işe karışmıştır, ve "*S vardır*" önermesinin anlamı şudur: S teriminin anlamında içkin olanlardan başka bazı sıfatlar önemsenecek derecede S'ye yüklenebilir, ve "*S var-değil'dir*" önermesi ise şu anlamı verir: Anlamında içkin olanlardan başka önemsenecek derecede S'ye yüklenebilen hiç bir sıfat yoktur; S'nin kendisi daima belirli bir anlama sahip olup, hiç değilse zihnimizde vardır. Bu, tüm varlığın kaynağı olarak Mutlak Varlık (veya Varolmak) hakkındaki İbnu'l-Arabî'nin sözünün, Mutlak Varolanla aynı ve ondan ayrılmaz olan Mutlak Varlık tüm varlığın ve bütün varolanların son kaynak ve sebebidir, şeklindeki ifâdesine indirildiğini ispatın diğer bir yoludur.

c) Varlık ve Varolmak. Yokluk ve Var-değil

İbnu'l-Arabî, "**Varolma**"yı varlık'ın bir türü *(nevi)* sayarak, bu ikisi arasında önemli bir ayırım yapar. Varlık'a sahip olan her şey, varlık'ın mertebeleri veya düzeyleri adını verdiği şeyin birinde veya diğerinde tezâhür ederse, "**varolma**" ya sahiptir, denebilir. İbnu'l-Arabî bunları 4'e tahdit eder: a) dış âlemde bir şeyin varlığı *(vucûd eş-sey' fî aynihi)*, b) akıledilir varlık *(vucûd eş-şey' fi'l-ilm)*, c) bir şeyin konuşulan sözlerde varlığı *(vucûd eş-şey' fi'l-elfâz)*, ve d) bir şeyin yazıda varlığı *(vucûd eş-şey' fi'r-rukûm)*. İster zamanda ister ezelî olsun varlık'a sahip olan her şey bu mertebelerden birinde veya diğerinde yahut da hepsinde birden var olmalıdır. Hepsinde veya bir kısmında var olmayan her hangi bir şey sırf yokluktur ve hakkında bunun ötesinde hiç bir şey söylenemez. Bununla beraber, İbnu'l-Arabî, daha sonra göreceğimiz gibi, yokluğu "**sırf**" veya "**mutlak**" sıfatı olmaksızın tamamıyla farklı bir anlamda kullanır. Eğer bir şey, bu varlık mertebelerinden birinde değil de, diğerinde varsa, bu şeye yokluk denebilir; öyleyse o, var olmadığı o belirli mertebede bir yokluktur. Bu 4 düzeyde varlık şekillerini aynı cinse ait saymakla o, en büyük hatayı işlemiş görünüyor. Sınırlamış olması gerekirken, "**varolan**" terimini, modern felsefede yalnızca zihinde varlığı olan soyutlar *(abstracta)* şeklinde bilinen akıledilir türlerin aksine, zaman ve mekânda tezâhür eden dış dünyadaki şeylere inhisar ettirmiyor. Masa *(somut şey)*, masa kav-

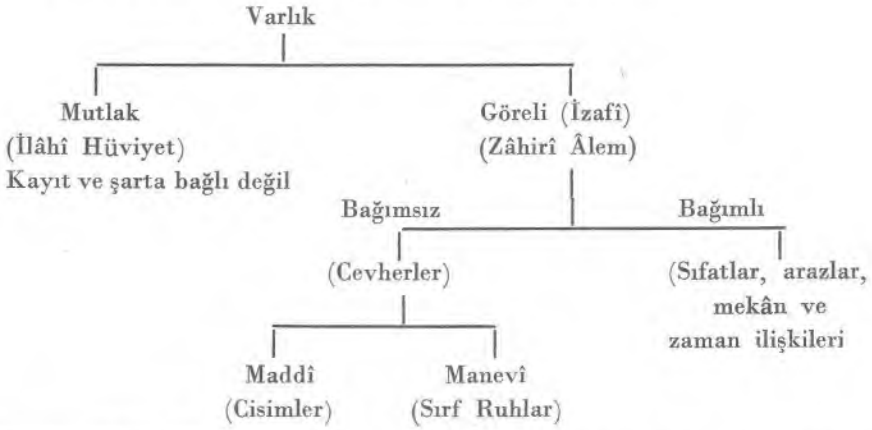
ramı, masa kelimesi ve masa harflerinin hep aynı hakikata ait oldukları doğrudur, fakat dış dünyada masanın kendi varlığı, hem o kelimenin kavramının varlığından, hem de o yazının varlığından esaslı bir şekilde farklıdır. İbnu'l-Arabî ile birlikte, masa aynı zamanda hem vardır hem de yoktur (bununla o, somut nesne ile bir kavramın varlığı arasındaki temelli ayırımı yapmaksızın, masanın, nesne olarak var olmadığını demek istiyor) dememiz mümkün değildir. Biz ancak şunu söylemek durumundayız: Gerçek masa var değildir, yâni masa kavramı zihinde vardır.

İbnu'l-Arabî, Allah'la ilgili olarak, şunları ilâve ediyor: Şeyler yalnızca iki varlık düzeyine sahiptirler: a) akıledilir (soyut), ve b) somut. Şeyler, dış âlemde var olmadan önce, Allah'ın ilminde varlığa sahipdir. Öte yandan biz şeylerin kavramlarına ulaşmadan önce, onların somut bir varlığa sahip olmaları gerekir.

İbnu'l-Arabî âlemin ezeliliği ve zamandalığı, varlığı veya yokluğu gibi sisteminin en hayatî noktalarından bazılarını bu hatalı delile dayandırır. Âlem (İnsan hakkında da aynı şeyi söylüyor)[25] hem ezelî hem zamanda; hem var hem de yoktur. Ezelîdir, çünkü o Allah'ın ezelî bilgisinde vardır; somut ve dış âlemdeki bir şekil *(suret)* olarak da zamandadır. Aynı şey onun varlığı ve yokluğu hakkında da söylenebilir. İyi ki İbnu'l-Arabî, daha sonra göreceğimiz cevher ve suret antitezini kullanarak, âlemin 2 ciheti, yani onun hem ezelî hem zamanda hem var hem yok olması şeklindeki yukarıdaki görüşünü desteklemekte farklı bir muhakeme yolu güdüyor.

d) Varlık'ın Türleri

İbnu'l-Arabî'nin benimsediği Varlık'ın türleri şunlardır:



25. Bak., *Fusûs*, s. 19; türkçeye çeviri, s. 8; kar., *İnşâ' ed-Devâ'ir*, *Kleinere Schriften.. içinde*, ss. 5–6.

Göreli *(izâfî)* varlık, zâhirî âlemdeki bütün tabiî şeyler gibi fiil halinde ya da güç halinde (İbnu'l-Arabî bazan buna *mümkün* diyor) olabilir.

Daha önce de açıkladığımız gibi, İbnu'l-Arabî "**yokluk**" deyince ya,

I. Varlık mertebelerinden hiçbirinde varlığa sahip olmayan eşya, yani sırf yokluk *(el-adem el-mahz)*; ya da,

II. Bu mertebelerden birinde var olup, diğerinde olmayan eşyayı anlıyor ki, buna dâhil şu sınıfları görüyoruz:

1. Zihinde yalnızca fikirler ve kavramlar olarak varolan ve dış âlemde varlığı mümkün olmayan eşya,

2. Mümkün, hattâ muhtemel varlıklar olan, fakat dış âlemde fiilen var olmayan eşya.

"**Sırf yokluk**" hiç bir zaman düşüncemizin objesi olamaz: diğer yokluklar ise, bu obje olabilir ve fiilen bu objedirler. Sırf yokluğu bildiğimizi tasavvur ederken gerçekten bildiğimiz şey, onun zıddı (mantıkî çelişiği), veya yokluğunun sebebidir. *(eş-şart el-musahhihu li-nefyihi)*[26].

e) Zorunluluk, İmkân ve İmkânsızlık

Zorunlu *(vâcib)* varlıktan, varlığı kendiliğinden zorunlu varlık anlaşılır; diğer bir deyişle, o kendiliğinden vardır ve bu da ancak Allah'tır. Mümkün *(zorunsuz)* varlık, varlığı için hiç bir zâtî veya zorunlu sebep olmayandır, yani onun varlığı ve yokluğu aynı derecede mümkündür. İmkânsız varlık, yokluğu bir sûrî sebep tarafından gerektirilen varlıktır. *A'yân es-Sâbita*'ya "**mümkün varlıklar**" adını vermesine rağmen, İbnu'l-Arabî'nin öğretisinde "**mümkün**" *(veya zorunsuz)*'un yeri yoktur. Gerçekte, ona göre, onlar zorunludurlar; şu anlamda ki onlar zorunlu olarak fiile çıkması gereken güçlerdir. Onlar, filozofların *vâcib el-vucûd bi'l-gayr* (varlığı başkasıyla zorunlu) dedikleri şeydir. İbnu'l-Arabî filozofların bütün varolanların ya kendiliğinden zorunlu ya da varlığı, varlığı kendiliğinden zorunlu bir başkasıyla zorunlu oldukları esasından hareket ederek mümkün kategorisini inkâr ettiklerini söylerken, onlarla çatışma halinde görünüyor. İbnu'l-Arabî devam ederek şöyle diyor: "Bununla birlikte, ârif imkânı kabul eder (bu sadece sözde bir kabüldür) ve onun (gerçek) yerini (yani zorunluluğun yalnızca mantıkî karşıtı olarak) mümkünün ne demek olduğunu, neden dolayı mümkün olduğunu ve gerçekte *vâcib el-vucûd bi'l-gayr* ile aynı olduğunu bilir[27]. Fakat İbnu'l-

26. *Kleinere Schriften...*, s. 11.

27. *Fusûs*, ss. 66–67; türkçeye çeviri, s. 35.

Arabî'nin kendi ifadesi, esasta, sözlerini naklettiği filozofların görüşüyle aynıdır. Nitekim o, yukarıda nakledilen anlamında mümkünü ısrarla inkâr eder, ve yalnızca 2 kategori kabul eder; Zorunlu (yukarıda açıklanan zorunlunun iki türü) ve imkânsız[28].

II (1)

a) Bir ve Çok: "Hakk ve Halk"

İbnu'l-Arabî'ye göre, varolan yalnızca Bir Hakikat vardır. Biz bu hakikatı iki açıdan görürüz: ya onu bütün görünen şeylerin zâtı sayarız ve Hak adını veririz; veya bu zâtı ortaya koyan eşya sayarız ve Halk deriz. Hak ve Halk; Hakikat ve Zuhûr; Bir ve Çok yalnızca "**Bir Hakikat**" in iki subjective manzarasını ifâde eden isimlerdir; o, hakikî birlik, fakat dış âlemde müşahade edilen çeşitliliktir. Bu hakikat Allah'tır. İbnu'l-Arabî, "O'na O'nun vasıtasıyla bakarsan (yani Zat'a zat açısından bakarsan), o zaman O da Kendisine Kendisi vasıtasıyla bakar ki, bu, birlik halidir; fakat O'na kendi zatın vasıtasıyla bakarsan (yani kendi zatın açısından bir suret olarak bakarsan), o zaman bu birlik ortadan kalkar"[29]. Bu, öyle görünüyor ki, Plotinus'un, İlk Bir her yerde ve hiç bir yerdedir, görüşünü yansıtmaktadır. Fakat, daha sonra gösterileceği üzere, bu iki görüş arasında esaslı fark vardır. Plotinus'un Bir'i bir sebep olarak her yerdedir, İbnu'l-Arabî'nin Bir'i ise bir zat (bir hüviyet) olarak her yerde, fakat her şeyin üstünde "*eyne*" (yer) ve "*keyfe*" (nitelik) ile aynı olup, "*eyne*" ve "*keyfe*" ye sahip bütün eşyadan farklı olan Küllî Zat olarak hiç bir yerdedir.[30]

İbnu'l-Arabî'nin sistemindeki bu önemli noktayı açıklıyacak pek çok parça nakledilebilir. Şu parçalar örnek olabilecek niteliktedir: "Birlik, iki (veya daha fazla) eşyanın fiilen aynılığı, fakat tasavvurda bir diğerinden ayırdedilebilirliği anlamından başka bir anlam taşımaz; öyleyse Bir, bir anlamda, bir başkasıdır; diğerinde ise değildir"[31]. "Çokluk, Bir olan Zat'daki fiilî bir taksimden değil, görüş farklarından doğar"[32].

İbnu'l-Arabî'nin Metafiziğinin tamamı bu ayırıma dayanır ve sisteminde hiç bir nokta yoktur ki, orada bu ayırım şu veya bu şekilde takdim

28. *Kleinere Schriften...*, s. 10: Varlıkta mümkün yoktur: şeyler ya imkânsız veya zorunludur.
29. *Fusûs*, s. 147; türk. çev., s. 83.
30. Bak., Plotinus, *Enneads*, III, 9. 3.
31. *Futûhât*, I, s. 623, l. 14.
32. *Fusûs*, s. 417; türk, çep., s. 299. İbnu'l-Arabî burada el-Hakk ile el-Halk'dan Bir'in iç ve dış manzaraları olarak bahsediyor.

edilmemiş olsun.[33] Yazılarında her ne kadar meselenin epistemolojik yönü ontolojik yönüyle sık sık karıştırılırsa da, şurası fazlasıyla açıktır ki, İbnu'l-Arabî varlığın gerçek ikiliğe sahip olduğunu söylemek istemez. Ontolojik bakımdan yalnızca Bir Hakikat vardır; epistemolojik bakımdan ise iki manzara göze çarpar: Zâhirî Âlemi aşan, onun üstünde yer alan bir Hakikat, ve son izah ve temelini Hak'kın Zatî birliğinde bulan subjectiveliklerin çokluğu.

İbnu'l-Arabî bazan mantıkî sebeplerle bu iki manzarayı birbirinden ayırır. Dış âlemdeki çok çeşitli varlıklar, mümkün'dür, zamandadır ve varlıkları için zorunlu olarak kendiliğinden var olan, ezelî, bağımsız ve zorunlu bir şeye dayanırlar[34]. Bir'in Çok'a olan nispeti ne ise, süreklinin eserlerine veya veya cevherin arazlarına[35] olan nispeti de olur. Onlar aklî bir kavram olarak farklı, fakat fiilen birdir[36]. O, zâhirin (dışın) bâtına (içe) nispeti, bilgimize giren şeyin Allah'ın bilinemez, anlatılamaz Zat'ına (hüviyye) nispetidir[37].

Aklımızın sınırlı ve Bütünü Bütün (küllü kül) olarak kavrama yeteneğinden yoksun oluşundan dolayı, biz onu, varlıkların çokluğu sayarız ve her birine, onları diğerlerinden ayırdeden özellikler isnat ederiz. Ancak Sûfînin keskin görüşüne sahip bir kimse, İbnu'l-Arabî'ye göre, sezginin zihin-üstü bir durumunda sûretlerin bütün çokluğunu aşabilir ve onların altında yatan hakikatı "görebilir"[38]. Görünüşe göre, biri çok yapan, dış nesnelere yüklenen hükümler *(ahkâm)*'dir, yâni onları renk, hacim, şekil kategorileri ve zaman ve mekân ilişkileri v.b. altına yerleştirmemizdir. Tek başına Bir, basit ve bölünemezdir.

Bunu, İbnu'l-Arabî'nin bazan yaptığı gibi, kelâm diliyle ifade edersek, Bir *el-Hakk* (=Allah), Çok *el-Halk* (yaratılmış varlıklar=Zâhirî Âlem)'dir[39]: Bir Rabb, Çok kullardır[40]; Bir bir birlik *(cemᶜ)*, Çok bir çeşitlilik *(fark)*'tır[41] v.b.

Şimdi 'Yaratan yaratılmış olandır', 'ben O ve O benim' 'ben O ve O değilim', 'Hak Halk ve Halk Hak'tır', 'Hak Halk değil ve Halk da Hak değildir', v.b., v.b...[42] gibi İbnu'l-Arabî'nin zevk duyduğu zâhirî paradoxları anlayacak

33. Bak., meselâ, Tenzîh ve Teşbîh hakkındaki bölümler: aᶜyân es-sâbita. İbnu'l-Arabî'nin İslâm Vahdet-i Vucûdculuğu ile ilgili görüşü: Sebeplilik, v.b., v.b..
34. Bak., *Fusûs*, ss. 27–28, 180; türk. çev., ss. 13, 108.
35. Bak., *Fusûs*, s. 225; türk. çev., s. 142.
36. Bak., *Fusûs*, s. 101; türk. çev., s. 53.
37. Bak., *Fusûs*, s. 174; türk. çev., s. 106.
38. Bunun üzerinde İbnu'l-Arabî'nin Sûfîlik ve Fenâ görüşü ile ilgili bölümde durulacaktır.
39. *Fusûs*, ss. 137–138, 197, v.b., v.b.; türk. çev., ss. 76–77, 118.
40. *Fusûs*, ss. 196, 272. v.b., v.b.; türk çev., ss. 118, 174.
41. Bak., *Fusûs*, ss. 283 v.b., v.b.; türk. çev. s. 179.
42. Bak., *Fusûs*, ss. 102, 110, 137, 138, 197, 219, 220, 283; türk. çev., ss. 53, 56, 58, 76, 77, 118, 138, 179; *Futûhât*, I, s. 899.

bir durumdayız. Onun Hakikatın iki manzarasının göreli *(izâfî)* olduğu fikrine uygun olarak açıklandığı takdirde, bu paradoxlar hiç de paradox değildir.

İbnu'l-Arabî'ye göre, Bir ve çok arasında tam bir karşıtlık ve iki taraflı bir bağımlılık vardır. İki mantıkî karşıt gibi, hiç biri diğeri olmaksızın anlam taşımaz. Felsefesindeki biraz şiir unsurunu hesaba katarsak, bu karşıtlık onun şu harikulade mısralarında bir Sûfînin yapabileceği ölçüde açıklanmıştır:

"O beni över, ben de O'nu,
O bana tapınır, ben de O'na.
Bir durumda, O'nu itiraf eder,
A'yânda (dış âlemde) ise, inkâr ederim.
Ben O'nu değil, O beni bilir,
Ben bilir ve temaşa ederim O'nu.
Ona yardım edip el uzattığım halde,
Nasıl olur da O, bağımsız olabilir?
Ben O'nu bilirken yaratırım.
Hadîs bize bunu böyle haber veriyor[43]
Ve bende O'nun gayesi gerçekleşiyor[44]."

b) İbnu'l-Arabî'nin Mutlak Monismi ve Hallâc'ın Dualismi

İbnu'l-Arabî'nin monisminde 3 ayrı unsur bir araya getirilmiştir: Eş'arîlerin küllî cevher nazariyesi, Hallâc'ın *Lâhût* ve *Nâsût* nazariyesi ve Yeni-Eflatuncu Bir nazariyesi. Onun kendi görüşü bunlardan hiç birine benzememekle beraber, hepsinin bir terkibidir. Özellikle Hallâc'dan gelen unsur, İbnu'l-Arabî'nin Bir ve Çok hakkındaki görüşünde hâkimdir. Bazan sûret ve zât terimlerini Hallâc'ın *Nâsût* ve *Lâhût*'una eş anlamda, bazan da fiilen *Lâhût* ve *Nâsût* terimlerinin kendisini kullanmakla beraber[45] İbnu'l-Arabî ile Hallâc arasındaki fark, en sonunda yine de esaslı olmakta devam eder. Fakat buna rağmen, Hallâç, İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vucûd görüşünü hazırlamış görünüyor. Şüphesiz Hallâc aracılığı iledir ki, onun maddî ve manevî anlamda kullandığı "Uzunluk ve Genişlik"[46] *(tûl ve arz)* nazariyesinde açıklanan âlemin ikiliği hakkındaki Hellenistik görüş, bir yolunu bulup İbnu'l-Arabî'nin öğretisine girmiştir. Açıkça görülüyor ki, İbnu'l-Arabî'nin emr âlemi, gayb âlemi, ruhlar âlemi ve manâlar âlemi

---

44, Fusûs, ss. 124-5; türk. çev; ss. 67-68.

43. Bir hadîste Allah'ın şöyle buyurduğu kabul edilir: *kad messelûnî beyne a'yunihim* "Ve onlar Beni gözleri önünde "duran bir şekil olarak" tasavvur ettiler.

45. *Fusûs*, ss. 194, 260, 400 v.b., v.b.; türk. çev., ss. 118, 167, 280-281.

46. Bak., Hallâc, *Tevasîn*, neşr.; L. Massignon, Paris 1913, s. 141; *Futûhât*, I, s. 219.

Hallâc'ın Uzunluk *(tûl, Lâhût)*, ve yine İbnu'l-Arabî'nin halk âlemi, tabiat âlemi, cesetler âlemi v.b. Hallâc'ın Genişlik *(arz, Nâsût)*' u ile aynıdır. Fakat Hallâc'dan bu yana, onca, en sonunda 2 farklı tabiat (farklı varlık) anlamına gelen *Lâhût* ve *Nâsût* terimleri köklü değişikliğe uğramıştır. İbnu'l-Arabî ve İbnu'l-Fâriz'in yazılarında bu iki terimin, Hakikatın yalın manzaraları haline indirildiğini görüyoruz. *Lâhût* ve *Nâsût* (ulûhiyet ve insanlık, zât ve sûret) yalnızca Bir'in dış ve iç manzaralarına ad olurlar. Onlar bir tabiatın tamamlayıcı yanlarıdır ve her ikisine İbnu'l-Arabî ve İbnu'l-Fâriz'in monisminde aynı derecede yer verilir. Meselâ, İbnu'l-Fâriz'in aşağıdaki meşhur manzumesini düşünün:

"Ve ne benim İlâhiliğim 'görünüşümü' bana ihmal ettirdi, ne de insanlığım *(nâsût)* bana hikmetimin kendisiyle tezahür ettiği sûreti unutturdu". İbnu'l-Arabî'ye gelince, onun kitapları aynı fikri ifâde eden parçalarla doludur. Massignon'un belirttiği üzere, bu iki Sûfî'de, Hallâc da dahil olmak üzere, enerji kaynağı olan o ilk seviye farkı, yani Hak ile Halk *(Hakikatla Görünen)* arasındaki akımı belirleyen güç halindeki o mevki farkı, artık yoktur. Şurası gerçektir ki, Hallâc fikirlerini bazan İbnu'l-Arabî'ninkine dikkate değer derecede benzer bir uslûpla ifâde eder, fakat bu sözde benzerliğe pek bel bağlamamalıyız. Her iki halde kelimelerin altında yatan düşünceler farklıdır. Hallâc, bir filozof olmadığı gibi, felsefî bir sistem meydana getirmeğe de hiç bir zaman niyet etmemiştir.

Meselâ, Hallâc diyor ki: "Ve Halk'da yer alan Hak unsuru dolayısıyla Hak Halk'la aynıdır[47]. Başka bir yerde de şöyle diyor: "Ve ben Hak'kım, zira ben hiç bir zaman Hak'la hak olmaktan vazgeçmedim *(ve ene'l-Hakk fe-innehu mâ ziltu ebeden bi'l-Hakki hakkan)*". Ve Allah'a yönelerek diyor ki: Seninle benim aramda İlâhilik ve Rablik *(el-ilâhiyye ve'r-rubûbiyye)*' den başka hiç bir fark yoktur"[48]. "Ey ben olan O, ve ben O'yum: Zamandalık ve ezelilik bir yana, benim enniyem ve Sen'in Hüviyyen arasında hiç bir fark yoktur"[49], v.b. -böylece o, sürekli olarak İnsanda var olan 2 unsur veya tabiat *(ilâhî ve insanî)*'ın hakikatını kabul ederek onların bazı Sûfîlere özgü şartlar altında birleşmelerine müsaade ediyor. Ancak ve ancak o zaman Halk (insânî olan) kendisine Hak adını verebilir. İbnu'l-Arabî öte yandan ne (bu anlamda) bir olmayı, ne mezcolmayı, ne de hulûlü kabul eder. O, ikisi arasındaki farkı daima katı ve berrak bir şekilde zihninde muhafaza ederek, ya Bir Hakikat'den ya da Hakikat'in iki manzarasından bahseder. Aynı zamanda Hallâc'ın hulûl nazariyesini reddetmeye yöneldiği bir manzûme-

47. *Tevâsîn*, s. 23.

48. L. Massignon, *Quatre Textes Relatifs â Hallâj*, Paris 1914, s. 62.

49. Aynı eser, ss. 59–60.

sinde, Hallâc'ın *Ene'l-Hakkına da* kapalı bir şekilde dokunur. Diyor ki: "Ben Hak'kın kendisi değil, O'nun sırrıyım *(ene sırru'l-Hakk mâ'l-Hakku ene)*" sır burada içerisinde Hakkın gizlendiği Halkın *(Görülen Alemin)* manzarasıdır; ikisi daima oradadır ve biri diğeri olur demenin hiç bir anlamı yoktur.

c) İbnu'l-Arabî'nin Bir'le Çok arasındaki Münasebeti İfade Tarzı: Hak ve Halk

Biraz önce mantıkî ve kelâmî yönleriyle açıklamış olduğumuz Bir'le Çok arasındaki münasebet, İbnu'l-Arabî'nin kitaplarında sık sık çok yüksek dereceden çift anlamlı mecâzlar vasıtasıyla izah edilmiş olup, onları anlamakta pek dikkatli olmak gerekmektedir. Bu mecâzları yanlış anlamadan doğabilecek en basit hata, İbnu'l-Arabî'yi bir İslâm vahdet-i vucûdcusu saymaktan çok, onu gerçekte bir *theist* olarak; veya bir *monist* olmaktan çok bir *dualist* olarak kabul etmektir. Onun *Fusûs* ve *Futûhât*'ında bu mecâzlardan çok sayıda mevcut olmakla beraber, sadece bir kaçına dokunmak yetecektir:

I. Şey ve Gölgesi mecazıyla yakından ilişkisi olan "ayna" ve "hayaller" mecâzı[50]. Bir, hayali değişik aynalarda yansıtılan bir nesne sayılır ki, her aynanın tabiatına göre *(locus)* farklı şekil ve suretlerde hayaller halini alır. Çok *(Halk Alemi)* ayna-hayalleri, bu âlemin ötesindeki Gerçek *(Hakikî)* Nesne'nin Gölgesidir. Bütün âlem bir gölge oyununa benzer. İbnu'l-Arabî diyor ki: "Ekranda gördüğümüz şeyin bütün hakikî olayları yansıttığına inanılamıyacak kadar, görülen eşyanın yansıtıldığı ekrandan uzaktayız"[51]. İbnu'l-Arabî bu mecâzın çift anlam taşıdığından tamamıyla haberdardır. Dolayısıyla herhangi bir ikilik zannını ortadan kaldırmak arzusuyla gölgenin kaynağı ile gölgenin kendisinin bir olduğunu kesinlikle belirtir[52].

II. "Nüfûz" ve "Manevî Yiyecek" mecâzı[53]. Nasıl ki sıfatlar *(renk, söz)* cevherlere nüfûz ederlerse, Çok da Bir'e öylece nüfûz eder. Öte yandan Bir de

50. Birinciler için bak., *Fusûs*, ss. 13–14, 49–40, 363–364; ve 306; türk. çev., ss. 6, 26, 253, 204. Burada İbnu'l-Arabî diyor ki, Görülen Âlem sadece bir rüyadır. İkinciler için bak. *Fusûs*, ss. 170, 174, 177; türk. çev., ss. 103, 106,

51. *Futûhât*, III, s. 89.

52. *Fusûs*, s. 174; türk. çev., s. 106.

53. Birincisi için bak., *Fusûs*, ss. 114, 117, 126; türk çev. ss. 62, 63, 68. İkincisi için bak., *Fusûs*, ss. 123–124, 273, 373; türk. çev., 67–68, 174, 260. İbnu'l-Arabînin değindiği üzere, ikinci mecaz aslında Tusterî'nindır. Ibnu'l- Arabî, Mevâki'en Nucûm, s. 66, eserinde Tusterî'nin sözünü farklı bir şekilde okur. İbnu'l-Arabî diyor ki: bir gün Tusterî'ye şu soru soruldu: "Yiyecek nedir?" Tusterî buna şu cevabı verdi: "Yaşayan Bir'in zikridir". Aynı sözü *Futûhât* ve *Fusûs*'unda, zikir kelimesini kaldırarak nakleder. Bak., *Futûhât*, IV, ss. 319–320. Çevirenin notu: *Mevâki' en-Nucûm*'da "yiyecek" kelimesinin karşılığı olan "gıdâ" kelimesi yer almayıp "kût" kelimesi bulunmaktadır. Bununla birlikte Futûhat'da her iki kelime de kullanılmıştır.

Çok'a, yiyeceğin bedene nüfûz ettiği gibi, nüfûz eder. Allah bizi besleyen manevî yiyeceğimizdir, çünkü O, bizim Zat'ımızı teşkil eder. Görülen Âlem de aynı şekilde O'nun yiyeceğidir. Çünkü onun vasıtası iledir ki, Allah, Sıfatlara *(ahkâm)* sahiptir. İbnu'l-Arabî ve Hallâc, manevînin maddîye her yerde hükmettiği ve onu denetlediği fikrindedirler: Tek küllî cevher, her şeyde sürekli yer alır ve her şeye hükmeder. Fakat Hallâc'a göre bu, mecâz değildir; İbnu'l-Arabî'ye göre ise böyle sayılmalıdır, yoksa onun tüm sistemi fiyasko ile neticelenecektir.

III. "Kaplar" ve "Dönüş" mecâzı[54]. Her iki mecâz da, kuvvetle, varlığın ikiliğine işaret eder. Bir, kendisinden Çok'un çıktığı ve yine kendisine döneceği son kaynaktır. Ve "Çok Bir'e göre bir kaba *(inâ)* benzer ki, bu kapta Bir'in Zat'ı bulunmaktadır".

IV. Bir sayısı ve Nokta ile dairenin merkezi şeklinde matematiği ilgilendiren mecâzlar[55]. İbnu'l-Arabî'ye göre, Bir'in Çok'a nispeti ne ise matematik birin, ona dayanan sonsuz sayılara nispeti de odur. Fakat sayılar bire dayansa da, görülen eşyanın Bir'in tezahürleri olduğu anlamında, onlara Bir'in tezahürleri demek saçma olacaktır. Sayılar birlerin toplamıdır. Ve eğer benzetme doğru ise, görülen eşyayı, her biri bir olan birimlerin toplamı sayarız ki, durum, İbnu'l-Arabî'nin görüşünde bile böyle değildir.

V. Beden ve azâları arasındaki benzetme[56]. Kelime anlamıyla alındığı takdirde, Bir, Bütüne olan nispeti gözönüne alınmaksızın, hiçbir parçası anlam taşımadığı halde, her parçasının diğerinde farklı olduğu söylenebilen organik bir Bütündür. Bu durumda Bir, sonsuz parçaları olan bir Bütün, yani onda bulunan bir Zat'la birlikte Tek Organik Sistem sayılır. Bir Monist, hattâ bir İslâm vahdet-i vucûdcusu için böyle bir görüşe sahip çıkmak makûl ise de, bildiğimiz kadarıyla, Görülen Âlemin, varlığın böyle bir birliğine sahip olup olmadığı şüphelidir. Bilgisini edindiğimiz birliğin en yüksek sûreti insan zihnine aittir, fakat bir bütün olarak âlem bu türden birliğe sahip görünmüyor. İbnu'l-Arabî'nin sisteminde Madde o derece manevileştirilmiştir ki, maddî olması mümkün değildir: Öyleyse nazarî olarak bütün âlem, insan zihninin sahip olduğu birlikten bile daha yüksek derecede birliğe sahip Tek Küllî Ruh olabilir.

---

54. Birincisi için bak., *Fusûs*, s. 127; türk. çev., s. 69. İkincisi için bak., *Fusûs*, s. 329; türk. çev., s. 226.

55. Birincisi için bak., *Fusûs*, ss. 103, 106 v.b.; türk. çev., ss. 55, 57. Üçüncüsü için bak., *Futûhât*, I, s. 339. Birincisi bu münasebeti tasvir etmek için Sûfîlerce kullanılan en yaygın mecâzdır.

56. Bak., *Fusûs*, s. 363; türk. çev., s. 252.

İbnu'l-Arabî, felsefesinin hayatî noktasını bu tarzda açıklıyor. Fakat hiç bir mecâz felsefî bir nazariyeyi izahta yeterli bir vasıta teşkil edemez. İbnu'l-Arabî, böyle bir görüşü kavramak için akla ve sûrî *(formal)* akıl-yürütmeye başvurmadığı gibi, bizden de bu yollara başvurmamızı istemez. Tersine problemin en son çözümü, birliği birlik olarak idrak eden Sûfî'nin yalnızca zihin-üstü sezgisine dayanır.

İbnu'l-Arabî, böylece, Zât ve Sûret, veya Hakikat ve Görünüş *(Hak ve Halk)* v.b., v.b. olarak izah edilen Hak ve Halk arasındaki ayırımı muhafaza etsek dahi, kendi görüşüne bakarak, kesin anlamında onları en nihayet aslında Bir saymaksızın, diğerine yüklenebilen bir şeyi birine yükleyemiyeceğimiz hakkında bizi uyarıyor[57]. Her şey bir hakikat *(hak)* olmakla beraber, Hak değildir: Kul bir kul, Rab ise Rab'dir[58]. Tek Zât bütün suretlerin ve onlara ait her niteliğin üstündedir. Çok'un iki manzarası vardır: a) Birbirinden ve ve Bir'den farklı manzarası (mantıkî manzarası) –bu, fark cihetidir *(cihet el-fark)*; b) Zât bakımından birbiriyle ve Bir'le aynı manzarası (fiilî manzarası) –bu da, birlik cihetidir *(cihet el-cem')*. Birinci manzara İbnu'l-Arabî'nin imkân, kulluk ve zamandalık *(hudûs)* ibâreleriyle özetlenir; ikincisi ise, zorunluluk *(vucûd)*, rablik *(rubûbiyyet)*, kıdem v.b. ibâreleriyle... Böylece biz, kulun hangi anlamda rab, görülenin hangi anlamda hak olduğunu ve İbnu'l-Arabî'nin Paradoxlarının ne şekilde yorumlanması gerektiğini öğrenmiş bulunuyoruz[59].

II (11)

Tenzih ve Teşbih (Aşkınlık ve İçkinlik)

Daha önce gördük ki, Hak ve Halk ikiliği, İbnu'l-Arabî'nin nazarında, varlıkların ikiliği değil, ayırdedici sıfatlar diyebileceğimiz şeylerin ikiliğidir. Bu ayırdedici sıfatlar onun felsefesinde tenzih ve teşbih ibareleriyle anlatılır. Uzun bir zaman İslâm kelâmcıları tarafından Müşebbihe ve Mücessime'nin görüşleri ile ilgili olarak, Allah'ın yaratıklara teşbih edilebilirliği ve edilemezliği anlamında kullanılan bu iki arapça terim *(teşbih ve tenzih)*, onları daha felsefî bir anlamda kullanan İbnu'l-Arabî'nin elinde ciddî bir değişikliğe uğramış görünüyor. Müşebbihe'nin veya Mücessime'nin eski mensupları Allah'a insan ve başka yaratıklarınkine benzer sıfatlar yükleyen kimselerdir. Allah'ı tenzih edenler ise, Allah bütün bu sıfatların üzerindedir, diyen kimse-

57. *Fusûs*, s,s. 272; türk. çev., s. 174.
58. *Fusûs*, ss. 142, 150; türk. çev., ss. 78–79, 85.
59. *Fusûs*, ss. 142, 150 v.b., v.b., v.b.; türk. çev., ss. 78–79, 85.

lerdir. Bu anlamda bir kimse bir İslâm vahdet-i vucûdcusu olmaksızın pekala bir müşebbihe veya bir Mücessime olabilir. Başka deyişle, Allah'ın insan ve fizik nesnelerinkine benzer sayılabilen sıfat ve niteliklere sahip olduğu ve fakat buna rağmen insandan, diğer fizik eşya veya bütün âlemden farklı kaldığı, onlarla hiç bir şekilde aynı olmadığı pekala düşünülebilir. İbnu'l-Arabî'nin öğretisinde böyle bir görüşü muhafaza etmek imkânsızdır. Aşkınlık ve içkinlik *(tenzih ve teşbih)* iki ayrı anlamda kullanılmalıdır. Allah işitir *(semî')*, görür *(basîr)* veya O'nun elleri vardır v.b. şeklinde müşebbihe'nin sözünü İbnu'l-Arabî, Allah'ın işitme veya görme duyusu veya elleri vardır v.b. şeklinde anlamaz. Onca Allah, işiten, gören veya elleri olan her şeyde içkindir[60]. O işiten ve gören her varlıkta işitir ve görür. Bu O'nun içkinliğini (teşbih) meydana getirir. Öte yandan, O'nun Zatı işiten ve gören bir varlığa veya varlıklar gurubuna münhasır olmayıp, bu türden bütün varlıklarda ve her ne şekilde olursa olsun bütün varlıklarda tezahür eder. Bu anlamda Allah aşkındır, çünkü O, her türlü sınırlama ve taşahhusun ötesindedir. Küllî bir cevher olarak O, varolan her şeyin Zât'ıdır. Böylece İbnu'l-Arabî tenzih ve teşbihi mutlaklığa *(ıtlâk)* ve sınırlılığa *(takyîd)* indirir[61] ve onları maddecilerinkine yaklaşan, fakat kelamcılarınkinden esaslı bir şekilde farklı bir anlamda kullanır. İbnu'l-Arabî yukarıda açıklandığı anlamıyla teşbih ve tecsimi kesinlikle reddeder. Allah'ın Kur'ân'da kendisini tasvir ettiği her şeyde, tenzih *(aşkınlık)* ve teşbih *(içkinlik)* şeklindeki iki yön, gözönüne alınmalıdır. Kur'ân'a göre, Allah'ın elleri, ayakları v.b. vardır. Bu, İbnu'l-Arabî'ye göre, O'nun insanlarınkine benzer elleri ve ayakları olduğu şeklinde teşbihî anlamda doğru olmamakla birlikte, O'nun bütün elleri ve ayakları olan varlıkların zat bakımından elleri ve ayakları olduğu anlamında doğrudur.[62]. O'nun eller, ayaklar v.b. gibi sınırlı suretlerde tezâhürü O'nun teşbihini, fakat aslında böylesine sınırlamaların üstünde oluşu ise, O'nun tenzihini meydana getirir. İbnu'l-Arabî aynı sebeplere dayanarak Hristiyanların hulûl öğretisini de reddeder. İsa'nın Allah olduğunu söylemek, diyor İbnu'l-Arabî, başka her şeyin Allah olduğu anlamında doğru, fakat Allah'ın Meryem'in oğlu İsa olduğunu söylemek yanlıştır; çünkü bu, O'nun yalnız ve yalnız İsa olduğuna işaret edecektir[63]. Allah sen, ben ve Âlemdeki başka her şeydir. O, ister maddî ister manevî olsun, gizli ve açık her şeydir. O, yalnızca sensin veya yalnızca benim ya da sadece İsa'dır demek, veyahut da O'nu tasavvurda dahi olsa, herhangi bir şekilde sınırlamak küfürdür. Bir adam, düşünde, Allah'ı şu veya

60. *Futûhât*, II, ss. 467–468.

61. Bak., *Kaşânî'nin Fusûs şehri*, s. 457.

62. *Futûhât*, I, ss. 122–123. İbnu'l-Arabî, Kur'ân'daki teşbîhle ilgili bütün parçaları bu şekilde yorumlar. Bak., meselâ, *Fusûs*, ss. 77–78; türk. çev., ss. 40–41.

63. Bak., *Fusûs*, s. 267; türk. çev., ss. 171–172.

bu renkte, büyüklükte, veya şekilde gördüğünü söylediğinde, bütün demek istediği, Allah'ın Kendisini ona sonsuz sayıda suretlerinden biriyle gösterdiğidir, çünkü O, Kendisini somut suretlerde olduğu gibi, akıledilir *(soyut)* suretlerde de ortaya koyar. Dolayısıyla adamın gerçekten gördüğü, Allah'ın Kendisi değil, O'nun bir suretidir[64].

İbnu'l-Arabî, aşkınlık ve içkinliğin *(tenzih ve teşbihin)* Hakikatın bildiğimiz iki esaslı yönü olduğunu kabul eder. Hakikatın tam bir izahını vermek istersek, bunlardan hiç biri diğeri olmaksızın kâfi gelmez. Yine İbnu'l-Arabî'ye göre, İslâm, her yönü de aynı derecede ileri süren tek dindir. Nuh'un dini, diyor İbnu'l-Arabî, tek yanlı idi, çünkü o, aşkınlık *(tenzih)* üzerinde pek fazla durdu, fakat hâkim bir durumda olan çoktanrıcılığa[65] karşı koymak için de böyle yapması gerekiyordu. İbnu'l-Arabî'nin bu husta takındığı tavır şu mısralarda özetlenir:

(Sırf) tenzihten bahsedersen, Allah'ı sınırlamış olursun,
(Sırf) teşbihten bahsedersen, O'nu belirlemiş olursun.
Fakat her ikisini birden ileri sürersen, doğru yolu izlemiş olursun,
Ve sen irfanda bir mürşid ve bir şeyh olursun.
İki ilkenin varlığını ileri süren çoktanrıcı (müşrik),
Ve Birliği (vahdet) savunan tevhidci olur.
(Allah ile âlemi) yan yana getirirsen, teşbihten sakın,
Vahdeti ileri sürersen tenzihten sakın.
Sen O değilsin, hayır, daha doğrusu sen O'sun, ve sen O'nu
Şeylerin a'yânında (hakikatında) mutlak ve sınırlı görürsün[66].

"Her ne kadar (mantıkî bakımdan) Yaratan yaratılmıştan ayırdedilmiş ise de, aşkınlığın yüklendiği Hak, içkinliğin yüklendiği Halk ile aynıdır"[67]

İbnu'l-Arabî her şeyin ve bütün eşyanın Allah olduğunu (teşbih yönü, içkin yön) ileri sürmesine rağmen, tersini ileri sürmemeye, yani Allah'ın varlıkların bir toplamı olduğu anlamında, bütün eşya olduğunu söylememeye dikkat eder. Allah çokluğun arkasındaki birlik ve Görünüşün arkasındaki Hakikat (aşkın yön, tenzih yönü)'dür.

64. Bu, İbnu'l-Arabî'nin "Allah sadece bir deyiştir" sözünün anlamıdır. Bak., *Fusûs*, s. 360; türk. çev., ss. 250–251.

65. Bak., *Fusûs*, ss. 78–82; türk. çev., ss. 41–42. Sırf tenzîhi (aşkınlığı) mübalağa eden ve bunun için de hakikatın yarı bilgisinden yoksun olan İdris peygamberin ilmi hakkında kar., *Fusûs*, s. 356; türk. çev., s. 248. İbnu'l-Arabî, meleklerin hakikî bilgisi hakkında da aynı şeyi söylüyor. Bu noktada her iki yönü de bilen Yetkin İnsan *(el-İnsân el-Kâmil)* Allah'ı bilmekte meleklerden bile daha yetkin olduğunu ortaya koyar. O, Allah'ı her şeyde görür ve bilir ki, O'nun varlığı bütün suretleri istilâ eder. *Fusûs*, s. 357; türk. çev., s. 249.

66. *Fusûs*, ss. 76–77; türk. çev., s. 40. Karşıla., *Fusûs*, s. 151; türk. çev., s. 85.

67. *Fusûs*, s. 106; türk. çev., s. 57.

Hangi vahdet-i vucûd öğretisinde olursa olsun, ya Allah ya da âlem mutlaka zarar görecektir: Ya bildiğimiz görünüşler âlemi sadece bir kuruntu, Gerçek varlık sadece Allah'tır; ya da Allah sadece insan zihninin bir uydurması ve görünüşler âlemi ise tek Hakikattır. Vahdet-i vucûd öğretisi hakkındaki bölümde göreceğimiz üzere, İbnu'l-Arabî birinci şıkkı seçer. Aşkınlığı ileri sürmesi, onu kör maddeciliğe düşmekten kurtarır.

Buraya kadar üzerinde durduğumuz aşkınlık çeşidi, sırf akıl tarafından ileri sürülen türdendir. Bu, Allah'ın gerçek tabiatını Mutlak şeklinde açıklayanlar tarafından ileri sürülen aşkınlık değildir, derken İbnu'l-Arabî ileri doğru bir adım daha atar. (İnsanlar tarafından tasavvur olunan) en soyut aşkınlık bile bir çeşit sınırlamadır[68], çünkü bu, en azından Allah'ın varlığının ötesinde bir de onu ileri sürenin varlığına işaret eder. Ayrıca, bir şeyi bir başka şeye isnat etmek, onu sınırlamaktır; dolayısıyla, Allah'ın mutlak aşkınlığını ileri sürmek bile bir sınırlamadır[69]. Aklın, Allah'ın aşkınlığını ileri sürmesi, anladığımız şekliyle, Hakikatın iki yönünü karşılaştırmanın elverişli bir yoludur sadece, fakat bu, onun mahiyetini açıklamaz. İçkinlikle bir araya getirilmediği takdirde, filozoflar tarafından Allah'ın kendine özgü tek niteliği sayılan bu aşkınlık, İbnu'l-Arabî'nin gözünde arzu edilmeyen bir şeydir. Her şeyi kendi mahiyeti dolayısıyla, Görünüşler Âleminin kavranmasına bağlı, sonuçlayıcı *(ta'lîlî)* bilginin ötesine yükselemeyen, akla dayandırdıkları için, filozofları suçlar. Burada İbnu'l-Arabî'nin izlediği Hallâc, kendi durumunu şu sözlerle belirtir: "Tevhid (Bir Allah'a inanç) (bu, İbnu'l-Arabî'nin tenzihi ile aynı şeydir) Allah'a değil, Muvahhide (Allah'ın birliğini kabul edene) aittir, çünkü Allah bütün sözlerin üzerindedir"[70]. Allah'ın Kendisinden başka hiç kimse, O'nun gerçek aşkın yönünü bilmez. Başka deyişle, Allah'dan başka hiç kimse O'nun zâtî birliğini tamamıyla kavrayamaz. Yetkin Sûfî, vecd halinde, akıl vasıtasıyla değil, sadece böyle bir duruma has zihin-üstü bir sezgi aracılığı ile bu birliğin ânî bir manzarasını yakalıyabilir[71]. Bu daha yüksek aşkınlık şekli her sözden bağımsızdır. O, kendisiyle ve kendiliğinden ilâhî Zât'a aittir. İşte İbnu'l-Arabî'nin birliğin aşkınlığı *(tenzîh et-tevhîd)*[72] dediği şey de budur. İlâhî Zat'ın mutlak birlik ve yalınlığı yalnızca İlâhî Zât tarafından bilinir–süje ve obje, bilen ve bilinen ikiliği yoktur. Aşkınlığın

68. *Fusûs*, s. 70; türk. çev., s. 38. Karşıla., *Fusûs*, s. 138; türk. çev., s. 77.
69. *Fusûs*, s. 193; türk. çev., s. 118.
70. *Tevâsîn*, s. 58.
71. Kar., Palacios, *Abenmasarra y su Escuela*, Madrid 1914, ss. 67–68. O zaman bile bu durumdaki Sûfiler sürekli bir şaşkınlık içindedirler. Onlar, bir daire içinde (yani Allah'ta) dönerler. Allah ile başlar Allah ile bitirirler. İbnu'l-Arabî onların hareketi "Kutup etrafında dairevî hareket" diyor. Bak., *Fusûs*, ss. 89–90; türk. çev., s. 46.
72. *Futûhât*, II, ss. 763-768.

bu şekli, bizim genellikle içkinlikle karşı karşıya getirdiğimiz şeyle aynı değildir, çünkü bu ikincisi, içkinliğin mantıkî karşıtı olarak akla aittir. Görülen Âlem *(el-Halk)*' la karşılaştırıldığında o, Hak olarak Allah'a yüklenebilir, ve dolayısıyla subjective'tir. Birinci (daha yüksek dereceden) aşkınlık objective'tir ve Mutlak'ın kendi mahiyetinden gelir. Böylesine bir aşkınlığın bilgisine sahip olmadığımız gibi, onu, Allah'ı tarifimizin bir parçası olarak da alamayız. Allah'ın mümkün olan tek tanımı, eğer Allah herhangi bir şekilde tanımlanabilirse, içkinliğe karşıt olan aşkınlık iledir. Allah her şeyde olmakla birlikte, yine de her şeyin üstündedir. Bu, bir tanım olmaktan çok bir resm *(tasvir)*'dir. Fakat böyle bir tanım *(ya da resm)* bile, İbnu'l-Arabî'ye göre, fiil veya güç halinde, bedenî ya da ruhî[73] olsun, bütün varlıkların tanımlarını ihtiva edebilir. Dolayısıyla her şeyin bilgisine sahip olmak, insan için imkansız olduğundan, tam bir Allah tanımı da imkânsızdır.

Bir yandan Allah ile âlem *(el-Hakk ile el-Halk)*, öte yandan ilahlık *(ulühiyyet)* ile ilâhî Zât arasında bir ayırım yaptıktan ve İlahlığa atfedilen aşkınlık çeşidi ile kendiliğinden Zât'a ait aşkınlık arasındaki farka işâret ettikten sonra, İbnu'l-Arabî, "sözü edilen aşkınlık sıfatları *(sıfât et-tenzîh)* Zât'a değil, ilâhlığa *(el-Hakk)* yüklenmelidir, çünkü Zât, sırf soyutluk durumunda, sıfattan yoksundur", diyerek, sözlerini bitirir. Bu aşkınlık sıfatları, Görülen Âlemin sınırlılığına (takyîd) karşıt olan mutlaklık (ıtlâk) deyimiyle özetlenir.

Yukarıda açıklanan ilâhi Zât'a, İbnu'l-Arabî bazan "O" zamirini uygular, çünkü Zât tek başına mutlak Gayb'tır[74].

İbnu'l-Arabî'nin aşkınlık hakkında söylediklerini özetlersek, esasta farklı iki çeşit aşkınlık ayırmamız gerekir:

1. İlâhî Zât'a kendisiyle ve kendiliğinden ait olan -mutlak sadelik ve Bir'in birliği- *Ehadiye* (Birlik) durumu.

2. Akıl tarafından ifâde edilen, daima içkinlikle birlikte ele alınması gereken aşkınlık. Bu, şu şekilleri alır:

a) Allah'a, mutlak olması anlamında, aşkın denebilir; veya

b) Görülen Âlemin zorunsuz *(mümkün)*, yaratılmış, ya da sebepli varlıklarına karşılık zorunlu, kendi kendini meydana getiren, kendi kendinin sebebi olan anlamında aşkın denebilir; yahut

73. *Fusûs*, s. 73; türk. çev., s. 39.

74. Böylece İbnu'l-Arabî'nin zâtla aynı anlamda kullanıldığı huviyye terimi doğar Bak., *Futûhât*, II, s. 764, 1.3. Bazan huviyye terimi belirli bir varlığın zâtı için de kullanılır. Bu, Mutlak Huviyye'nin sınırlı bir halidir.

c) Bilinemez, başkasına bildirilemez ve bütün kamtların ötesinde aşkın denebilir.

Tek başına (içkinlik olmaksızın) Hakikat hakkında her şeyin bir izahı olarak alındığı takdirde, bu ikinci çeşit aşkınlığı İbnu'l-Arabî kötüler. İbnu'l-Arabî'nin anladığı kadarıyla, Hakikatin iki manzarası vardır: o da aşkınlık *(tenzih)* ve içkinlik *(teşbih)*'tir.

II (III)

a) Sebeplilik ve İbnu'l-Arabî'nin Sistemindeki Yeri

Genellikle anlaşıldığı üzere, sebepliliğin, İbnu'l-Arabî'ninki gibi vahdet-i vucûdcu bir sistemde yeri yoktur. Bir bütün olarak âlem, onca, Allah'ın kendiliğinden, fakat zorunlu olan Kendi tezâhür ve tecelli faaliyetinin bir ürünüdür. Sebep ve eser, bazan içten *(Hak olarak)*, bazan da dıştan *(Halk olarak)* telâkki edilen Hakikatın ezelî tecellî faaliyetinin sadece iki yönüdür. İbnu'l-Arabî'nin kendi deyişiyle, "âlemin yaratılış hareketi", başka tabirle, âlemin yokluktan varlığa çıkışı, akıledilir bir harekettir *(hareket ma'kûle)*[75]. İbnu'l-Arabî sebep ve eserin sadece kelimeler *(ibâretân)*, yani iki subjective kategori olduğunu, fakat bunun, kendisini "sebep (bu özel anlamda) her bakımdan, her halde ve her durumda *(hazret)* Allah'tır ve eser ise her bakımdan, her halde ve her durumda Görülen Âlemdir"[76] demekten alıkoyamıyacağını, çünkü mantık yönünden Allah ile Görülen Âlem arasında -her ikisinden de bahsetmemiz gerekiyorsa- bir sebep-eser munasebeti olduğunu belirtir. Sadece âdete uymak içindir ki, İbnu'l-Arabî, sebeplilik sorusunu konuya sokuşturur. Gerçekte ise, daha sonra göreceğimiz üzere, onu inkâr etmektedir.

Sebeplilik sorusuna iki esaslı bakış şekli ayırdetmemiz gerekmektedir:

I. Bir bütün olarak âleme uygulanan sebeplilik, başka deyişle bir bütün olarak âlemin sebebi var mıdır, eğer varsa bu sebep nedir sorusu.

II. Âlemdeki bazı şeylere uygulanan sebeplilik, başka deyişle her zaman bildiğimiz âlemin çeşitli parçaları arasındaki sebep bağlantısı, yani bazı parçaların diğerlerine karşı belirli bir münasebette bulundukları organik bir bütün olarak âleme uygulanan sebeplilik meselesi.

Çokluk gibi, sadece izâfî *(göreli)* ve zâhirî saydığı halde, ikinci sebeplilik çeşidine İbnu'l-Arabî'nin hiç bir itirazı yoktur. Anladığımız kadarıyla,

75. *Fusûs*, s. 450; türk. çev., s. 327.
76. *Fusûs*, s. 362; türk, çev., s. 251.

görülen eşya birbirlerine karşı bir sebep-eser münasebetinde gibi görünürler -fakat o, geçici bir sebeplilik olmayıp, içkin bir sebeplilikiir.[77] Her ne kadar biz, sebebi süreklinin *(ilâhî cihet, Lâhût)* bir yönüne atfetsek de, bu, bir ve aynı sürekliye, ilâhî Zât'a ait olan sebep ve eserin, içinde bulundukları sebeplilikiir. Görülen'i kontrol eden ve onun üzerinde etkisi olan daima ilâhî yöndür. Fakat Tek Hakikat bir yana bırakılacak olursa, ilâhî ve görülen cihet nedir? İbnu'l-Arabî'nin burada şiddetle yapmayı arzu ettiği şey, Görülen Âlemdeki cüz'î *(tikel)* sebeplerin hakikatını kabul etmemektir. Çünkü böyle bir kabul, onu çoktanrıcılığa bağlıyabilir[78].

Hal bu olunca, ve bir yönden bakılınca sebep olarak, diğer yönden bakılınca eser olarak görülen bir tek Hakikat varsa, sebep ve eser aynıdır ve sebep kendi eserinin eseridir. İbnu'l-Arabî, bu hükmün sırf akıl tarafından imkânsızlığının ortaya konabileceğini, fakat, Sûfîlere özgü sezgiye göre fiilen olanın bir izahı olduğunu söylüyor. Mesele Sûfîler tarafından şu şekilde anlaşılır: Her sebep denilen şey, hem bir zât hem de bir sûret olduğundan dolayı (çünkü ikisi de birbirinden ayrılamazlar), hem bir sebep hem bir eser, hem bir etkin hem de bir edilgindir. Her eser denilen şey ise, hem zât hem de bir sûret olduğundan, aynı şekilde hem bir sebep hem bir eser, hem bir etkin hem de bir edilgindir. Şu anda bir Zât olarak, bir başka zaman ise bir Sûret olarak görünen Hakikat Bir olduğu için, şu sonuca varılır: O aynı zamanda hem bir sebep hem de bir eserdir, ve sebep adı verilen şey ise, eser adı verilen bir başka şeyle bir sebeblilik münasebetine girdiği an, bu eser (aslında) bir sebep olduğundan, aynı zamanda kendi eserinin de eseri olur[79].

İbnu'l-Arabî bunlara, bu türden bir sebepliliğin karşılıklı olduğunu, başka deyişle sebep-etkenlerinin, bir bakıma, bir ve aynı süreklide eser-etkenleri tarafından tayin edildiklerini eklemiş olabilirdi. Bu ise, sebep, bir bakıma, (meydana getirilmiş olan sebep anlamında değil, daha ziyade eseriyle tayin edilmiş olan sebep anlamında) kendi eserinin eseridir, deyişinin bir başka şeklidir.

Sebebin, kendi eserinin eseri olmasının imkânsızlığı hakkındaki aklın hükmü, sebeplerin çokluğunu kabul etseydik, doğru olacaktı. O halde başkası olmadığı için, sebep bir başka sebebin eseridir, diyemeyiz. Fakat sebep ve eser bir ise ve bir Sebeple bir Eser'in cüz'î hallerinin çokluğunu kabul edersek, çelişkiye düşmeden, cüz'î bir sebep kendi eserinin eseridir, diyebiliriz.

77. Terimler Dr. W. E. Johnson'un *Logic* adlı eserinden alınmıştır, III, Cambridge 1924, ss. 128 vd..

78. İbnu'l-Arabî diyor ki: Melâmîler sebepleri (tikel sebepleri) kabul etmekle birlikte, onlara pek bel bağlamazlar, çünkü tikel sebeplere bel bağlamak küfür ve şirk (çoktanrıcılık) tir. *Futûhât*, II, s. 21, l. 5.

79. Bak., *Fusûs*, s. 366; türk. çev., 255.

Bu sebep görüşünün bütün "var oluş" fülleriyle önemli bir ilişkisi vardır. Çünkü İbnu'l-Arabî'ye göre, Görülen Âlemdeki bütün değişmeler, hattâ yaratış dediği şey, "var oluş" tan başka bir şey değildir. Burada zât ve suretin etkinlik ve edilginliği yan yana gider. Bu türden bir sebeplilik şunları ortaya koyar:

I. Zaman ilişkileri fikri

II. Değişme fikri

III. Hepsi, anladığımız kadarıyla Görülen Âlemin hâdiselerinde ortaya çıkan sebep-etkenlerle eser-etkenler arasındaki karşılıklı bağlılık.

b) Bir bütün olarak Âlemin Sebebi

Allah ile Âlem arasındaki kesin münasebet nedir diye soruyor İbnu'l-Arabî. Bu, bir sebeblilik münasebeti midir, yoksa şartlı bir münasebet midir? Başka deyişle Allah âlemin mi sebebidir *(illet)*, yoksa sadece onun varlığının şartı mıdır?[80] Kuşkusuz, İbnu'l-Arabî, bildiğimiz âlemin mümkün bir varlık (zorunlu ya da kendi kendisiyle var olanın karşıtı olan mümkün) olduğu ve bu durumuyla bir başkasına ihtiyacı olduğu, varlığı için ona, zorunlu ve kendi kendisiyle var olan bir şeye, bağlandığı; bu varlığın sadece Allah olduğu varsayımıyla işe başlar. İbnu'l-Arabî, Allah ile âlem arasındaki ilişkinin şartlı bir ilişki olduğunu, şart, şartı olduğu bir şeyin varlığını zorunlu olarak gerektirmez esasına bağlı olarak, inkâr eder. Onca, âlemin varlığı zorunlu bir varlığın varlığı ile zorunlu olarak gerektirilmiştir. Bunu şu şekilde kanıtlar: Canlı olmak bilgi elde edebilmenin bir şartı, bacaklara sahip olmak ise yürüyebilmenin bir şartıdır. Fakat hayatın varlığı zorunlu olarak bilginin varlığını gerektirmediği gibi, bacakların varlığı da zorunlu olarak yürümeyi gerektirmez. Biz her ne kadar şartlının var olmasıyla onun şartının var olması gerekir desek de, şartlının var olması gerekir diyemeyiz[81].

Fakat İbnu'l-Arabî diyor ki, şarttan farklı olarak sebep, kendiliğinden kendi eserinin varlığını gerektirir. Öyleyse Allah ile âlem arasındaki münasebet, bir sebeplilik münasebeti midir? İbnu'l-Arabî bu görüşe bağlı görünüyor. Fakat onun ne şekilde bu görüşe bağlandığını daha sonra göreceğiz. İbnu'l-Arabî şöyle bir kanıt ileri sürüyor: Diyor ki, âlem Eş'arîler ve önceki filozoflarca belirli bir sebebin zorunlu sonucu olarak görülmüştür.

80. İbnu'l-Arabî'nin sebep (illet) ile şart dediği şey arasındaki ayırım oldukça keyfî bir ayırım gibi görünüyor. İbnu'l-Arabî sebebi, varlığı bir başkasının, yani eserinin varlığını zorunlu olarak gerektiren şey; şartı ise, varlığı şartlının meydana gelmesi için gerekli olan, fakat bir başkasının varlığını zorunlu olarak gerektirmeyen şey şeklinde tanımlıyor.

81. *Futûhât*, I, s. 341.

Eş'arîler derler ki: Âlemin varlığı, Allah ezelden beri onun bilgisine, var olduğu şekliyle, vâkıf olduğu için zorunludur. Allah'ın bilgisinde hata olamıyacağı için âlemin, Allah'ın onu bildiği şekliyle, var olması gerekir, aksi takdirde Allah'ın bilgisi yanlış olurdu ki bu, imkânsızdır. Öte yandan filozoflar derler ki: Kendisini dışarıya aksettirmek Zât'ın kendi tabiatında vardır ve bu, tek başına, âlemin varlığını zorunlu kılar. İbnu'l-Arabî her iki görüşe de katılarak şöyle diyor: "Eş'arîleri izleyerek, Allah'ın ya da Zât'ın ilâhî bilgisi, filozoflara göre, âlemin sebebidir; yeter ki bu, Allah'ın âleme her hangi bir önceliğine işaret etmesin, diyebiliriz"[82]. İbnu'l-Arabî devam ederek, "sadece Bir'in iki yönü sayıldıkları takdirde, Çok, Allah ile âlem, veya Zorunlu ile mümkün arasındaki zaman aralığı ya da açıklıktan bahsetmek anlamsız olurdu" diyor[83]. Bununla İbnu'l-Arabî şunu demek istemektedir: Eğer herhangi bir şekilde âlem sebeplidir, ya da yaratılmıştır dememiz gerekirse, bu, âlemin bir asıldan geldiği veya zamanda yahut yoktan yaratıldığı anlamına alınmamalıdır. Çünkü İbnu'l-Arabî yoktan yaratılışı (ex nihilo) kabul etmemektedir[84].

Her ne kadar İbnu'l-Arabî filozoflardan, âlemin ezelî olduğunu açıklama tarzında, ayrılırsa da, bu noktada onlara çok şey borçludur ve muhakkak ki onlarla aynı fikirdedir[85]. Onca âlem hiç bir zaman önce yok olup da sonradan var olmuş bir şey değildir. Tersine âlem ezelî, sonsuz ve ebedidir; çünkü o, ezelî, sonsuz ve ebedî olan Bir'in dış ifadesidir. İbnu'l-Arabî'nin öteki dünya *(el-âhiret)* tabiri, daimî teşekkül halinde olan demektir. İbnu'l-Arabî diyor ki: "Âlemin sonunun idraki imkansızdır; ne de âlemin bir gayesi vardır. Sözü edilen Öteki Dünya devamlı teşekkül halinde bir şeydir"[86]. Halkın bu ve öteki dünya dedikleri, İbnu'l-Arabî'nin sürekli yok olma ve yeniden

82 Bununla birlikte İbnu'l-Arabî böyle bir önceliği telkin eden dili kendisi kullanmaktadır. Bak., meselâ, *Futûhât*, I, s. 343.

83. Bak., *Futûhât*, I, s. 341.

84. İbnu'l-Arabî de Ihvân es-Safâ gibi, yaratılış *(halk)*'la ihdâs'ı *(sonradan olmayı)* değil, takdîr'i kastediyor. Bak., *Resâ'il Ihvân es-Safâ*, III, Bombay 1305, s. 109 ve IV, s. 51. Kar., *Futûhât*, I, s. 316. Kar., Gazâlî, *el-Meznûn es-Sagir*, Kahire 1309. Gazâlî, Hz. Muhammed'in ezeliliği meselesini ele alarak takdîr anlamında halk kelimesini kullanıyor.

85. Evrenin varlığının zorunluluğu hakkındaki Eş'ariyenin öğretisi belirli bir tarzda anlaşılırsa, filozofların âlemin kıdemi (öncesizliği) hakkındaki aynı sonucu verir. Eş'ariler, Allah'ın ilâhî bilgisi, bilinen bir şeyin varlığını zorunlu olarak gerektirir diyorlar ki, bu, Allah'ın bilgisinin bir konusu olarak âlem, Allah'ın Kendisi kadar ezelîdir şeklinde bir anlamı da içeriyor. İşte bu, İbnu'l-Arabî'nin zaman zaman âlemin ezeliliği hakkında kabul ettiği görüştür. Fakat onun filozoflara atfettiği Zât'ın ezeliliği hakkındaki görüşü çok daha tam ve ayrıntılıdır.

86. *Futûhât*, I, s. 338, l. 15–16.

yaratılmadan ibaret olan, her zaman yenilenen yaratılış[87] *(el-halk el-cedîd)* dediği şeye karşılık olan sırf isimlerdir. Şeyler *(sûretleri)* yok olunca, öteki dünyaya nakledilirler[88]. Başka bir surette göründüklerinde, bu dünyaya *(Görülen Aleme)* gelirler. Bir sûretin yok olması sırasındaki geçen an, başka bir suretin onun yerini alması sırasında geçen anla zamandaştır ve bu böylece sonsuzca sürüp gider. Zamanda aslâ bir aralık *(fasıla)* bulunmaz, ve hiç bir zaman da bundan başka bir yaratılış süreci olmamıştır. Bir şeyin olmadığını, daha sonra ise *(sümme)* olduğunu hiç bir şekilde söyliyemeyiz. "Sonra" *(sümme)* bir zaman aralığı demek olmayıp, sebebin esere mantıkî önceliğine işaret eder[89]. İbnu'l-Arabî'nin çağdaşı ve hemşehrisi İbn Rüşd'ün de bu yaratılış sorununu aynı dikkate değer tarzda anlaması ilgi çekicidir. İbn Rüşd de yaradılışı, "her an sürekli olarak değişen bir dünyada, daima yeni bir suretini bir öncekinden alan, yenileşen varlık" şeklinde açıklar[90]. Fakat İbnu'l-Arabî daha derin bir düşünürdür. İbn Rüşd iki varlığın, Allah ve âlemin ezeliliğini ileri sürer. Allah, bir fâil ya da sebep olmaksızın, ezelîdir; âlem ise bir fâil ve sebeple ezelidir. Halbuki İbnu'l-Arabî'ye göre, bazan Allah bazan âlem dediği bir tek ezelî varlık vardır. Zorunlu ile mümkün dediği şeyler arasında yaptığı ayırım sadece şekildedir. Gerçekte ise, mümkün ve zorunlu aynı şeylerdir. Mümkün, zorunlu olarak var olmayan bir münasebet (yani subjective bir münasebet)'den başka bir şey değildir. Bundan dolayı biz ona özel bir ad veririz. Bir bütün olarak âlem, bu anlamda, sadece büyük bir mümkün varlıktır[91]. Ne âlem ne de onda bulunan her hangi bir şey, sonradan kazanılmış bir varlığa *(istefâd el-vucûd)* sahiptir, yani yoktan yaratılmıştır. Sonradan kazanılan varlık, zihindeki bir hayalden ibârettir. Şeyler yalnızca dış varlığın hükümlerini alırlar[92]. İbnu'l-Arabî aynı fikri, her şey subûtunda *(gizlilik halinde)* ezelî bir varlık, zuhûrunda *(dış dünyada ortaya çıkışında)* ise zamanda bir varlıktır,[93] diyerek ifâde ediyor. İbnu'l-Arabî sözlerine, bir şey ya var olmak için yaratılmıştır, ya da var olması bir sebebe bağlıdır, derken "bugün birisi bizim evde belirdi" *(hadase indenâ el-yevme insânun)* dediğimizde

87. İbnu'l-Arabî sık sık şu âyeti nakleder: "Fakat onlar yeni bir yaratılış hakkında şüphededirler". *Kur'ân*, L, 14.

88. Sözü edilen "Görülmeyen Âlem" *(Gayb Alemi)* bundan başka bir şey değildir.

89. *Fusûs*, s. 300.

90. Hasting, *Encyclopedia of Religion and Ethics*. II, s. 263.

91. Kar., *Fusûs*, ss. 100, 101, 109, 118 vd.; türk. çev., ss. 53, 58, 63 vd.. Bütün bunlar aynı konu ile ilgili olup onu çeşitli şekillerde ifade ederler.

92. Bak., *Futûhât*, II, ss. 637–638.

93. Bir şeyin subût halinde, başka deyişle güç halinde, ezelî olduğunu söylemekle ya bir şeyin zatının ya da (Allah'ın zihnindeki) düşüncenin ezelî olduğunu söylemek istiyor. Fakat iki halde de ezelî olan, bu sözü edilen şey değildir. Ancak hitâbet yönünden bir şey güç halinde fiil halindeki kendisiyle aynıdır diyebiliriz.

anladığımız manayı kastediyoruz ki, bu, o kimsenin evimize gelmeden önce hiçbir varlığı olmadığı anlamına gelmez,[94] diyerek devam ediyor. İbnu'l-Arabî bütün bunları Fusûs'un ilginç bir bölümünde pek cesur bir şekilde ortaya koyuyor ve diyor ki: Allah hiç bir şeyi yaratmaz: Yaratma *(tekvîn)* (bu, ona göre, zaten var olan bir cevherin somut tecellisi anlamına geliyor) şeyin kendisine aittir. "Var olmak" kendiliğinden tecelli etmek demektir. Allah'ın maddeye yaptığı tek şey, bir şeyin olmasını (somut bir şekilde tezâhürünü) irâde etmektir. Allah, varlığı şeylerin kendi tabiat ve kanunları tarafından zorunlu kılınmayan hiç bir şeyi dilemez ve emretmez[95]. Onca Allah, bu kanunların bir başka adıdır. "Allah'ın emri anında olmak bir şeyin tabiatında olmasaydı, hiç bir zaman olamazdı. Dolayısıyla bir şeyi var eden, yani onu tecelli ettiren sadece kendisidir[96].

Böylece İbnu'l-Arabî'nin âlemin yaratılışı ve bir sebebe bağlı olarak meydana gelişinden ne demek istediği açıkça belli oluyor. Fakat ontolojik olmaktan ziyade mantıkî olan sebeplilik plânını tamamlamak için bunu, biri Hakikat'ın *(Allah'ın)* bir yönünü, diğeri diğer yönünü *(Görülen Alem)* ifâde ederek birbirine tekâbul eden iki *triadla* (üçlük) açıklar. İlk üçlük Zât -İrâde ve Kelâm üçlüğü şeklinde Allah'ın yerini tutar; ikincisi, karakterleri itaat ve işitme olan zatların üçlüğü şeklinde Görülen Âlemin yerini alır. Bu mantıkî sebeplilik münasebeti şu şekilde gösterilebilir:

	Allah gerçek	(Hak) (fâ'il)	Zât	–İrâde	Kelâm
Hakikat	faal (etkin)		↑ ↓	↑ ↓	↑ ↓
	Görülen Âlem edilgin (kâbil)	Halk	zâtlar	İtaat	İşitme

İbnu'l-Arabî bu anlamda âleme nasıl ezelî diyorsa, yine sadece bu anlamda onu yaratılmış ya da sebepli sayıyor. Fakat burada esaslı bir nokta daha var: Bu da İbnu'l-Arabî'nin belirli bir anlamda, yani bildiğimiz şekliyle onun Allah ile birlikte aynı ezeliliğe sahip olduğu anlamında, âlemin ezeliğini inkâr etmesidir[97]. Allah ile birlikte ezelî olan, ya da Allah'ın Kendisi olan şey, âlemin sureti değil, zatıdır. İbnu'l-Arabî diyor ki: "Allah şeyleri ezelde takdir eder, fakat var etmez, ya da eğer yaratılmış şeyler O'nunla birlikte ezelî ise, O'na yaratıcı demenin ne anlamı vardır?" İbnu'l-Arabî bu anlamda

94. *Fusûs*, ss. 421–422; türk. çev., s. 302.
95. *Fusûs*, ss. 205–206; türk. çev., s. 126.
96. *Aynı eser*, s. 206; türk. çev., s. 126.
97. Zaman ve Ezelilik hakkında bak., *Futûhât*, I, ss. 500, 379. Âlemin sebebliliği ve yaratılışının anlamı hakkında bak., aynı eser, s. 340.

âleme hâdis (sonradan olma), mümkün ve yokluk adlarını veriyor ve ilâve ederek, o daima vardır ve daima var olacaktır, diyor. Fakat, daha önce de gördüğümüz üzere, böylece yaratıcının rolünü sıfıra indiriyor.

Buna göre İbnu'l-Arabî şu sonuca varıyor: Âlemin ne zaman yaratıldığını sormak anlamsızdır. "Ne zaman" zaman bildirir, ve Zaman daima, İslâm düşünürlerince, Görülen Âlemin bir ürünü sayılmıştır. Yaratıcı ile yaratılan arasında hiçbir zaman silsilesi yoktur, fakat Zaman'da olmayan mantıkî bir "önce" ve "sonra" sırası vardır. İbnu'l-Arabî ilâve ederek diyor ki: Allah ile âlem arasındaki münasebet, dünle bugün arasındaki münasebet benzer. "Zaman'da dün bugünden önce gelir diyemeyiz; çünkü o, Zaman'ın kendisidir. Âlemin yokluğu hiçbir şekilde herhangi bir zamanda değildir"[98].

c) İlâhî İsimlerin Sebepliliği

Nasıl Eş'arîler, yaratılışın sebebi ilâhî bilgidir, diyorlarsa, hemen aynı şekilde İbnu'l-Arabî de bazan ilâhî isimlere âlemin sebepleri adını veriyor[99]. Fakat o, bu noktada Spinoza'ya daha yakındır. İbnu'l-Arabî ilâhî isimleri, Spinoza'nın "Sonsuz Sıfatları" gibi, kudretin tezâhürleri sayıyor. Allah'ın isimleri olarak bunlar kendi mahiyetleri aracılığı ile, sadece dış âlemde bir dış ifâde ya da tezâhürde bulunabilen kendi mantıkî karşıtlarını gerektirirler[100] Meselâ, bilen bilinen bir şeyi, yaratıcı yaratılan bir şeyi v.b. gerektirir. Bunun yanında, İbnu'l-Arabî bir de onlardan Allah'ın âlemdeki bütün yaratıcı faaliyetlerde kullandığı âlet-sebepler olarak bahseder[101]. Bizim ilâhî İsimler hakkındaki bilgimiz,[102] onların mertebeleri ve asıl ile tâliye ayrılmaları, manevî ve maddî âlemlerde tezâhür eden kategoriler hakkındaki bilgimizin ipucunu teşkil eder[103]. Ne kadar karmaşık olursa olsun, her şeyde her yön ve her "hakikat"[104]

98. Bak., *Kleinere Schriften...*, ss. 15–16. Kar., Plotinus diyor ki "bu bütünün olmadığı hiçbir zaman yoktu". Whittaker, *The Neo-Platonists*, Cambridge 1928, s. 73.

99. İbnu'l-Arabî'nin bazan dediği gibi, ona ister İlâhî İsimler deyin ister ulûhiyet. İbnu'l-Arabî diyor ki: "Ve Allah'tan başka herşeyi, yani âlemi yaratmaya yöneltilen şey, bütün hükümleri ve nispetleriyle ulûhiyettir".

100. En büyük kudret tezâhürü Allah ya da Esirgeyen *(Rahman) (Allah=Rahmân)* İsmidir. Diğer İsimler tâli kudret tezâhürleridir. En büyük sebep ya da yaratıcı İsim Rahmân'dır *(Rahmân=Varlık Veren)* ve İsimlerin sayısınca ilâhî Rahmetin faaliyetini gösterdiği yön vardır. *Fusûs*, s. 354; türk. çev., s. 244.

101. *Futûhât*, I, ss. 128, 421.

102. Bak., *Futûhât*, II, ss. 523–25. Burada her ilâhî İsim âlemdeki bir şeyi yaratmaya yöneltilmiştir.

103. Sadece Sûfilere açılan bilgi, İbnu'l-Arabî'nin ilâhî hazretler dediği şeydir ki, burada Allah Kendisini sûfînin kalbine iletir (kalbinde hazır eder). Bak., *Futûhât*, IV. ss. 250–421.

104. Hakikat'la kategori gibi bir şey, meselâ, insanlık kategorisinden bahsettiği anlaşılıyor. Bak., *Futûhât*, I, s. 129, 1, 17. Kar., *Futûhât*, II; s. 395 sayfanın alt kısmı.

bu yön ya da "hakikata" nispetle bir ilk örneğe benzeyen ilâhî bir isme tekâbül eder ve varlığını o ilâhî isme borçludur. Bu, Görülen Âlemin Allah'ı açıklıyan *(resm eden)* sıfatları olduğu hakkında söylediklerinin bir başka şekilde tekrarından başka bir şey değildir. Fakat İbnu'l-Arabî ilâhî İsimlere her zaman âlemin sebepleri adını vermez. *Futûhât*'da bazan onlara kendi verdiği anlamıyla şartlar adını vererek, "âlem yokken Allah vardı, ve bütün ilâhî isimlerle adlandırılmıştı"[105] diyecek kadar ileri gidiyor ki, bu, kelime anlamıyla alınacak olursa, onun tüm vahdet-i vucûdcu sistemiyle çelişik bir ifâdedir. Dolayısıyla biz onun, alem yokken (yani bir sûret içinde değilken) Allah vardı (her hangi bir zaman anında değil) ve Allah sadece güç halinde bütün ilâhî isimlerle tasvîr edilmişti, demek istediğini kabul etmeliyiz.

İbnu'l-Arabî'nin tutarsız bir düşünce tarzı gösterdiği, başka yerlerde olduğu gibi, burada da açıktır. Bunun sebebi vahdet-i vucûd öğretisini sünnî İslâmın Allah anlayışı ile uzlaştırmak için ısrarlı çaba göstermesi ve bunu güç bulunca da metafizik paradoxlara ve çelişkilere dalmasıdır. Diyor ki: Bizler Allah'ı tasvir eden (resm eden) sıfatlar ve İsimleriz; Allah'ı Allah yapan, O'nun hakkındaki bilgimizdir -başka deyişle O'nun isimleri Görülen Âlem olmaksızın hiç bir anlam taşımaz, v.b., v.b.. Bir başka yerde ise, Allah var oldu ve Görülen Âlem'den önce ve bağımsız olarak bütün ilâhî İsimleriyle tasvir edildi, diyor.

III (1)

a) Zât -Sıfatlar ve İsimler

İlâhî zât, önceki iki bölümde bahsedilen ve Mutlak Hakikat'ın aynı olan Bir Küllî Cevherdir. İlâhî bir İsim, ilâhî Zâtın sonsuz manzaralarından birinde ya da diğerinde ilâhî Zât'tır; Zât'ın sınırlı ve belirli bir suretidir. Sıfat dış âlemde tezâhür eden ilâhî bir İsim'dir; İbnu'l-Arabî buna, ilâhî Cavher'in kendisini çeşitli mertebelerde göstermesi için bir tecelli yeri *(meclâ)*, ya da bir bir faaliyet alanı *(mazhar)*[106] adını veriyor.

İlâhî Zât, mutlak meçhullük halinde, bütün nitelik ve ilişkilerden boş olan yalın bir monad'tır; o, meçhullerin en meçhulü *(enker en-nekirât)*[107], İbnu'l-Arabî'nin bazan söylediği gibi, "tek başına şey" *(eş-şey')*'dir[108]. O, yok edilemez, bağımsız ve değişmezdir[109]. Her hangi bir cevher olmayıp,

105. *Futûhât*, I, s. 343

106. "Yer" ve "alan" v.b. gibi terimler herhangi bir maddî anlamda kabul edilmemelidir.

107. *Fusûs*, s. 375; türk. çev., s. 261.

108. "O'na Şey demek âdet olsaydı, O'na Şey derdik ve bu, böylece, İsimlerin birincisi olurdu". *Futûhât*, II, s. 74.

109. Bak., *Fusûs*, s. 366; türk. çev., s.. 255. Kar., *Futûhât*, II, s. 275.

maddî ya da gayri maddî denen bütün cevherleri tek başına kuşatan Bir Cevher'dir. Geçici, yok olucu ve değişken şeyler "arazlar", "suretler" ve tezahürlerdir.

Bu noktada İbnu'l-Arabî'nin nazariyesinin Eş'arîlerin atomcu metafiziğine dayalı olduğunda, fakat onların küllî cevherini Allah ile aynı sayarken, onları oldukça aştığında hiç şüphe olmadığı görülüyor. İbnu'l-Arabî, sıfatları Allah'ta sürekli ve O'nunla birlikte ezelî, ne O'nunla aynı ne de, Mutezilîlerin söylediği gibi, O'ndan farklı sayan Eş'arîlerin sıfatlar öğretisinde onlardan ayrılır. Burada onun Mutezilîlerle daha çok ortak yanı vardır. Ona göre, sıfatlar var olan bir a'yana sahip değillerdir; ne ilâhî Zât'da (şeyler olarak) sürekli bir varlığı vardır, ne de ilâhî Zât'dan ayrı olarak bir anlamı bulunur; onlar sadece izâfetlerdir. İbnu'l-Arabî bazan İsimlerin ya da Sıfatların a'yânından bahsetse bile, bu, onların Zât'a eklenmiş bir şey oldukları anlamında değil, sadece mecâzî anlamdadır. Bir bakıma bunlar, Eflatun'un Akıledilir İdelerine pek benzerler; onlar tek başlarına dış hakikat değillerdir, fakat dış âlemdeki cüz'î varlıkları belirlerler (bir anlamda ise, İbnu'l-Arabî'ye göre, onlar tarafından belirlenirler)[110]. Meselâ, bilgi ve hayat, bilen ve yaşayan denen cüz'î *(tikel)* varlıkları belirleyen ve onlar tarafından belirlenen küllî kavramlardır. Onlar aynı zamanda Allah ile aynı olan ve hiç bir anlamda O'ndan farklı olmayan ilahî Sıfatlardır. İbnu'l-Arabî, böylece, Eflatun'un "İdeal Sınırlarını" Kelâmcıların ilâhî Sıfatlarıyla karıştırır. Bu ikisi en sonunda uzlaşamaz olarak kalır.

İlâhî Zat'ın suretleri ve tikel *(cüz'î)* halleri olarak ilâhî İsimler, her biri kendisine özgü niteliklere sahip olan ve bu niteliklerden dolayı bir diğerinden ayrılan, fakat zât bakımından yine de Bir Zât'la ve birbirleriyle aynı olan[111] bir çokluktur[112].

b) Bilgimizle İlişkisi Açısından Hakikat

İbnu'l-Arabî'nin öğretisinde, en sonunda bir ve bölünmez olan Hakikat, bilgimize nispetle üç ayrı açıdan ele alınmış görünüyor:

1. Bildiğimiz Hakikat, başka deyişle dış âlemde tezâhür eden Hakikat. Hakikat bir durumuyla duyu ve akıllarımızın sınırlamalarına tâbidir. Onu varolanların çokluğu olarak bilir ve ona, ister sebeplilik münasebeti isterse

110. Bak., *Fusûs*, ss. 24, 352; türk. çev., ss. 11, 243.

111. Bak., *Fusûs*, ss. 59–60., 355; türk çev., s. 33, 246. (Türkçe tercümede Kasî, Kıssî okunmuştur. Çevirenin notu). İkinci bir kaynak olarak İbnu'l-Arabî, ilahî İsimlerin her birinin bütün İsimlerle aynılığı görüşünü kendisine atfettiği İbn Kasî'den nakillerde bulunur.

112. Bak., *Fusûs*, s. 151; türk. çev., s. 85. İbnu'l(Arabî buna "Hayallenmiş Allah" *(el-hakk el-mutahayyel)* adını veriyor. *Fusûs*, s. 178; türk. çev., s. 106.

başka tür bir münasebet olsun, her çeşit münasebeti yükleriz. İbnu'l-Arabî buna, Görülen Âlem, "Görünüş" ve "yokluk"[113] v.b. adlarını veriyor. Fakat görünüşte bir çokluk olmasına rağmen, Görülen Âlem, her parçası Bütün *(Kül)* ve Bütün'ün tüm hakikatlarını ortaya koyma yeteneğinde olan zâtî bir birliktir[114].

II. Tasavvufî sezgi yolu bir yana, doğrudan doğruya bilmediğimiz ya da algılamadığımız, fakat varlığını mantıkla *(akıl yürüterek)* çıkardığımız Hakikat, İbnu'l-Arabî buna, sadece Zorunlu Varlık'a has olan sıfatlar yüklediğimizi ileri sürüyor ve ona theistik anlamda Allah, inançlarımızda yaratılan Allah *(el-Hakk el-mahlûk fî'l-i'tikâd)*[115], adını uygun görüyor. Bu, sadece hayâlî ve subjective bir Allah'tır ve O'nun hakkındaki kavrayışımız çeşitli fertlere ve toplumlara göre değişir. Fakat İbnu'l-Arabî'ye göre, Allah'ı mutlaklık ve küllîlik *(tümellik)*'ten yoksun kılan ya da başka bir ilâhın, hattâ Görülen Âlemin hakikatını kabul ederek O'nun birliğini herhangi bir şekilde eksik bırakan bir kavrayış çoktanrıcıdır. Tam bir Allah kavrayışı, öyleyse, Hakikat'ın, başka deyişle hem âlemin içinde hem de üstünde olan Allah'ın, iki yönünü *(içkinlik aşkınlık=teşbih ve tenzih)* içine alan bir kavrayıştır. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu, İbnu'l-Arabî'nin Din Felsefesindeki başlangıç noktasıdır.

İbnu'l-Arabî devam ederek, bunu yapmaya mecbur edildik, çünkü Görülen Âleme yüklediğimiz sıfatlar kendi mantıkî karşıtlarını gerektirirler; mümkün *(zorunsuzluk)* zorunluluğu gerektirir, görelilik mutlaklığı, sonluluk sonsuzluğu v.b. gerektirir[116]. Bu mantıkî karşıtlar, ancak bu şekilde kavranan bir Hakikat'a uygulanabilirler. "Rububiyetin sırrı'nın anahtarı sen'sin (Görülen)"[117]. I ile II'de kavranan Hakikat arasındaki esaslı fark I'de içkin sıfatların *(sıfât et-teşbîh)* mantıkî karşıtı olan Allah'ın aşkın sıfatlarının *(sıfât et-tenzîh)* uygulama alanının olamamasıdır. Allah ile âlem arasında (sünnî anlamda) herhangi bir münasebeti ifâde eden sıfatlar, İbnu'l-Arabî tarafından açıklanır; böylece biz gerçekte sadece iki sıfat türüyle karşı karşıya bırakılırız: Allah'a has olan aşkın, Görülen Âleme özgü olan içkin: bunlardan her biri ise, Hakikat'ın bir yönünü açıklar. Dolayısıyla her ne kadar Allah'ın Zât'ı bütün yeşillerin, bütün yuvarlakların ve bütün işiten ve görenlerin zatı

113. *Plotinus*'un "madde"sine iyice yaklaşıyor. Bak. *Enneads*, III, 6. 7.

114. *Fusûs*, s. 295.

115. *Fusûs*, s. 352; türk. çev., s. 242.

116. *Fusûs*, s. 212; türkçe tercümede yeri tespit edilememiştir.

117. *Fusûs*, s. 146; türk. çev., s. 82. İbnu'l-Arabî bu sözü Tusterî'ye atfeder. Peygambere ait olduğu iddia edilen "Kendini bilen Rabbini de bilir" hadîsini anlamanın bir şekli de budur.

ise de, "yeşil", "yuvarlak", "işitme" ya da "görme", v.b. gibi sıfatları Allah'a yükleyemeyiz. Bu, sadece Ulûhiyeti Görülen Âlemden iki subjective manzara olarak ayırmaktır.

İbnu'l-Arabî, Görülen Âlem de dahil olmak üzere, "biz kendimiz Allah'ı tasvir ettiğimiz sıfatlarız"[118] ve "anlam ve ruhu Görülen Âlem'de bulunmayan, O'nu nitelendiren bir tek İsim ya da Sıfat vardır"[119] derken, demek istediği bir yandan Görülen Âlemin Allah'ın içkin yanını açıklıyan kendisine özgü niteliklere sahip olduğu, ve diğer yandan ise bu nitelikler vasıtasıyla şeklen O'nun aşkın yanını açıklıyan Sıfatları O'na atfetmeye yönelmiş olmamızdır. Fakat her şeyin zatı olan Hakikat'a bakarak, aşkın olsun içkin olsun, bütün sıfatlar ona yüklenebilir. İbnu'l-Arabî diyor ki: "O, fiilde Görülen Âlemdeki şeylerin bütün isimleriyle isimlenmiştir"[120]; "Ulûhiyetin ve yaratılmış şeylerin bütün sıfatlarının işaret ettikleri Yücelik O'na aittir"[121], "Bizim isimlerimiz O'nun isimleridir,"[122], O'na Ebû Sa'îd el-Harrâz, v.b., v.b. isimleri verilir[123].

III. Doğrudan doğruya bilmediğimiz ya da algılamadığımız, fakat arazlarını algıladığımızda bir cevherin varlığını çıkardığımız gibi, akıl yürüterek mantık yoluyla elde ettiğimiz Hakikat.

Bu, yalın varlıktan başka kendisine hiç bir şey yükleyemeyeceğimiz ilâhî Zât'tır. Ona soyut halinde ve her türlü münasebet ya da sınırlamadan ayrı olarak bakıldığında, bilinemez ve başkasına nakledilemez. O, en sonunda tanımlanamaz ve bir cevher gibi sadece halleriyle tasvir edilebilir ki, bu durumda onlar Görülen Âlem'dir[124]. O'nun tabiatı karşıtlık, zıtlık ya da eş kabul etmediği halde, kendisinde bütün karşıtları ve benzerleri birleştirir. Nitelik ve niceliğe sahip olmadığı halde, bütün nitelik ve niceliklerin kaynağıdır. O'na genellikle İşrakîlerle birlikte "Saf Işık" ya da "Saf İyilik" veya "Körlük" *(el-a'mâ)* gibi müphem terimlerle işâret edilir.

Bu, hiç bir şekilde çokluk kabul etmeyen birlik *(ehadiyye)* durumudur. Birlik tüm güçlerin *(kuvvetlerin)* toplamıdır *(fe-ehadiyyetuhu mecmu'u küllihi*

118. *Fusûs*, s. 27; türk. çev., s. 14.
119. *Fusûs*, s. 400; türk. çev., s. 281.
120. *Futûhât*, IV, s. 251, 1. 3. Kar., *Fusûs*, ss. 111-112; türk. çev., ss. 58-59.
121. *Futûhât*, III, s. 186 şiir.
122. *Fusûs*, s. 182; türk. çev., s. 108.
123. *Fusûs*, s. 102; türk. çev., s. 54.
124. *Fusûs*, ss. 414-415; türk. çev., ss.297-298. Musa'nın, Firavun'un "Âlemlerin Rabbi nedir?" sorusuna cevabı, İbnu'l-Arabî tarafından varlığı gökte ve yerde (manevî ve maddî âlemde) ve her ikisi arasında tezâhür eden Rab şeklinde yorumlanır. Musa'nın gerçek cevabı ise, "O gök ve yerin Rabbidir" şeklinde idi.

bi'l-kuvve)[125]. Bu durumuyla o, bir ibâdet konusu değildir[126]. İbâdet konusu Bir *(el-ehad)* değil, Rab'dir[127]. Fakat böyle bir birlik, eğer biz bir kere diğer yönü, yani çokluğu, kabul edersek, anlaşılır bir duruma gelir. Çünkü o, tek başına çokluğun tamamını aşar (ondan münezzehtir). O, tamamıyla, hiç bir zaman kurtulamıyacağı Körlüğe aittir. O, yakıcı parlaklığın *(es-subuhât el-muhrika)*[128] kendisine ait olduğu Bir'in hali, tezahürünün, olguların tüm çokluğunu yok etmeye sebep olduğu ve böylece Hak'tan başka hiçbir şeyin kalmadığı Bir'dir. "Ey dostum", diyor İbnu'l-Arabî, "birlik örtüsünün kaldırılacağını hiç bir zaman bekleme; ümidini böylece Birlik'e *(el-vâhidiyye)*, yani ilâhî İsimlerin birliğine", başka deyişle II'de açıklanan Hakikat'e "ulaşmaya (onun bilgisine ulaşmaya) hasret"[129]. Onca zâtî birliğin söz konusu olduğu yerlerde mutlak agnosticism *(bilemezcilik)* ve gnosticism *(âriflik)* birleşir. "Allah'dan başka hiç kimse, Sûfî bile, Allah'ı gerçek haliyle (yani O'nun Zâtını) bilmez"[130], çünkü Sûfî çokluğa aittir. Bu önemli üçlük, İbnu'l-Arabî'nin bütün metafizik sisteminin çekirdeğini teşkil eder. Âlemden ayrı, ya da âlemden başka bir anlamda var olan, fakat onu denetleyen ve hareketlerini idare eden bir şahsiyet olarak Allah'ın onun sisteminde yeri yoktur. Diyor ki:

> *Ey Kendinde tüm şeyleri yaratan,*
> *Sen birleştirirsin yarattığını.*
> *Varlığı sonsuz olanı yaratırsın Kendinde*
> *Sen dar olansın (ed-Dayyik=sınırlı) ve her şeyi kuşatan (el-Vâsi')*[131].

İnanç konusu olarak Allah, kendi öz bilgimizden çıkardığımız yalın bir kavramdır: O'na atfettiğimiz subûtî Sıfatlar kendi subûtî sıfatlarımıza, selbî olanlar da kendi selbî *(olumsuz)* sıfatlarımıza dayandırılmıştır. "O'nu bilir (yani kendi öz bilgimiz sayesinde) ve yaratırız"[132]; "Kendisini bize bizimle tasvir eder"[133]; ve bu durumuyla "Allah sadece yalın bir sözdür"[134].

---

125. *Fusûs*, s. 145; türk. çev., s. 81.
126. *Aynı eser*, s. 118; türk. çev., s. 63.
127. *Futûhât*, ss. 766–67, 1.2 aşağıdan
128. *Futûhât*, II, s. 468 ve III, s. 551.
129. *Kitâb el-Elif*, Elyazması Loth. 658, IV, var. 57. İbnu'l-Arabî, Bütün'ün birliği *(ahadiyyet el-mecmû')* ile Bir'in birliği *(ahadiyyete el-vâhid)* arasında bir ayırım yapar; birincisi zâtî birlik, ikincisi ise ulûhiyettir. *Futûhât*, II, s. 578.
130. *Fusûs*, s. 32; türk. çev., ss. 15–16.
131. *Fusûs*, s. 139; türk. çev., s. 77.
132. *Aynı eser*, s. 125; türk. çev., s. 68.
133. *Aynı eser*, s. 28; türk. çev., s. 14.
134. *Aynı eser*, s. 360; türk. çev., ss. 250–251.

İbnu'l-Arabî'nin sisteminde İslâmın Ahlâkî Allah'ı yerinde, âlemle aynı sayıldığında, âlemi idare eden ve canlandıran bir ilke olan bir Allah'ı buluyoruz. Bu, İbnu'l-Arabî'nin kuvvetli olduğu noktadır. Onun zayıflığı da, Hegel'inki gibi, Allah'ın (ya da Hegel'in sözüyle Mutlak'ın) bu etkin yönünü sadece itibârî ya da daha ziyade mantıkî bir münasebete indirmesinde yatmaktadır. İbnu'l-Arabî'ye göre, Allah'a yüklediğimiz her sıfat ancak Allah olarak O'nun derece ya da mertebesi itibarıyla *(bi'l-mertebe ya da bi'd-derece)* O'na aittir[135]. Bu sadece şeklî bir diyalektiğin neticesidir. Allah fiilen yaratmamakla birlikte, yaratma O'nun mertebesine aittir: Gerçekte yaratıcı ve yaratılmış birdir. Aynı şey her şeyi bilirlik ve O'nunla âlem arasındaki her münasebeti açıklıyan diğer sıfatları hakkında da söylenebilir.

İbnu'l-Arabî, vahdet-i vucûdcu Bir ile yan yana Ahlâkî bir Allah düşüncesini kabul etmenin ciddî bir tutarsızlığa yol açtığından tamamıyla haberdardır. Aynı zamanda yazılarında İslâmın teşbihî Allah'ının açık bir tasvirini muhafaza etmekten de geri kalmaz. Fakat bu, gerisinde onun vahdet-i vucûdcu Allah'ının kolayca farkedilebileceği sadece sözde bir maskedir. Bu şekilde fikirlerini bile bile gizleme teşebbüsü, bütün sisteminin hiç bir yerinde İslâmın Ahlâkî Allah anlayışını teşkil eden sıfatlar sınıfını becerikli bir açıklama tarzındaki kadar açık değildir.

c) İbnu'l-Arabî'nin Allah'ın Ahlâkî ve Şahsî İsim ve Sıfatlarını Açıklama Tarzı

Bu amaca ulaşmak için İbnu'l-Arabî, iki esaslı metod kullanır: I. Bütün İsim ve Sıfatların sadece subjective münasebetlere indirilmesi; onların daha önce açıklandığı üzere, fiilî olmaktan çok mantıkî ve psikolojik sayılması; II. Sık Sık terimleri anlamsız hale sokan, ya da onların mutad anlamlarını tamamıyla değiştiren filolojik bir yorumlama yolu. Bir sıfat kelime anlamıyla vahdet-i vucûdcu sistemine iyice uyarsa, İbnu'l-Arabî onu genellikle o halde bırakır; uymazsa, yorumlar. Biraz önce bahsedilen iki yorumlama metodu, *Futûhât*'daki ilâhî İsim ve Sıfatları ele alan hacimli bir bölümde, dikkate değer bir şekilde kullanılır[136]. Burada İbnu'l-Arabî, Hazarât *(ilâhî bulunuşlar)* terimini, Beş İlâhî Hazret *(Varlığın Beş Mertebesi)* ile ilgili olarak kullanıldığından farklı bir anlamda kullanmak suretiyle, Hazarât dediği şeyle İlâhî İsimleri bir sayar. Birinci yorumlama yolunu telkin eden, bu terimdir, çünkü burada İbnu'l-Arabî Hazret'den Allah'ın mutlak soyut durumuyla açıklanan ilâhî bir İsim şeklinde, Sûfînin kalbinde tecelli eden tasavvufî bir hali anlıyor. İbnu'l-Arabî bu hazretlerden (ya da İsim-

135. *Aynı eser*, s. 386; türk. çev., s. 273.
136. *Futûhât*, IV, ss. 250,421.

lerden) sadece bazılarını sayıyor, çünkü, ona göre, bunlar sayıca sonsuzdurlar. "İlahlık Mertebesi" *(el-hazret el-ilâhiyye)*, meselâ, Allah'ın Kendisini Allah olarak gösterdiği haldir; "Rahman Mertebesi", Allah'ın Rahmân v.b. İsmiyle tecelli ettiği haldir. İlâhî İsimleri yorumlamanın bu özel tarzı ve İbnu'l-Arabî'nin bu konuda kullandığı terimler, bildiğim kadarıyla, tamamıyla kendisinindir.

Her hazret, ilâhî bir İsmin ikili bir tazammunu şeklinde tecelli eder: onun içkin yönü, yani onun, Allah'ın temaşa edildiği özel görüş açısına nispeti ve onun aşkın yönü, yani onun ilâhî Zât'a nispeti. Öte yandan filolojik metod, İsimlerin kendi şekillerini *(suretlerini)* bir değiştirme teşebbüsüdür. Aşağıdaki örnekler ne demek sitediğimi yeteri derecede göstereceklerdir:

1. Mü'min *(sükûn verici)* ilâhî İsmini İbnu'l-Arabî emân *(sükûn)* kelimesine bağlıyarak açıklar. "Sükûn Vericinin Mertebesi" *(hazret el-mü'-min)* tamamıyla "Sükûn Mertebesi" anlamına bürünür ki, orada nefs, Allah'ın tabiatı hakkında derin düşünceye dalmaktan kurtulur[137], başka deyişle tasavvufî sezgi ile aynı sayılır.

2. Cabbâr *(Zorlayıcı)* İsmini her şeyi ilerlemeye zorlayan Bir şeklinde yorumlar:Zorlama *(cebr)*'yı İbnu'l-Arabî, zorunluk *(vucûb)*'la aynı anlama alır. "Bu, her yaratışın altında yatan ilkedir. Seçmede *(ihtiyarda)* bile zorlama vardır"[138]. Fakat zorlama İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, bir dış kuvvet değildir; şeyler, Bir'in kanunları olan kendi iç zorunluk kanunlarına itaat ederler.

3. Mütekebbir *(Kibirli)* İsmi bütün mümkün sıfatları aşan (onlardan münezzeh olan) Yüce Bir, yani Gururlu=Münezzeh anlamında yorumlanır.

4. Gafara=örtmek, ya da kaplamak kökünden çıkardığı Gaffâr *(Affedici)* İsmi. Gaffâr böylece kendisini İsimler suretine bürüyen Bir anlamına gelir: En yüce örtü *(ya da sûret)* ise Zâhir *(dış)*'dir[139].

5. Adele=belli bir şeye doğru yönelmek kökünden çıkardığı Adl İsmi. Onca Allah Adl'dir, çünkü O, zâtî zorunluk durumundan *(hazret el-vucûd ez-zâtî)* başkasıyla zorunlu durumuna *(hazret el-vucûb bi'l-gayr)* yönelmiştir; başka deyişle O, dış âlemde tezâhür etmeye yönelmiştir[140]. İbnu'l-Arabî irâdeyi de benzeri yolla açıklar. İrâde ilâhî Zat'ın tecelliye yönelişidir. Tezâhür etmemiş olan Zât, itidal *(denge)* durumundadır, fakat tezâhür halinde, biraz önce açıklandığı üzere, adl durumundadır.

137. *Aynı eser*, IV, s. 260.
138. *Aynı eser*, IV, s. 265.
139. *Aynı eser*, IV, ss. 273–74.
140. *Aynı eser*, IV, s. 302.

6. Latîf *(İnce -İyiliksever- Pek hoş)* İsmini İbnu'l-Arabî İnce Cevher anlamına alır ve onu hemen hemen maddî bir anlamda açıklar[141]. "Allah yalnızca bir Cevher olarak incedir *(latîftir)*, halbuki tezahürde O, pek açıktır. Bütün gözler O'na yönelir, ya da O'nunla görür. O'nun yanında hiç bir şey olmadığı halde, o kime gizlidir ki?"[142] -Vahdet-i vucûdcu yorumlamaya müsait olan bütün Kur'ân sûrelerini ve hadîsleri İbnu'l-Arabî, ilâhî Zât'ın bütün varlıklarda içkin olduğu görüşünü desteklemek için kullanır[143].

7. Hafîz *(Her şeyi koruyan Bir)* İsmini İbnu'l-Arabî, her şeyde sürekli olan ve onların zatı olarak her şeyi muhafaza eden Bir anlamında bütün varlığın koruyucusu şeklinde yorumlar[144].

8. Mukît *(Veren)* İsmini İbnu'l-Arabî, varlığıyla her şeyi besleyen şeklinde yorumlar[145].

9. Rakîb *(Gözetleyici)* İsmini İbnu'l-Arabî, her şeyin Zât'ı Kendisi olduğu için, her şeyi gözetleyen Bir anlamına alır[146].

10. İşiten *(Semî')*. Bu isim İbnu'l-Arabî tarafından Bilen *(el-Âlim)* adına nispetle Kendi Kendisinin bilinci olarak tecelli eden Bir şeklinde açıklanır. İbnu'l-Arabî'ye göre, O "işitir" demek, O subût halindeki şeylerin hakikatlarına ait zâtî kelâmın *(el-kelâm ez-zâtî)* iç çağrısına cevap verir demektir. Bütün bunların hepsi mecazî bir şekilde ifâde edilir. Bu itibarla Sûfîler, İlâhî Ahit adını verdikleri şeye değinen Kur'ân metnini nakletmekten hoşlanırlar. Şeylerin gizli hakikatları sadece Allah'ın bilgisinde (fakat İbnu'l-Arabî Allah'ın Zâtında diyecektir) mevcutken, Kendisini bu gizli hakikatlara açtığında (gösterdiğinde), onlara şu şekilde hitap etmiştir: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim. Ve onlar cevap verdiler, 'evet'"[147]. İbnu'l-Arabî, Hallâc'la birlikte, âyetteki "Konuşan" ve "İşiten" in Allah'ın Kendisi olduğunu ileri sürer. Fakat Hallâc, Bir'deki güç halinde çokluğu inkâr ederken, İbnu'l-Arabî, "işte Allah Kendisini buna muhatap kıldı, yani Çok'un akıledilir suretlerinde tecelli etti anlamında Kendisini muhatap kıldı"[148] diyerek bu

141. Bak., *Fusûs*, s. 376; Türk. çev., s. 262.

142. *Futûhât*, IV, s. 304.

143. "Kim peygamberlere itaat ederse, Allah'a da itaat etmiş olur". *(Kur.*, IV, 82). "Sen fırlatıp atamazsın, ama Allah atar" *(Kur'ân*, VIII, 17).

144. Bak., "gözlerinin önünde yüzen" *(Kur.*, LIV, 14) sözünü İbnu'l-Arabî'nin yorumu. *Futûhât*, IV, s. 317. Karşıla., *Fusûs*, s. 194; türk. çev., s. 118.

145. *Futûhât*, IV, ss. 319–320. Kar., *Fusûs*, ss. 117, 123, 194; türk. çev., ss. 63, 67, 118.

146. *Futûhât*, IV, s. 326. Kar., *Fusûs*, s. 285; türk. çev., s. 182. Burada İbnu'l-Arabi Şehîd ve Rakîb İsimlerini izah eder. Genellikle "ve O *(Allah)*, nerede olursan ol, seninledir", v.b. gibi Kur'ân âyetlerini konu ile ilgili olarak nakleder.

147. *Kur'ân*, VII, 171.

148. Kar., Massignon, *Quatre textes*.., s. 36. İbnu'l-Arabî "görme" ve "konuşma" yı da benzeri bir şekilde açıklar.

çokluğu kabul eder. Daha sonra göreceğimiz üzere, *a'yân es-sâbita* (şeylerin gizli hakikatları) görüşünü bu metne dayandırır.

II. Mucîb *(Cevap Veren)* İsmini İbnu'l-Arabî, mümkün varlıkların çağrısına *(duasına)* cevap veren Bir şeklinde, cevherin "*suretlerinin*" çağrısına cevap vermesi[149] yani sûretlere kendisinden tam onların gerektirdikleri şeyi -tabi atlarına uygun gelen şeyi-vermesi anlamında yorumlar. İbnu'l-Arabî aynı zamanda halk arasında yaygın ilâhî İsimlere yeni İsimler de ilâve eder. Meselâ,

12. Dehr İsmi[150]. Onca zaman, varlığı sonsuz olandır *(mâ lâ yetenâhâ vucûduhu)*: ezel, ebed ve bunların arasında yer alan şeyi kapsamına alır: İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, zaman ilâhî Zât'la aynıdır. Bu, zamanı, "birbirini izleyen idraklerin sürekli sonsuza uzanmasıyla varlığın zaten mevcut olan bütününü, sonsuzu aksettiren ebedin sûreti"[151] sayan Plotinuscu zaman görüşüne dikkate değer bir benzerlik gösterir. Plotinus ve İbnu'l-Arabî'ye göre, zaman ebedî bir "an" dır-"her şeyi doğru yola ileten, geleceği Şimdi gibi bilir"[152].

Aynı şekilde İbnu'l-Arabî, diğer ilâhî İsim ve Sıfatları, kendisini iyiden iyiye meşgul eden bir hedefe göre, yani İslâmî ilkeleri ve düşünceleri katı bir vahdet-i vucûd şekline çevirmek için yorumlar. İslâmın yaratıcı Allah'ı artık Yaratan değil, âlemin sonsuz sûretlerinde tecelli eden Bir'dir: Rahmân da Rahmân demek değildir artık. Rahmet, varlık "verme", v.b. ile aynıdır.

Ahlâkî ve Şahsî sıfatların önemi, ancak gerçek bir Allah-âlem ikiliğinin, yani Allah'dan başka bir şeyin bulunduğu yerlerde vardır. Fakat İbnu'l-Arabî'nin sistemi "başkasını" kabul etmez. Bununla birlikte, arasıra olduğu gibi, dinî bir duyguyla duygulandığında sünnî Allah anlayışı zihninde sâbit ve açıktır. Fakat bu, onun felsefesi değil, duygusudur. Çoğunlukla bu sünnî Allah sadece bir gölge ve bir düştür.

İbnu'l-Arabî'nin asıl belirtmek istediği, ister âlemle Allah'ın ikiliği isterse dış âlemdeki nesnelerin, hattâ Allah'a atfettiğimiz Sıfatların çokluğu olsun, her çeşit ikilik ya da çokluğun en sonunda subjective ve göreli olduğu dur. Fakat bizi uyardığı hataya, yani subjective'i objective gibi görmek hata-

149. *Futûhât*, IV, s. 328.

150. İbnu'l-Arabî "dehri kötülemeyin, çünkü Allah dehr'dir" şeklindeki hadîsle "bizi ancak dehr *(zaman)* yok eder", *Kur'ân*, XLIV, 23, âyetini nakleder.

151. Whittaker, *The Neo-Platonists*, s. 75; *Enneads*, III, 7. 11.

152. *Enneads*, IV, 4. 12.

sına çoğunlukla kendisi düşmektedir. Onca en sonunda subjective olan Allah ile âlem ikiliği, yazılarında çoğunlukla her zaman kabul etmeyi istediğinden çok daha somut ve gerçek olarak görünür. Sadece subjective münasebetler şeklinde beliren Sıfatlar çoğunlukla uknumlaştırılmış olmakla birlikte, bu, İbnu'l-Arabî'nin metafizik nazəriyesinden çok şüre olan eğilimine işâret eder. O, salt bir filozof değildir. Dolayısıyla ondan tam bir mantıkî tutarlık beklenmemelidir. Onun Allah'ı tamamen vahdet-i vucudcu ya da theistik yahut da Yeni-Eflatuncu tarzda değil, ancak bu üçün bir karışımı, en yüksek hayâlî türden bir karışım olarak tasvir edilmelidir.

d) İlâhî İsimlerin İki Yönü (Manzarası)

İbnu'l-Arabî'nin Bir'le Çok ya da Allah ile Görülen Alem arasında yaptığı tek ayırım, daha önce de açıklandığı üzere, farklı bir tarzda ilâhî İsimlerin iki manzarası şeklinde de ifâde edilir. Bir birlik ve aslında ilâhî Zât'la bir sayılınca, İsimlerin "etkin" olduğu, yani her İsmin Bir'in faaliyetinin sonsuz işâretlerinden birini ya da diğerini belirttiği söylenir. Dış dünyada tezâhür eden bir Çokluk olarak, başka deyişle dış alemin kendisi olarak bakıldığında (çünkü dış âlem ilâhî İsimlerden başka bir şey değildir), onlar edilgin ve kâbildir *(alıcıdır)*. Birinci cihete İbnu'l-l-Arabî, et-tahakkuk *(Hak'kın görüş noktası)*, ikincisine de et-tahalluk *(Yaratılanın görüş noktası)* diyor. Fiilî tezâhürü husûle getiren ikisi arasındaki münasebet ise ta'alluk adını alıyor[153].

A'yân es-Sâbita'ya nazaran düşünülünce, İlâhî İsimler de etkindirler, çünkü bunlar gizlilik *(subût)* halindeki Görülen Âlem'den başka bir şey değildirler, ve yeri gelince a'yân es-sâbita dış âleme nazaran etkindir. Bütün bunlar üst ve alt'dan müteşekkil bir silsileyi meydana getirirler. Üst alta nazaran etkin, kendisinden üstte olana nazaran edilgindir..

Fakat İbnu'l-Arabî'yle birlikte biz, daima kapalı bir düşünce devresi içinde seyrederiz. Kendi metafizik Bir ve çok öğretisini açıklama zahmetine girerken, hepsini salt bir subjective'lik sayar. Bu kapalı devrede hangi noktadan başlarsak başlıyalım daima tekrar başladığımız noktaya döneriz. Bu (düşüncede) ne kadar çoğaltılırsa çoğaltılsın, ya da bazan varlıkların çokluğu bazan da sayısız Sıfat ve İsimlerle nitelenen Bir Zât olarak kavranmaya çalışılsın, en sonunda, tek başına yalnız tek Bir Hakikat olduğu, sözünden fazla hiç bir şey kazandırmaz. Onun hakkındaki bütün bilgimiz subjective ve boştur. Çokluk olmadığı gibi, Sıfat ya da İsimlerin çokluğundan -edilginlik

153. *Şerh Esmâ' Allah el-Husnâ*, elyazması Loth. Kat. 658, varak, 1–22. İbnu'l-Arabî burada ilâhî İsimlerin iki manzarası ve aralarındaki münasebeti açıklar.

ya da etkinlikten-bahsedilemez. Bunlar bizim kendi icad ettiğimiz ve Hakikat'ten anlamak istediğimiz manayı ifâde için kullanmaya elverişli terimlerdir.

III (II)

a) Sâbit Örnekler ya da Gizli Hakikatlar (el-aʿyân es-sâbita)

Bildiğime göre, İbnu'l-Arabî, "sabit örnekler ya da şeylerin gizli hakikatları" şeklinde tercüme edilebilecek olan aʿyân es-sâbita deyimini az çok belirli bir anlamda ilk olarak kullanan ve ona metafizik bir sistemde üstün bir yer veren kimsedir. Onun *aʿyân es-sâbita* nazariyesi Eflatuncu İdeler nazariyesi, İşrâkîlerin zihnî varlık öğretisi ve Kelâmcıların cevher ve sıfatları bir ve aynı sayan öğretisinin garip bir karışımıdır. İbnu'l-Arabî'ye somut varlık haline girmeden önce, Görülen Âlemdeki şeyler, Allah'ın ilâhî Zât'ında kuvve halinde ve gelecekteki "oluşunun" ideleri (düşünceleri) olarak Kendisi hakkındaki bilgisiyle aynı olan ezelî bilgisinin muhtevası idi. Allah Kendisini, kendi ben bilincine ulaşmış bir durumda iken, İbnu'l-Arabî'nin İlk Taʿayyun *(Belirlenme)* dediği şeyde, Kendisine açar. Bu durumda O, Kendisinde ve Kendisi için Kendi Zat'ının belirlenmiş sûretleri olarak bu aʿyân'ın sonsuzluğunu görür. Bu sûretler O'nun kendileri hakkındaki ezelî idelerini yansıtır ve onlara her bakımdan, uygun düşerler. İşte bu sûretleredir ki, İbnu'l-Arabî *aʿyân es-sâbita* adını veriyor. Böylece biz onları, hem zihinde hem de Allah'ın Zât'ında, O'nun gelecekteki "oluşunun" gizli halleri olarak tanımlıyabiliriz. Bu haller ancak ilâhî İsimler ve aralarında varolan bütün mümkün münasebetler şeklinde ifâde edilebilir. Bu aʿyân'ın çift mahiyeti, başka deyişle, bir yandan onların Allah'ın zihnindeki akıledilir ideler ya da kavramlar olması, öte yandan da ilâhî Zât'ın belirli "halleri", İbnu'l-Arabî ve ekolünün mahiyet ve hüviyet sözlerini ʿayn sâbita sözüyle aynı şekilde kullanmasıyla izah edilir. Birincisi *(mahiyet)* ʿayn'ın birinci manzarasını, başka deyişle onun bir ide ya da bir kavram olmasını, yani onun zâtî bir "hal" olmasını izah eder.

Artık aʿyân'ın, Zât'ın bu güç halindeki hallerinin Zât'dan ayrı olduğunu ya da onların ondan ayrı olarak herhangi bir varlığı olabileceğini söyliyemediğimiz gibi, kendi zihnî hallerimizin zihinlerimizden ayrı olduğunu ya da onlardan veya gerçekte her hangi bir başka cevherin hallerinden ayrı olarak herhangi bir ayrı varlığa sahip olabileceğini söyliyemeyiz. Bununla birlikte, zihnî bakımdan Zât ile aʿyân , ya da zihin ile halleri arasında bir ayırım yapabilir ve onları ayrı olarak düşünebiliriz. *Aʿyân es-Sâbita* gerçekte ilâhî Zât ve ilâhî Bilinç'le birdir. Fakat "haller" ya da "durumlar" olarak zihnî hallerimiz ne de-

recede zihinlerimizi teşkil edemezlerse, onlar da aynı derecede ilâhî Zât'ın kendisini teşkil edemezler. İbnu'l-Arabî bunlara, hiç bir dış hakikata ya da varlığa sahip olmayan anlamında değil, halleri oldukları Zat'dan ayrı olarak hiç bir ya da herhangi bir varlığa sahip olmayan anlamında, yokluk adını veriyor[154]. Ancak Bir Hakikat vardır. Bir'i sınırlayan ve belirleyen yok olan subjective bir çokluk ve subjective münasebetler vardır. *A'yân es-Sâbita*'ya İbnu'l-Arabî ilâhî İsimlerin muktezaları (gerekleri) adını veriyor. Fakat bunlar aynı zamanda güç halinde bulunan zatlardır. *A'yân es-Sâbita* somut tezâhürler haline hiç gelebilir mi veya hiç "oluşma" anlamı yok mudur? Çünkü bunlar bir anlamda subjective'lik gösterirler ve böylece daima yok olarak kalırlar. İbnu'l-Arabî'nin onlar hakkındaki görüşü, Eflatun'unki gibi, başka bir şâirâne tasvir şekli midir? Nitekim Eflatun'un görüşü onları insan biçimine soktuğu gibi, onlara şeyler olarak da bakar, halbuki gerçekte bu türden "ilk örnek ideler ve bunların somut bir şekilde tezâhür eden sûretleri hiç bir zaman ayrı kalıp, sonra da yaratıcı irâde ile biraraya getirilmemişlerdir"[155]. Bu konuda İbnu'l-Arabî'nin görüşünü açıklamak üzere, onun *Futûhât*'ından ilginç bir parçayı tam olarak nakletmekten daha iyi bir yol göremiyorum: "Varlık dediğimiz ve duyularla kavradığımız şey, yokluk halinden varlık haline intikal eden *'ayn es-sâbita* mıdır? Yoksa bu, sadece, adı geçen şeyin (dış nesnenin) kendisi daima subut halinde iken bir yokluk olduğundan -nasıl aynadaki hayal bir aynaya bağlı ise- onun Hakikî Varlığın 'ayn'ı ile akıledilir bir münasebete sokulan hükmü müdür? (Eğer ikincisi doğru ise), *a'yân es-sâbita* her zaman olduğu gibi yokluk durumunda kaldığı halde, mümkün varlıkların a'yânı birbirlerini sadece Hakikî Varlık aynasının 'aynı ile ve 'aynında idrak etmelidirler; yoksa -İbnu'l-Arabî devam ediyor- Allah varlığını kendisine nazaran sahnelere benzeyen bu a'yân sûretlerinde mi tezâhür ettirir ve böylece her 'ayn bir diğerini, Allah Kendisini bu başkasında gösterdiği zaman, idrak mi eder? Bu olgu genellikle müstefâd *(kazanılmış)* varlığa sahip olan bir şey şeklinde tavsif edilmekle beraber, Allah'ın bu şey suretinde tezâhürü ya da görünmesinden başka bir şey değildir. Bu ikinci izah bir bakımdan gerçeğe daha yakındır; diğer (izah) ise bir başka bakımından... Fakat her iki halde üzerinde durduğumuz şeyin 'ayn es-sâbita'sı dış varlığı yönünden bir yokluktur ve kendi subût durumunu muhafaza eder *(sâbitatun fî hazret es-subût)*"[156]. İbnu'l-Arabî'nin bütün söylemek istediği, adı geçen *a'yân es-sâbita'nın* kendiliğinden varlıklarının, başka deyişle bir küllî Zât'dan bağımsız olan ve O'ndan ayrı olarak ayrı bir varlığa sahip nesneler olduklarının inkârıdır. Kuvve hali ve Allah'ın Zihnindeki akıledilir

154. *Fusûs*, s. 101; türk. çev., s. 53.
155. Kar., Whittaker, *adı geçen eser*, s. 73.
156. *Futûhât*, IV, ss. 269–270.

fikirler olarak bunlar, muhakkak ki, yalın bir subjective'liğe sahiptirler. Fakat zatlar olarak var olan şeylerin hepsidirler, çünkü onlar cüz'î (tikel) ve belirlenmiş olarak ilâhî Zât'ın kendisidirler. Maalesef İbnu'l-Arabî'nin bu aʿyân'ı tavsif ederken kullandığı dilin hitâbî ve hayâlî yönü o kadar fazladır ki, bunlara, bilincinde olduğundan çok daha fazla somutluk ve bağımsız varlık bahşeder. Aynı zamanda İbnu'l-Arabî onlardan, Allah Kendisini Kendisine bu aʿyân sûretlerinde pek kutsal bir akış *(el-feyz el-akdes)* halinde iken açtı, derken, sanki onlar Allah'ın gelişme tarihi içinde belirli bir merhaleyi işaret ediyorlarmış gibi, bahseder. Onu, Allah vardı ve hiç bir şey O'nunla birlikte değildi, sónra aʿyân es-sâbita'nın akıledilir sûretleri halinde tecelli etti; Allah *aʿyân es-sâbita*'ya varlık elbisesini giydirdi *(elbese el-aʿyân el-vucûd)*; onların ortaya çıkmasına sebep oldu varlıklar ve zatlar *(aʿyân)* olarak biz Allah'da idik[157]; "Allah pek güzel İsimlerine *(esmâ' el-hüsnâ)* nazaran şeylerin aʿyân'ını ve kendi ʿayn'ını görmeyi diledi" v.b., v.b.[158] gibi sözleri kullanırken görmek, ender rastlanan bir şeydir. İbnu'l-Arabî aynı zamanda sık sık "idi", "olacak", "oluş", "görünür", v.b. gibi, bir yandan Allah ile *aʿyân es-sâbita* arasında, öte yandan da *aʿyân es-sâbita* ile dış âlemdeki somut nesneler arasında zaman ilişkileri bulunduğunu ifâde eden deyişler kullanır. Bu deyişler kelime anlamlarıyla alındıkları takdirde, tüm felsefesi için bir yıkım olur. Bu nedenle biz daima bu terimleri anlarken ihtiyatı elden bırakmamalı ve İbnu'l-Arabî'nin kanıtlamalarının genel akışını zihinde tutmalıyız; çünkü bize verdiği ayrıntılar çoğunlukla aldatıcıdır. Özellikle bu noktada İbnu'l-Arabî'nin dili, bir zaman ilişkisi olduğunu imâ yollu belirtse de, hiç bir şekilde Allah ile aʿyân arasında böyle bir ilişkiden söz etmek istemez. Daha sonra daha tam bir şekilde ele alacağımız üzere, "en kutsal akış" ın ezelî hayat dramında sürekli bir vetire olduğunu, başlangıcı olmadığı gibi sonunun da olmayacağını, Bir Zat'daki fiil hallerine zamanda bir kesintiye uğramadan geçmelerini ve bunun her zaman böylece sürüp gitmesini kabul etmemize karşı çıkacak hiç bir şey yoktur.

Yukarıda söylediklerimizden açıkça görülüyor ki, İbnu'l-Arabî'nin aʿyân es-sâbita'sı Eflatun'un "İdeler"ine benzemekle birlikte, onlarla tamamıyla aynı değildir. Onların esaslı yönü, başka deyişle onların ilâhî Zat'da bulunan cüz'î "haller" ve aynı zamanda ilâhî bilinçte bulunan akıledilir sûretler olması, onları Eflatun'un "İdeler"inden açıkça ayırmaktadır. İbnu'l-Arabî'nin Plotinus'un İlk Akl'ı ile aynı saydığı ilâhî bilinç *(şuur)* aʿyân'ın bütün akıledilir sûretlerini; Zat ise, onların bütün kuvve hallindeki zatlarını kapsar. Birincisi, yani akıledilir sûretler ikincilere, yani zatlara tekâbül eder

157. *Fusûs*, s. 274; türk. çev., s. 174.
158. *Fusûs*, s. 12; türk. çev., s. 6.

ve onları aksettirir. İbnu'l-Arabî bu zatlara sık sık ruhlar adını verir ve ve onlara, sırf idelere isnat edilmesi imkânsız olan görev ve faaliyetler atfeder. Allah Kendi bilincine İlk Akıl, Ruh aracılığıyla varır. Fakat a'yân'dan her birinin (her ruhun) bilinci için ise, a'yân'ın kendi zatları, yani Küllî Ruh'taki cüz'î "haller" halinde bulunan ruhlar birer vasıtadır[159]. Bu, Plotinus'un benimsediği Bir'in Zihni ve onun "İdeleri" görüşüne benziyor. "Zihin", diyor İbnu'l-Arabî, "fiilen her şeydir, çünkü zatında maddî olmayan şeylerin bilgisi şeylerin kendileridir"[160]. "(Bir'in) Zihni kendi nesnelerini, idrak gibi dışarda değil, kendisiyle bir olarak, bilir. Bu birlik en yücesi değildir; düşünme ve düşünülme ikiliğini tazammun eder, dolayısıyla ikinci sırada bulunur"[161]. İbnu'l-Arabî'nin Bir'in bilgisini şeylerin a'yân'ıyla (şeylerin kendileriyle) aynı sayan görüşü, gördüğümüz gibi, esasta Plotinus'unki ile aynıdır. Fakat bu noktada üstadı kadar kesin ve tutarlı değildir: Bazan *a'yân es-sâbita*'dan tamamıyla saf ve basit olan akıledilir ideleri anlar görünür, bazan da onların sırf zatlarını... Fakat onun genel öğretisinde belirtileri görülmekle birlikte, nadiren her ikisini birden anlar. İbnu'l-Arabî, ilâhî Bilgiyi ilâhî Zât'la aynı sayar ki, bu görüş, Plotinus'un dediği gibi, ilâhî Bilginin, Zât'ın (Plotinus'un Bir'i) bütün kuvve halindeki "halleriyle" aynı olduğu ve her "halin" ilâhî Bilinç'te kendi düşüncesiyle aynı sayılması gerektiği noktasına götürür. Başka deyişle, her "hal" aynı zamanda hem Zât'daki bir hal hem de ilâhî bilgideki bir hal olmalıdır. İbnu'l-Arabî'nin a'yân es-sâbitasında her iki hal ortak ve gerçekte birdir.

b) İbnu'l-Arabi'nin Sisteminde A'yân es-Sâbita'nın Yeri

A'yân es-Sâbita İbnu'l-Arabî'nin metafizik sisteminde Mutlak Hakikat olan Bir'le Görülen Âlem arasında orta bir yer işgal eder. İbnu'l-Arabî bunlara "gaybın anahtarları" *(mefâtîh el-gayb)*[162] ve "ilk anahtarlar" *(el-mefâtîh el-uvel)* adını veriyor. Çünkü bunlar, ona göre, aslında yaratılışın başlangıcı ve sonu olmadığına inanmasına rağmen, yaratılış tarihinde görülen başlangıç bölümü, yani kendisinde yaratıklarının sonsuzluğunu (gelecek tezâhürlerini) tefekkür eden Yaratıcı olarak Bir'in tecellisidir. Bu özel hal yalnızca Allah'ın Kendisince bilinir. İlham ya da tasavvufî keşf bile onun sırlarına nüfûz edemez; çünkü bu, birliğin ikinci dereceden en yüksek halidir. Burada Allah hem bilen hem de bilinendir. Sınırlı bir varlığın Mutlak'ı ve O'nun halini idrak edebileceğini söylemek kendi kendisiyle

159. *Fusûs*, s. 46; türk. çev., s. 24; kar., Kelâm hakkındaki bölüm.

160. *Enn.*, V, 4. 2. Bak., Mackenna, *Ethical Treatises translated from Plotinus, Enneads* (I–IV), (1921–1926), IV, s. 47. Kar., Enn,. V, 9. 5. Bak., Mackenna, *adı geçen eser*, IV, 1, 93–94.

161. Whittaker, *adı geçen eser*, s. 63.

162. *Fusûs*, s. 248; türk. çev., s. 159. "Ve O, gaybın anahtarlarına sahiptir", *Kur.*, VI, 59.

çelişkiye düşmek demektir. Fenâ halinde bile böyle bir hal bilinemez; çünkü imkânsızdır. Fakat a'yân es-sâbita'nın ilâhî Zat'a olan özel nispeti, onların nasıl Allah'ın yaratıcı gücü ile irtibatta oldukları[163] ve nasıl dış varlık kazandıkları, bütün bunlar en yetkin Sûfî için bile bilmesi mümkün olmayan şeyler olmakla birlikte, İbnu'l-Arabî hakikî bir sûfî için a'yân es-sâbita'nın özellikle kendi 'ayn'ının bilgisini edinmenin o derecede imkânsız olmadığını kabul eder. Diyor ki: "Ya da olabilir ki, Allah kendi 'ayn es-sâbite'sini ve birbirini takip eden sonsuz hallerini açar, ve böylece o, Allah'ın onu bildiği tarzda kendi kendisinin bilgisini (Allah olarak) aynı kaynaktan çıkarmak suretiyle, bilir.[164]

Bir ile Görülen Âlem arasında orta bir mertebe olan onların eşsiz mevkiinden dolayı, a'yân es-sâbita, İbnu'l-Arabî'in görüşüne göre hem etkin hem edilgin (ya da alıcı, kâbil) olma eşsiz özelliğine sahiptir. Bunlar bir anlamda Bir'den "akışlar", ilâhî İsimlerin sûretleri ve ilâhî Zât'daki kuvve halinde "haller" oldukça edilgin ve alıcıdırlar *(kâbil)*[165]. Zatlarına nazaran, yani kendilerinde, Görülen Âlemin dış varlıkları durumuna gelmeleri için gerekli bütün kuvve hallerine sahip olduklarından, bunlar etkin sayılırlar. Fakat burada etkinlik ve edilginlik mantıkî belirlenme *(hüküm)* den başka hiçbir şey ifâde etmez. A'yân ilâhî İsimlere nazaran edilgindir; çünkü ilâhî İsimler olanlar üzerine hükümler yöneltirler. Bu hal bir küllinin cüz'îlerini belirlemesine çok benzemektedir[166]. Görülen nesnelere nazaran ise bunlar etkindir. Bu, kuvve halinin geldiği fiil haline nazaran etkin olmasıyla aynı anlamı taşır, başka deyişle her iki halde de sadece mantıkî belirlenme söz konusudur.

IV

a) İbnu'l-Arabî'nin Varlığın Birliği Öğretisi

Bu bölümün çeşitli yerlerinde İbnu'l-Arabî'nin Hakikat'ın son mahiyeti ile ilgili ne çeşit bir öğretiyi benimsediği hakkında daha önce bir kaç ipucu

163. *Fusûs*, s. 249; türk. çev., s. 160. Kar., *Fusûs*, s. 246; türk. çev., s. 158. Burada İbnu'l-Arabî, aynı şeye "kaderin sırrı" *(sırrı el-kader)* adını veriyor. Bu, diyor İbnu'l-Arabî, Uzeyr'in, "Allah bunu ölümünden sonra nasıl diriltecek" *(Kur.*, IV, 261) sorusunu sorduğunda, Allah tarafından azarlanma nedenidir.

164. *Fusûs*, s. 47; türk. çev., s 25.

165. *Fusûs* s. 15; türk. çev., s. 7. "Kâbil *(alıcı)* varlıklar ancak ve ancak O'nun pek kutsal feyzinden hasıl olurlar". İbnu'l-Arabî bununla a'yân es-sâbita'yı işâret etmet istemektedir. Karşıla., *Fusûs*, s. 109; türk. çev., s. 58. Bu pek kutsal feyze aynı zamanda Birlik'in hazreti, Rahmânî Hazret *(el-hazret er-Rahmâniyye)*, İlk Taayyun; İsimlerin Hazreti, ruhlar âlemi, v.b., v.b. adını veriyor.

166. Kar., *Fusûs*, s. 25; türk. çev., s. 13.

verilmişti. Bunun tamamıyla mantıkî olan manzarası üzerinde ise, ilk bölümde durulmuştu. Şimdi konunun meafizik cihetinin daha ayrıntılı bir izahını vermek bu bölümün hedefidir. İbnu'l-Arabî'nin Hakikat nazariyesi vahdet-i vucûdcu bir nazariyedir. Bu nazariye bir kaç kelimelik kendi sözleriyle şu şekilde özetlenmiştir: Yücelik Kendisi onların zatlarını *(a'yânuhâ)* teşkil ettiği halde, şeyleri yaratan Allah'a aittir"[167]. Fakat bu, ne türlü bir vahdet-i vucûdculuktur?

Burada Allah'ın mutlak, sonsuz ve ezelî bir varlık, bütün varolan, var olmuş ve var olacakların kaynağı olduğu faraziyesinden yola çıkarak tedricen bir *akosmism* şeklini alır. Buna göre, Görülen Âlem, Halikatın ötesinde uzanan sadece geçici bir gölgedir. Sonlu ve zamanda olan her şey, hayâl mahsulü ve gerçek-dışıdır. Vahdet-i vucûdculuğun bu şekline iki *yoldan* biriyle ulaşılabilir:

I. O, ya Allah'ı her şeyi kuşatan ezelî bir Hakikat sayan dinî bir Allah anlayışının sonucudur ve bu anlayışın kökü genellikle Sûfî tecrübelerde bulunur;

II. Ya da Hegel'in deyişiyle, var olan her şeyin teşkil ettiği Hak veya Mutlak'ın aslında bir, ezelî ve sonsuz, bilinemez ve bütün tecrübelerin üstünde olduğu faraziyesinin sonucudur. Bu, takınılan daha felsefî bir tavırdır. Buna göre, Hakk'a Allah demek, ya da üçüncü tekil şahıs zamiri ile O'ndan bahsetmek gerekmez, hattâ çoğunlukla öyle denmez ve o şekilde bahsedilmez. Birincisinin, İbnu'l-Arabî ve ekolü dahil, İslâm vahdet-i vucûdcularının kendi öğretilerine ulaştıkları bir *yol* olduğu anlaşılıyor. Onlar bu *yolda* ister istemez kendilerini, öğretilerine mantıkî bir şekil vermek için, şu ya da bu felsefî diyalektik şekline başvurmak zorunda bulmuşlardır. İbnu'l-Arabî'nin durumunda ise, bu diyalektik, Allah'ın varlığını kanıtlamaya girişmez; çünkü O, bütün kanıtlamaların ötesindedir. O, tek başına mümkün varlıkları a'yân'ında tezâhür eden Kendi varlığının kanıtıdır"[168]. O'nun her yerde ve her zaman var olan varlığını kanıtlamak nasıl mümkün olabilir? "Allah'dan başka hiç şey yoktur; yoktur varlıkta O'ndan başkası. Bir yer bile yoktur ki, orada bütün şeylerin Zât'ı bir olsun"[169]. "Kimden kaçıyorsun; varlıkta sade o vardır?"[170] "Gözüm O'nun yüzünden (Zât'ından) başka şey görmez[171]

167. *Futûhât*, II, s. 604.
168. *Aynı eser*, I, ss. 554, 593, l. 17; 600, l. 18.
169. *Aynı eser*, I, s. 884. Kar., *Aynı eser*, II, s. 531, l. 17.
170. *Aynı eser*, II, s. 206.
171. Yüz=Zât. İbnu'l-Arabî, Kur'ân'dan sık sık şu âyeti nakleder: "O'nun yüzünden başka her şey yok olur" *Kur.*, XXVIII, 88.

ve kulağım O'nun sözünden başkasını işitmez"[172]. Bu diyalektik aynı zamanda ne bütün varlıkların aslında bir olduğunu kanıtlamayı ne de Allah'tan başka herhangi bir varlığın imkânsızlığını ispatlamayı düşünür; çünkü bu, zaten kabul edilmiş bir husustur. Bununla birlikte, bu diyalektiğin tek amacı, insan aklının içkin olan eksikliğini ve zâtî bütünü bir bütün olarak kavramadaki başarısızlığını ve sözü edilen görülen nesnelerin çokluğunun kendi başlarına hiç bir hakikatları olmadığını ve (çokluk olarak) onların meşruiyetinin tek sebep ve izahının, onları anladığımız şekilde olduğunu ispat etmektir.

b) İslâmın Allah'ı ve Vahdet-i Vucûd'un Bir'i

İslâmın Allah'ı kavramından metafizik hakikat kavramına, İslâmın birliğinden, yani İslâmın basit tektanrıcı öğretisinden (tevhîd) felsefî vahdet-i vucûd öğretisine, yani "Allah'dan başka ilah yoktur" önermesinden "varlıkta Allah'tan başka hiç bir şey yoktur" şeklindeki tamamıyla farklı bir önermeye intikal etmek, Müslüman vahdet-i vucûdcular için atılan kolay, kolay olmakla beraber, meşru olmayan ve affedilmez bir adımdı. Şirke *(çoktanrıcılığa)* düşme korkusu idi ki, onları, Allah'ı sadece mevcut olan tek ilâh şeklinde değil, aynı zamanda tek hakikat ve tek Varlık olarak da tasavvur etmeye zorlamıştır. Bu intikal, İbnu'l-Arabî'nin "*Risâlet el-Halve*" adlı eserinin ilginç bir metninde açıkça görülmektedir. İbnu'l-Arabî burada diyor ki: "Senin tüm halvet *(inziva)* meseleni açık ya da kapalı olarak herhangi bir türden şirkle ve mutlak inanç içinde bütün sebep ve vasıtaları,bütün ve parçayı inkâr etmekle bozulmayan birlenme *(tevhîd)* dolayısıyla, Allah'la karşı karşıya gelmek üzerine temellendir; çünkü gerçekten sen böyle bir tevhid'den yoksun isen, muhakkak şirke düşersin"[173]. Sadece Allah ile karşı karşıya gelmek ve O'ndan başka bütün sebep ve vasıtaları *(vesâ'it)* inkâr etmek, müslümanların tevhid öğretisidir. Fakat Allah'tan bile bütün sebeplilik fikrini iptal etmek (ki "bütün" kelimesi bunu belirtir) ve "mutlak birlenmeyi" *(et-tevhîd el-mutlak)* ileri sürmek (biz İbnu'l-Arabî'nin mutlak birlenme ile ne demek istediğini biliyoruz) vahdet-i vucûdcu bir öğretidir.

Bilinçli ya da bilinçsiz olsun, bu intikali sağladıktan sonra Müslüman vahdet-i vucûdcular, kendi mevkilerini tespit etmeye ve öğretilerini doğrulamaya çalışmışlardır. Bunlar arasında felsefeye dönük olanlar ise, kendi hatasız delillerini vecd tecrübesinde buldular ki, burada onlar kendi paylarına bütünün birliğini ve Bir'in her şeyde içkinliğini hissettiler. İbnu'l-Arabî her iki

172. *Futûhât*, II, s. 604.

173. Elyazma Loth. Kat., 657², var., 14.

metodu birleştirmektedir. Fakat bunlar arasında bulunanlardan ne filozoflar, ne Sûfîler, ne de İbnu'l-Arabî gibi mutasavvıflar, Allah'ın Bütün olduğu, ya da Bütün'ün bir birlik teşkil ettiği şeklindeki temel önermeleri kanıtlamayı başarmışlardır. Vahdet-i vucûdcular ve mutlak idealistlerin de görünüşte yaptıkları gibi, eğer (idealistlerin) Mutlak'ı ya da (müslüman vahdet-i vucûdcuların) Hak'kı mevcutsa ve bu, bir birlik teşkil ediyorsa, onun âlem olması gerektiğini, yahut da bir bütün olarak âlemin zâtî bir birlik olduğunu varsaymak için a priori bir sebep var mıdır? Vahdet-i vucûdcu Sûfîler bu güçlüğün tamamıyla farkındadırlar ve ortaya koydukları tek delil ise, ki bunu yanlışsız sayarlar, kendilerini Allah ile bir hissettikleri sûfî fenâ halinde yaşadıkları zihin-üstü sezgidir. Fakat bir takım sûfî tecrübeler altında kendisine Allah adını uygun bulduğum bilinmez bir güçle bir hissetmemden, benim Allah ile bir olduğum ontolojik önermesini ortaya koymaya ve buradan da var olan, ya da olacak olan her şeyin Allah ile bir olduğu ve Allah'ın var olan şeylerin Bütününü teşkil ettiği şeklindeki çok daha geniş bir genelleştirmeye gitmeye kendimi yetkili saydığımı söylemem saçma olur. Sûfînin, bir tecrübe olarak kendi tecrübesini yaşamaya tam hakkı vardır. Fakat Hakikat'ın bütünü şeklindeki metafizik bir nazariyeye varan bir yorumu ona giydirmesi meşru görülemez. Sûfîlik, haliyle, ontolojik bir öğreti olmadığı gibi, ontolojik bir öğretinin temeli olarak da ele alınmamalıdır. İbnu'l-Arabî'nin, İslâm vahdet-i vucûdcularının bir çoğunun tersine, sûfîliğe bu açıdan bakmadığı doğrudur. Onca sûfîlik kendi başına bir hedeftir; sûfînin (ya da âlemin) Allah ile aslında bir olduğunu kanıtlama vasıtası değildir. Sufilik, "Hakikat'ın aslında bir olduğu" şeklindeki apaçık önermenin doğrulandığı bir tecrübedir. İbnu'l-Arabî Allah ile bir olmak anlamında Allah ile birlenmeyi inkâr eder. Onun nazariyesinde oluşun (olmanın) hiç bir şekilde yeri yoktur. Fakat, sen Allah ile birsin, şeklindeki zaten varolan gerçeğin tahakkuku vardır. Bu nedenledir ki, İbnu'l-Arabî, kelimenin tam anlamıyla, vahdet-i vucûdcu denmeye Hallâc gibi vahdet-i vucûdcu sûfîlerin çoğundan çok daha fazla lâyıktır. Dolayısıyla İbnu'l-Arabî'nin İslâmın Allah kavramını tamıyla değiştirdikten ve yerine esasta farklı bir kavram koyduktan sonra, Allah'ı bir şahsiyet haline sokan ahlâkî sıfatları kendi hallerine bırakması ve O'nu bu şekilde tasvir eden bir dil kullanmaktan kaçınması zorunlu idi. İbnu'l-Arabî zaman zaman farklı iki Allah telakkisini -vahdet-i vucûdcu ve theistik- ahenkli bir şekle sokmaya çalışırsa da, sonuç tam bir başarısızlığa uğrar. "Hiç bir şeyin O'nun benzeri olmadığı"[174] şeklindeki Allah telâkkisini her yerde ve her şey olan vahdet-i vucûdcu Bir'le ahenkli bir hale getirmek nasıl mümkün olabilir?

174. *Kur'ân*, XLII, 9.

c) İbnu'l-Arabî'nin Öğretisinde bir Ulûhiyet Telâkkisi

Daha önce de belirtildiği üzere, İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vucûdculuğu bir çeşit akosmismdir. Bu öğretide belirli türden bir ulûhiyetin bulunduğunu hatırda tutmak önemlidir. Bu ulûhiyet, başka ne olursa olsun, dinin ortaya koyduğu ahlâkî ve şahsî bir Allah değildir. Hiç bir zaman vahdet-i vucûd öğretisine ait bir Allah da olamaz[175]. Onunki Bousset'nin de dediği gibi, "Allah'ın kendisinden başka her şeyi Allah yapan bir vahdet-i vucûd şeklidir. Fakat her şeyi Allah haline koysa bile, bir Allah telakkisi üzerinde ısrarla duruşudur ki, İbnu'l-Arabî ve Spinoza[176] gibi şahsiyetlerin vahdet-i vucûdculuğunu kör maddecilikten ayırır. Onların dinî duygu ve tavır alışları ancak çok az bir şekilde sıradan theistlerinkinden ayrılır. Gerçekten de bazan onlar daha da derin ve şiddetli bir duyguya sahiptirler. Âlemi Hakikat'la bir görseler de, bu Hakikate aşıktırlar ve ona taparlar. Ona taparlar derken, ona yakarırlar değil, onun kendi kendisini sürdürmesi ve bağımsızlığı karşısında yalın "şekiller" ve "tezâhürler" olarak kendi çaresizliklerini idrak etmek suretiyle bunu yaparlar demek istiyoruz. Hiç bir theist, "böylece her şey için yalnız O'na güveniriz: diğer şeylere güvencimiz gerçekte O'na güvencimizdir; çünkü onlar O'nun tezâhürlerinden başka bir şey değildir". diyen vahdet-i vucûdcu İbnu'l Arabî'den daha derin bir duyguyu ızhar edemez. Bir defasında Bâyezî'd Allah'a, "Rabbim, Sana ne ile yaklaşabilirim" diye sormuş, Allah da, "Bana ait olmayanla", yani kulluk ve bağlılıkla cevabını vermiştir"[177] Maddeci pantheist için önemli olan, olguların (var olanların ve gerçek olanların hepsi) çokluğudur. Öte yandan İbnu'l-Arabî (kendi tarzında) olguların ötesinde uzanan, her şeyin altında yatan ve her şeyi kontrol eden Hakikat'a, bir aynadaki gibi, Görülen Âlemdeki varlığını ve yetkinliklerini aksettirene tapınır ve onları yüceltir. Bu nedenledir ki, İbnu'l-Arabî, Hakikat'ın her iki manzarasına *(içkinlik ve aşkınlık)* ağırlık verir. Bununla birlikte bu ağırlığın biri ya da diğeri üzerindeki derecesi onun ruhî durumuna göre değişiklik gösterir. Onun içkin cihet üzerine verdiği ağırlık, zaman zaman o derece kuvvetlidir ki, bu, onun sistemine, Allah'ı Eş'arîlerin İlk Cevheri ile ve bütün olguları onun hal ya da arazları ile aynı saydığı zamanki gibi,[178] maddeci bir vahdet-i vucûdculuk görüntüsü verir[179]. Fakat diğer

175. Kar., A. M. Fairbairn, *Studies in the Philosophy of Religion and History*, Londra 1876, s. 382.

176. Onların öğretisine İdealist ya da Ruhânî Panteism diyebiliriz.

177. Konu takdire değer bir şekilde *Futûhât* II, s. 21'de işlenir. Aynı fikir dikkate değer bir tarzda İbnu'l-Arabî'nin "*Şeceret el-Kevn*", Kahire 1343, s. 27'de ifâde edilir. İbnu'l-Arabî, burada, Bütün'e olan en derin duygularını dile getirir.

178. Bak., *Fusûs*, s. 376 ve ss. 227–228; türk. çev., ss. 262, 143–144.

179. Bak., meselâ, *Fusûs*, ss. 357, 376; türk. çev., ss. 249, 262.

zamanlar, yani içindeki dinî duygu seslendiği zaman, aşkın cihet üzerine daha fazla ağırlık vermektedir. "Çünkü o, (yücelik O'na aittir)", diyor İbnu'l-Arabî "yaratıklarına hiç bir şekilde benzemez. O'nun zatı bizce idrak edilemez, dolayısıyla elle dokunduğumuz nesnelerle onu kıyaslıyamayız; ne de O'nun filleri bizimkilere benzer", v.b., v.b.[180].

d) İbnu'l-Arabî'nin Vahdet-i Vucûd Öğretisi ve Yeni-Eflatunculuk

İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vucûd öğretisinin, içerisinde pek az Hellenistik unsur taşıyan tipik İslâm düşüncesinin tabiî bir sonucu olduğu meydandadır. Bu, sonsuz sıfatlara ya da değişken hallere sahip aslında bir Cevher şeklinde anlaşılan Eş'arîlerin dış âlem nazariyesinin benimsenmesinden başka bir şey değildir. Bu nazariye bir bütün halinde İbnu'l-Arabî'nin Hakikat öğretisinin şeklî cihetini temin etmektedir; iki öğreti arasındaki tek fark ise, Eş'arîlerin bütün olguların altında yatan Zât'a cevher, kendisinin ise Allah ya da Bir demeleridir. Yine gördük ki, bir başka şekilde İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vucûd öğretisi İslâmın tevhid öğretisinin meşru olayan bir uzantısıdır. Fakat o, daha sonra görüleceği üzere, ne bununla ne Eş'arîlerin cevher ve sıfatlar öğretisi ile, ne de Yeni-Eflatuncu Bir öğretisi ile aynıdır. Bu nedenle, denebilir ki, her ne kadar İbnu'l-Arabî'nin bu öğretisinin, diğer bir çok öğretileri gibi, derleyici bir niteliği varsa da, onun yine de orijinallik iddiasında bulunması makuldür.

İbnu'l-Arabî'nin Allah'ı Yeni-Eflatunculanınkinin aynı değildir. Yeni-Eflatunculuk tam anlamıyla bir vahdet-i vucûdculuk şekli sayılmamalıdır. Bu sisteme göre, âlem, İbnu'l-Arabî'nin ifâde ettiği şekilde Allah'la, hattâ Allah'ın bir cihetî ile aynı değil, ancak Allah'dan bir akış (feyz)'dır. İbnu'l-Arabî'nin öğretisinde ise, Plotinus'unki gibi, bir akış (feyz) düzeni bulunmaz; her ne kadar Plotinus'un terminolojisi ile konuşursa da, hiç değilse gerçekte böyle bir şey yoktur. Mukakkak ki İbnu'l-Arabî'nin sisteminde Bir'in kendi kendine gelişimi, tezâhürü ve çoğalmasına benzer bir şey -"ilâhî Nefes'in *(Öz'ün)* görülen nesnelerin sûretlerine inmesi"[181] v.b., v.b,- bulmaktayız ve bu bir bakıma Yeni Eflatunculuğa benzemekle birlikte, Plotinus'un sisteminin aksine, daha ziyade Hegel'inki gibi mutlak idealism'dir, yani "sırf diyalektikle inşa edilmesi"[182] sadece mantıkîdir, fiilî ya da gerçek değildir. Bu terimlerin, İbnu'l-Arabî'nin kullandığı şekliyle, "Bir'in birliğini bozacak ya da onun varlığını çoğaltacak veya kendisinden baş-

180. *Futûhât*, I, s. 120. Kar., Tenzîh ve Teşbîh hakkındaki bölüm.

181. *Fusûs*, s. 280; türk. çev., s. 177.

182. Kar., Pfleiderer, *Philosophy of Religion*, İng. çev., A. Menzies, Londra 1887, II, ss. 79 vd.

ka bir şeyi bağımsız bir varlık haline getirecek olan" bir anlama alınması kastedilmemiştir. "Bütün varlığın hareketi", diyor İbnu'l-Arabî, "dâire şeklindedir; başladığı yerde biter"[183]. Yeni-Eflatuncu akış öğretisinde ise durum böyle değildir; doğru bir çizgi üzerinde ilerleyen bir harekettir. Bir akışlar serisidir; serinin her üyesi bir sonrakini yaratır, ya da daha başka esrarlı bir tarzda onu meydana getirir ve yaratıcısından aşağı olmasına rağmen onun yetkinliğini yansıtır. Seri, yukardan aşağıya inen bir düzende, daha yukarıda olan daha aşağıdakini yaratarak ve daha aşağıda olan da daha yukarıda olanın varlığını ve yetkinliğini yansıtarak aşağıya doğru devam eder. Serinin son üyesi, Görülen Âlemdir ve hiç bir zaman ilk üyeye, yani Bir'e ulaşamaz. Ancak sûfî tecrübede gerçekte serinin en aşağı üyesine mensup olan insan nefsi bu zincirde en yüksektekilerden biri ile, yani Küllî nefsle birleşir. Fakat İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, akış *(feyz)* yoktur, ve dolayısıyla her hangi bir gerçek anlamda mezcolma *(birleşme)* da yoktur. Yazarımız nerede Yeni-Eflatunculuğun bilinçli bir etkisini gösterir durumda ise, bu etki, teferruatını Ihvân es-Safâ risâlelerinde bir örneğini gördüğümüz İsmâ'îlî düşünürlerden almış olması muhakkak olan alemin menşei hakkında bize verdiği bilgilerin ayrıntılarında göze çarpar. Burada onun da Ihvân es-Safâ gibi farklı Yunan felsefe sistemlerini –Plotinus'un akışları, Pto-leme'nin astronomisi ve Empedokles'in "Dört Unsur"u – geniş çapta İslâm kozmolojisinden alınmış teferruat yığını ile bir araya soktuğu anlaşılıyor[184]. Onun metafizik Hakikat nazariyesi, alemin onca zamanda bir başlangıcı olmamasına rağmen, çözülmez bir şekilde âlemin yaratılışı hakkında kozmogoniyi ilgilendiren bu türden ayrıntılarla karışmış bir durumdadır. Söz gelişi, İbnu'l-Arabî, âlemin yaratılış hareketinin dış hakikatlarda tecelli etmek için, Bir'in zâtî sevgisinden doğduğunu söyler[185] ve bu konuda Peygambere ait olduğu iddia edilen şu hadisi sık sık nakleder: "Ben gizli bir hazineyim, ve bilinmekten hoşlandığım içindir ki, bilineyim diye âlemi yarattım".

Fakat Bir'in tecelli halinde bilinme sevgisi Plotinus'un akışı ile aynı değildir. İbnu'l-Arabî'nin sistemi, kendi deyimiyle tecelliyât, "görüntüler" veya "kendini açmalar" ya da "tezâhürler", yani Bir'in akışlar şeklinde değil de, O'nun hakkındaki bilgimiz sırasında kendisini bize göstermesinin çeşitli yolları, şeklinde ifâde edilmelidir. Maalesef, İbnu'l-Arabî feyz[186] *(akış ya da sudûr)* Bir, Çok, v.b., v.b., gibi kelimleri kullanmaktadır ki, bun-

183. *Futûhât*, I, s. 332.

184. Meselâ, *Futûhât*, III, ss. 578–80; Kar., *Resa'il Ihvân es-Safâ*, III, ss. 4, 18, 119–120.

185. *Fusûs*, s. 408; türk. çev., s. 288–289.

186. Bu mecâz *Plotinus* tarafından kullanılmıştır. Enn., V, 2. 1.

ların karşılığı Yeni-Eflatunculukta bulunmaktadır. Fakat İbnu'l-Arabî yine de onları kendi tarzında ve Plotinus'un verdiği anlamdan başka bir anlamda kullanır. Onca tecelli "ezelî ve sürekli bir görünmedir"[187]. Zât'dan sûretlere doğru iki kaptan birinin diğerine dökülmesi gibi değil de, Bir'in bazan bir Zât bazan da bir sûret olarak tasavvur edildiği gibi, varlığın ezelî ve kesintisiz *(sürekli)* akışıdır. İbnu'l-Arabî akış telkin eden deyişler kullandığı zaman, onları daima mecazî anlamda kullanmayı amaç edinir[188]. Bütün halinde İbnu'l-Arabî'nin sistemi, Yeni-Eflatunculannkinden daha tutarlı olmasa bile, daha tatminkârdır. O, Bir'le Çok arasında ifâde edilebilecek bütün münasebetleri açıklayan içkinlik cihetini işe karıştırır. Öte yandan Yeni-Eflatuncular, Bir'i Mutlak Hakikat sayarken, yine de âlemin bir akış olarak O'na bağlı olduğunu ileri sürerler. Bu ise Mutlak'ın tabiatına aykırıdır. Mutlak münasebetlerden kurtuluşun bir belirtisidir.

e) İbnu'l-Arabî'nin Görüşüne Göre Tecelliler Sistemi Plotinus'un Akışlarının Yerini Alır

İbnu'l-Arabî'nin bütün sisteminin esası şudur: Sonsuz sûretlerde tecelli ya da tezâhür eden Bir Hakikat vardır. Bu hakikatı meydana getiren ya da yaratan bir şey olmadığı gibi, kendisinden başka bir şeyin çıktığı bir şey de değildir. "Sûretlerde tecelli" sözü bile yanıltıcıdır; çünkü Zât ve sûretler düşüncemizin dışında hiç bir zaman ayrı ayrı durmazlar. İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, Plotinus'un akışlarına sıfatlar ya da cihetler demek daha uygundur ve Bir olan Hakikat'a bu açıdan bakılır. İlk Akıl, Küllî Nefs, Küllî Tabiat v.b., v.b., ayrık varlıklar ya da her hangi bir anlamda birbirinden bağımsız olmayıp, Bir'in, yani küllî bilinç, âlemdeki etkin bir ilke olarak, Hayat veren ilke olarak görülen âlemde somut bir şekilde beliren Bir'in farklı şekillerde temaşasıdır. Sadece onları somut bir şekilde düşünmeye Yenidaha fazla yönelen İbnu'l-Arabî'nin kuvvetli şâirâne zihnidir ki, onlara Eflatuncu akışlar görünümü vermektedir.[189].

Böylece anlaşılan Bir'in tecellileri aşağıda gösterilmiştir. Bir'i bütün mümkün münasebet ve teşahhuslardan ayrı olarak tasavvur ettiğimizde

187. *et-tecelli ed-dâ'im ellezi lem yezel ve lâ yezâlu*, *Fusûs*, s. 15; türk. çev., s. 7. Kar., *Fusûs*, s. 230; türk. çev., s. 144–145.

188. Hristiyan mistikler gibi, o da nazariyelerini yanıltıcı semboller ve mecâzlarla tasvir etmekten hoşlanır. Bir Nûr'u yansıtan "aynalar" ya da bir kaynaktan akan ışıklar (nurlar), veya bir merkezden gelişen dâireler v.b. gibi terimleri kullanır. Son tasvirle ilgili olarak bak., *Futûhât*, I, s. 339.

189. Bak., meselâ, *Futûhât*, III, ss. 553–554. Burada İbnu'l-Arabî Yeni-Eflatuncu İlk Akıl, Evrensel Nefs ve Evrensel Cisim v.b. ye karşılık olmak üzere el-Kalem, el-Levh el-Mahfûz ve el-Arş gibi terimlerî kullanarak kendi öğretisini tasvir etmek için şekiller verir. Kar., *Futûhât*, III, ss. 560–584.

deriz ki: Allah Birlik halinde *(ehadiyye)* tecelli etmiştir, ya da Körlük *(el-a'mâ)* halinde, Zât halindedir. O, Görülen Âlemin kuvve halindeki varlığına nispetle gözönüne alınınca deriz ki: Allah ilâhîlik mertebesin de *(el-mertebe el-ilâhiyye)* tecelli etmiştir[190]. Bu aynı zamanda İbnu'l-Arabî'nin deyişiyle, a'yân es-sâbita ve ilâhî İsimler halidir. O, Görülen Âlemin fiil halindeki tezâhürlerine nispetle gözönüne alındığında ise deriz ki: Allah rubûbiyet halinde tecelli etmiştir. Fiil ve kuvve halinde varlıkların bütün akıledilir sûretlerini ihtiva eden küllî bir bilinç olarak gözönüne alınırsa, Hakikat'ın İlk Akıl'da Allah'ın bâtın ya da Görünmeyen *(gayb)* olarak tecelli ettiğini söyleriz, ve bu hale hakikat el-hakâ'ik (Hakikatların Hakikatı) adını veririz. Fakat fiil halinde Görülen Âlemde tecelli etmiş olarak gözönüne alınırsa, Allah'ın dış âlemin sûretlerinde tecelli ettiğini söyler ve Allah'ı küllî cisimle aynı sayarız. Allah'ı bütün sûretleri alan küllî cevher olarak düşündüğümüzde, Allah'ın İlk Madde *(el-heyûlâ)*'da tecelli ettiğini söyleriz ki, İbnu'l-Arabî buna bazan *el-kitâb el-mastûr=Yazılı Kitap* adını verir, v.b, v.b.. İbnu'l-Arabî bu şekilde Plotinus'un akışlarının tamamını baştanbaşa tarar ve bunlara Empedokles'in Dört Unsuru (Kök) ile Allah'ın tecelli ettiği daha bir çok alanları ilâve eder. Bunlar üzerine yerleştirmek için geniş çapta İslâm kaynaklarından aldığı tasvirler yığını hayret vericidir[191]. Fakat oldukça yanıltıcı olan bu teferruata rağmen, öğretisinin ana hatları açıktır. Hakikat bir birliktir -onu anladığımız tarzda çoğaltırız. Özetlemek gerekirse:

1. Bu tecelliler subjective'tir ve zaman içinde bir düzene sahip değillerdir. Yani Allah bir defasında bir şeyde, ötekinde bir başka şeyde tecelli etmemiştir. İlk ve Son v.b. gibi terimler görelidir *(izâfîdir)*.

2. Her tecellide, yani içinde Hakikat'ın tecelli ettiğini söylediğimiz her şeyde iki cihet bulunmaktadır. Yani Gerçek *(rûhânî)* ve görülen *(sûrî)* cihet.

3. Her ne kadar fiil halinde "Hakikat" bütün şeylerde benzeri şekilde tecelli ederse de, onun farklı tecellilerine farklı yetkinlik dereceleri atfederiz. "Allah", diyor İbnu'l-Arabî, "Yetkin İnsan'da *(el-insân el-kâmil)* en yetkin sûrette ve madenlerde en aşağı sûrette tecelli etmiştir[192].

4. İbnu'l-Arabî tecellilerini, Plotinus'un akışlarının genellikle ifade edildiği benzeri bir düzen içinde tertip eder.

190. Aynı zamanda "Birlik hali" *(Vâhidiyye)* veya *Makâm el-Cem'*, ya da "Rahmânilik hali" *(el-mertebe er-rahmâniyye)* veyahut da sadece "Allah" veya "Rahmân'ın Arşı" *(arş er-rahmân)* denir ki, bu sonuncuyu Görülen Alemle aynı saydığı arş'dan ayırır. *Futûhât*, II, s. 578.

191. Bak., meselâ, Arş'ın tasviri *(Arş=Küllî Nefs veya Küllî Cisim)*. *Futûhât*, III, s. 564.

192. *Futûhât*, III, s. 579.

5. İlk'in dışında, bütün tecelliler (burada Bir, sırf bir Zât olarak görülmüştür) hem edilgin hem de etkindir –öncekilere nispetle edilgin, sonrakilere nispetle ise etkin. Bu noktada Plotinus'u yakından izlemektedir.

6. Bazı tecellilerin bütün olduğu görülüyor, yani bazılarında Bir, küllî bir manzarada görülür: söz gelişi, İlk Akıl; diğeri ise kısmîdir, yani burada Bir'e cüz'î cihetlerde tecelli etmiş nazarıyla bakılır: söz gelişi, Bir'in Yetkin İnsan'da *(Kâmil İnsanda)* tecellisi.

7. İbnu'l-Arabî Plotinus'un tersine, bu tecellilerden herhangi birinin (bütünle aynı nazarıyla bakıldığı zaman müstesna) yaratma gücünde olduğunu kabul etmez. Tek yaratıcı faaliyet Bir'dir ve O'nun faaliyeti iledir ki, her hangi bir tecelli etmiş nesneye yaratıcı denebilir.

8. Biraz önce izahı yapılan tecelliler sistemi İbnu'l-Arabî'nin ilâhî rahmet şeklinde ifâde ettiği şeyle aynıdır[193].

9. Akışların gerçekte sadece tecelliler olduğunu ileri süren İbnu'l-Arabî'nin öğretisinde bile, Hakikat'ın zâtî birliği hakkındaki esaslı önerme kanıtsız kalmaktadır.

193. Bak., *Fusûs*, s. 348; türk. çev., s. 240.

BÖLÜM II

İbnu'l-Arabi'nin Kelâm (Kelimetullah=Logos) Öğretisi

A

İslâm Kelâmı şeklinde ifâdelendirilebilecek olan deyime işâret etmek üzere İbnu'l-Arabî'nin kullandığı 22'den fazla terim bulunmaktadır[194]. Açıklamalarıyla birlikte, bu terimlerin bulunduğu yerler daha sonra belirtilecektir. İbnu'l-Arabî'yi böylesine şaşırtıcı derecede geniş bir terimler koleksiyonu kullanır vaziyette bulmamızın her şeyden önce iki sebebi vardır. Önce bu, İbnu'l-Arabî'nin malzemesini çok çeşitli kaynaklardan, her kaynağın terminolojisini mümkün olduğu kadar muhafaza ederek, çıkarmış olmasından dolayıdır. Burada, söz gelişi, İbnu'l-Arabî Sûfîlerden, Kelâmcılardan, Yeni–Eflatunculardan, Kur'ân'dan v.b. aldığı terimleri kullanıyor. İkinci olarak onun vahdet-i vucûdculuğu bütün şeylerin son sebebi olan Bir Hakikat için herhangi bir şeyin adını kullanmasını kendisine sağlamaktadır. Aşağıda naklettiğimiz terimler bu defa Kelâm olarak nazara alınan Bir Hakikat'ın çeşitli cihetlerine işâret ederler.

194. Bu terimlere şu örnekler gösterilebilir:
1) Muhammed'in Hakikatı *(el–hakikat el–Muhammediyye)*.
2) Hakikatların Hakikatı *(el–hakikat el–hakâ'ik)*.
3) Muhammed'in Ruh'u *(rûh Muhammed)*.
4) İlk Akıl *(el–akl el-evvel= Plotinus'un Noûs'u)*.
5) Arş *(el–arş)*.
6) En Büyük Ruh *(er–rûh el–aᶜzam)*.
7) En Yüksek Kalem *(el–kalem el–aᶜlâ)*.
8) Halife.
9) Yetkin İnsan *(el–insân el–kâmil)*.
10) Âlemin Aslı *(asl el–âlem)*.
11) Gerçek Âlem *(âlem el–hakikî)*.
12) Berzah
13) Hayat Felek'i *(Felek el–hayât)*.
14) Yaratma vasıtası olan Hakk *(el–Hakk el–mahlûk bihi)*.
15) Heyûlâ ya da İlk Madde.
16) Rûh.
17) Kutup
18) Her şeyi kuşatan Bir'in Kulu *(Abd el–Câmiᶜ)*, v.b., v.b...

İbnu'l-Arabî'nin anladığı şekliyle İslâm Kelâmı çok farklı açılardan ele alınabilir. Tamamıyla metafizik bir kategori olarak ona, İlk Akıl denir: Bu, Plotinus'un *Noûs*'u ya da Stoalıların Küllî Aklı'dır; daha ziyade bu ikincisidir. İbnu'l-Arabî, bir anlamda Stoalılar gibi, daha ziyade tabiatçı monist idi. Onun Kelâmı âlemin üstünde aşkın bir ulûhiyetin bir manzarası (ciheti) değil, daha çok âlemdeki içkin Aklî İlke'dir. Sûfî görüş açısından, aynı Kelâma Hz. Muhammed'in Hakikat'ı[195], "Mühürün Ruh'u", Kutup, Yetkin İnsan v.b. adlarını vermekte ve bu adları verirken de ona bütün ilâhî ve batınî bilgideki etkin ilke olarak bakmaktadır[196]. İnsanla ilgili olarak İbnu'l-Arabî'nin bu Kelâmı Âdem'le ve İnsanın Hakikatı v.b. ile bir saydığını görüyoruz. Halbuki bir bütün olarak âleme nispetle ona Hakikatların Hakikatı *(Hakikat el-Hakâ'ik)* adını vermektedir[197]. Her şeyin bir kaydı olarak da ona Kitap ve Yüce Kalem demektedir. Her şeyin aslını kendisinden aldığı zât olarak ise, ona Heyûlâ ve İlk Cevher *(el-Maddet el-Ulâ)* v.b. adını verir. Böylece biz İbnu'l-Arabî'nin Kelâm nazariyesinde, daha eski Kelâm nazayelerine dayanmakla ve onlardan gelmekle birlikte, tek ve kendine özgü olan, Hakikatın bazı yönlerini (cihetlerini) bir bütün olarak anladığı şekilde izaha çalışan bir görüşle karşı karşıyayız. Hakikat ister Hakikatların Hakikatı isterse İnsanın ya da Hz. Muhammed'in Hakikatı olsun, aslında Bir'dir. İbnu'l-Arabî'nin Kelâm öğretisini, hattâ diğer öğretilerden herhangi birini anlamaya çalışırken, önümüze çıkan en büyün tehlike, onun tam bir vahdet-i vucûdcu olduğunu unutmamız ve bu terimlerin Bir Varlık'ın çeşitli yönlerinden ziyade çeşitli varlıklara işâret ettiğini dikkate almamızdır.

a) İbnu'l-Arabî'nin Logos (Kelâm) Nazariyesinin Ontolojik Yönü: Hakikatların Hakikatı olarak Kelâm: Âlemin yaratıcısı, Hayat Vericisî ve Akli ilkesi olarak Kelâm[198].

Bilgimize giren bütün nesneler, diyor İbnu'l-Arabî, üç metafizik kategori altında toplanır: a) Kendiliğinden (per se) var olan ve bütün var

195. İslâm sûfîleri, Kelâm'ı Muhammed'le aynı saymaları görüşünü Peygambere atfedilen şu hadîste temellendirmiş görünüyorlar: "Adem çamurla su arasında iken, ben peygamberdim".

196. Bu Muhammed'in Hakikatı'na, bütün bâtınî bilgilerin kaynağı olarak bakılınca, buna Sûfîler "Peygamberlerin *(resullerin)* mührünün meş' alesi *(mişkât hâtem er-rusul)* adını verirler: bu, her sûfînin kalbinin en iç kısmında *(sırr)* yerleşiktir. İbnu'l-Arabî'yi yakından izleyen Cîlî, buna yaratılmamış (kadîm) Rûh'un *(Kutsal Rûh ya da Rûh)* tersine, Yaratılmış Rûh adını veriyor ve İbnu'l-Arabî ile birlikte yaratıklar terimini bu anlamda kullanıyor. Bunlar şu Kur'ân âyetlerini naklederler: "Ruhumdan ona *(Adem'e)* üfledim" ve "onu bitirdiğimde ve ona Ruhumdan üflediğimde..." *(Kur.*, XXXVIII, 72 ve XV, 29).

197. Bak., *Uklet el-Mustavfiz*'a yazılan giriş, *Kleinere Schriften...* ss. 42-43.

198. Bu konunun bazı yönlerini İbnu'l-Arabî İnşa ed-DeVâ'ir ve *Uklet el-Mustavfiz*'da (bak., *Kleinere Schriften...*, ss. 13 vd.) ve *Futûhât*'ında, I, ss. 151 vd., işlemiştir.

olanların aslı olan Mutlak Varlık; b) Mutlak Varlık vasıtasıyla var olan mümkün varlık -aksi halde "yokluk"; bu varlık, âlemin kendisidir; c) ne var ne de yok olan; ne ezelî ne de zamanda olan varlık; bu, ezelî ile ezelî olan, zamanda olanla da zamanda olan varlıktır. Varlığın bu kategorisi hakkında artık Allah'ın âlemden önce olduğunu söyliyemiyeceğimiz gibi, bu varlık kategorisinin de âlemden önce olduğunu söyliyemeyiz. O, âlemden önce olmakla birlikte, onun önceliği yalnızca mantıkî bir önceliktir. Ulûhiyetin iç manzarasıdır. Ulûhiyet ise, onun dış manzarasını teşkil eder: İşte bir, "Hakikatların ya da "İdelerin İdesi"[199], En Yüksek Cins *(Summum Genus)* -İlk Akıl v.b. dir Bütün ideleri ve var olan şeyleri mutlak sûrette kapsar. Ne bu bütün ne bir parçadır, ne de artma ve eksilme gücü vardır[200]. Tanımlanamaz. Maddeye mümkün olduğu kadar en yakın bir durumda bulunur (Plotinus'un rûhânî Maddesi gibi bir şey)[201]. Varlıkların çoğalmasıyla çoğalır, fakat (düşünceden başka yerde) bölünemez. Onun Allah ya da âlem olduğu söylenebilir. Fakat yine hiçbiri olmadığı da söylenebilir. Âlem ondan, cüz'înin küllîden hâsıl olduğu gibi, hâsıl olur[202]. Çeşitli nesnelerin hakikatlarını (ideler hakikatlarla aynı sayılmıştır) ihtiva eder. Fakat tek başına, aynı cinsten olarak kalır. Allah'ın bilgisiyle en yakın münasebette bulunur. Kendisinin Allah tarafından bilinmesi yine kendisiyledir, yani o, Allah'ın bilincidir. İlâhî bilginin kendisi olmaktan ziyâde, onun muhteva ve esasıdır. Onda bilen, bilinen ve bilgi birdir. Âlem onunla tecelli etmiştir. "Oluş" âleminin akıledilir ve ilk örnek idelerinin "hazîne"sidir. Böylece tasvir olunan "Hakikatların Hakikatı" artık belirli şartlar altında fiil haline gelen bir kuvve hali olmadığı gibi, Allah'dan başka bir şey de olmayıp, bu fiil halinden başka bir şekilde de ifâde edilemez. O, âlemin tecelli eden ilkesi olarak tasavvur olunan Allah'tır. Başka deyişle o, küllî bilinç şeklinde bir tezâhür olarak belirli hiç bir zaman ve mekânda değil, bütün hakikatların altında yatan Hakikat ve bilinci Kendi Zât'ı ile aynı olan bir varlık olarak Allah'tır.

199. İbnu'l-Arabî'nin, *Hakikat el-Hakâ'ik* teriminin aslını Kelâm'a, "Idea, Ideon" adını veren Origenes'e borçlu olduğu anlaşılmaktadır. Hallâc'ın da aynı Hakikat el-Hakâ'ik deyimini kullanması hayret vericidir. Fakat Hallâc bu terimden, İbnu'l-Arabî gibi, Allah'ın bir cihetini değil, Allah'ın Kendisini anlar. Bak., *Tevâsîn*, ss. 16, 19, 25. Bu deyimi İbnu'l- Arabî, Aristocuların Düşünce kategorisi ile eş anlamda kullanır.

200. Bak., *Kleinere Schriften...*, s. 17.

201. Plotinus'un "varlık âleminde sûrî farklılıkları kabul eden", *Enn.*, II, 4.2. Buna İbnu'l-Arabî, el-Hebâ, (Sis ya da Toz) adını veriyor ve bundan uzamı olan ve yer işgal eden kaba maddî cevheri anlamıyor. İbnu'l-Arabî, Madde'yi o derecede ruhanîleştiriyor ki, madde maddî olmaktan çıkıyor. Onun daha iyi bir adı "ruh" ya da "ruhanî âlem"dir. İbnu'l-Arabî, ona evrensel idea ya da küllî adını verdiğinde ne mantıkçıların küllîsini ne de psikologların "idea" sını anlar. Söylemek istediği, âlemin "kırmızılık", "karelik" ve "sertlik" v.b. gibi bir takım küllîlerden teşekkül ettiği değildir.

202. Kar., aʿyân es-sâbita ve hangi anlamda İbnu'l-Arabî realisttir bölümü.

Hakikatların Hakikatı tamamıyla, kendi müspet varlığını "yansıtan" âlemde tezâhür eder. O, yetkin olduğu için, onun yetkinliğini açığa vuran âlem de yetkindir [203]. Fakat âlem bu yetkinliği tahlilî olarak gösterirken sadece İnsan (Yetkin İnsan, Hayvanî İnsan değil) onu terkîbî bir surette yansıtmaktadır.

İbnu'l-Arabî Hakikatların Hakikatı ya da İlk Akıl v.b., v.b., ye İnsanın irâdî faaliyetine pek fazla benzeyen yaratıcı bir faaliyet atfeder ki, biz daha önce yaratma, ve Yaratıcı olarak Allah'tan ne anladığını görmüştük. İbnu'l-Arabî diyor ki: Onun, şeylerin gizli hakikatlarına *(aʿyân es-sâbita)* nispeti zihinlerimizin irâdî hallerine olan nispetinin aynıdır[204]. Bu yaratıcı faaliyet yanında, İbnu'l-Arabî, Hakikatların Hakikatına aklîlik de atfetmektedir. Daha önce de gördüğümüz gibi, bunun aracılığı iledir ki, Allah kendi bilincine varır. Plotinus gibi, İbnu'l-Arabî de, "kendini düşünmenin Bir'e değil, *(burada Hakikat el-Hakâ'ik olan)* Zihn'e ait"[205] olduğuna inanır. Bu bilinç, Yetkin İnsan'da en yüksek noktasına ulaşmıştır. Yaratmanın amacı, yani Allah'ın bilinme arzusu, O'nda gerçekleşir. Ve yine Yetkin İnsandadır ki, Allah, Kendisini mükemmel bir şekilde bilir.

Hakikatların Hakikatı, (bilgimize) inme sürecince, Mutlak'ı mutlaklığından yoksun bırakan ilk adımı gösterir. Bu, Allah'ın muhatap olduğu İlk Taayyün *(Belirme)*'dür. Peygamberlerin şu hadîsi de buna işâret etmektedir: "Bana senden daha sevgili bir yaratık yaratmadım: seninle veririm, seninle alırım ve seninle cezalandırırım, v.b., v.b."[206].

Aşağıdaki şekiller Hakikatların Hakikatı nazariyesinin tamamını tasvir etmemize ve bunun İbnu'l-Arabî'nin metafizik öğretisindeki yerini göstermemize hizmet edebilir:

---

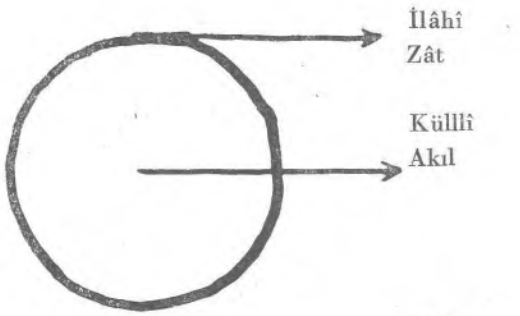
203. İbnu'l-Arabî, *Leyse fî'l-imkân abdeʿu mimmâ kân* (daha yetkin bir âlemi tasavvur etmek ya da ona sahip olmak imkân dahilinde değildir) sözünü Gazâlî'ye atfeder, Bak., *Kleinere Schriften..*, s. 25. Kar., Plotinus. Burada Plotinus diyor ki: "Öteki dünya müstesna, ilâhî olanın bu dünyadan daha güzel bir sûreti olabilir mi?" Inge, *Christian Mysticism*, Bampton Lectures 1933, s. 93.

204. Bak., *Kleinere Schriften.*, s. 70.

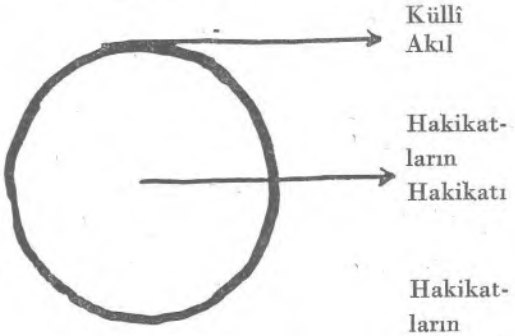
205. *Enn.*, V, 1. 9.

206. İbnu'l-Arabî, *Tefsîr el-Kur'ân*, I, Kahire 1283, s. 6.

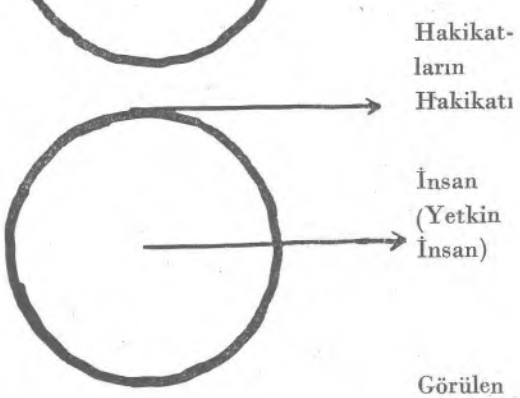
Şekil. I- İlâhî Zât'la Âlemin Aklî İlkesi arasındaki münasebeti tasvir etmektedir.



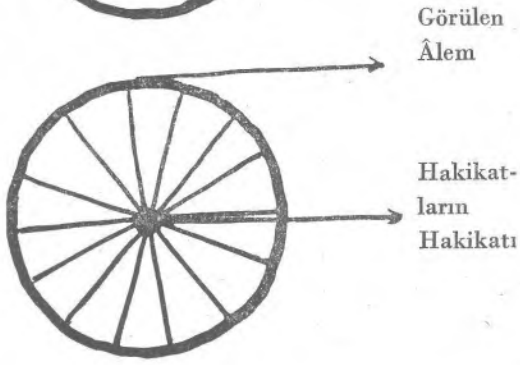
Şekil. II- Küllî Akılla, onun muhtevaları arasındaki münasebeti göstermektedir ve bu, Bir'in kendi bilincinde olma halidir.



Şekil. III- Allah'ın Zihninde Bilincin "odak noktasını" teşkili bakımından Hakikatların Hakikatının İnsanla olan münasebetini tasvir etmektedir.



Şekil. IV- Hakikatların Hakikatı ile Görülen Âlem arasındaki ilişkiyi göstermektedir. İlâhî Zât'ın Görülen Âlemdeki bütün varlıklarla ilgili sadece bir yönü *(iltifâte=sıra)* vardır, fakat Hakikatların Hakikatı ise varlıkların sayısı kadar çok yönlere sahiptir[207].



207. *Kleinere Schriften...*, s. 82.

b) Kelâm'ın Tasavvufî Yönü

İbnu'l-Arabî'nin Kelâm görüşünün tasavvufî yönü, Sûfî mertebelerinin başı *(reisi)* ve onların "batınî" bilgilerinin "vatanı" olarak Hz. Muhammed'le bağlantı halindedir. Fakat Kelâmla aynı sayılan, Hz. Muhammed, yani Muhammed'in sûreti değil, bütün ve batınî bilgide etkin ilke olan Muhammed'in Hakikatı'dır[208].

Bu ilkenin Hz. Muhammed'le aynı sayılması İbnu'l-Arabî'den çok daha önce diğer Sûfiler, söz gelişi, Hallâc tarafından ileri sürülmüştür. Fakat burada bulduğumuz şekliyle felsefî bir şekle sokulmamıştı. Hz. Muhammed -Muhammed'in Hakikatı- İbnu'l-Arabî'nin öğretisinde en mükemmel tezâhürünü "Yetkin İnsan"[209] kategorisindeki insanlar sınıfında bulan İlk Akıl, Küllî İlke demektir. Kutup, Peygamber ve Velilerin Ruhânî Başkanı derken, İbnu'l-Arabî'nin demek istediği budur.

c) Muhammed'in Hakikatı, Kutup ile diğer Peygamber ve Veliler arasındaki Münasebet

Bu nokta İbnu'l-Arabî'nin *Fusûs el-Hikem*'inde tam olarak işlenmiş olup, bu kitabın tek konusunu teşkil eder. Fusûs'da her Peygambere bir "logos" *(kelâm)* denmekle birlikte, mertebelerin "Reisi", yani Muhammed için ayrılan Kelâm adı onlara verilmez. İbnu'l-Arabî her şeye, Akıl ve Hayat'ın küllî ilkesine iştirak ettiği müddetçe, Kelâm adını verir; başka deyişle her şey Allah'ın sözüdür *(kelimesidir)*[210], fakat Peygamber ve veliler, özellikle küllî Kelâm Muhammed'in faaliyet ve yetkinliklerini mükemmel bir derecede ortaya koyduğu için, ayırdedilmiştir. Hz. Muhammed'le diğer peygamber ve veliler arasındaki fark, bir bakıma, bütünle parçaları arasındaki farka benzer. Hz. Muhammed onlarda ayrı ayrı bulunan şeyleri kendisinde birleştirir, fakat onunla Âdem arasındaki fark, özellikle bir varlığın iç ve dış yönleri arasındaki farktır. Bu âlemde Hz. Muhammed, Âdem'in *(İnsanlığın)* iç yönüdür. Öteki âlemde *(gayb âleminde)* Âdem iç yön, Hz. Muhammed ise dış yön olacaktır (yani Hz. Muhammed'in sureti=Adem=İnsan=İnsanlık *(Nâsût)* halbuki Muhammed'in Hakikatı=Gerçek Âdem=Uluhiyet *(Lâhût)*)[211]

---

208. Kâşânî birincisini "bütün ilâhî İsimlerde ve zâhirî varlığın bütün mertebelerinde tezâhür eden Bir" ile; ikincisini ise, İlk Teayyünde tezahür eden ilâhî Zât'la aynı sayar. Bak., Kâşânî, *Fusûs Şerhi*, s. 340.

209. Yalnız Muhammed'e, Muhammed'i nHakikatı ya da Rûhuna Abd Allah denebilir, diyor İbnu'l-Arabî, Çünkü Allah bütün ilâhî İsimleri içine alan İsim'dir. Diğer "Yetkin İnsanlar"a, onların mertebelerinin başı olan Abd Allah'ın ikinci dereceden İlkeleri ya da Tezâhürleri sayıldıkları için, Abd el-Melik, Abd er-Râbb v.b. denir. *Futûhât*, II, s. 8, 1. 10 aşağıdan.

210. İbnu'l-Arabî şu Kur'ân âyetini naklediyor: "De ki: deniz Rabbimin "kelimeleri" için mürekkep mi idi?" *Kur.*, XVIII, 98. Bak., *Fusûs*, s. 270; türk. çev, s. 173.

211. Bak., *Futûhât*, II, s. 115, 1. 12. Nâsût ve Lâhût deyimleriyle ilgili olarak İbnu'l-Arabî ile Hallâc arasındaki fark, İbnu'l-Arabî'nin Metafizik Nazariyesi ile ilgili bölümde açıklanmıştır.

Peygamberler, için, özellikle Kur'ân'da Hz. İsa[212] için oldukça garip bir şekilde kullanılan "kelimeler" denmesinin sebebi şunlardan biri olabilir:

I. İslâm yazarlarının bu terimi İskenderiye Yeni-Eflatuncularından ve Yahudî filozoflarından almış olmaları büyük bir ihtimal dahilindedir.

II. Sebep belirten "ol" *(kun)* kelimesinin "müsebbeb" *(sebep olunan şeyler=yaratıklar)* yerine kullanılmasından doğan bir durumdur; başka deyişle bu Arap Nahivcilerinin *isti'mâl es-sebeb mekân el-müsebbeb* dedikleri haldir.

III. Kâşânî'nin de *Fusûs Şerhinde* telkin ettiği üzere yaratıkların Küllî Zât'a *(Rahmân'ın Nefesi)* nispeti, konuşulan sözlerin insan nefesine nispetinin aynıdır.[213] Nasıl konuşulan "kelimeler" sûretlerinin, yani anlamlarının ötesinde ve üstünde bir şeye işâret ederlerse, aynı şekilde kelimeler de kendi sûretlerinin, başka deyişle kendi gizli Hakikatlarının (Muhammed'in Hakikatı ya da Hakikatların Hakikatı veya Allah) üstünde ve ötesinde bir şeyi gösterirler. Fakat daha önce de işaret ettiğim gibi, birinci ihtimal en kabul edileni gibi görünmektedir.

Bu kelimeler ya da "Allah'ın sözleri" *(Verba Dei)*, hepsi bütün aklî varlıklar vasıtasıyla hareket eden ve İbnu'l-Arabî'nin Ruh ya da Muhammed'in Hakikatı ile aynı saydığı, bir Küllî İlke'de birleşirler. Bu, bütün vahiy ve ilhamlardaki etkin ilkedir. İlâhî bilgi, onunla, bütün Peygamber ve Velilere, hattâ Muhammed'in kendisine nakledilir. *Cevâmi' el-kelim* sadece Hz. Muhammed'in Ruh'una verilmiştir[214]. "Âdem su ile balçık arasında bir şey iken Muhammed bir Peygamberdi"[215]. Onun ruhu Âdem'den beri bütün Peygamber ve Velilerde tezâhür etmiştir.

---

212. "Muhakkak ki, Meryem oğlu İsâ Mesih ancak Allah'ın Resulü *(elçisi)*, Meryem'e gönderdiği Kelâmı (sözü) ve O'ndan bir Ruh'tur", *Kur.*, IV, 169. Bu âyette biz, HristiyanKelâm öğretisinin ilk esaslarına sahip oluyoruz. İsâ, Kelâm ve ruhla aynı sayılmıştır. Yine görüyoruz ki, Kur'ân, her hangi bir ruha da Allah'ın "kelimesi" demektedir, ve her şey Allah'ın bir kelimesidir. Rûh, "Emr âlemi" ne *(âlem el-emr)*, emr=ol=kelâm'a aittir. Bak., *Kur.*, XVIII, 109 ve XVII, 87; karşı., *Futûhât*, IV, s. 253, l. 7 aşağıdan.

213. Kâşânî, *Fusûs Şerhi*, s. 275.

214. Kelim sözü "kelimeler" ya da "logoi" anlamına alındığı takdirde, Allah'ın sözleri veya en kapsamlı "kelimeler" ya da kelimelerin birliği. Fakat kelim aynı zamanda ilâhî Bilincin muhtevaları, İlahî İsimlerin bağlı olduğu nesneler, ya da ilâhî İsimler anlamına da alınabilir. Bak., *Fusûs*, s. 429; türk. çev., s. 309. Kar., *Futûhât*, I, ss. 109–110. Burada İbnu'l-Arabî, *Cevâmi. el-Kelim*'in a) ilahî Zât, b) Görülen Âlem, ve c) bunlar arasındaki münasebet olduğunu söylüyor. Kar., *Futûhât*, II, s. 756. Muhammed'in, bütün batınî bilginin kaynağı olduğu hakkında İbnu'l-Arabî'nin söyledikleri için bak., *Fusûs*, ss. 9, 51, 54, 60 v.b., v.b.; türk. çev., ss. 3, 27, 30, 33... Kutb'un tasviri için kar., *Futûhât*, I, s. 196, l. 15 aşağıdan.

215. Bu sûfîlerce, bir rûh olarak Muhammed'in öncesizliği ve ezeliliğinin bir kanıtı sayılan bir hadîstir. Gazalî bu görüşü reddederek, hadisi şu şekilde anlamlandırır: Muhammed ezelden bir peygamber olarak tayin ya da takdîr edilmiştir. İbnu'l-Arabî ise, kozmik bir ilke olarak Muhammed'in, yani Muhammed'in Ruhunun ezeliliğine inanır. Bak., *Fusûs*, s. 54; türk. çev., s. 30 Kar., *Futûhât*, I, s. 174.

Çeşitli Peygamber ve Velilerin (İbnu'l-Arabî'nin hikmet dediği) bilgilerini "Mühür"ün (Hz. Muhammed'in) Ruh'undan nasıl çıkardıklarını ve onlardan her birinin etkisi altında bulundukları belli bir ilâhî İsimle belirlenmiş bir bilgiye nasıl sahip olduklarını göstermek *Fusûs el-Hikem*'inde İbnu'l-Arabî'nin ana hedeflerinden biridir[216]. Yalnız Hz. Muhammed bütün ilâhî İsimlerin ya da bütün diğer İsimleri kapsamına alan "Allah" İsminin etkisi altındadır.

"Müslüman bir Velî", devam ediyor İbnu'l-Arabî, "bilgisini İsa ya da Musa gibi bir Peygamberden tevârüs ettiği zaman bile, bunu Hz. Muhammed'in ruhu ya da "nûr" u vasıtasıyla yapar"[217]. Bu, İbnu'l-Arabî'ye göre, İslâm veliliği'nin "Peygamberliğe" benzediği bir noktadır; şu anlamda ki, hem İslâm Velileri hem de Peygamberler aynı bilgi pınarından içerler[218].

Hz. Muhammed varlıktaki tek ve eşsiz varlıktır: onun ferdiyeti de buradan gelir. Onun üstünde Mutlak Zat'dan başka hiç bir şey yoktur. Onu İlk Akıl ya da Hakikatların Hakikatı ile aynı saymak sûretiyle İbnu'l-Arabî, ona, Ezelî ile zamanda olan, Zorunlu ile mümkün, Gerçekle Görülen, Etkin'le edilgin v.b. arasında bir bağ teşkil eden Ulûhiyet ile Görülen Âlem arasındaki berzah adını verir[219].

Bu şekilde açıklanan Hz. Muhammed'in Hakikatı (ya da Ruh'u) küllî Kelâm'ın bazı yönlerini ifâde ettiğinden dolayı aşağıdaki hususiyetlere sahiptir:

1. O, Allah'da ikâmet eden açıklayıcı -kendisine sahip olan herkese bütün ilâhî bilginin nakledicisi, hatta bütün kutupların kutbu (yani Hz. Muhammed'in kendisi)'dir[220]. Bu görüş devamlı olarak çeşitli şekillerde tecessüm eden İsmâ'îlî Masum İmam öğretisine hayret verici bir benzerlik göstermektedir. Fakat İsmâ'îlîlerin tersine İbnu'l-Arabî, gizli İmam ya da Kutbun (Muhammed'in Hakikatı) masum olduğunu kabul etmekle birlikte, "haricî İmam"ın masumluğuna inanmaz[221].

---

216. Sadece peygamber ve velîler değil, her akıllı varlık da, İbnu'l-Arabî'ye göre, ilâhî İsimlerden biri ya da diğerinin etkisi altında olup, her birinin bilgisi belirli bir İsimle tayin edilmiştir. Bak., *Futûhât*, I, s. 279, l. 14 aşağıdan.

217. İbnu'l-Arabî, *Risâlet fî keyfiyyet el-vusûl ilâ Rabb el-İzze*, Elyazması 657[1], var., 8–9.

218. İbnu'l-Arabî şu hadîsi nakleder: "Ümmetimin hakîmleri İsrail oğullarının peygamberleri gibidir".

219. Bak., *Fusûs*, s. 310; Türkçe çeviride yeri tespit edilemedi.

220. Muhammed'in Ruhunun tezâhürleri hakkında bak., *Futûhât*, I, s. 196.

221. *Fukûhât*, III, s. 183, 1, 1 vd..

2. Bir kozmolojik İlke olarak ona (İbnu'l-Arabî'nin anladığı manada) tüm yaratışın "sebeb"i olarak bakılır. O, Rûh'la *(Rûh el-Kuds)*[222] ve Allah'ın yaratıcı faaliyeti *(el-Hakk el-Mahlûku bihi)*[223] ile aynı sayılır. Bu, Wordsworth'ün yıldızları yörüngelerinde tutan "Ödev" i, bir çeşit iç ahengine benzeyen bir şeydir. Âlemin koruyucu ve idare edici İlke'sidir: Bütün varlıklardaki hayat veren İlke'dir.[224]

d) İbnu'l-Arabî'nin Kutup (ya da Hz. Muhammed'in Hakikatı) Nazariyesinin Genel Metazifik Öğretisiyle olan Münasebeti

Bir Kozmik İlke olarak Kutbun kesin durumu, hem Allah'a hem de Peygamber ve Veliler düzenine olan nispeti, İbnu'l-Arabî tarafından daha önce işâret edilen tenzîh et-tevhîd *(Allah'ın birliğinin mutlak aşkınlığı)* "makâm"ıyla ilgili olarak pek güzel bir şekilde izah edilmiştir. Bu konuda İbnu'l-Arabî'nin kendi sözlerini serbest bir tercüme ile sunmaktan daha iyi bir şey yapılamaz. "Her ne kadar", diyor İbnu'l-Arabî, "bu sûfî makâm *(menzilet tenzîh et-tevhîd)* Mutlak birlik'in ve Allah'ın aşkın oluşunun sezgi ile kavranmasından ibaret olsa da, aydınlanma fiilinde (yani Sûfî'nin kalbinde) doğan bilgi somut bir şey şeklinde verilmiştir. Bu, bir çatının, üzerinde yayıldığı 5 sütûna dayalı bir ev gibidir. Ev, kendisine ulaşmayı imkânsız kılan kapısız duvarlarla çevrilidir. Evin dışında, bununla birlikte, dış duvara bitişik bir sütûn vardır. Aydınlanmış sûfîler, Müslümanların *Hacer el-Esved*'e dokunup onu öptükleri gibi, bu sütuna dokunup onu öperler[225].

---

222 İbnu'l-Arabî, Muhammed'in Ruhunu şu Kur'ân âyetinde sözü edilen Ruhla aynı sayar: "Muhakkak ki, Meryem oğlu İsa Mesih Allah'ın elçisi, Meryem'e gönderilen Kelâm'ı ve O'ndan gelen bir ruhtur" Kur , IV, 169 İbnu'l-Arabî diyor ki, Muhammed Mulkî idi ve Meryem'e gönderilen ruh da ona aitti. Bak., *Futûhât*, I, s. 109, l. 14. İbnu'l-Arabî şunları ilâve ediyor: "O (Muhammed) doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak bütün âleme ait kelimelerin koruyucusu (mulkî) dur." Bak., *Futûhât*, I, ss. 109, 121 ve III, s. 580. Burada Muhammed = Yüce Kalem. Kar., *Futûhât*, III, s. 101, l. 12 aşağıdan.

223. İbnu'l-Arabî bu terimi İbn Barracân'dan almış olsa gerektir. Bak., *Futûhât*, II, s. 79. İbnu'l-Arabî, aynı zamanda Tusterî'nin *el-Adl* sözünü *el-Hakk el-Mahlûk bihi* ile aynı anlamda kullandığını söylüyor.

224. *Futûhât*, I, s. 99, l. 10.

225. Kutb'a ya da her hangi bir kutba (Kutb'un her hangi bir tezâhürüne) Hacer-i Esved adının verilmesi İbnu'l-Arabî'den daha öncedir. Meselâ, Ebû Medyen (öl. 594/1197)'e, bir defasında (takdis için) halkın kendisine dokunması ve kendisini öpmesi hakkında, bunun kendisi üzerinde herhangi bir etkisinin olup olmadığı sorulmuş; o da, "Hacer-i Esved, halkın ona dokunması ve onu öpmesinin etkisini hisseder mi? Hacer- i Esved benim" cevabını vermiştir.

Bu sembolik temsil, İbnu'l-Arabî'nin de işâret ettiği üzere, İbn Meserre'den alınmıştır (bak., *Futûhât*, II, s. 767; kar., A. Palacios, *Abenmasarra y su Escuela*, s. 69). Palacios, hiçbir geçerli nedene dayanmaksızın, bu sembolizmde ifâde edilen bütün nazariyeyi, İbnu'l-Arabî'nin bu sembolizmle ilgili olarak İbn Meserre'dan söz etmesi dışında hiçbir delil olmaksızın, İbn Meserre'ya atfeder. Bu sembolizm başka, İbnu'l-Arabî'nin ona giydirdiği yorum başkadır. İbnu'l-Arabî daha başka bir çok sembolizmi sûfîlerden ve filozofzoflardan almış ve onları kendi sisteminin ışığında yorumlamıştır.

Sütûn yalnızca bu sûfî makâmda değil, bütün makâmlarda da görülür ve dokunulur. O, bu "makâmlarda" sûfîye açılan bilginin bir yorumcusu durumundadır. Açık bir dili vardır. Sûfîler bu makâmlardan *(menazil)* bir kısmına girme vasıtalarından yoksundurlar. Dolayısıyla onlar sadece (bu makâmlar hakkındaki) bilgilerini bu dışarıdaki sütunlardan alırlar ve kendilerine söylenilen şeyi doğru kabul ederler; çünkü Sûfîlerin keşf âleminde onun söylediği her şeyde masum olduğuna dair delilleri vardır"[226]

Böylece İbnu'l-Arabî, makâmları ve onun aracılığı ile hareket eden İlke'yi yukarıda açıklanan sembolik tarzda izah eder. Öyle görünüyor ki, bir bütün olarak kavranamayan ve nakledilemeyen yapının, Hakikat'in bütünü için bir sembol olduğuna hiç şüphe yoktur: Onun dış kısımları dış âlemi, iç kısımları ise rûhânî âlemi temsil eder. Yapının dışını içine bağlıyan dış sütûn küllî Kelâm -Kutup ya da Muhammed'in Ruh'u- Sûfilerle Rûhânî Âlem arasındaki (yani İlâhî ile İnsanî arasındaki) açık dilli "yorumcu" dur. Fakat ne Allah'dan ne de âlemden ayrıdır.

e) Kelâm'ın Üçüncü Ciheti: Yetkin İnsan olarak Kelâm

İbnu'l-Arabî yetkin sözünü benzeri olmayan bir anlamda kullanır. Yetkinlikten müspet varlığa sahip olmayı anlar. Bu durumuyla o, bazı ahlâkî ya da başka türden eksiklikleri pek âlâ içine alabilir. Bir şey, sahip olduğu müspet varlık derecesine nispetle - ya da İbnu'l-Arabî'nin kendi deyişiyle, ortaya koyduğu veya ortaya koymak gücünde olduğu ilâhî Sıfatların sayısına nispetle-yetkindir. En yetkin varlık Allah, ve Allah'ın en yetkin tezâhürü de Yetkin İnsan'dır ki, bu terimi bu özel anlamda ilk kez kullanan İbnu'l-Arabî'dir.

İbnu'l-Arabî'nin Kelâm öğretisini, onun Yetkin İnsan görüşünü dikkate almadan ele alan hiç bir araştırma tam değildir. Çünkü bu, onun Kelâmının amelî cihetini, başka deyişle onun İnsan'la olan münasebet ve İnsan'da tezâhürünü açıklar. Böylece onun Kelâm nazariyesi, bütünüyle takdim edildiği takdirde, aşağıdaki unsurları ihtiva etmektedir:

I. Hakikatların Hakikatı olarak Kelâm : Metafizik cihet;

II. Muhammed'in Hakikatı olarak Kelâm: Sûfî cihet; ve

III. Yetkin İnsan olarak Kelâm: İnsanî cihet.

Stoalılar ve Philo[227] gibi, İbnu'l-Arabî de, kuvve halinde zuhûr etmemiş Akıl –*Logos Endiathetos*– ile zuhûr etmiş Akıl –*Logos Prophorikos*- ara-

226. Bak., *Futûhât*, II, s. 767, l. 11.

227. İbnu'l-Arabî'nin Kelâm nazariyesi ile (Kelâm'in üzerinde durduğumuz ciheti ile) *Philo* ve Stoalılarınki arasındaki benzerlik o derecede belirgindir ki, İbnu'l-Arabî'nin şu veya bu şekilde onlardan etkilendiğinde hiçbir şüphemiz olamaz.

sında bir ayırım yapar ki, bunları cümledeki sırasına göre Hakikatların Hakikatı (aynı şekilde Muhammed'in Hakikatı ya da Kutup)'la ve Yetkin İnsanla aynı sayar. Her şeyde içkin olan ve buraya kadar Hakikatların Hakikatı ve Muhammed'in Hakikatı ile aynı sayılan ilâhî Bilinç ya da daha ziyâde Alt-Şuuru meydana getiren küllî Akıl İlkesi, her varlıkta eşit derecede bulunmaz. İnsan bu ilkenin kendisinde öylesine yüksek bir dereceden tezâhür ettiği tek varlıktır ki, Halîfe (Allah'ın halîfesi), Sûret (Allah'ın sûreti)[228] ve Küçük Âlem *(el-Kevn el-Câmiᶜ)*[229] ya da Allah'ın bütün Sıfat ve yetkinliklerini yansıtan Ayna – hattâ Allah'ın Kendisi denmeye lâyıktır. İbnu'l-Arabî bütün bunları pek cesur bir şekilde şu metinde ortaya koyuyor; a) "Yalnızca iki varlık haklı olarak kendilerine Allah derler: Kitaplarında Kendisine Allah diyen Allah'ın Kendisi, ve Bâyezîd gibi Yetkin İnsan *(el-abd el-kâmil)*"[230]; ve b) Allah, yücelik O'na aittir, sayılamaz derecede çok güzel İsimlerine nazaran onların aᶜyânını, (ya da isterseniz, Kendi ᶜaynını diyebilirsinir), kendisine varlığın bütün cihetleri verilmiş olduğu için "yaratmanın bütün maddesini ihtiva eden ve bununla Allah'ın sırrının yine Kendisine açıldığı küllî bir varlıkta görmeyi diledi; çünkü kendisiyle kendisini gören bir şeyin ru'yeti, kendisini bir ayna yerini tutan bir başka şeyde gören şeyin ru'yeti ile aynı değildir..." Âdem bu aynanın cilasının "aynı" ve bu sûretin ruhu, yani İnsandır. Ve onda Allah tezâhür etmiştir. Melekler ise bu "suret" in, yani Sûfîlerin "Büyük İnsan" *(el-İnsân el-Kebîr)* dedikleri âlemin "güçler" inden bazılarıdır[231].

228. Müslümanlar uygulamada, "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı' şeklindeki eski Yahudî geleneğini Muhammed'e atfetmekte müttefiktirler. Bak., *Fusûs*, s. 322; türk. çev., s. 220.

229. Bak., *Fusûs*, ss. 13, 19 v.b., v.b.; türk. çev., ss. 6, 8.

230. Bak., *Futûhât*, IV, s. 13, 1. 4 aşağıdan.

231. *Fusûs*, ss. 12–16; türk. çev., ss. 7–9. İbnu'l-Arabi'nin nazariyesinin bu bölümü, kendi nevinde Hallâc'ınkine benzemektedir. İbnu'l-Arabî, daha önce de açıklandığı üzere, Lâhût ve Nâsût'u aynı sayarken ve onları sadece cihetler olarak görürken, öğretmeni Hallâc'dan da ileri giderse de, onun Lâhût ve Nâsût öğretisinden bir kere daha yararlanır. Hallâc, kesinlikle Hristiyan hulûl öğretisinden etkilenmiştir. İbnu'l-Arabî ise, Hallâc'ın terminolojisini kullanmakla birlikte, Hallâc'ın öğretisini kendi vahdet-i vucûd sistemine tahvil eder ve onun içinde eritir. Âdem'in, "Allah'ın sûreti" olduğu şeklindeki Yahudî geleneğin felsefî anlamını İbnu'l-Arabî'ye öğreten Hallâc'dı. "Allah ezeliyete", diyor Hallâc, "her şeyden önce baktı, Kendi ihtişamının aslını tasavvur etti ve sonra da Kendi yüce Sevinç ve Sevgisini, onlarla konuşmak gayesiyle, Kendi dışında tasarladı. O, aynı zamanda, bütün Sıfatları ve İsimleri ile birlikte, kendisinin bir suretini yarattı. Bu sûret, Allah'ın yüceltip şereflendirdiği Âdem, yani Huva Huva idi. Yücelik, içersinde Kendi Lâhût'unun parlak ışığı (nûru) bulunan Nasûtunu ortaya koyan Allah'ındır. Sonra O, yiyen ve içen Kendi sûretindeki yaratıklarına göründü". (Bak., *Tevâsîn*, s. 130).

Hallâc'ın bu dikkate değer nazariyesi hemen hemen İbnu'l-Arabî'ninki ile aynıdır. Hallâc'ın Huva Huva'sı İbnu'l-Arabî'nin İnsân el-Kâmil'ine ilk örnek olan düşün cedir; aralarındaki tek fark, Hallâc'ın dualist oluşu ve İbnu'l-Arabî'nin ise vahdet-i vucûdcu monist oluşudur. Hallâc'ın ortaya attığı ikilik, onun şu ünlü şiirinde pek iyi bir şekilde görülür:

Ben sevdiğim O; sevdiğim O ise benim;
Biz bir bedende ikâmet eden iki ruhuz.
Beni görürsen O'nu görürsün,
O'nu görürsen, her ikimizi görürsün."

İbnu'l-Arabî'nin âlemde tezâhür eden her şeyi kendisinde özetleyen Yetkin İnsandan anladığı da budur. O, "âlemin ruhu –sebebi, felekler (gök küreleri), makâmları, hareketleri v.b. dir".

Büyük Varlık'ın (âlemin) ruhu
Bu küçük varlık (İnsan)'dır.
Onsuz Allah demezdi,
En Büyük ve Kudretli Ben'im.
Benim mümkün bir varlık oluşum,
Veya benim "yok oluşum" yahut da yeniden dirilişim
Seni perdelemesin.
Beni tetkik edersen (görürsün ki)
Ben büyüğüm ve her şeyi kuşatan.
Benim zâtımla tezâhür eder
Ezelî ve zamanda olan[232].

Bu, hayvânî insân *(el-insân el-hayavânî)* değil, İbnu'l-Arabî'nin kullandığı kesin anlamda "akıllı" insan, Yetkin İnsandır. Bu, bütün Peygamber ve Velilerin, ya da kelimenin tam anlamıyla "Ariflerin", kapsamına girdiği sınıftır.

Her şey, gücü nisbetinde, küllî Aklî İlke'yi ortaya koyar[233]. Canlı olmayan varlıklar bile, İbnu'l-Arabî'nin aklî adımı vereceği kendi iç kanunlarına uydukları müddetçe, bu gizli aklîliği gösterirler. Yaratışın tamamı, en aşağı madenden tek ve eşsiz mahiyeti dolayısıyla yücelen en yüksek insan türü *(Yetkin İnsan)*'a kadar, aklî bir yapıdır. "İnsanın", diyor İbnu'l-Arabî, "şerefini ve âlemdeki yerini ancak Allah'ı mükemmel bir şekilde zikretmesini bilenler bilir"[234]. O, Allah'ı mutlak olarak "bilme" imkanı, kudreti dahilinde olan tek yaratıktır. Gerçekten de onun aracılığı iledir ki, Allah Kendisini bilir; çünkü o, Allah'ın tezâhür halindeki bilincidir. Diğer yaratıklar ise, Allah'ın mahiyeti hakkında, kendileri hakkında bildikleri kadarını bilirler; çünkü görülen nesneler O'nun Sıfatlarından başka bir şey değildir. Onların bilgisi kendisinde Allah'ın bütün sıfatlarını bir araya getiren İnsanınkine kıyasla eksik ve yetersizdir. Meleklerin Allah hakkındaki bilgisi bile eksiktir. Onlar Allah'ı Görülen Âlemle hiç bir ilişkisi olmayan aşkın bir Hakikat olarak bilirler. Sadece İnsan, Allah'ı hem Hak olarak hem de Halk olarak bilir; çünkü o, kendisi *(Yetkin İnsan)* Hak ve Halk[235], iç ve dış *(bâtın ve zâhir)*[236], ezelî ve zaman-

232. *Futûhât*, I, s. 152.
233. *Fusûs*, s. 34; türk. çev., s. 17.
234. *Aynı eser*, s. 325; türk. çev., s. 223.
235. *Fusûs*, s. 36; türk. çev., s. 18.
236. *Aynı eser*, s. 31; türk. çev., s. 15.

lıdır[237]. Yetkin İnsan'ın kalbi küllî Kelâm'ın *(Hakikatların Hakikatı, Muhammed'in Hakikatı, v.b.)* tezâhür yeridir, ve sadece onda bu Kelâm'ın faaliyetleri en tam ifâdelerini bulur. Yetkin İnsan Hakikatla doğrudan irtibat halindedir ve onunla küllî ve cüz'inin aslî birliği gerçekleşir.

Şimdi şu soru ortaya çıkıyor: Yetkin İnsanın yetkinliği gerçekte neden ibarettir. İbnu'l-Arabî de bu konuda, kendisini pek yakından izleyen Cîlî ile birlikte, iki ayrı meseleyi birbirine karıştırmış görünmektedir: Bunlar meselenin felsefî ve sûfî yönlerini teşkil eder[238]. Burada İnsanın *(İnsanlık)*, Allah'ın bütün sıfatlarının en yetkin tecessümü olduğu ve sadece Yetkin İnsanda ve Yetkin İnsanla Allah'ın bütün yetkinliklerinin tecelli ettiği metafizik nazariye ile Yetkin İnsan kategorisine giren belirli bir sınıf insanın bazı sûfî şartlar altında Bir Hakikatla kendi zâtî birliğini idrak ettiği ve bu idrak vasıtasıyla onların kendileri ve Allah hakkındaki bilgilerinin mükemmelleştiği şeklindeki sûfî nazariye birleştirilmiştir. Hal böyle olunca, Yetkin İnsan, varlığında mı yoksa bilgisinde mi yoksa her ikisinde birden mi yetkindir. İbnu'l-Arabî'nin de dediği gibi, "ilâhî birliği *(el-cem'iyye el-ilâhiyye)*, yani İlâhî Mertebe *(el-cenâb el-ilâhî)* 'ye ait olan bütün sıfatları ve Hakikatların Hakikatı ile Tabiat Âlemini" ortaya koyduğu için mi yetkindir?[239] Başka deyişle, Yetkin İnsana bu ad Allah'ın yetkin bir tezâhürü olduğu için mi yoksa kendi sûfî tecrübesi sırasında Allah ile zâtî birliğinin önemini idrak ettiğinden dolayı mı verilmiştir? İbnu'l-Arabî, muhakkak ki, her ikisini de kasteder, fakat bu iki mesele arasındaki ayırımı (farklı) açıklamaz. Yetkin bir insan, onun nazariyesine göre, Allah ile kendi aslî birliğini idrak etmedikçe yetkin değildir. İşte bu, herhangi bir insanı[240] Yetkin bir İnsan'dan ayırır. Herkes bu anlamda sadece kuvve halinde bir küçük âlemdir. Yetkin İnsan ise fiil halinde bir küçük âlemdir, çünkü Allah'ın bütün sıfatlarını ve yetkinliklerini fiilî olarak ortaya koyar, ve bu ortaya koyma, onun Allah'la zâtî birliği tamamıyla gerçekleşmeden, eksik kalır. Böylece şu sonuca varılır ki, her Yetkin İnsan'ın, İbnu'l-Arabî'nin anladığı manada, bir sûfî olması gerekir; çünkü sadece sûfîlikte böyle bir idrake ulaşılır.

---

237. *Aynı eser*, s. 19; türk. çev., s. 8. "İnsan, Allah'ın Zât'ı olan kendi zatına nazaran, hak *(gerçek)*, ezelî ve iç'tir, fakat Allah'ın zatının tezâhür ettiği sûretine nazaran, görülen, zamanlı ve dıştır".

238. Kar., Prof. R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, s. 85.

239. *Fusûs*, s. 17; türk. çev., s. 7. Kar., *Futûhât*, II, s. 88. Burada İbnu'l-Arabî şu soruyu soruyor: "Âdem'in (İnsanın) hususiyeti nedir?" Ve cevap veriyor: "ilâhî Hazret, ya da istersen bütün ilâhî İsimler diyebilirsin".

240. İbnu'l-Arabî, çoğunlukla "insan" terimini belirsiz bir şekilde kullanarak, ondan Yetkin İnsanı anlarsa da, iki terimi birbiri yerine kullanması karışıklığa sebep olur.

f) Küçük Âlem olarak Yetkin İnsan

Daha önce de gördük ki, İbnu'l-Arabî Yetkin İnsan'a Hakikat'ın iç ve dış yönleri adını vermektedir. Bu, onun Küçük Âlem'den ne kastettiğini özetler. Yetkin İnsan, Hakikat'ın (yani Allah ile Âlem'in) küçültümüş bir suretidir. İbnu'l-Arabî Yetkin İnsan'ın, bir küçük âlem olarak, kendisinde ayrı ayrı tezâhür eden ya da hem rûhânî hem de maddî âlemlerde tezâhür edebilen her şeyi ne şekilde birleştirdiğini açıklamak için çaba harcamaktadır. Onun Küçük Âlemle Büyük Âlem arasında işâret ettiği benzer noktaların örnekleri şunlardır. Yetkin İnsan'ın zâtı, İlâhî Zât'ın bir halidir. Onun ruhu, Küllî Ruh'un bir halidir. Onun cismi, Küllî Cismin *(el-Arş)* bir halidir. Onun bilgisi, İlâhî bilginin bir kopyası ya da yansımasıdır. Yetkin İnsanın kalbi, Kabe'nin *(el-Beyt el-Ma'mûr)* Gökteki Örneğine tekâbül eder. Onun ruhî melekeleri Meleklere, belleği *(hafızası)* Satürn'e, anlayışı Jüpiter'e, Aklı Güneş'e v.b., v.b., karşılıktır[241].

Yetkin İnsanda tezâhür eden Küllî Kelâm gibi, Yetkin İnsana da İbnu'l-Arabî tarafından *berzah* adı verilir. Bu, Allah ile âlem, İlâhî ile İnsanî arasındaki bir "şey" anlamında değil, her ikisini mükemmel bir şekilde birleştiren ve ortaya koyan tek yaratık anlamındadır.

g) Âlemin Sebebi olarak Yetkin İnsan

Vahdet-i Vucûdcu İbnu'l-Arabî, yaratışın sırrını, onun, Bir'in zatına ait bilinme ve tezâhür etme[242] aşkından geldiğini ve Allah'ın, Görülen Âlemin sûretlerinde tecelli ettiğini söyliyerek açıklar. Kendisinde ve Kendisiyle Kendisine bilinmek üzere sûretlerde ve her şeyin üstünde şeylerde tezâhür eden Bir'in bu ezelî Kendi güzellik ve yetkinliklerini seyretme aşkı, diyor İbnu'l-Arabî, en tam tahakkukunu O'nun tek bilicisi olan ve Sıfatlarını mükemmel olarak ortaya koyan Yetkin İnsan'da bulmuştur. Yetkin İnsan O'nu "bütün şüphelerin ötesinde" bilir, daha doğrusu O'nu nefsinin iç "gözü" ile idrak eder. "Onun Allah'a nispeti ne ise, gözbebeğinin (bedenî) göze nispeti de odur.. ve onunla Allah yaratıklarını seyreder ve onlara rahmet gönderir, yani (onları yaratır)"[243]. Bu anlamdadır ki, İbnu'l-Arabî, Yetkin İnsana yaratışın

241. Bak., İbnu'l-Arabî, *et-Tedbîrât el-İlâhiyye*, Kleinere Schriften.., s. 211. İbnu'l-Arabî ile, Büyük Âlemle Küçük Âlem arasındaki münasebet hakkında Ihvân es-Safâ'nın söyledikleri arasında dikkate değer bir benzerlik vardır ki, bu, Ihvan es-Safâ'nın İbnu'l-Arabî üzerinde tesiri olduğu fikrini kuvvetle telkin etmektedir. Bak., meselâ, *Resâil Ihvan es-Safâ*, III, ss. 25–27 vd..

242. Sûfîler Hz. Peygambere atfedilen şu hadîsi nakletmekten hoşlanırlar: "Ben gizli bir hazîne idim ve bilinmeyi şiddetle istedim, böylece yaratıkları meydana getirdim ve beni onlarla bildiler".

243. *Fusûs*, s. 19; türk. çev., s. 8.

nedeni adını verir, çünkü yaratışın hedefi yalnız Yetkin İnsanda gerçekleşir[244]. İnsan (Yetkin İnsan) olmasaydı, yaratış amaçsız olacaktı, çünkü Allah bilinmemiş olacaktı: Böylece Yetkin İnsan sayesindedir ki, bütün yaratış ortaya konmuş, yani Allah hem âlemde hem de Yetkin İnsanda tecelli etmiştir.

Böylece İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, İnsanın şerefi mübalağa edilemiyecek kadar yüksektir. İnsan, Allah'ın şimdiye kadar yarattığı en yüce ve en saygı-değer yaratıktır. Korunmalı ve şereflendirilmelidir, çünkü "İnsan'a ihtimam gösteren kimse Allah'a ihtimam göstermiş olur"[245]. Yine İbnu'l-Arabî diyor ki: "Allah'ın, şeriatın korunması uğruna bile olsa, sonunda insan nefslerini yoketmesine rağmen, insan türünün muhafazasının dinî bağlılıktan çok daha fazla gözetilmeye hakkı vardır"[246]. "Allah insanı o derece yüceltmiştir ki', ilâve ediyor İbnu'l-Arabî, "en yüksekten en aşağıya kadar göklerde ve yerde olan her şeyi onun denetimi altına yerleştirmiştir"[247]. İbnu'l-Arabî'nin dilinde bu, Yetkin İnsan'da bir araya gelmiş olarak âlemde var olan her şey demektir.

İbnu'l-Arabî İnsanı (Yetkin İnsan), biraz önce açıklanan anlamda, sadece âlemin yaratılış sebebi saymaz, aynı zamanda âlemin koruyucusu ve muhafaza edicisi olarak da kabul eder. "Yetkin İnsan oldukça, âlem durumunu sürdürür". "Şimdiki âlemin haznesinden ayrılınca ve ondan uzaklaşınca Allah tarafından oraya yerleştirilen şeylerin orada kalmıyacağını ve orada bulunan şeylerin ileri çıkarak her parçanın bir diğeriyle bir olacağını ve bütün bunların öteki âleme nakledilerek ebedî olarak mühür leneceğini görmüyor musun"[248].

Bu ilginç parça, Yetkin İnsan'ı yaratılışın sebebi sayan aynı görüşün bir başka yönünü bize gösterir. Eğer "sebep" yok olursa, eser de muhakkak yok olur. Eğer Allah'ın, uğruna tecelli ettiği İnsan yok olacak olursa; başka deyişle, eğer artık bilinmemek Allah'ın iradesi ise, Allah hemen herhangi bir şekilde tezâhür etmeyi bırakacak ve bütün âlem yok olacaktır; çünkü İbnu'l-

244. Allah'ın yaratış hedefinin gerçekleşmesi şu Kur'ân âyetinde gösterilen "sorumluluk"tur: "Muhakkak ki biz, "sorumluluk"u göklere, yere ve dağlara sunduk, fakat onlar bunu taşımayı reddederek, kaçındılar; ancak insan bunu taşıdı". *Kur'ân*, XXXIII, 72; kar, *Kleinere Schriften...*, s. 134.

245. *Fusûs*, s. 324; türk. çev., s. 222.

246. *Fusûs*, s. 323; türk. çev., s. 221. İbnu'l-Arabî, bunun İslâmda genel bir tutum olduğunu göstermeğe çalışarak şu Kur'ân âyetini naklediyor: "ve eğer barışa yönelirlerse, sen de ona yönel ve Allah'a tevekkül et". *Kur.*, VIII, 61.

247. *Fusûs*, s. 402; türk. çev., s. 282, Kur'ân'a atıf. "Allah'ın göklerde ve yerde olan her şeyi buyruğunuz altına verdiğini görmedin mi?" *Kur.*, XXXI, 20. Kar., *Kur.*, XIV, 37; XVI, 12, 14; XXIX, 61.

248. *Fusûs*, s. 20; türk. çev., s. 8.

Arabî'- nin görüşüne göre, âlem Bir Zât'ın sûretlerinin çokluğu değildir de nedir? "Ebedî olarak mühürlenecek olan öteki âlem" bu ilâhî Zât'dır. Başka deyişle Hakikat'ın Dış yönü ebediyyen yok olacak ve sadece İç yön kalacaktır.

Bu, İbnu'l-Arabî'nin nazariyesinin mantıkî sonucudur, fakat yine de bazan Yetkin İnsan'a bir başka anlamda, yani Yetkin İnsan'ın bir kozmik ilke olarak âlemi fiilen muhafaza ettiği, koruduğu ve denetlediği anlamında, alemin muhafaza edicisi ve koruyucusu adını verir[249]. Sûfînin yaratıcı faaliyeti hakkında söylenecek şey, burada da aynı şekilde söylenebilir. Fakat İbnu'l-Arabî'nin bazan yaptığı gibi, iki ayrı şeyi, yani âlemi muhafaza eden, koruyan ve ona hayat veren bir kozmik İlke olan Küllî Kelâm (hakikatların Hakikatı ya da Hz. Muhammed'in Hakikatı, yahut da Noûs, v.b., v.b.) ile bu İlke'nin somut tezâhürleri, yani "Yetkin İnsan" kategorisinde dahil olan insanlar sınıfını birbirine karıştırmamalıyız. Öyle görünüyor ki, Yetkin İnsan'a gerçek anlamda bütün âlem'in koruyucu ve denetîcisi adını verdiğinde, bundan ya fenâ adı verilen sûfî tecrübede kendisini Noûs'la aynı sayan Yetkin İnsan, Allah-İnsan, ya da Noûs (Hakikatların Hakikatı), yani yaratıcı ve aklî İlke, daha ziyade ikincisi olarak Allah'ı anlar. Hal böyle ise "Yetkin İnsan" artık bir insan ya da bir sûret değil, küllî İlke, Allah'ın Kendisidir. Onun yetkinliği, yetkin olan her şeyde tezâhür eder. "Madenlerin en yetkini olan", diyor İbnu'l-Arabî, "altın, en yetkin bitki olan *şecer el-vakvâk* (vakvâk ağacı) ve en yetkin hayvan olan İnsan, Yetkinliklerini ona (Yetkin İnsan'a) borçludur". "Yetkin İnsan, alemin hakikatlarına ilâhî hakikatları ilâve etmiştir; bunlardan dolayı Halifelik haklı olarak ona isnat edilir. O (Yetkin İnsan), her sûrete üflemiş ve kendinden bir ruh yaratmıştır; ve sûret bununla hayat bulmuştur"[250], v.b, v.b.. Açıktır ki, burada İbnu'l-Arabî Yetkin İnsandan insanı, peygamberi ya da veliyi anlamaz, daha ziyade onun demek istediği, *Ruh el-Kuds* ya da Hakikatların Hakikatı veya Muhammed'in Hakikatı yahut da Allah'ın Kendisidir. Bu durumuyla İbnu'l-Arabî'nin böyle bir İlke'ye Yetkin İnsan demeye hakkı yoktur.

h) İbnu'l-Arabî'nin Kelâm Öğretisinin Kaynağı ve Genel Mülahazalar

Bildiğim kadarıyla İbnu'l-Arabî, çeşitli kaynaklardan alınan ve bir birlik haline getirilen ve İslâmın İlk Kelâm öğretisi diyebileceğimiz terkibî

249. Sühreverdî Maktûl "daha yüce âlemden (yani insan nefsinden) akıp gelen nûr, Kudret ve Bilginin hayat suyudur *(el-iksîr)* ve âlem ona boyun eğer; çünkü arınmış nefislerde Allah'ın nurunun bir yansıması temsil edilmiş ve yaratıcı bir ziyâ onlarda temerküz etmiştir" derken benzeri bir görüşü ifâde eder..

250. Bak. *Futûhât*, III, s. 571. l. 11 vd..

ve sistemli bir nazariye, ya da daha ziyâde bir nazariyeler gurubu ortaya atan ilk Müslümandı. O, sadece böyle bir öğretiyi ortaya koyan ilk kişi değil, zannedersem, aynı zamanda herhangi bir önemi haiz bir kelâm öğretisi meydana getiren son kişiydi. Ondan sonra gelenlerin hepsi şu ya da bu şekilde onun düşüncelerini, hattâ bazan kelime kelime tekrar etmişlerdir.

İbnu'l-Arabî'nin felsefesinin diğer bölümleri ile ilgili olarak bir kaç kez kendisine işâret ettiğimiz Hallâc, burada İbnu'l-Arabî'nin mürşidlerinden biri olarak ortaya çıkar. İbnu'l-Arabî'nin Kelâm öğretisini onun hazırladığı kesin bir şekilde görülmektedir. Hallâc, İslâm Kelâmı gibi bir şeye işaret eden ve Hz. Muhammed'in ulûhiyeti[251] üzerinde ısrarla duran ve hattâ onun ebedi ve ezeliliğini ileri süren ilk Sûfîlerdendi. "Muhammed'in varlığı", diyor Hallâc, "yokluktan bile öncedir; adı ise Kalem adından önce gelir. Cevherler ve arazlardan, önce ve sonranın (nispetler olarak) hakikatlarından önce bilinmekte idi. Ne doğulu ne de batılı olan bir "kabile"den gelir"[252].

Hallâc'a göre, Hz. Muhammed sürekli olarak Sûfîlerin kalplerini yakan sönmeyen Nur'du. Bütün peygamber ve veliler "nurlarını" (bilgilerini) ancak Peygamberlerin Nur'undan alırlar. "Onun Nur'u Kaleminkinden daha parlak ve daha ezelî *(akdam)*'dir"[253]

Bu yönde daha sonra gelen büyük hareketi, Hallâc'ınkinden muhakkak ki daha felsefî olan "*el-Mutâ*" nazariyesiyle el-Gazâlî başlatmıştır.

Gazâlî'den sonra İbnu'l-Arabî sahnede görününceye kadar herhangi bir önemi haiz hiç bir şey yapılmadı. O, Hallâc'ın basit konusunu benimsiyerek metafizik bir Kelâm nazariyesi haline koydu ve kendi metafizik sistemi içinde ona bir yer ayırdı. Onu takip eden Cîlî onun özel bir yönünü klâsik şekliyle aslında İbnu'l-Arabî'nin kendi nazariyesi olan Yetkin İnsan nazariyesinde geliştirdi.

İbnu'l-Arabî'nin başkalarından aldığı Kelâm doktrininde en azından iki ayrı unsur bulunmaktadır: a) geniş çapta Stoalılardan, Philo'dan ve Yeni-Eflatunculardan alınan ve yine bu doktrinin metafizik ve insanî cihetini geniş çapta etkileyen Hellenistik unsur; b) başlıca İsmâ'îlîler ve Hallâc'a ait olan ve daha çok tasavvufî yönü etkileyen İslâmî unsur.

---

251. Bak., *Tâsîn es-Sirâc*, Tevâsîn, s. 9.

252. Bak., *Tevâsîn*, s. 12. Bu naklin son kısmı şu Kur'ân âyetinde sözü edilen Nûr'â işâret eder: "Allah yerle göğün Nûrudur". Kur., XXIV, 35. Hallâc Hz. Muhammed'i bu Nurla aynı sayar.

253. *Tevâsîn*, ss. 11–12. Kalem=İlk Akıl. İbnu'l-Arabî bunu Muhammed'in Hakikatı ile bir görür.

Hellenistik unsurun Hristiyan[254] ve Yahudî düşünürler tarafından geniş ölçüde değiştirildikten ve hattâ onun bu değişik şekli bazı İslâm filozofları veya Hallâc gibi Sûfîlerin ellerinde daha fazla değişlikliğe tâbi tutulduktan sonra İbnu'l-Arabî'ye ulaşmış olması pek muhtemeldir. Küllî Kelâm'ın bütün üretici ve yaratıcı faaliyetlerinde esaslı bir İlke olarak Teslîs'e verilen ağırlık bir Hristiyan damgası taşımaktadır. Fakat İbnu'l-Arabî'yi etkileyen Hristiyanlığın kendisi değil, onun altında yatan felsefe idi. İbnu'l-Arabî'nin teslisi üç şahsın *(uknumun)* değil, sadece göreli *(nisbî)* cihetlerin bir teslisidir. Muhammed'in Hakikatı bile üç kısımdır:[255] Bu, mantıkî akıl-yürütmenin üç unsuru v.b. olsa gerektir. İbnu'l-Arabî bu düşünceyi pek cesur bir şekilde aşağıdaki gibi deyimlendirir: "Her ne kadar bir olsa da, benim Sevgilim üçtür"[256]. İbnu'l-Arabî'nin Kelâm doktrini ile İncil ve St. John'un ilk mektubunda ortaya konduğu şekliyle Hristiyan Kelâm doktrini arasındaki bir başka dikkate değer benzerlik, Muhammed'in Hakikatı ile İsâ'nın *(Kelâm)* her iki doktrinde ele alınma tarzında açıkça gösterilmiştir. İsa, Baba ile âlem arasında bir aracı, "zamana tâbi âlemin tezâhür ettiği zamansız Hayat'tır... Kelâm, Baba'nın şerefidir: onda ve onunla Allah'ın ezelî olarak kendisine yerleştirdiği bütün zenginlikleri zamanda teşhîr eder... Vahyedilen, rehber v.b., v.b. O'dur"[257]. Bütün bu tasvirler aynı şekilde İbnu'l-Arabî'nin doktrininde bulunan Muhammed'in Hakikatı ile Yetkin İnsan'a pek iyi bir şekilde uygulanır. Fakat buna ve İbnu'l-Arabî'nin nazariyesinde Muhammed'in (Muhammed'in Hakikatının) Hristiyan Kelâm nazariyesinde İsa'ninkine bir dereyece kadar benzer bir yer işgal etmesine rağmen, iki nazariye arasındaki fark sonunda esaslı olarak kalır. İbnu'l-Arabî'nin Muhammed'i, bütün peygamber ve velilerde yerleşik aklî İlke, Kutup sayan görüşü *(Methodius*'u takip eden) Macarius'un "Kelâm'ın (İsa'nın) dindâr nefslerle birlenmesi" görüşüyle bazı benzerlikler göstermektedir. Ona göre, "her nefsde bir İsâ doğar"[258] Fakat İbnu'l-Arabî, Muhammed'in Hakikatının külliliğini her şeyde yerleşik aklî İlke olarak ifâde ederken, bu noktanın da ötesine geçer. Ayrıca gördük ki, İbnu'l-Arabî her türlü "ittihad" *(birlenme)* ya da "hulûl" fikirlerini mutlak surette reddeder ki, bunlardan ikincisi Hristiyan doktrininin temelidir. Muhammed'in Hakikatı ulûhiyette bir ikinci şahıs olarak değil, belirli bir cihetten Allah'ın kendisidir[259]. Sonra Hristiyan doktrinindeki Ba-

254. Özellikle İskenderiyeli Kilise Babaları.

255. *Fusûs*, s. 429; türk. çev., ss. 309–310. Kar., *Fusûs*, s. 205; türk. çev., ss. 124–125.

256. İbnu'l-Arabî, *Tercümân el-Aşvâk*, İng. çev., R.A. Nicholson, Londra 1911, ss. 70-71; kar., *Futûhât*, III, s. 171.

257. Bak., Inge, *Christian Mysticism*, ss. 46–48.

258. Bak., Inge, *Personal Idealism and Mysticism*, Paddock Lectures 1934, s. 79.

259. Kar., Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, s. 87.

ba, İbnu'l-Arabî'nin Vahdet-i vucûdcu Bir'i kadar Görülen Âlemden uzak değildir. Hâlâ Sevgi, Işık *(nur)* ve Rûh olarak nitelendirilmektedir. Halbuki İbnu'l-Arabî'nin Bir'i (Zât'ı), ancak Muhammed'in Hakikatı adını verdiği bir aracı vasıtasıyla hareket eden ve bilinen aşkın, yaklaşılamayan ve sıfatsız bir Varlık'tır. Son olarak, İbnu'l-Arabî'nin doktrininin Hristiyan doktrininden çok daha geniş bir uygulama alanı bulunmaktadır. Sadece bir Kelâm değil, kelâmlar vardır: (her şey bir Kelimetullah olduğu için), her şey gücünü ve bilgisini Kelâm'dan alan bir kelâmdır; çünkü bütün eşya hem Zihin'de hem de Kelâm'ın Zât'ında bulunmaktadır.

Biz şimdi teker teker bu kaynaklar üzerinde duracağız. Hallâc'dan gelen etkiler hakkında yeteri söz söylendiği için, bundan sonra ele alınacak olan konu, Kutup nazariyesi, yani Kelâm'ın tasavvufî yönü ile ilgili olarak İsmâ'îlîlerin İbnu'l-Arabî üzerindeki etkisidir.

Kutup fikri Sûfîlik kadar eskidir. İlk Sûfîler ortak bir ilham ve vahiy kaynağına inanarak, bu kaynağın Muhammed ve vârisleri ile aynı olduğuna inandılar. Fakat İbnu'l-Arabî'den önce, hiçbir devirde, Muhammed'in bir hayat, yaratma, ilham ilkesi ve hattâ Allah'ın Kendisi ile aynı olduğu böylesine ısrarla kabul edilmemiştir. İbnu'l-Arabî artık tamamıyla Sûfîliği yansıtan yazılarda gördüğümüz Kutup fikrini muhafaza etmemektedir. Onun kutbu bir Velî ya da Peygamber değil, kozmik bir İlke'dir. İsmâ'îlîlerin ve Karmatîlerin masum imâmı İslâm kaynaklarında bu görüşe en yakın olanıdır. Meselâ, İmâmîlerden Ahmed b. el-Keyyâl, aşağıdaki hususiyetlerin Yetkin İmâm'ı yansıttığını bildirir:

I. "Yetkin İmâm, yüksek feleklere, aşağı âleme *(el-enfus)* hâkim olacak gücü (kudreti) veren kimsedir".

II. "Yetkin İmâm bütün küllileri kendi zâtında birleştirir" *(karrara el-külliyye fî nefsihi)*[260].

Bu nokta, İbnu'l-Arabî'de gördüğümüz Kelâm gibi, bir şeyin faaliyetini genelleştirme eğilimi göstermektedir. Fakat özellikle Karmatîlerinki ile İbnu'l-Arabî'nin görüşü arasındaki en önemli benzerlik, mertebeler zinciri konusundadır. Küllî aklın tezâhürleri sayılan Karmatîlerin nâtıkları (akıllı varlıkları), İbnu'l-Arabî'nin nazariyesinde Peygamber ve Velîlere *(logoi)* pek uygun düşmektedir[261]. Karmatîlerin 6. devir nâtıklar (akıllı varlıklar)

260. Bak., Şehristanî, *el-Milel ve en-Nihal*, neşr.: Cureton, I, s. 138.

261. İmamîler (Batınî Fırkası) pek garip bir şekilde peygamberleri *(Nâtıkları)* "yetkin ve olgun insanlar" *(kâmil bâlig)* şeklinde tasvir etmektedir. Bu, İbnu'l-Arabî'nin "Yetkin İnsan" ının kaynağı olması pek muhtemel olan bir deyimdir. Bak., Şehristânî, *adı geçen eser*, I, s. 148.

mertebesinin başı, her iki sıralamada da (İbnu'l-Arabî ve Karmatîlerin sıralamasında) aynıdır; başka deyişle o, Hz. Muhammed'tir. Bu iki nazariye arasındaki esaslı fark ise şudur: Karmatîler, bâtınî bilgilerin kaynağını 6. devrin (burada Muhammed kaynaktır) ötesine, Plotinus'un İlk Akl'ına kadar götürdükleri halde, İbnu'l-Arabî' bu İlk Akl'ı Muhammed'le (Muhammed'in Ruh'u ile) aynı saymaktadır. Karmatîlerin ve İsmâ'îlîlerin, İmâmları hakkında vermiş oldukları bilgileri bütün ayrıntılarıyla kabul etmediği gibi, bazı İsmâ'îlîlerin tersine, herhangi bir hulûl, tenâsüh *(ruh göçü)*[262] ya da birlenme *(ittihad)* nazariyesine de inanmaz. Muhakkak ki, İsmâ'îlîlere, Karmatîlere [263] ve daha başka bir çok filozoflara pek çok şey borçludur, fakat ne birincilere ne de ikincilere mensuptur. İbnu'l-Arabî'nin kutup nazariyesinin, eklektik (derleme) olmakla birlikte, diğer nazariyeleri gibi, tamamıyla kendisine ait olduğu söylenebilir.

Daha önce de belirtildiği üzere, Akıl İlkesinin, kuvve ve fiil halindeki tezâhürleri arasındaki esaslı farkı ve onun Kelâm doktrininin kendine has bir özelliği olan beşerî cihet hakkında söylediklerinin bir çoğunu İbnu-l-Arabî Stoalılara borçludur. Kelâmın beşerî yanı ve Allah'la insan arasındaki karşılıklı ilişki üzerinde o derecede durur ki, (Angelus Silesius gibi), Allah'ın varlığı insan için nasıl zorunlu ise, insanın varlığının da Allah için o kadar zorunlu olduğunu düşünür. "O nasıl bağımsız olabilir", soruyor İbnu'l-Arabî "Ben O'na yardım edip, el uzatıyorum. Ben (Yetkin İnsan) O'nu biliyorum, bildiğim için de O'nu yaratıyorum"[264]

Stoalılara göre, Kelâm sadece insanın kendisine o şekilde iner ki, böylece onun kişiliği Kelâmın fiilî bir parçası sayılabilir. Hem Eflatuncular hem de Stoalılar insan nefsinde ilâhî bir unsur bulunduğunu öğretilerinde ileri sürerler. Bu fikir, öyle görünüyor ki, Hristiyan ve aynı zamanda Müslüman Sûfî ve filozofları tarafından farklı bir yönde geliştirilmiştir. Meselâ, St.Paul diyor ki: "Ben yaşıyorum, ama bende yaşayan ben değil, İsâ'dır"[265]. Hallâc, St. Paul'un nazariyesindeki İsa'nın yerine Allah'ı *(el-Hakk)* koyarak aynı fikri ele almış ve, daha önce de belirttiğim üzere, İbnu'l-Arabî'nin Yetkin

262. Bak., Şehristanî, *adı geçen eser*, I, ss. 133 vd..

263. Massignon'nun Karmatîler, felsefeleri ve etkileri hakkındaki son derece güzel makalesi, Encyclopedia of Islam, sayı: 30, ss. 771 vd.. Kar., Prof. Browne, *Lit. Hist. of Persia*, I, s. 391 vd..

264. *Fusûs*, s. 125; türk. çev., ss. 67–68. İbnu'l-Arabî'nin nazariyesinin bu kısmı, Hegel'in şu görüşüne benzemektedir: Allah'ı temaşa ettiğimizde, biz, gerçekte kendimizi temaşa ederiz.

265. Aynı fikir daha sonra Ortaçağ Hristiyan mistikleri tarafından tamamıyla ele alınmıştır. Meselâ, Eckhardt diyor ki: "Baba kelâmı nefse söyler, ve oğul doğduğunda, her nefs Meryem olur". Bak., Inge, *Personal Idealism and Mysticism*, s. 80.

İnsan öğretisinin temeli olan *Lâhût* ve *Nâsût* görüşünü bunun üzerine temellendirmiştir.

Philo'nun Kelâm Felsefesinin İbnu'l-Arabî'nin öğretisi üzerine etkisi pek açık bir şekilde terminolojileri arasındaki hayret verici benzerlikte görülür. İbnu'l-Arabî'nin Kelâm kelimesini kullandığı çift anlam, yani ezelî hikmet[266] (Yunan felsefesindeki aslî anlamı) ve "Söz" *(İbrancadaki anlamı)* tamamıyla Philo'ya ait bir karakterdedir. İbnu'l-Arabî ve Philo'dan derlenen şu terimler de bu benzerliği ortaya koymaya yardım edebilir:

Philo'nun Kelâm'ını ifâde eden tabirler	**İbnu'l-Arabi'nin Kelamını ifâde eden tabirler**
1. Yüce Haham	1. İmâm ya da Kutup
2. Şefaatci ya da Paraclete	2. eş–Şefîᶜ
3. Allah'ın Yüceliği	3. İnsânu ʿaynu'l-Hakk
4. Allah'ın Karanlığı ya da Gölgesi	4. El-Habâ ya da Sûret el-Hakk
5. İdelerin İdesi ya da İlk örnek İde	5. Hakikat el–Hakâ'ik
6. Allah ile Âlem arasındaki orta merhale	6. Berzah
7. Vahiy ilkesi	7. Muhammed'in Hakikatı Nur.
8. Allah'ın ilk doğan Oğlu	8. et-Taᶜayyun el-Evvel (İlk Taayün, İlk Yaratılan Varlık, İlk Akıl, v.b..)
9. Meleklerin İlki	9. Ruh
10. Halîfe	10. Halîfe
11. Anthropos Theoũ toũ aïdioũ logos	11. "Kelâm", Yetkin İnsan, Ruh, Âlemin Sebebi, v.b..

Ve nihayet hem Philo hem de İbnu'l-Arabî, öyle görünüyor ki, devamlı olarak, a) Kelâmı, küllî akıl şeklinde telakki edilen Ulûhiyyet saymakla, b) beşerî hattâ küllî nefsin yalnızca bir yönü, başka deyişle "kendisiyle kıyas kabul etmeyen Ezelî Nur'un ancak bir yansıması" saymak arasında kararsızdırlar.

Bu bölümü, bu sayfalarda izah edilen öğretinin bir bütün olarak İbnu'l-Arabî'nin eserlerinin hiçbir yerinde bulunamayacağını söyleyerek bitireceğim. Buna rağmen, unsurları, yazarın çok sayıda kitapları arasına serpiştirilmiş, fakat bu haliyle bile bir karakter birliği gösteren, şekilden yoksun bir doktrini biçimlendirmek için bir teşebbüste bulunulmuştur.

266. İbnu'l-Arabî, "Kelime"yi ya Allah'ın ezelî hikmeti (ki o zaman Hakikatların Hakikatı ile aynı sayar) ya da küllî Akıl (ki o zaman da Ruhla aynı sayar) anlamında kullanır.

B

a) İbnu'l-Arabî'nin Nübevvet, Risâlet ve Velâyet (Velilik) Görüşü, Hatem el-Evliyâ (Velilerin Mührü) Meselesi

Sûfîler arasındaki yaygın inanca göre, İslâm velileri, silsilenin başı olan Hz. Muhammed'in manevî vârisleridir. Her "vâris", veliler silsilesinin son üyesi olan İbnu'l-Arabî'nin *hatem el-Evliya*'sına gelinceye kadar, kendisine rehberlik eden "nur"u, Muhammedin Nur'undan alır (İbnu'l-Arabî'nin kendi deyişiyle tevârüs eder). Buraya kadar İbnu'l-Arabî, diğer sûfîlerle beraberdir; onun konuya yeni sayılabilecek katkısı şu noktalarda toplanabilir:

1. Kelâm doktrininde gördüğümüz üzere, İslâm veliliği *(hilâfeti)* meselesini metafizik bir nazariye haline koyuş tarzı.

2. Velî, Peygamber ve Resul arasındaki kesin ilişki ve farkın izahı.

3. Velî kelimesinin anlamına verdiği genişlik.

4. İslâm velîlerine mal ettiği haklar.

5. Velilerin mührü *(hatem el-evliyâ)* nazariyesi ve kendisini bu mühür addetmesi.

b) Velî'nin Anlamı

İbnu'l-Arabî'ye, hattâ Sûfîlerin büyük bir çoğunluğuna göre, velâyet, kutsallık ya da dindarlık anlamına gelmez. Oysa bu hususiyetler arızî olarak bir velîde bulunabilir. İbnu'l-Arabî'nin anladığı şekliyle veliliğin ayırdedici belirtisi "marifet", tamamıyla vahdet-i vucûdcu bir niteliği olan marifettir. Nazariyesine göre, ancak bir tezâhürü olduğu Allah'la olan kesin irtibatını anlamasını ve Bir Hakikat'la kendi aslî birliğini idrak etmesini sağlıyacak bir marifet derecesine sahip olan herkes velîdir. Başka deyişle, İbnu'l-Arabî'nin "Yetkin İnsan" ya da gerçek "Melâmî" dediği dereceye ulaşan bir insan velîdir.

İbnu'l-Arabî'nin kullandığı "Melâmî" kelimesinin izahı, onun velîden ne anladığını ortaya koyabilir. Melâmiye kelimesini genel anlamda bir yandan inziva *(halvet)* halinde iken, aralarında gizli bir zühdî terbiye uygulayarak çoğunlukla başkalarının eleştirisini (ya da ayıplamasını, melâm. Melâmiye adını buradan alırlar) davet eden dış davranışlarından dolayı Melâmiye adı verilen bir derviş fıkrasının adı olarak kullanmayıp, bâtınî dokrinlerini kendilerine saklayan, sırlarını halka, hattâ birbirlerine bile aslâ açıklamayan, kendi deyişiyle Sûfîlerin en üstünü karşılığı olarak kullanır. Melâmîler, İbnu'l-Arabî'ye göre, bilinmekten kaçınıp, sıradan kimselerin ayıplamasına ya da övgüsüne önem vermezler. Kalplerini yalnızca Allah doldurur: O'nunla görür, O'nunla işitirler. Kendi nefslerini bile bile unuturlar, çünkü kendilerini

"gayb" in derinliklerine salıverirler[267]. İbnu'l-Arabî ilâve ederek, bunlara iki sebepten Melâmetiye adı verilmiştir, diyor;

1. Nefsini ayıplama *(melâm)*, bunlardan belirli dereceye ulaşanlarının tarikate girişinin bir bölümünü teşkil eder: Fakat buradaki nefsini ayıplama, nefsin ister övülecek ister yerilecek herhangi bir hareketi kendisine ait saymaması hususunda uyarılması anlamındadır.

II. Bunlar dış davranışlarından dolayı ayıplandıkları zaman, kamu oyuna kulak asmazlar. Onlarca bütün fiiler Allah'ındır[268].

İbnu'l-Arabî, velî kelimesinde yaptığı gibi, "Melâmî" kelimesinin anlamını şu hususları da kapsamına sokmak için genişletir:

1. Bütün peygamberler ve resuller. Hz. Muhammed bunlar arasında sayılır[269].

2. Bazı Sûfîler.

3. Abdu'l-Kâdir el-Gîlânî gibi kişiler *(el-efrâd)*.

4. Muhafızlar *(el-umanâ')*

5. Dostlar *(el-ahbâb)*

6. Vârisler *(el-Verese)*, v.b., v.b..[270]

Aynı şekilde velî kelimesini de bütün peygamber ve resulleri kapsamına alacak şekilde kullanır. Ona göre, resul Allah'ın tebliğini nakletmek gibi haricî bir görevle görevlendirilmiş üstün vasıflı bir velî; nebî (peygamber) ise Gayb Âlemleri hakkında eşsiz bir bilgiye sahip olduğundan, diğer velîlerden ayrılan bir velîdir.[271]

Bu şekilde izah edildiği takdirde, velîlik bütün manevî rutbelerin temeli ve hepsinde müşterek olan tek unsurdur. Buna İbnu'l-Arabî şunları da ilâve ediyor: Bu, aslında ilâhî bir Sıfattır (çünkü Allah Kendisine Velî adını verir), ve kelimeyi insanlara uyguladığımız takdirde ise sadece Allah'la zâtî birliklerini idrak etmiş olanlara aittir. Hem peygamberlik hem de resullük ten daha umûmîdir; nübüvvet ve risâlet onun özel dereceleridir. Nebîlik ve resullük sadece geçici oldukları halde, o, sürekli bir haldir[272]. Ona ait olan "bilgi" sonsuzdur, çünkü nebi ve resulün bilgisi sonlu olduğu halde, o, Allah'ın bilgisiyle aynıdır.

267. Melâmetiye'nin tam tasviri için bak., *Futûhât*, III, ss. 44 vd.; kar., *Futûhât*, I, ss. 244, 262, 1. 16 aşağıdan, s. 277, 1. 10; 316, 1. 11 aşağıdan.

268. *Futûhât*, III. s. 46, 1. 5.

269. *Aynı eser*, II, s. 21. 1. 5.

270. *Futûhât*, II, ss. 24–29.

271. *Aynı eser*, II, s. 69; *Fusûs*, ss. 52, 253; türk. çev., ss. 27-28, 161-162; *Futûhât*, III, s. 33, 1. 5.

272. *Fusûs*, s. 51; türk. çev., s. 27.

c) Velîlik ve "Umûmî Hilâfet" (el-Hilâfet el-Âmme)

İbnu'l-Arabî'nin Kelâm öğretisinde kendisini Muhammed'in ruhu ya da Hakikatı olarak ortaya koyan küllî Kelâm, onun "Umûmî Hilâfet" den ne anladığını açıklar. Allah'ın gerçek halîfesi, her birine halîfe adı verilebilecek olan peygamber ve veliler (Yetkin İnsan zümresine giren insanlar sınıfı) şeklinde devamlı olarak tezâhür eden Muhammed'in Ruh'udur. Bütün bunlar bu "Umûmî Halîfeliği" açıkça gösterirler. Biz bunların hepsine velî diyebiliriz, çünkü İbnu'l-Arabî'ye göre, her peygamber ve her resul, bir bakımdan, velîdir. İbnu'l-Arabî, bütün bu velîlerin (kelimeyi en geniş anlamında kullanarak) velîliklerini meydana getiren bilgiyi (yani batınî bilgiyi) Muhammed'in Ruh'undan aldıklarını söyler. Buna ek olarak peygamber ve resuller, tamamıyla kendi peygamberlik ve resullük bilgilerine sahiptirler.

Velîler derecesinde iken peygamber ve resuller daha kâmildir (yetkindir). İbnu'l-Arabî herhangi bir velinin bir peygamber ya da bir resulden daha kâmil, ya da daha üstün olduğunu değil, peygamber ya da resulün velîlik yönünün, onun peygamberlik ya da resullük yönünden üstün olduğunu söylemek ister[273].

İbnu'l-Arabî böylece kendisine özgü bir şekilde bütün resul, nebî ve velîleri bir müşterek unsurda bir araya gelen aynı zümrenin içinde sayar: Bu unsur, her vahiy ve ilhamdaki etkin ilkedir. Başka deyişle Kelâm veya Muhammed'in Ruh'udur. İbnu'l-Arabî daha da ileri giderek, Âdem'den Muhammed'e kadar Peygamberlerin bütün şeriatlarının, kendi ifâdesiyle, Muhammed'in dini olan İslâmı da içine alan,bütün dinler anlamında kullanarak İslâm dediği evrensel dinin, beşer ırkının muhtelif zamanlardaki ihtiyaçlarına göre, geçici tezâhürlerinden başka bir şey olmadığını belirtir[274].

Böylece velîlik ve peygamberlik sonra erdiğine göre, geriye sadece umûmî hilâfet *(el-hilâfet el-âmme)* kalır. İbnu'l-Arabî'nin ifadesine göre, "umûmî hilâfet", kendileri de Muhammed'in şeriatına bağlı olan tamamıyla İslâm velîlerinin bir mirâsıdır[275].

---

273. *Fusûs*, ss. 252–253; türk. çev., ss. 161-162. İbnu'l-Arabî şunları da ilâve ediyor: peygamber ubûdiyet yönünden bir velîden daha kâmil olduğu halde, velî rubûbiyet yönünden bir peygamberden (velîlik ve peygamberlik aynı şahsın iki yönü olarak görüldüğü için) daha kâmildir.

274. Fakat burada İbnu'l-Arabî İslâmdan, daha sonra ele alacağımız, kendi vahdet-i vucûdcu dinini anlıyor.

275. Biraz önce izah edilen umûmî hilâfetle tamamen peygamber ve resullere ait olan Teşri'î hilâfet arasında İbnu'l-Arabî'nin yaptığı ayırımı hatırda tutmak gereklidir. Birincisi Velîlerin Mührü ile, ikincisi ise Peygamberlerin Mührü (Hz. Muhammed) ile sona erer.

d) İbnu'l-Arabî'nin İslâm Velilerine mal ettiği Haklar

Diğer müslümanlarla birlikte İslâmın son ilâhî din ve her müslümanın onun şeriatıyla bağlı olduğunu itiraf ederken, İbnu'l-Arabî, Peygambere vahyedilen şeriatın bilgisinin aynı tarzda ve aynı kaynaktan bazı sufilere de vahyedildiğini kabul eder. Bu Sûfîlere, itibarî olarak, Muhammed'in halifeleri adı verilir: Gerçekte ise bunlar Muhammed'inkilerle aynı olan ve doğrudan doğruya Allah tarafından vahyedilen kendi şeriatlarının takipçisidirler[276]. İbnu'l-Arabî diyor ki: "Tasavvuf dilinde ona (İslâm şeriatının bilgisiyle ilgili vahyi Peygamber'le aynı kaynaktan alan Sûfîye) biz Allah'ın halifesi deriz: Fakat halk dilinde Peygamberin halifesi adı verilir. Peygamber öldüğünde, hilâfetlerini (onun bilgisini) doğrudan doğruya Allah'tan alan başka halifelerin de bulunduğunu bildiği için, kendisinin yerini alacak birinden bahsetmemesinin nedeni budur"[277].

Bu Sûfîlerin keşfi Peygamberin şeriatı ile çatıştığı takdirde, onların hatâ yapmaları muhtemel olduğu için değil, keşifleri üzerinde yaptıkları yorumlar yanlış olabileceği için, biz ikinciyi takip etmeliyiz.[278] İbnu'l-Arabî bu Sûfîlere peygamber gözüyle bakmaktadır. Onlarınki en-nübüvvet el-mutlaka veya *en-nübüvvet el-âmme* (mutlak ya da umûmî peygamberlik)'tir, sadece peygamberlere ait olan *en-nübüvvet el-ihtisâs* (husûsî peygamberlik) değildir[279]. Bu, hiçbir yeni şeriat getirmeyen bir çeşit peygambeliktir. Sadece bazı Sûfîlerin Peygamberlere ait olan manevî mertebeye ulaşmaları ve İslâm şeriatı hakkındaki bilgilerini Muhammed'in aldığı kaynaktan almaları demektir. İbnu'l-Arabî, bir kısmını Kur'ân'ın teşkil ettiği "Allah'ın sözleri bugün bile kullarının kalpleri üzerine tilâvet edilerek o şekilde inmektedir ki, böylece Velî kendisine (bir melek ya da aklî nefsi tarafından) tilâvet edilen (okunan) şeyi, Hz. Peygamber kendisine gelen vahiyleri nasıl gördüyse, öylece görür"[280] demektedir.

Bunun yanında İbnu'l-Arabî (yukarıda açıklanan türden) velî taraftarı bir müslümanın, değişmez ve değiştirilemez oldukları için, Peygamber'e Kur'ân'da ya da kutsî hadîslerde vahyedilenler dışında, içtihada dayanan her İslâm şeriatını neshetme ve değiştirme hakkı olduğunu belirtmektedir. Böyle

276. *Fusûs*, ss. 313-314; türk. çev., 211-212.

277. *Fusûs*, s. 314; türk. çev., s. 212.

278. *Futûhât*, III, s. 9, l. 4.

279. *İbnu'l-Arabî* bu noktada, Gazâlî'nin *en-nübüvvet el-müktesebe* (kazanılmış nebilik) dediği şeyi, kendisinin "mutlak ya da umûmî nebiliği ile aynı sayarak, Gazâlî'yi savunur. *Futûhât*, II, ss. 3-4. İbn Meserre'nin mürîdi İsmail b. Abdullah er-Ru'aynî, aynı görüşü benimsemiştir. Bak., İbn Hazm, el-Fisal, IV, s. 199.

280. *Futûhât*, II, s. 666, l. 10.

bir velî aynı zamanda, "râvîleri ne kadar tarafsız olursa olsun", geçerliği tasavvufî keşf yoluyla uygun bir şekilde tespit edilmeyen her hadîsi iptal etme hakkına da sahiptir[281].

Vahdet-i vucûdcu İbnu'l-Arabî bile bu noktada, Kur'an hükümlerinin değişmezliği hakkında aynı şeyleri ileri sürdüğü halde, Kur'ân'ı Allah'dan gelen son vahiy sayan ve böylece müslüman Velîlerin, peygamberin sonlu vahyi ile sûfînin küllî keşfi arasında hiçbir çatışma olmadığı takdirde, sadece içtihadla varılan hükümlere değil, genel olarak İslâm şeriatına ilâveler yapma hakkı olduğunu iddia eden Ebû Sa'îd b. Ebî'l-Hayr gibi bir Sûfî kadar cesaretli değildir[282]. İbnu'l-Arabî'ye göre, Kur'ân Kur'ân olarak, yani Muhammed'e vahyedilen İslâm şeriatının bir tecessümü olarak, son kitaptır. Aynı şey Peygamber'in kutsî hadîsleri hakkında da söylenebilir. Bildiğimiz bir kitap olan Kur'ân'ın eksik olduğunu açıkça belirtmesine rağmen, İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, bu şeriatın ilâve ve tadillere yeri yoktur[283]. Veliler, Kur'ân kadar hak olan keşif sahibidirler, fakat İslâm şeriatına ilâvede ya da hiçbir şekilde tadilde bulunamazlar.

e) Velilerin Mührü (hatem el-evliyâ)

Burada İbnu'l-Arabî'nin Kelâm Öğretisinde peygamber ve velîlerin bütün vahiy ve ilhamlarında etkin *(faal)* ilke ile aynı sayılan Muhammed (Muhammed'in Ruh'u) hakkında daha önce söylenenleri hatırlamak iyi olur. Aynı şekilde Hz. Muhammed ile Muhammed'in Ruh'u veya Hakikatı arasında İbnu'l-Arabî'nin yaptığı ayırımı hatıra getirmek de önemlidir.

İbnu'l-Arabî'ye göre, (Hz. Muhammed dahil) bütün peygamber ve velîler Muhammed'in Ruh'unun tezâhürleridir. Ruhî silsilenin başı ve sonu odur.

Velîlerin Mührünü diğer velî ve peygamberlerden ayırdeden, sadece onda Muhammed'in Ruhunun tamamıyla tezâhür etmiş olmasıdır: Bu Aklî İlke'nin en hakikî manevî vârisi ve Muhammed'in Ruhu batınî öğretisinin doğrudan doğruya nakledildiği silsilenin son üyesi odur. Bir çok yazarların aksini iddia eder görünmelerine rağmen, İbnu'l-Arabî, Velîlerin Mühründen (sonuncusundan) sonra herhangi bir (müslüman veya başka bir inançta) velînin gelmesi ihtimalini inkâr eder. "Mühürlü olan, İslâmî verâsetten *(irs Muhammedî)* doğan veliliktir"[284]. Diğer velîler Mühürden sonra gelebilirlersede, artık bunlar

281. *Fusûs* s. 315; türk. çev., s. 214.
282. Bak., Nicholson, *Studies..*, s. 60.
283. Bak., *Futûhât*, II, s. 588, l. 9 aşağıdan.
284. *Futûhât*, II, s. 64, l. 5 aşağıdan.

Muhammed'in doğrudan doğruya vârisleri değillerdir. Bunlar Mühür vasıtasıyla diğer peygamber ve velîlerin vârisleridir.

İbnu'l-Arabî Muhammed'in (Muhammed'in Ruhunun) kıdemi ve öncesizliği hakkında söylediklerini Velîlerin Mührü (Mührün Ruhu) hakkında da tekrar eder. "Muhammed olsun Velîlerin Mührü olsun, her ikisi de Âdem su ile balçık arasında bir şey iken mevcuttular"[285]. Fakat Velîlerin Mührünün Ruhu, Muhammed'in Ruhu değil de ne olabilir? Biz ona Peygamber'in sûretinde Muhammed ve Mühür sûretinde Velîlerin Mührü deriz. "Bunlar arasındaki tek fark, Velîlerin Mührü sadece bir velî ve bir vâris olduğu halde, Muhammed'in bir resul, bir nebî ve bir velî olmasıdır"[286]. İbnu'l-Arabî, öyle görünüyor ki, Ruhu, Muhammed'in Ruhu ile aynı olduğu için, onu "marifet, ilâhî ilimler ve hakikatların bilgisinde faal *(etkin)* ilke ile aynı sayarken Mührün kendisini değil, Ruhunu kastetmektedir. İbnu'l-Arabî diyor ki: "Onun bâtını (iç yönü) Peygamber'inki ile aynıdır"[287]. "Onun meşalesinden bütün Peygamberler tebliğ ettiklerini (yani vahiyleri v.b.) görürler"[288] "O, bilgisini doğrudan doğruya Allah'tan alan ve diğer bütün ruhları bilgi ile besleyen vâristir"[289].

Şimdi geriye Velilerin Mührünün kim olduğunu anlamak kalmaktadır. İbnu'l-Arabî iki çeşit velilik ve iki mühürden söz eder. Birincisine (peygamber olduğu kadar bir velî de olan) Âdem'le başlayıp (İslâm geleneğinin bildirdiğine göre, bu âlemdeki ikinci hayatı sırasında) İsa ile sona eren umumî ya da mutlak velîlik *(el-velâyet el-âmme veya el-mutlaka)*; ikincisine ise *el-Hilâfet el-Muhammedî* veya *Velâyet el-Muhammediye* (İslâmî hilâfet ya da velilik) adını verir. Birincisinin Mührü İsa'dır; ikincisininki ise, öyle görünüyor ki, İbnu'l-Arabî'nin kendisidir. Hz. İsa gerçekten İbnu'l-Arabî'nin *en-Nübüvvet el-âmme*'sinin mührüdür, çünkü müslüman halkın geleneğine uyan İbnu'l-Arabî, İsa'nın bu âleme tekrar gelerek, aslî şeklini vereceği ve hakikî şeriatını açıklıyacağı İslâm dinine uyacağına inanmaktadır. Fakat İbnu'l-Arabî'ye göre, her peygamber aynı zamanda bir velî olduğundan, İsa da bütün velîlerin sonuncusu olacaktır[290]. İslâm veliliğinin mührü, öte yandan, hakikî mühürdür, çünkü onunla birlikte İslâmın mirâsı *(el-irs el-Muhammedî)* sona erer. Onu takip eden hiçbir velî Muhammed'in Ruhunun vasıtasız bir vârisi olduğunu iddia edemez. İbnu'l-Arabî, Velilerin Müh-

285. *Fusûs*, s. 54; türk. çev., s. 30.

286. *Aynı eser*, s. 55; türk, çev., s. 30.

287. *Aynı eser*, s. 53; türk. çev., s. 29.

288. *Aynı eser*, s. 52; türk. çev., s. 27.

289. *Aynı eser*, s. 60; türk. çev., s. 33. Bakın ki, bütün bu tasvirler İbnu'l-Arabî'nin anladığı şekilde Muhammed'in Hakikatına aynı güzellikle uygulanırlar.

290. *Futûhât*, II, s. 64, l. 2 aşağıdan.

ründen, kelimeyi nitelendirmeksizin kullandığı zaman, genellikle onu kastetmektedir.

İbnu'l-Arabî'nin, Velilerin Mührünü muhtelif tasvir şekillerine bakarak, hüküm verirsek, açıkça görülmektedir ki, Mühürden kendisini kastetmektedir. Kendisine açıkça Velîlerin Mührü adını verdiği bir parça vardır ki orada "ben velîliğin Mührü, şüphesiz, Hâşimî ve İsevî mirâsın *(Mührü)*'yüm"[291] demektedir. Daha bir çok yerlerde de buna sadece kapalı bir şekilde dokunmaktadır. Meselâ, şu sözleri söylerken: "İslâm velîliğinin Mührü soylu bir Arap ailesindendir; zamanımızda yaşamaktadır; H. 595 / M. 1198 yılında ona rastladım ve Allah'ın başkalarından saklayıp bana açtığı gizli işâretini gördüm"[292] İbnu'l-Arabî, Mehdi'yi İslâm velîliğinin Mührü şeklinde tasvir ederek, aynı şekilde şunları söylüyor: "Zamanımızda dünyaya gelmiştir. Onunla karşılaştım ve üzerindeki Mühür işâretini gördüm... O, meşhur Beklenen Mehdi *(el-Mehdi el-Muntazar)* değildir, çünkü *el-Mehdi el-Muntazar* Peygamber ailesinin bir üyesi ve (Peygamberin) hakikî soyundandır; halbuki Velîlerin Mührü sadece manevî bir vâristir"[293]. H. 599 / M. 1202 yılında Mekke'deki rüyalarından birini anlatırken de İbnu'l-Arabî şunları söylüyor: "Rüya gibi bir durumda sanki Kabe'nin altın ve gümüş tuğlalardan yapılmış olduğunu gördüm. Bina, eksik olan iki tuğla dışında tamamdı; bunlardan biri altın, diğeri ise gümüştü. Nefsimin kendisini bu iki tuğla yerine yerleştirdiğini gördüm ve anladım ki, ben onların tâ kendileri *('aynları)* idim. İşte o zaman bina tamamlandı. Uyanıp Allah'a şükrettim ve kendi kendime, "benim gibileri takip edenler arasında ben Peygamberler arasındaki Allah'ın resulü (Muhammed) gibiyim"[294], yani Velilerin Mührüyüm. İbnu'l-Arabî'nin rüyasındaki bina, öyle görünüyor ki, ruhî mertebeler silsilesi yerine kullanılmıştır; gümüş tuğlalar velîlerin, altınlar da peygamberlerin yerini tutmaktadır. (Biri altın diğeri gümüş olan) iki tuğlanın boşluğunu doldurmakla, öyle görünüyor ki, Velilerin Mührü'nün hem (gümüş tuğla, yani Peygamberin dış yönüyle temsil edilen) Peygamber'in bir sâliki hem de (altın tuğla, yani onun iç yönü ile temsil edilen) bir velî olduğu gerçeğine değinmektedir.

Buna ek olarak İbnu'l-Arabî'nin eserlerinde İslâm veliliğinin Mührüyle kendisini kastettiğini şüphe bırakmıyacak şekilde kanıtlayan başka işâretler de bulunmaktadır[295].

291. *Aynı eser*, I, s. 319.
292. *Aynı eser*, II, s. 64, l. 10 aşağıdan.
293. *Aynı eser*, II, ss. 65–66.
294. *Aynı eser*, I, s. 416, l. 10; kar., *Fusûs*, ss. 53–54; türk. çev., ss. 28–29.
295. Bak., meselâ, *Fusûs*, s. 53; türk. çev., ss. 26–27. Burada Mührün ismi ve künyesinin Hz. Peygamberinki ile aynı olduğunu söylemektedir.

BÖLÜM III

İbnu'l-Arabi'nin Bilgi Nazariyesi, Psikololi ve Tasavvufu

I

Bilgi Nazariyesi

Bu bölümün konusunu teşkil eden üç kesim İbnu'l-Arabî'nin tasavvufunu özetler. Sadece kolaylık olsun diye burada teker teker ele alınmışlardır; doğrusu bunlar aynı konunun muhtelif üç manzarasıdır. İbnu'l-Arabî'nin tasavvufu kendi sûfî felsefesinin amelî bir sonucudur; bilgi nazariyesi kendi tecrübesinde ve tecrübesiyle nasıl bilgi elde ettiğinin ve bu bilginin muhtevasının ne olduğunun nazariyesidir; psikolojisi ise, böyle bir tecrübeden geçen nefsin bir tahlilidir.

(Kelâm hakkındaki) bundan önceki bölümde İbnu'l-Arabî'nin sistemine hangi anlamda "Akılcı Monism" denebileceğini izah ettik. Ona göre, âlemin tüm yapısı aklî ve canlı bir binadır[296]. Fakat "bu yapının bazı parçaları diğerlerinden kendi aklîliklerinin daha çok bilincindedir; diğerleri ona sahip olmakla birlikte hiçbir şekilde bundan haberdar değildir. Diğer bütün varlıkların üstünde olan İnsan, İbnu'l-Arabî'ye göre, en yüksek derecesinde bu aklîliğe sahiptir. Ancak Yetkin İnsan fiilî olarak, diğer insanlar ise kuvve halinde buna sahiptirler. Daha sonra açıklanacağı üzere, insan nefsi aslında aklî bir varlıktır; fakat İbnu'l-Arabî'nin bilgi nazariyesini filozoflarınkinden esaslı bir şekilde ayıran, kendisinin, filozofların tersine, aklî nefsi (ya da bazan dediği gibi "*kalb*" i) akılla aynı saymamasıdır.

İbnu'l-Arabî, farklı iki bilgi türü ayırdetmektedir: a) "Yakınlık kurmak suretiyle elde edilen bilgi" diyebileceğimiz marifet, ve b) aklî bilgi ya da mantıkî istidlal anlamına gelen ilim[297]. Birincisi tamamıyla nefse, ikincisi

296. *Fusûs*, s. 295; türk. çev., yeri tespit edilemedi.

297. İlk kitaplarında, meselâ, *Mevâkiᶜen-Nucûm*, ss. 28–29, 32–33, adlı eserinde İbnu'l-Arabî, tasavvufî bilgiye marifet değil, ilim demektedir. Ebu Tâlib el-Mekkî ve Tusterî'yi takip ederek Sufilerin pek çoğunun tamamıyla Allah'a hasrettikleri âlim adının sufiye verilmesine itiraz etmez. Daha sonra ise sufiye ârif demekte ve bu kelimeyi Allah'a da uygulamak suretiyle, onu âlimden ayırdetmektedir. Başka deyişle ilmi mantıkî nazar ya da zihin karşılığı olarak, marifeti ise ilahî ilim, hakikatların bilgisinin karşılığı olarak kullanmaktadır. *Futûhât*, II, s. 393.

ise akla aittir. Böylece bu iki bilgi türünden her birinin mahiyetinin ne olduğu hususunda şu sorular ortaya çıkmaktadır: Nasıl elde edilir? Aklî nefsle akıl ve bunlarla küllî nefs arasında ne gibi bir ilişki vardır? İbnu'l-Arabî bu sorulara cevap verirken, tasavvuf öğretisinin becerikli bir izahını da bize vermektedir.

a) Çeşitli Önerme (Hüküm) Türleri

Bilgi sadece türde değil, elde edildiği yollar bakımından da farklılık gösterir. İbnu'l-Arabî, bu ilkeye dayanan bir önermeler (ya da önermelerle ifade edilen hükümler) tasnifi vermektedir. Ona göre, normal olarak bütün bilgiler 6 meleke ile elde edilir: Bunlar beş duyu ve akıldır. (İbnu'l-Arabî aklı da bir meleke sayar). Bunlar sayıca farklı, fakat aslında birdir[298]. Bununla birlikte bazı kimseler vardır ki, bunlar şeylerin bu normal kurallarına uymazlar: Onlar bütün bilgi türlerini sadece duyularından biri ya da ötekiyle elde ederler; bazıları da bilgiyi hiçbir duyu ya da meleke ile elde etmezler[299]. İbnu'l-Arabî kehânet, telepati, ipnotizma ile elde edilen bilgiyi, daha da önemlisi hadsî (sezgiye dayanan) ya da batınî adını verdiği bilgi çeşidini anormal saymaktadır. Geniş anlamıyla, İbnu'l-Arabî bütün önerme ya da hükümleri iki ana sınıfa ayırır:

1. Zorunlu hükümler. Bunun altında şu bölümler bulunur:

I. İdraklere ait olan bütün hükümler (tamamıyla idraklere ait, yani zihnin işe karışmadığı bilgiler).

II. Bazı aklî bilgiler. Bununla İbnu'l-Arabî, öyle görünüyor ki, tamamıyla matematik ve sûfî mantığın a priori *(apaçık)* önermelerini kastetmektedir.

III. Bütün hadsî *(sezgiye dayanan)* hükümler *(batınî hükümler)*[300].

2. Mümkün hükümler. Bunların altında da hem zihne hem de duyulara dayalı hükümler yer alır.

Zorunlu hükümlerle İbnu'l-Arabî, zorunlu olarak gerçek olan hükümleri kasteder. Mümkün hükümler ise, gerçek olabilen, fakat gerçeklikleri zorunlu olmayan hükümlerdir. İdrak hükümleri, İbnu'l-Arabî'ye göre, objektive hakikatlara uygun düşmedikleri için yanlış sayılabilirler, fakat İbnu'l-Arabî yine de bir şeye uygun düşmeleri dolayısıyla zorunlu olarak gerçek adını verir.

298. *Futûhât*, I, s. 278.

299. *Aynı eser*, I, s. 279.

300. Bergson'un kullandığı anlamda kullanılan sezgi (hads) kelimesi yukarıda izah edilen hükümlerin üç çeşidini de içine alır.

Bir kimsenin penbe bir fare gördüğünü söylediği zamanki hükmü, İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, o kimsenin muhakkak bir şey görmüş olması, yani idrakinin muhakkak objective bir şeyle şartlanmış olması dolayısıyla gerçektir. Bu "bir şeye" penbe bir fare demek, duyuların değil, zihnin bir hatasıdır. Serap olayı gibi bütün vehimler İbnu'l-Arabî tarafından bu şekilde açıklanır. Dış hakikatlara mutabık olmayan ve herhangi bir dış nesne tarafından şartlanmamış olan hükümler hayal-gücünün uydurmaları ve dolayısıyla zorunlu olarak yanlıştır. İbnu'l-Arabî devamla, "böylece zihnin duyuları idare ettiği tarzda aklı idare eden aklî bir güç *(meleke)* tahayyül ettiğimiz takdirde, böyle bir gücün akla nazaran, zihnin duyulara narazan hata yaptığı tarzda, hata yapabileceği, yani böyle bir gücün aklın apaçık önermelerinden bazılarının, akla zorunlu olarak gerçek göründükleri halde, yanlış olduğunu belirtmesinin muhtemel olduğu tasavvur edilebilir" diyor. İbnu'l-Arabî böyle bir melekenin *(yetinin)* olup olmadığını söylememektedir. Aslında onun üzerinde durmak istediği şey, yukarıda sözü edilen türden zorunlu bilginin kendiliğinden gerçek olduğu ve bazan yanlış olduğunu belirtilmesinin sebebini ise zihnin ya da bir başka esrarengiz "hâkim"in hatalı hükmünün teşkil etmesidir.

b) Hadsî (Sezgiye dayanan) ya da Bâtınî Bilgi

Zorunlu bilginin üç çeşidinden üçüncüsü (yani hadsî bilgi) en önemli olanıdır ve İbnu'l-Arabî'nin bilgi felsefesinin çekirdeğini teşkil eder. Diğer sûfîler gibi o da mantıkî aklın sahip olduğu bilgiden tamamıyla farklı olan bir bilgi çeşidinin imkânına inanmaktadır. Bu bilgi çeşidi bu defa dış nesnelerin değil, Hakikatın kendisinin vasıtasız idraki, başka deyişle aklın muhtemel ve sadece tahminî bilgisine karşılık şeylerin ne iseler o olmaları halindeki hakikatlarının bilgisidir[301]. Spinoza'nın insan bilincinin "*Amor intellectualis Dei*" (aklî Allah aşkına) garkolduğu bir hal olduğunu söylediği üçüncü bilgi türü *(Scientia intuitiva)* buna pek benzemektedir[302].

Sûfîler bu bilgi türüne makûl olarak "zevk" (vasıtasız idrak) adını verirler. Bu deyim bir kavrama fiilinden çok bir iç idrak hali olan vasıtasız tecrübe haline işâret eder. Bazan buna ilâhî bilgi *(ilm ledünnî=ledünnî bilgi)*, sırların

301. *Futûhât*, I, ss. 38–39. İbnu'l-Arabî'den önce Hallâc, insan aklının hakikatları kavrama gücünden yoksun olduğunu ileri sürmüştür. "Düşünceler sadece münasebetleri ortaya koyan fikirlerdir". Bak., *Tevâsîn*, s. 16. Gerçek bilgi doğrudan doğruya Küllî Nefsten cüz'î nefslere, ya da Hallac'ın deyişiyle, "Nûrdan nura" *(Tevâsîn*, s. 34) intikal eder. Hallâc "Hakk" ın bilgisi ile tûl ve arz dediği şeye tekâbül eden "görülen" in bilgisi arasında bir ayırım yapar. "Hakk"ı bilmek, kendin görmektir: zihnin bilgisi sınırlı ve dolaylıdır. Bak., *Tevâsîn*, s. 75.

302. Bak., Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford 1901, s. 181.

bilgisi *(ilm el-esrâr)*[303], Gayb'ın bilgisi *(ilm el-gayb)*[304] ve peygamberler, velîler v.b. gibi "bu dünyada öteki dünya yaratılışına *(en-neş'et el-uhreviyye)* sahip olan kimselerin bilgisi"[305] de derler. Bundan dolayı biz bu bilgi türü için, onu diğerlerinden, özellikle nazarî düşünceden ayırdetmek şartıyla sezgi, derin görüş *(firâset)* ya da hakikatın vasıtasız idraki terimlerini kullanabiliriz.

c) Hadsî (Sezgiye dayanan) ya da Batınî Bilginin Hususiyetleri

Öyle görünüyor ki, İbnu'l-Arabî'nin anladığı şekliyle bâtînî bilginin en göze çarpan hususiyetleri şunlardır:

1. Bâtınî bilgi doğuştan; aklî bilgi ise kazanılmıştır. Bâtınî bilgi bütün yaratıkların varlığını aydınlatan ilâhî feyze *(el-feyz el-ilâhî)* aittir. İnsanda bazı tasavvufî şartlar altında, meselâ zihnin tam edilginlik halinde tezâhür eder.[306] Herhangi bir alıştırma veya terbiyenin sonucu değildir; insan kalbinin en derin boşluklarında uykuda yatmaktadır.

2. Aklın ötesindedir. Geçerliğini denemek için aklın otoritesini davet etmemeliyiz. Tersine, eğer akıl ile sezgi çatışırsa, birincisi dâimâ ikincisi uğruna fedâ edilmelidir. Peygamber ve velîlerin bize anlattıkları aklımızla uzlaşmaz bir görünümde iseler, peygamber ve velîlerin sözünü doğru olarak kabul etmeliyiz; akıl böyle bir hakikatın hakemliğini yapamaz. Akıl bazan haklı olabilir, ama İbnu'l-Arabî onun haklılığının arızî olduğunu kabul etmektedir. Akıl ilâhî bilgiye karışmadığı gibi onu yorumlamaya da çalışmamalıdır.[307]

3. Belirli bir rûhî arınma derecesine ulaştığı zaman Sûfînin kalbinin her tarafına taşan nûr şeklinde kendisini gösterir. Terbiye *(riyazet)* ancak hayvânî nefse ait olan ve kalbi ezelî bilgi ve kemâlleri yansıtmasından alıkoyan "perde"leri kaldırmaya yardım ettikçe gereklidir.

---

303. Bak., *Futûhât*, I, s. 38. İbnu'l-Arabî burada bilgiyi üç çeşide ayırır: aklın bilgisi *(ilm el-akl)* – hallerin bilgisi *(ilm el-ahvâl)* ve sırların bilgisi *(ilm el-esrâr)*. İbnu'l-Arabî, ilahî bilgi ya da sırların bilgisinin altına hadsî bilgi ve cansız varlıkların bilgisi gibi şeyleri koyar; çünkü cansız varlıkların bile Allah'ı bilip, yücelttiklerine inanmaktadır. Bak., *Futûhât*, I, s. 375 ve II, s. 403. Kar., *Futûhât*, III, s. 341, l. 8 ve s. 343, l. 1...

304. İki çeşit gayb vardır: Mutlak gayb, yani bilinmeyen ilahî Zât ve bilinmesi bazıları için mümkün, bazıları için ise imkânsız olan izâfî bilgi Bak., *Futûhât*,IV, s. 163.

305. *Fusûs*, s. 369; türk. çev., s. 256.

306. Bak., *Fusûs*, s. 371; türk. çev., s. 257. Burada sûfîye, düşüncesinde o derecede edilgin olması tavsiye edilir ki, böylece o, cansız eşya durumuna ulaşır.

307. *Futûhât*, II, s. 394, l. 3.

4. Bâtınî bilgi sadece bazı kimselerde somutlaşır (maddileşir). Velîlik kazanılamadığı gibi, o da kazanılamaz. İbnu'l-Arabî'ye göre, o, her şeyden önce takdir edilmiştir. Velî velî olarak doğmuştur. Hiç kimse velî olamaz veya bâtınî bilgiyi elde edemez. Bütün bunlar Allah'ın takdirine kalmıştır[308]: "Her birimizin bilinen bir makâmı vardır"[309]. Böylece keşf derken İbnu'l-Arabî'nin bütün kastetttiği, sadece kuvve halindeki bilginin açılması ve insanın kalbinde uyumakta olan ilâhî bilincin uyanmasıdır. Perdeler kaldırılınca, "kalp gözü" ezelî ve zamanlı, fiil ve kuvve halinde her şeyi subût hallerinde gerçekte nasıllarsa öylece görür[310].

5. Verse verse ihtimaliyet ürünü veren nazarî bilginin tersine, sezgi kesin bilgi verir[311]. Birincinin hedefi Hakk'ın gölgesi -Görülen Âlem- ikincisininki ise, Hakikatın kendisidir. Bu bilgiyi elde etmenin tek yolu hakikatların "şuhûd"[312] *(vasıtasız müşâhade)* vasıtası ile bilinmesidir. Allah'ın bilgisi şuhûd olduğu gibi, inâyet ettiği kimselerin bilgisi de şuhûd'tur.

6. Bâtınî bilgi aslında Allah'ın bilgisi ile aynıdır[313]. Çeşitli türleri varmış gibi görünürse de, aslında birdir. Aslında Allah'ın bilgisinin aynı oluşu şu şekilde kanıtlanır: hiç kimse bâtınî bilgiyi keşfedip, Allah'la aslî birliğini, yani Allah'ın (herhangi bir ön kesinti olmaksızın) sûfînin "işitme", "görme" ve bütün diğer melekeleri haline gelerek fenâ halini idrak ettiği sûfî "Makâm" a daha önce ulaşmadıkça, bu bilgiyi elde edemez[314]. Bu, Allah'ta ve Allah'la elde edilen Allah'ın bilgisidir. O, aynı zamanda, bizim O'nunla elde ettiğimiz O'nun hakkındaki bilgimizdir *(ma'rifetuke bihi bihi)*[315]. Bu husus üzerinde daha tam bir şekilde İbnu'l-Arabî'nin fenâ nazariyesini işlerken duracağız. Onun aslında aynı türden olduğuna gelince, İbnu'l-Arabî, farklı kanallardan geliyor gibi görünüyorsa da, onun ortak bir kaynaktan çıktığını kabul eder.

308. "Subût halinde ne isen, varlık halinde de osun", *Fusûs*, ss. 122–123; türk. çev., s. 66.

309. *Kur'ân*, XXXVII, 164; kar., *Fusûs*, s. 122; türk. çev., s. 66.

310. *Fusûs*, ss. 245–246; türk. çev., ss. 157–158.

311. *Fusûs*, ss. 336–337; türk. çev., s. 231.

312. Şuhûd (vasıtasız görme) deyimi Plotinus'un θέα'sının karşılığıdır.

313. Tek fark şudur: Allah'ın bilgisi mutlak; sufininki ise, sınırlıdır. *Fusûs*, s. 378; türk. çev., s. 263. Bu farkın bir başka ifâde şekli de ilahî Bilincin kuvve halinde olduğunu söylemektir: bu, İbnu'l-Arabî'nin Yetkin İnsan'ında fiilî hale gelir. İbnu'l-Arabî bunun "bilinceye kadar" *(Kur.*, XLVII, 33) sözünden anlaşılan mana olduğunu söylüyor.

314. *Fusûs*, s. 378; türk. çev., 263.

315. *Futûhât*, II, s. 393, l. 23. Kar., *Fusûs*, s. 198; türk. çev., s. 121. Buna aynı zamanda "Kaderin sırrı"nın bilgisi de denir. İbnu'l-Arabî diyor ki: "Kaderin sırrını *(Sırr el-Kader)* teferruatlı olarak *(tafsilen)* bilen kimseler vardır. Bunlar ya Allah'ın kendi bilgisini onlara tanıtması ya da kendi a'yânını onlara açıklaması suretiyle Allah'ın bilgisinin muhtevasını bilirler. Onların kendileri hakkındaki bilgileri, Allah'ın onlar hakkındaki bilgisine eşittir, çünkü her iki bilgi de aynı kaynaktan elde edilir." *Fusûs*, s. 47; türk. çev., s. 24.

Bütün insânî melekelerin hüviyeti olan bilen cevher bir olduğu için bilgisi de birdir[316]. İbnu'l-Arabî, İşrâkîleri takip ederek, (aynı zamanda Sırf Varlık olan) "Sırf Nûr"un bütün bilgilerin kaynağı olduğu fikrindedir. Duyular ve bütün diğer insânî yetiler *(melekeler)* bu Nûr'un tezâhürünü sağlayan aracılardır. Nûr bütün bilinçli varlıklardaki tek idrâk eden ilke, kendiliğinden görülen ve diğer şeyleri görünür yapan tek şeydir[317].

7. Bâtınî bilgi açıklanamaz. Duyum idrâkleri ve duygulara benzer, başka deyişle ancak vasıtasız tecrübe ile bilinebilir. Kör bir kimseye kırmızının ne demek olduğu açıklanamadığı gibi, tasavvufî bir tecrübe ile bu tecrübeyi geçirmiş bir şahsa açılan bilgi de izah edilemez. Böyle bir bilginin anlamını ancak sûfî idrâk edebilir. Onu tavsif etmenin tek yolu, sûfîlerin her zaman yaptıkları gibi, onu muğlak ve şaşırtıcı mecâzlarla izah etmektir. "Görüntü *(ru'yet)*, görecek olan için meydandadır" diyor Plotinus..

8. Sûfî, bâtınî bilgi vasıtasıyla Hakikatın mahiyetinin tam bilgisini elde eder. O hem tenzihi hem de teşbihi belirtir. İlâhî tecellî vasıtasıyla Bir'in Çok'a nasıl girdiğini görür ve Bir'in hangi anlamda Çok'tan farklı olduğunu bilir. İbnu'l-Arabî'ye göre, bu, bütün dinlerin vazettiği ve vehimlerin tasvip ettiği öğretidir[318]. Sûfînin Allah'a atfettiği tenzih *(aşkınlık)* filozoflarınki ile aynı değildir. O, "ru'yet" halinde sûfîye açılan Bir'in mutlaklığıdır. Sonuçlamaya *(istidlâle)* ve mantıkî akılyürütmeye dayanmaz. O, Câmî'nin de dediği gibi, "Zeyd'i şahsen bilmeye benzer -diğeri ise onu adıyla bilmek gibidir"[319].

d) İbnu'l-Arabî'nin Tasavvufî Bilgisi

Yukarıdaki sayfalarda İbnu'l-Arabî'nin tasavvufî ya da bâtınî bilgiden ne demek istediğini açıklamak için bir teşebbüste bulunulmuştur. Şimdi ise onun tasavvufî bilgisinin biraz önce nitelendirildiği türden olup olmadığı meselesi ortaya çıkmaktadır. Bu husus, hiçbir yerde filozofun ve basit bir

316. *Fusûs*, s. 185; türk. çev., s. 110.

317. Burada İbnu'l-Arabî, öyle görünüyor ki, İşrâkîler ve onların terminolojisinin geniş ölçüde etkisi altında kalmıştır. Bak., *Futûhât*, III, s. 365, l. 23 ve I, s. 57, l. 18; kar., Şühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, Şirazî'nin Şerhi ile birlikte, Kahire 1315; ve *Futûhât*, III, ss. 365 vd..

318. *Fusûs*, s. 357; türk. çev., s. 248. İbnu'l-Arabî'nin buna vehimlerin bilgisi deyişinin sebebi şudur: İbnu'l-Arabî, teşbihi belirtmenin vehme, tenzihi belirtmenin de akla ait olduğuna inanmaktadır. Her ikisi ancak tasavvufî bir tecrübede ulaşılabilir. Sufinin vehmi bunları, çelişik olmaktan çok tamamlayıcı sayar: "Vehme ya da hayale sahip olmayan, gerçek bilgiye de sahip değildir", diyor İbnu'l-Arabî.

319. Gazâlî ve kelâmcılar Allah bilgisinin âlemin bilgisi ile elde edilebileceği fikrindedirler. İbnu'l-Arabî ise, bunu yukarıda açıklandığı şekilde inkâr eder.

mü'minin rûhî yücelişi *(mirac)* sırasında elde ettiği iki bilgi çeşidi hakkında İbnu'l-Arabî'nin verdiği pek güzel izahından daha iyi açıklanmamıştır[320]. Burada İbnu'l-Arabî hayalî bir şekilde mü'minin ve filozofun, Mirâc hadisesinde olduğu gibi, Hakikate doğru aldıkları yolu tasvir etmektedir. Sarsılmaz bir imandan başka hiçbir silahı olmadığı halde, (İbnu'l-Arabî garip bir şekilde İslâmda iman üzerinde ısrar eder), aynı zamanda bir sûfî olan mü'min, her an biraz daha inanç kazanıp yanılmaz hakikatları öğrenerek, yolculuk merhalelerinden geçer, fakat yoldaşı olan filozof derin bir şüphe ve şaşkınlık içinde kalır. Sonunda filozof bütün düşüncelerini boş şeyler addederek atar; sûfînin yolundan gitmeyi ve İslâma dönmeyi arzu eder. Gök kürelerinden her biri onların yolculuğunun bir merhalesine işâret eder. Her merhalede, filozof da mü'min de bir şeyler öğrenir, fakat filozof bilgisini "küreler" *(felekler)*'den aldığı halde, mü'min kürelerin ruhlarından alır. Birincisi görüneni ya da zâhiri, ikincisi ise hakikatı öğrenir. Feleklerin (gök kürelerinin) ruhları, bâtınî bilgilerini mü'mine nakleden peygamberlerdir. İbnu'l-Arabî bu peygamberlerden her birinin ağzından kendi tasavvuf sisteminin bir bölümünü anlattırarak, kendi olağan vahdet-i vucûdcu tarzında izah ettirir. Meselâ, Mûsâ'ya kendi evrensel din ve vahdet-i vucûd nazariyesini; Yûsuf'a sonsuz ve sonlu güzellik nazariyesini ve sûretin kemâli meselesini; Âdem'e sebeplilik nazariyesini, hakikî ve görülen (zâhir) sebeplerin anlamını, ruhî ve maddî "hilâfet"in anlamını izah ettirir. İsâ hayat ve rûhiyetin anlamını; İdris ise "hallerin" değişkenliği ve cevherlerin değişmezliği v.b. nazariyesini açıklar[321].

"Mü'min" *(et-tâbî)* ve filozof bu "yolculuk"ta aynı amaç, yani Hakikata ulaşma peşindedir, fakat onların yolları ve çabalarının sonuçları farklıdır. Meselâ, filozof dış âlemde sebebi olan olayların müşahadesinden elde ettiklerinden daha fazlasını bilmeyi hiçbir zaman bekliyemez. Öte yandan tâbî *(mü'min)* Bir sebebin nasıl her şeyde işlediğini bizzat "görür". Yine filozof Allah'ın mutlak tenzihini *(aşkınlığını)* ifâdeden öteye gidemez; mü'min zevk *(doğrudan doğruya idrak)* vasıtasıyla Hakikatın her cihetini, yani tenzih ve teşbihi bilir. Sûfî hallerinden birinde, (aynı zamanda sûfî olan) mü'min Hak'la aslî birliğini idrâk eder. Bu bilen ve bilinenin aynı olduğu bir haldir ve filozofun gücünün tamamıyla ötesindedir.

7 gök küresinden geçtikten sonra, filozof daha öteye gidemez; mü'min ise rûhî yücelişine devam ederek (tamamıyla tasavvufî) diğer kürelere girer

320. *Futûhât*, II, ss. 359–374. İbnu'l-Arabî'nin, *Futûhât*'ın bu bölümünden çok daha sonra yazdığı *Fusûs*'un ana fikrinin ilk izleri bu bölümde ortaya konmuştur.

321. Yedi kürenin, peygamber ve meleklerinin nitelendirilmesi, büyük ölçüde, Cîlî'nin onları nitelendirmesine benzer. Burada ve felsefesinin daha bir çok bölümlerinde Cîlî, İbnu'l-Arabî'nin kendisi üzerindeki etkisinin işâretlerini göstermektedir. Kar., Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, ss. 122–123.

ve orada uhrevî ve tasavvufî konular kendisine öğretilir. Filozof bunlardan tamamıyla habersiz kalır.

Böylece İbnu'l-Arabî Hakikatın gerçek bilgisi dediği şeyi izah ederek, ona varma yolunu çizer. Filozofun akılla bildiğini sûfî tecrübesiyle "görür", fakat İbnu'l-Arabî gibi bir sûfî ne görmektedir? Onun tam anlamıyla bir sûfî olduğunu söylemek veya bâtınî adını verdiği bilgiye tamamıyla tasavvufî demek güçtür. Onun "mü'min" i de "filozof"u da bütün filozof ve kelâmcılarca ortak olan konuları ele alır; İbnu'l-Arabî'ye göre, aralarındaki tek fark, mü'minin hakikatı doğrudan doğruya temas halinde, filozofun ise sadece zâhiri ve görüleni bilmesidir. Biri bütün problemlerin sırrına vakıf olurken, diğeri için bunlar çözülmez bilmecelerdir. Fakat İbnu'l-Arabî, bu sırrın ne olduğu, veya sûfînin bütün görülenlerin arkasındaki gizli Hakikatı nasıl olup da bildiği hususunda bizi tamamıyla karanlıkta bırakır. (İbnu'l-Arabî'nin yerini alan ve nazariyelerini açıklayan) mü'minin ve filozofun ele aldığı türden konuları göstermek için misaller çoğaltılabilir. Aşağıdaki örnekler kâfî gelecektir.

1. Eş'ariyenin görüşüne dayanan cevher ve sıfatlar *(arazlar)* nazariyesi.

2. Nefeslerin yenilenmesi *(tecdîd el-enfâs)* ve Hakikatın sûretlerinin sürekli yokedilme ve yeniden meydana getirilmesi *(el-halk el-cedîd)* adını verdiği görüşüne nazaran, Zamanın sürekliliği görüşü. Bu da yine Eş'ariyenin arazların yenilenmesi *(tecdîd el-a'râz)* öğretisine dayanır[322].

3. Büyük çapta Yeni-Eflatuncu olan yarı sudurcu Bir görüşü.

4. Eflatun'un İdeler nazariyesine bağlı olan şeylerin akıledilir ilk örnekleri *(a'yân es-sâbita)* nazariyesi.

5. Zorunlu ve Mümkün meselesi; "hakikî" ve "izâfî" *(göreli)* varlıkla metafizik kategoriler arasındaki fark.

6. İrâdeye nazaran sebeplilik meselesi.

7. Zorunluk ve hür irâde meselesi, ve cezâ, mükâfat, iyilik ve kötülük sorusu.

8. İnsanın evrendeki yeri, *Lâhût* ve *Nâsût*'un (Tanrılık ve İnsanlığın) anlamı.

Bu gibi konular İbnu'l-Arabî'den önce, onun ele aldığı şekilde, hiçbir sûfî tarafından ele alınmamıştır. Bunlar sûfilikten çok felsefe ve tasavvufa ait konulardır. İbnu'l-Arabî'nin "mü'min"inin bilgisi tamamıyla sûfiliğe

322. Bak., *Fusûs*, s.. 300–301; türk. çev., s. 197.

ait olmaktan uzaktır. Her türlü kaynaktan elde edilmiş ve olağanüstü bir hayal-gücü ile pek şaşırtıcı bir tarzda birbirine bağlanmış, aralarında fark gözetilmeyen unsurların bir karmakarışıklığıdır. Daha önce de gördüğümüz üzere, bunlar Hellenistik veya (Eş'ariler, Mu'tezile, İşrâkiler v.b. gibi şu veya bu İslâm ekolüne ait olan) İslâmî konulardır. İbnu'l-Arabî, aynı zamanda, eski sûfî öğretileri de benimsiyerek kendi vahdet-i vucudcu sistemine yerleştirir. Onun akılyürütme tarzı, delillerine sûfiyâne bir çeşni vermek veya onlara bir sûfî elbisesi giydirmek için harcadığı çabaya rağmen, kesinlikle felsefîdir.

Bu, bir düşünür olan İbnu'l-Arabî'nin orijinalliğine karşı bir kanıt olarak kabul edilmemelidir. Bununla sadece onun sûfîden çok filozof unvanına lâyık olduğu gösterilmek istenmiştir. Onun orijinalliği,

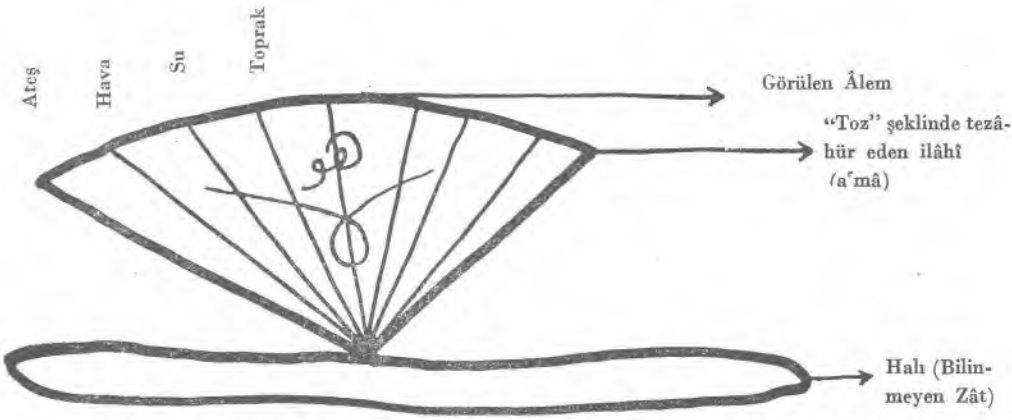
1. Şüphesiz kendisine ait olan olağanüstü bir incelikteki açıklamalarıyla tamamlayıcı unsurlarını ekseriyetle bir başkasından aldığı felsefî bir plânı doldurmakta,

2. En yüksek derecede bir hayal ve rüya âleminin insanı olması gerçeğinde, toplanır.

Onun sistemine sûfî bir görünüş veren, felsefî veya kelâmî bir öğretiyi alarak hayret verici derecede verimli bir hayalgücünün yardımıyla sûfileştirmesidir. İbnu'l-Arabî, umûmî sistemine uymaları için, anlamlarını değiştirdiği sûfî deyimlerini de kullanır. Bütün bunlar İbnu'l-Arabî'nin eserlerinde sûfiyâne bir hava yaratmaya yardım eder, fakat daha derin bir düşünce akımı bir baştan bir başa iç taraflara nüfûz eder. İşte bu, onun vahdet-i vucûdcu felsefesidir. İbnu'l-Arabî çoğunlukla söylediği her şeye inanmaktadır ve bunda da tamamıyla samimidir, fakat onun kendi hayalgücünün kurbanı olduğunda hiç şüphe yoktur. Sufilik bir felsefe sistemi değil bir tecrübedir; İbnu'l-Arabî'nin verdiği gibi, iyice tasarlanmış bir nazariye değil, duygusal bir haldir. Söylediği her şeye destek olarak her zaman felsefî bir delil ileri sürmediği yerlerde gerçek filozoflardan ayrılır görünmektedir. Bir çok hallerde, filozofa münakaşalı bir noktaymış gibi görünen şeyler İbnu'l-Arabî tarafından matematiksel veya mantıkî anlamda değil, geçerliğinin zevkle (doğrudan doğruya idrakle) ispat edildiği anlamında apaçık bir önerme sayılır. Onun bütün sistemi bu türden bir postülalar *(mevzua)* gurubuna dayanır. Bize, felsefesinin her noktasında mantıkî bir delil sunmak yerine, bazan onların alabildiğine hayalî bir izahını vermektedir. Kendisi hakikî bilgiye ulaşmanın bir vasıtası olarak hayalgücünün yeri ve değeri üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu husus pek açık bir şekilde gösterilmiştir. Kendisine hakikî, hattâ dış âlemin somut nesnelerinden daha hakikî gelen şeyleri hayalgücünde görmüş-

tür. Gerçekten de hayalgücü, onca, duyum âleminden daha yüksek bir varlık sahasıdır. Maddî ve manevî âlem arasındaki bir bağdır. Bir kelime, hattâ (kelimedeki) bir harf veya nokta zihninde türlü çağrışımlar yığınını uyandırmak için yeterlidir. Bu yığınla yukarıda sözünü ettiğimiz felsefî plân doldurulmuştur. Meselâ, şuhûd halinde iken, ilâhî Hüviyetin dış ve iç manzaralarını görmüştür. Hüviyeti, ışığını *(nurunu)* 4 küreye (Empedokles'in Unsurları) gönderen, kırmızı bir hah üzerine yerleştirilmiş nurlu bir resim halinde هـ 323 sûretinde görmüştür. Bu resim, İbnu'l-Arabî'ye göre, tahtı bu halıda olan bir ruha sahiptir (yani onun iç manzarasıdır.)

Halı görünüşte Bir Küllî Cevher, rûhânî âlemdir; bu nurlu resmin ışığının gönderdiği 4 küre, görünüşte tabiat âleminin geleneksel 4 unsurudur (ateş, hava, su ve toprak). Böylece bütün mesele İbnu'l-Arabî'nin zihninde hemen aşağıdaki şekle benzer bir şey haline bürünmüştür.



Açıkça görülmektedir ki, (İbnu'l-Arabî'nin sûfî bilgi diyeceği) böylesine iyice işlenmiş bir rüyayı zorunlu kılan şey, olağanüstü bir canlılığı olan arapça هـ *(he)* kelimesinin görülen sûretidir ve ∞ şeklinde yazıldığı gibi هو (O, yani Hüviyet) (huva) şahıs zamirindeki ilk harftir. İbnu'l-Arabî'nin sunduğu tasvir ∞ harfine iyice yaklaşmaktadır. Bu görülen sûreti Görülen Âlemdeki ilâhî Hüviyet ve onun tezâhürleri ile birleştirmek onun zihninin tam bir hususiyetini teşkil eder. İşte bu, İbnu'l-Arabî'nin sık sık doğrudan doğruya müşahede ile gördüğünü söylediği ve her zaman bütün zihninde işleyen şuuraltı bir hayalgücünden başka hiçbir şey değilmiş gibi görünen türden bir şeydir. Daha bir çok misaller zikredilebilir, fakat ben bu türden dikkat çekici başka bir durumdan bahsetmekle yetineceğim[324].

323. *Futûhât*, II, s. 591.

324. İbnu'l-Arabî'nin mutlak tenzîh *(tenzîh et-tevhid)*, yani ilahî birliğin kendisine ait olan tenzîh, dediği şey hakkında bak., *Futûhât*, II, s. 767. İlahî birlik *(tevhîd)* onun zihninde kapısız bir mimarî yapı şekline bürünür. (Bak., Kelâm hakkındaki Bölüm.).

II

Psikoloji

A. Tasavvufî ve Metafizik Psikoloji, İbnu'l-Arabî'nin Nefs Nazariyesi

Diğer bütün Sûfîler gibi, İbnu'l-Arabî de insan "kalb" ine mecâzî olarak bâtınî bilgiyi nakleden âlet veya bu bilginin tecelli ettiği merkez adını vermektedir. Bu âletle kastedilen kalbin kendisi, yani göğüste yer alan bedenin boş ve koni şeklindeki parçası değildir; "cismânî ve manevî bakımdan *(sûreten ve ma'nen)* onunla ilgili olduğu halde, ondan farklı ve başka olan" bir şeydir[325]. "Kalp" kelimesi sadece İnsanın aklî yönünün, Rûh'un bir sembolüdür[326]. (Filozofların anladığı gibi) İbnu'l-Arabî'nin kesinlikle görülen âleme ait ve bedene bağlı saydığı "akıl" ile aynı olmayıp, daha ziyâde, bir bedenle görevini yerine getirdiği halde, ne bu bedenin kendisi, ne varlığı bir bedene bağlı, ne de herhangi bir şekilde sınırlarla sınırlı olan "Küllî Akıl İlkesi"nin ayrılmaz bir "parça"sıdır.

İbnu'l-Arabî'nin söylediklerine göre, bu sırlı güç (kuvvet), beden gözü gibi, şeyleri idrak eden, fakat idrak ettiği şey, Hakikat'ın kendisi olan "iç gözü" *('ayn el-basîra)* dediği daha sırlı bir melekeye (yetiye) sahiptir. Plotinus gibi İbnu'l-Arabî de nefsin "gözü" nün tek başına "bütün diğer manzaralara kapalı olduğu zaman", düşüncenin ötesinde olanı görebileceğine inanmaktadır[327].

Bu "iç gözü"nü kör eden şeyler, hayvanî nefsin barındırdığı kötü düşünceler ve maddî âleme ait olan her şeydir. Bu "perdeler" den bir kez kurtulunca, sûfînin kalbi Hakkı kavramaya başlar ve Âlemin aklî ilkesi ile doğrudan doğruya irtibata geçer.

a) Cüz'î Akıllarla Küllî Akıl arasındaki İlişki

Sûfînin kalbi filozofların "cüz'î aklı" ile aynıdır. Bu, İbnu'lArabî'nin bazan akıl değil, aklî nefs anlamında kullandığı bir terimdir. Cüz'î akıl, İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, Küllî Aklın bir hali, veya kendi deyişiyle, onun cüz'îleşmesidir[328]. Aslında o, Küllî Nefsle aynı, fakat kavram olarak

325. Bak., İbnu'l-Arabî, *Mâhiyyet el-Kalb*, Elyazması Loth. Kat., 6552, varak, 26, 11. Kısım.
326. İbnu'l-Arabî kalbi, Kur'ân'ın "doygun Nesf" i ile *(en-nefs el-mutma'inna)* aynı sayar.
327. Whittaker, *The Neo-Platonists*, s. 103; kar., *Futûhât*, III, s. 263, l. 17.
328. Plotinus'un Noûs'u ve İbnu'l-Arabî'nin İlk Akıl *(el-akl el-evvel)*, ya da Küllî Akıl *(el-akl el-küllî)*, yahut da Muhammed'in Hakikatı *(el-hakîkat el-Muhammediyye)* v.b....

ondan farklıdır. İkisi arasındaki ilişki küllî bir kavramla onun cüz'îleri, veya bir sürekli kılıcı ile onun sürekli kıldıkları (birinciden çok ikincisi) arasındaki ilişkiyle aynıdır. İbnu'l-Arabî, Plotinus'un delilini tekrar etmeksizin, dördüncü Ennead'ının ana tezi, yani cüz'î nefslerin, bir bütünün "parça"ları olmaları anlamında olmamak üzere, Küllün (Bütünün) Nefsi veya Küllî Aklın halleri olması görüşüyle aynı fikirdedir. Plotinus'un bizzat işâret ettiği üzere, bir nefsin parçalarından söz etmek saçmadır, çünkü parçaların ancak büyüklüklere nispetle anlamı vardır, ve nefslerin ise büyüklüğü yoktur. Bir nefsi çoğaltan, Bir Zât'ı çoğaltanla aynıdır, yani subjective nispetlerdir; yoksa nefsler bölünmezler[329]. Zihnî haller zihnin "parçaları" olmadığı gibi, cüz'î nefsler de Evrensel Nefsin "parçaları" değildir. İbnu'l-Arabî cüz'î akıllara "Evrensel *(Küllî)* Nefsin güçleri" derken benzeri bir kıyası (benzetmeyi) kullanır.[330]

Evrensel *(Küllî)* Nefs kendisini daima bir bütün olarak bilir. Bu demektir ki, aslında kendi "parçaları"nı (daha iyi bir terim bulamadığım için kullanıyorum) da bilir, fakat "parçalar", parça olarak hiçbir şekilde bütünün bilincinde değildir. Onlar kendilerinin münferiden bilincindedir.

Böylece biz, belki de İbnu'l-Arabî'nin Allah ile tasavvufî birlenmeden, Allah'a doğru tasavvufî yolculuktan ve nihâyet "perdelerin kalkması"v.b.,v.b. den ne kastettiğini anlamak durumundayız. Önce, "ittihad" *(birlenme)*, İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, daima mecazî anlama alınmalıdır. Bütün cüz'î nefslerinin, onca, Allah'ın kendisi olan Evrensel *(Küllî)* Nefsle zaten bir oldukları halde, bir sûfî tecrübede gerçek birlenme nasıl olabilir? *(Allah= Kosmos'un Aklî İlkesi)*. Görülüyor ki, bu "birlenme" cüz'î nefs için sadece bir uyanıklık hali ve iki ayrı nefsin bir alaşımından ziyâde kendisi ile Bütünün Nefsi (nefs-i Kül) arasında zaten var olan birliğin gerçekleşmesidir. İbnu'l-Arabî'ye göre, sûfînin son başarısı ve çabalarının son hedefi Allah ile bir olmak değil, çünkü o zaten Allah'la birdir, fakat bu birliğin anlamını kavramaktır.

Bu nazariyeden en azından iki sonuç çıkar:

I. Gerçek oluş yoktur: ne insan Allah ne de Allah insan olabilir. İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, Hallâc'ın *Ene'l-Hakk*'ı kelime anlamıyla doğrudur.

II. Sûfîlerin bâtınî bilgisi doğrudan doğruya ferdî nefsten doğar. Herhangi bir gerçek anlamda keşf veya ilhâm edilmiş bir bilgi değildir. Bilginin nakli

329. *Fuutûhât*, II, s. 88, l. 9.

330. İbnu'l-Arabî, *Risâle fî ma'na en-nefs ve'r-rûh*, neşr.: Palacio, *Acts of the 14th Oriental Congress*, III, (Cezayir 1905), s. 154.

veya iletilmesi gibi bütün bu terimler mecazî anlama alınmalıdır. Fakat İbnu'l-Arabî'nin bu konuda kullandığı sembolik *(remzî)* dil, diğer yerlerde olduğu gibi, burada da büyük bir tehlike kaynağıdır. Kelime anlamına alındığı takdirde, bu hakikatı açan *(mulkî)* ile kendisine hakikat açılanın, verilen bilgi ile bilgiyi alan v.b. nin ikiliğini kapalı bir şekilde ifâde eder. İbnu'l-Arabî (Küllî Nefs'e karşılık olarak kullandığı bir deyim olan) İlk Aklı o tarzda tavsif eder ve ona öyle hususiyetler atfeder ki, cüz'î akıllardan tamamıyla farklı imiş gibi görünür[331]. Fakat biliyoruz ki, ona göre, Küllî Nefs cüz'î nefslerden, ancak bütünün parçalarından ayrılması şeklinde, ayrılır. İbnu'lArabî, aynı zamanda, Küllî Nefsle aynı ve bâtınî bilginin tek vericisi *(el-mulkî)* olan Cebrâ'il'i kastederek Ruh'tan söz eder ve bu hususa delil olarak Kur'ân'dan bir çok âyetler getirir[332]. İbnu'l-Arabî'nin kendisi de itiraf ettiği üzere,[333] gerçekte demek istediği şudur: Tek (hakikat) verici *(mulkî)*, cüz'î "hallerin" deki Ruh, keşf (verilen hakikat) ise nefsin (cüz'î nefsin) kendi ifâdesidir. İbnu'l-Arabî'nin nazariyesi bir şahsî idealism (personal idealism) şeklidir. Sûfînin bütün hazretlerde (mertebelerde) bilgi "aldığı" söylenir, fakat bu bilgiyi "veren" her hazretin mahiyetine göre, çeşitli "sûretler" de görünen "ben" *(nefs)*'dir. İbnu'l-Arabî, Cebrâ'il'in Hz. Muhammed'e Kur'an'ı indirdiğini kapalı olarak inkâr etmektedir. Hz. Muhammed'e Dihyet el-Kelbî sûretinde görünen Cebra'il değil, sadece Peygamberin etkin hayalgücünün bir ürünü idi. Başka deyişle, o surette kendisine görünen kendi "ben"i (aynı) idi[334]. Muhakkak ki bazan İbnu'l-Arabî (Bir Zat'ın veya Bir Nefs'in) birliği ile zâhirî çokluk arasındaki farkı mübalağa eder ve böylece biz, bunun sadece onun kullandığı dilin bir özelliği, düşüncesinin bir hususiyeti olduğunu unutarak onun dualist olduğu inancına kapılabiliriz. Fakat burada pek yakından izlediği Plotinus gibi, onun da, aklî nefslerin Küllî Nefsle zâtî birliğine inandığı hususunda hiçbir şüphe olamaz[335].

Bu şekilde kavranan Sûfînin kalbi veya nefs, tabir caizse, Allah'a Kendisini gösteren "göz" ve O'nun Mutlaklığı değil de tezâhürleri şeklinde Kendisini bildiren âlettir, çünkü Allah'ın Mutlak olduğu bilgisi tamamıyla Kendisine aittir. İnsanın (Yetkin İnsanın) Allah'ın ilâhî Bilincinin merkezi veya Allah'ın, İnsanın bilincinin merkez ve özü olduğunu söylemek, böyle bir nazariyeye göre, aynı olgunun iki manzarasını ifâde etmektir.

331. Bak., meselâ, *Mâhiyyet el-Kalb*, varak, 30, kısım II.

332. Bak., *Futûhât*, s. 750.

333. *Fusûs*, ss. 63–64. "Eğer herhangi bir sufi (bir şahsın) 'sûretinin' kendisine, kendisinde olmayan bilgiyi naklettiğini görürse... bu şahıs, onun o sûrette görünmüş olan aynı *(beni)*'dir. Böylece kendisine ait olan ağaçtandır ki, diktiklerinin meyvasını toplar".

334. *Futûhât*, II, s. 429, l. 11 aşağıdan.

335. Kar., Plotinus, *Enneads*, İng. çev., Mackenna, III, ss. 13–14.

b) Sûfînin Kalbinin Değişkenliği

Bununla İbnu'l-Arabî, daima sonsuz sûretlerde ve bütün varlık "düzeylerinde tezâhür eden Hakikatın, sanki bir aynada, her yerde Hakikatı takip eden ve onu her şeyde tanıyan gerçek Ârifin kalbinde yansımasını kastetmektedir. Bir ezelî cevherdeki her "hal" veya değişiklik Ârifin kalbindeki bir "hal" e yahut da bir değişmeye tekâbül eder. İşte İbnu'l-Arabî'nin Allah'ın Ârifin kalbinde "ihata" edildiğini söylemekle kastettiği budur.Ârifin kalbi Allah'ı iki şekilde ihata eder:

I. Ayrı ayrı Büyük Âlemde, müşterek olarak da Küçük Âlemde *(İnsanda)* tezâhür eden bütün ilâhî yetkinlikleri *(kemâlleri)* yansıtır.

II. İnsana Allah denebilecek tek cihet olan İnsanın ilâhî (zâtî veya rûhânî) manzarasını ihâta ettiği şekilde Allah'ı ihâta eder. Fakat İbnu'l-Arabî, "kendini bilen Rabbini de bilir"[336] şeklindeki hadîsin gerçek anlamının bu olduğunu söyliyerek, bu iki[337] anlamdan birincisi üzerine daha fazla ağırlık vermektedir.

c) İbnu'l-Arabî'nin Nefsin Mahiyeti Nazariyesi

İbnu'l-Arabî hiçbir zaman bize insan nefsi hakkında bir görüş sunan ilk Sûfî değildir. Hallâc, daha önce de *Lâhût* ve *Nâsût*[338] konusu ile ilgili olarak gördüğümüz gibi, nefsi, İnsanın ikili mahiyetinin tamamlayıcı bir parçası sayan ilk Sûfîdir. Massignon'un işâret ettiği üzere, çok daha sonradır ki, Hallâc'a ait olan nefs, müslüman düşünürler, Yeni-Eflatunculuk ve diğer Yunan sistemlerini kendi felsefelerine yerleştirdikten sonra, filozofların "aklî nefsi" ile aynı sayılmış ve nihâyet İbnu'l-Arabî ve Gazâlî gibi düşünürlerin eserlerinde klâsik bir şekilde belirmiştir[339].

Meşşâ'î *(Aristocu)* felsefeyi ana hatlarıyla izleyen İbnu'l-Arabî, insanda beden, nefs ve ruh dediği üç ayrı unsur tanımaktadır[340]. Aristo gibi o da üç nefsten, daha doğrusu bir nefsin üç manzarasından söz eder: a) Bitkisel *(nebâtî)*, b) hayvanî, ve c) aklî nefsler. Fakat Aristo'dan, aklî nefsi akılla (mantıkî aklın organı) aynı saymamakla ayrılır. Cismi, mekânda uzamı, zamanda süresi olan, bozulan ve değişken olan maddî bir sûret şeklinde tanım-

336. Kar., *Fusûs*, s. 220; türk. çev., s. 138.

337. Bak., *Futûhât*, I, s. 281. İbnu'l-Arabî şu hadisleri nakleder: "Ne yer ne gök, ancak mü'min kullarımın kalbi Beni ihâta eder".

338. Bak., *Tevâsîn*, ss. 136-137. Burada Hallâc, iki "ruh" tan bahseder,

339. Bak., Gazâlî, *el-Meznûn es -Sagîr*, Kahire 1309, ss. 5-8. Gazâlî, İbnu'l-Arabî gibi, nefsin kıdemine inanmaz.

340. Bak., *Fusûs*, s. 322; türk. çev., s. 220. Kar., *Futûhât*, III, ss. 313-314.

lar. Cisim,"Evrensel Cismin" *(el-cism el-küllî)* özel bir "hali" veya Spinoza'nın deyişiyle Uzam Sıfatının özel bir "hali" dir. Öte yandan İbnu'l-Arabî nefsi, hayâtî ilke -insan uzviyetindeki hayvânî hayat- şeklinde tanımlamaktadır. Nefs, Evrensel Nefsin *(en-nefs el-külliyye)* özel bir "hali" dir. Ve nihâyet "ruh"u, tek hedefi gerçek bilgiyi aramak olan aklî ilke olarak tanımlar. Rûh, evrensel Aklın *(el-akl el-küllî)* bir "hali", veya Spinoza'nın deyişiyle Düşünce Sıfatının özel bir "hali"dir.

İbnu'l-Arabî "nefs" kelimesini nitelendirmeden kullandığı zaman, ekseriyetle aklî nefsi kasteder; aksi takdirde "bitkisel" *(nebâtî)* "hayvanî" ya da "aklî" sıfatlarını yerleştirir. Ona göre, bitkisel nefsin baş görevi, yiyecek aramak ve onu uzviyete dönüştürmektir. Bu nefsin 4 gücü *(yetisi)* vardır: a) cezb, b) mesk *(tutma)*, c) hazm *(özümseme)*, ve d) def[341]. Hayvânî nefs, İbnu'l-Arabî tarafından, yeri kalpte (bedenî kalp) olan ince bir buhar sayılır. Maddîdir ve İnsan dahil bütün hayvanlarda bulunur. Aklî nefse gelince, İbnu'l-Arabî bunun sırf bir rûh olduğuna inanır. Zatıyla (özüyle) "kavrayıcı" dır ve bütün günahlardan arınmış ve hür olarak doğmuştur. Sözü edilen günah, aklî ve hayvânî nefsler arasında, aklî nefsin insan bedenine ilişmesi sırasında ortaya çıkan çatışmadan doğmaktadır[342]. Aklî nefs yok edilemez, ezelî ve ebedîdir. İbnu'l-Arabî, her ne kadar nefsin maddî olmayışı ve yok edilemeyişine inanmakta ise de, İbn Rüşd gibi, nefsin şahsî olmayan ölümsüzlüğünü ileri sürmez; oysa İdealist Vahdet-i Vucûdculuğun bir şekli olarak onun genel sistemi buna işâret etmektedir. "Öldükten sonra", diyor İbnu'l-Arabî, "Allah nefs için âleminki ile aynı mahiyette bir vasıta *(merkeb)* teşkil eder ki, nefs buna nakledilir"[343]. Fakat bu, eğer İbnu'l-Arabî şu ya da bu şekilde tutarlı olacaksa, mecâzî anlama alınmalıdır. Merkeb *(vasıta)* nefsin Evrensel Nefse dönüşünde işgal edeceği halin karşılığı olan sadece bir başka kelimedir ki, burada nefs ya mutlak olarak ya da sadece kısmen maddî sınırlamalardan ve ilişkilerden hür olacaktır.

d) Üç Nefs arasındaki İlişki

Bitkisel, hayvanî ve aklî nefsler en sonunda bir nefs mi teşkil ederler, yoksa bunlar, İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, farklı mıdır? Bitkisel ve hayvanî nefslerin bedenin kendisi olduğunu kesinlikle belirtir. Bunlar bedenle

341. Bak., *Futûhât*, III, ss. 313-315. Kar., *Resâ'il Ihvân es-Safâ*, III, s. 12. Öyle görünüyor ki, İbnu'l-Arabî özellikle nefsin mahiyeti ile ilgili meselelerde pek çok şeyi İhvân es-Safâ'dan almıştır. Onlar üç gücü (yetiyi) daha bitkisel nefse eklerler, yani gıdâ *(beslenme)*, tasvîr *(şekillenme)* ve nemâ *(büyüyüp gelişme)*.

342. Futûhât, III, ss. 347-348

343. *Fusûs*, s. 327; türk. çev., s. 224. (Çevirenin notu:) Türkçe çeviride, burada vasıta anlamına gelen "merkeb" kelimesi "mürekkep" şeklinde okunmuştur ve yanlıştır.

işlerler ve varlıkları bedene bağlıdır, fakat ruhla beden arasındaki ilişki hiç de açık değildir. Bu hususu İbnu'l-Arabî'nin bir bütün olarak Hakikatın mahiyeti hakkındaki çok daha geniş nazariyesine nispetle gözönüne almaya başlar başlamaz, kendine özgü güçlükler ortaya çıkar. Bu güçlükler, öyle görünüyor ki, İbnu'l-Arabî'yi rahatsız etmemiştir. Buna karşılık, kuvvetli monistik eğilimlerine rağmen, ruh ve bedenle ilgili olarak bir dualist görünümü vermektedir. Aklî nefs, diyor İbnu'l-Arabî, ne akılla ne de bedenle aynıdır, oysa akıl onun tâlî "yetilerinden" biridir ve bedenle birlikte olduğu müddetçe onunla işlemektedir. Bedenden tamamıyla bağımsızdır; bedene "ilişmeden" önce olduğu ve ondan ayrıldıktan sonra da olacağı gibi, fiilen ondan ayrı olarak var olabilir. İbnu'l-Arabî, öyle görünüyor ki, ruh hakkındaki maddeci görüşü toptan reddederek, filozoflarla birlikte, ruhun beden dediğimiz ölüm ve değişmeye tâbi olan karanlık ve karmaşık maddî cevherden farklı, basit[344] bir çevher olduğunu kabul etmektedir. "Ruhla", diyor İbnu'l-Arabî, "karaciğerdeki besin arama insiyakını veya öfke *(gazab)* ve ihtirasa tepki gösteren insan yetisini *(gücünü)*, yahut da duyum, hareket ve ihtiras v.b.'de kendisini gösteren ve ekseriyetle hayvânî nefs denen bir gücü *(melekeyi)*, kalpteki hayat veren gücü değil, canlı ve faal olan, faaliyetleri sadece hatırlama, hafıza, anlama *(fâhime)*, ayırdetme *(temyiz)* ve tefekkür *(düşünme)*'den ibaret kamil ve basit cevheri kastediyorum (bununla birlikte İbnu'l-Arabî onu akılla aynı saymak istemez). Onun her türlü bilgiyi almaya kabiliyeti vardır ve hiçbir zaman soyut fikirleri almaktan yorulmaz. Bu cevher, bu üç nefsin de "reisi" ve ona hizmet edip emirlerine boyun eğen bütün güçlerin emiridir"[345]. Fakat devamla diyor ki: "Ruh ne bir cisimdir ne de bir araz; emr âlemine *(âlem el-emr, yani ruhânî âlem)* ait bir cevherdir. İlâhî emr de ne bir cisim ne de bir arazdır; ilk Akıl, Evrensel Nefs ve diğer Sırf Ruhlar *(el-mufârıkât)* gibi bir güçtür[346]. Ben sözüyle işâret edilen hakikattır"[347].

Bu metinlerden en azından şu sonuca varılır: İbnu'l-Arabî de Spinoza gibi ayırdedici sıfatlarla ilgili olarak bir dualistir, yani İnsan tabiatında

344. O, maddî olmaktan çok şeklî basitliktir. Plotinus'un ifâdesine göre, o, her parçada Bütün ve Bütün'de *(Külde)* Bütündür *(Küldür.) Enneads*, IV, 2. 1. Aklî nefs ve onun basitliğinin tam bir tavsifi için bak., *Futûhât*, II, ss. 912–913.

345. *Risâle fî maʿna en-Nefs ve'r-ruh*, s. 153.

346. *Aynı eser*, s. 154.

347. *Aynı eser*, s. 152. İbnu'l-Arabî, aklî nefsin bedenden bağımsızlığına delil olarak uykuda ve diğer benzeri şartlarda nefsin gayb âleminin bilgisini elde ettiği ve diğer faaliyetlerini sürdürmesini ileri sürer. Kar., aynı eser, ss. 157-158. *Mâhiyyet el-Kalb*, varak. 39, kısım I'de ruhtan aynı şekilde "ârız olan" cevher olarak söz eder ki, bu deyim, kelime olarak alınırsa, modern psikoloji nazariyelerinde "epiphenomenalism" in bir ifâdesidir, fakat İbnu'l-Arabî, bu sözü mecâzî anlamda kullanmaktadır.

hayvanlık ve akıllılık ya da kendi ifâdesiyle, insânî ve ilâhî iki cihetin bulunduğuna inanır. En sonunda bu iki cihet ya da tabiat, İbnu'l-Arabî'nin nazariyesine göre, birdir. Spinoza ve İbnu'l-Arabî'nin geliştirdiği görüşün sahibi olan Hallâc, bunları esasta farklı addeder. Hallâc ile Spinoza arasındaki fark, birincinin insan tabiatındaki iki unsura, ikincisinin ise esasta farklı iki sıfata inanmasıdır.

İbnu'l-Arabî'nin tüm metafizik sistemini pek katı bir karakterde monistik bir felsefe olarak ele alınca, nefs görüşünde beden ve ruh ikiliği olarak görünen şeyi en sonunda subjective saymamız gerekmektedir. Yoksa birbirinden tamamıyla bağımsız olan fizikî ve rûhî cevherlerin gerçek ikiliğini itiraf etmek İbnu'l-Arabî'nin tüm sistemine indirilen öldürücü bir darbe olurdu. Bundan dolayı, ayırdedici sıfatlar açısından onu dualist saymakla yetinmeliyiz. Böyle bir görüşe göre, beden ve ruh, İbnu'l-Arabî'nin aynı hakikatın dış ve iç manzaraları adını verdiği şeyden daha başka bir şey olamazdı. Ölüm yokolma değil, sözü edilen maddî sûretin "parçalarının" çözülmesidir. İbnu'l-Arabî'nin gerçekte işâret etmeyi şiddetle arzu ettiği, beden ve ruhun sonunda iki farklı şey, varlık ya da cevher olması değil, daha ziyâde ruhu, beden denen ve fizyologlarca değişken ve yok olucu olarak anlaşılan fizikî "kalıp" la aynı saymamamızdır. Başka deyişle, İbnu'l-Arabî bizi kör maddeciliğe karşı uyarmaktadır. Bütün "kalıplar"" *(ya da sûretler)*, onca, arkalarında varlıklarını meydana getiren bir hakikatla birlikte, sade yokluk –geçici gölgeler– sayılır. İnsan bedeni bir istisna değildir. Sözü edilen üç nefsin hepsi ve beden sonunda birdir. Fakat İbnu'l-Arabî daima bâtının zâhirden daha kâmil *(yetkin)* ve daha şerefli olduğunu kabul ettiğinden, nazariyesinde aklî nefse, İnsanın gizli ciheti olarak, bu şerefli mevkii vermektedir. Aklî nefs insanın, Allah'ın muhatabı olan ve ahlâkî ödevleri yerine getirmesi beklenen "parçası"dır.

B. Tecrübî Psikoloji

İbnu'l-Arabî'ye göre, esasen mudrik *(idrak eden)* hakikat birdir. O, buna Nur adını veriyor ki, onsuz hiçbir şey ne idrak edilebilir ne de idrak edilir[348]. İnsanda bu nur daha önce açıkladığımız aklî nefs şeklini alır. İbnu'l-Arabî, sadece bütün akıl etme *(taakkul)* sahalarında işleyen tek "Zihin" olarak kozmik görevlerinde değil, içinde bulunduğu her ferdî varlıkta da bu ilkenin *(Nurun)* birliği üzerinde ısrar eder[349]. İnsan, bütün diğer varlıkların üstünde bu birliğin en yüksek derecesine sahiptir. İşitir, hisseder, tadar, düşünür, ezberler, hayal eder ve her şeyin üstünde duyumlar ve halk tarafından

348. *Futûhât*, III, s. 365.

349. Kar., Plotinus. *Enn.*, IV, 4. 1; Mackenna, III, ss. 47–48.

farklı adlarla bilinen, fakat İbnu'l-Arabî'ye göre, aslında bir olan, yani bu Nur vasıtasıyla gayb âleminin, v.b., v.b. bilgisini elde eder. "Eğer sesi idrak edersen, idrak eden Nur'a "işitme" dersin; Görme duyusuyla idrak edersen, ona "görme" dersin ve duyumlar, bu melekelerin sonuncusuna kadar böylece devam eder"[350]. Kısaca, İbnu'l-Arabî'ye göre, nur, idrakin meydana gelmesine sebep olan her şeydir. Sadece bu değil, idrak edilen her şeyin de Allah'ın kendisi olan idrak eden Nurla özel bir münasebeti olması gerekir. Başka deyişle, Allah idrak eden ve idrak edilenlerin hepsidir. Bir şey bir çeşit zihinle (insan zihni olması gerekmez) hiçbir hakikat olamaz. İbnu'l-Arabî, hiçbir tutarsızlığa düşmeden hem tecrübî hem de tasavvufî psikolojisini, normal ve anormal psikolojiyi bu takdire değer nazariye üzerine kurmayı başarır. Renkleri ve sesleri idrak eden, fikirleri kavrayan, hayalleri teşkil eden, v.b., Nur, Hakikatın kendisini doğrudan doğruya ve vasıtasız olarak idrak edenle aynıdır.

İbnu'l-Arabî, belki de, bu hususu, yukarıdaki düzgün şekliyle açıklamayıp, akıl ile aklî nefs *(ruh)* ve tefekkür ile vasıtasız sezgi arasında bir fark bulunduğunu kabul edecekti. Fakat bu fark hiçbir zaman nihaî sayılamaz. Eğer bir fark mevcutsa, bu, Nur'un tezâhür ettiği farklı şekillerde olmalıdır. İdrak eden Nur, sûfî sezgide tamamıyla hür olduğu halde, tefekkürde nispeten sınırlı ve duyum-idrakinde duyuların sınırlamaları ile daha da kayıtlı hale gelirler.[351]

a) İdrak (Algı)

İdrak, İbnu'l-Arabî'ye göre, şu yolu izler: Duyumlar, kendi hüviyet ve idrak edilen nesnelerin hüviyetini teşkil eden idrak eden Nur aracılığıyla idrak eder. Dış dünyadan duyumlarla toplanan izlenimler, hemen onları akla ileten kalbe giderler. Beyinde bulunan akıl, bu izlenimleri duyum-idrakleri olarak belirler ve hayalgücüne gönderir. Hayalgücü de bunları, ödevi bu idrakleri tahlil ve ayırdetme olan müfekkire'ye iletir. Temessül *(birleştirme)* ve temyiz *(ayırdetme)* süreci bitince, zihin için ilgi çekici görünen bu idraklerden bazıları, bütün melekeler içinde kalbe en yakın olan hâfıza tarafından alıkonur[352]. Bütün bu işlemler sırasında kalp[353] *(Nur)*, enerjisinin içinden aktığı çeşitli kanallar bulunmasına rağmen, faaliyetdedir.

350. Kar., Plotinus'un "canlı bedenin farklı parçaları nefsin melekelerine iştirak eder" şeklindeki ilkesi. Whittaker, *The Neo-Platonists*, s. 47.

351. İbnu'l-Arabî aynı görüşü *Mâhiyyet el-Kalb* adlı eserinde (varak. 36, kısım I), Nûr yerine "kalb" kelimesini kullanarak, ifade eder. Onun, Nurun her şeyi idrak eden cevher olduğu görüşü, öyle görünüyor ki, geniş çapta İşrâkî düşüncenin etkisi altındadır.

352. Bu, İbnu'l-Arabî'nin *Mâhiyyet el-Kalb* (var. 35, 36) adlı eserinde bildirdikleridir, ve aynı konuda *Ihvân es-Safâ*'nın anlattıklarının metne sadık bir kopyası durumundadır. Bak., *Resâ'il*, IX.

353. "Kalp" burada bedenî uzva işâret etmez.

İbnu'l-Arabî İnsandaki aklî ilke olan kalp ile, melekelerin kendileri arasındaki ayırdedici âmilin, bizzat kalbe ait olan nutk (akıl sahipliği) olduğunu kabul eder. Kalbin enerjisindendir ki, duyumlar ve zihnî melekeler kendi aklî faaliyetlerini elde ederler; kalp ise, daha önce de söylediğimiz gibi, pek alâ bunlarsız edebilir.

İdrak durumlarının *(keyfiyyât mahsûse)*, veya duyusal keyfiyetlerin kalp tarafından, duyulur nesnelerin yokluğunda bile, idrak edilebileceğini söylerken bir adım daha atar. O, bu nesneleri kendisinde, Nefsin ezelî İdelerinin kopyaları olarak görür[354]. İşte bu bizi bir sonraki noktaya iletir.

b) Tasavvurî Bilgi (Kavramsal Bilgi=el-ilm et-tasavvurî)

Bir realist olarak, Eflatun gibi İbnu'l-Arabî de, kavramların (Eflatun'un evrensel İdeal Sınırları) nefsteki doğuştan fikirler olduğu, yani tek tek olaylardan elde edilen genellemeler olmadığı faraziyesinden hareket eder. Fakat "nefs aslında bilen bir cevherdir" ifâdesi izaha muhtaçtır. İbnu'l-Arabî nefsin bu doğuştan fikirlerle doğmuş olduğunu mu, yoksa Ihvânes-Safâ'nın anladığı gibi, fikirlerin nefste sadece kuvve halinde mi, yani nefsin daima bu evrensel fikirlerin anlamını ancak dış dünyada bu fikirlerden belirli örnekleriyle ortaya konduğu zaman, kavramaya hazır olduğunu mu anlatmak istemektedir? İbnu'l-Arabî, birinci alternatife daha yatkın görünmektedir. Nefsin bedenle geçici ilişkisi sırasında ezelî bilgiyi unutuşundan söz etmektedir. Sözü edilen kazanılmış *(müstefâd)* bilgi nefs tarafından hatırlanan bilgidir. Peygamber ve velilerinki gibi bazı nefsler hiçbir zaman bilgilerini unutmaz ve diğer nefslere isâbet eden hastalıklara uğramazlar[355]. İbnu'l-Arabî'nin görüşü genel fikirlerin külliliğine *(evrenselliğine)* inanan İbn Rüşd'ünkine bir bakıma benzemektedir. Her iki düşünür de bu evrensel fikirlerin her insan nefsinin müşterek bir hususiyeti olduğunu kabul etmektedir. Fakat İbnu'l-Arabî, bunların insan nefsinde doğuştan mevcut olduğunu ileri sürdüğü halde, İbn Rüşd insan aklının, ancak bütün fikirleri ihatâ eden faal *(etkin)* akılla münasebete giriştiği zaman, genel fikirleri kavrıyacağına inanır. Bu bakımdan o, insan aklını kuvve halinde bilen olarak görür. İnsan aklı kendi zâtında edilgindir, fakat etkin Akılla teması sayesinde etkinleşir.

İbnu'l-Arabî'ye göre, tasavvurî *(kavramsal)* düşünceden kastedilen, zaten varolan bu kavramları birbirine bağlamaktır. Küllîlik *(evrensellik)*

354. Bak., *Mâhiyyet el-Kalb*, var. 36.

355. Bak., *Futûhât*, II, ss. 912-913; kar., Risale... neşr.: Palacios, s 161. İbnu'l-Arabî aynı fikrî İşrâkî terimleri kullanarak ifâde eder. *Futûhât*. II, s. 360.

halindeki "ilişki"nin kendisi bile, bu kavramlardan biridir. İbnu'l-Arabî bütün kavramsal bilgileri –dış âlemin bütün bilgilerini– bir yandan zaten var olan nefs (ya da kavramları) ile dış âlemdeki nesneler arasındaki basit bir münasebete, öte yandan bu kavramları münasebete yerleştirme sürecine indirir. Meselâ, "bir cisim duruyor" önermesini teşkil etmek "cisim" kavramını zihinde "durma" kavramı ile münasebete koymaktır ki, her iki kavram da değişmez fikirlerdir. Bunlar arasındaki münasebet de, küllîlikleri içinde alındıkları takdirde, değişmez bir kavramdır. Şahsî nispet *(en-nisbet eş-şahsiyye)*, yani bu cismin şu anda durması bile değişmez bir nispettir; şu anlamda ki, ait olmadığı başka bir cisim hakkında söylenemez[356]. Eğer şahsî münasebetin, duran cisim bir sonraki ânda hareket edebileceği için, değişeceğini söylersek, İbnu'l-Arabî, cismin tamamıyla başka bir münasebete girdiği ve önceki münasebetin değişmediği şeklinde cevap verecektir. Bu nedenle her kavramsal düşüncede 4 unsur bulunur:

I. Mutlak Münasebet *(nisbe mutlaka)*
II. Kendisine bir nispet yapılan şey *(el-mensûb ileyhi)*
III. Nispet edilen sıfat *(en-nisbe)*
IV. Şahsî münasebet *(en-nisbe eş-şahsiyye)*

İbnu'l-Arabî diyor ki: Açık kavramsal düşünce için en büyük engel müfekkire'dir; çünkü o, biraz önce izah ettiğimiz küllî kavramların külliliğini sınırlamaya yönelen hayallerle daima beraberdir[357].

c) Şehvet ve İrâde'den İbnu'l-Arabî'nin Anladıkları

İbnu'l-Arabî şehveti sadece şu veya bu tabiî arzunun yüceltilmesi yolunda çaba sarfetme şeklinde tanımlamak suretiyle "şehvet" ile "irâde" arasında bir ayırım yapar. Bu çaba ekseriyetle yöneldiği şeyin tabiatıyla belirlenir. Öte yandan irâde, ona göre, konusu asla var olan bir şey (yani dış âlemdeki somut bir şey) olmayan ilâhî ve ruhî bir güç demektir. Yiyecek arzusuna da İbnu'l-Arabî şehvet adını verecektir, fakat nefsin kemâli, güzelliği veya ahengi anlama arzusu, ya da Allah'ı görme arzusu v.b. irâdenin bir fiilidir. İbnu'l-Arabî "irade" yi o derece zihnîleştirir ki, buna göre, gerçekten irâdî bir durumun bütün zevk verici ve rahatsız edici duygu ya da fikirlerden tamamıyla hür olması gerekir. Güzelliği ya da yetkinliği temaşa etmek için bir eğilim duymak, ya da Allah'ı görmeyi arzu etmek, aynı zamanda böyle bir temaşa ya da ru'yeti izlemesi muhtemel olan mümkün bir saadet hakkında zevk verici bir fikir ya da duygu ile harekete getirilmiş olduğu için, irâde değil, bir

356. Bak., *Futûhât*, I, s. 53.
357. Bak., *Futûhât*, II, s. 39, l. 18.

şeyin arzusudur. İrâdenin somut şeylerle ilgisi olmadığı gibi, soyut fikirlerle de arzu etmez[358].

Bu ilgi çekici irade nazariyesi Sûfîlerin maşukun (sevgilinin=Allah'ın) iştiyak ya da arzusu ile önemli münasebeti vardır. İbnu'l-Fâriz ve İbnu'l-Arabî Mutlak Güzellik ve Mutlak Kemâl'in, aşk ve müşahadelerinin konusu (somut anlamda değil) olduğundan söz ederler, fakat Sûfîden başka hiç kimse soyut aşkın ya da Mutlak'ın müşahadesinin ne demek olduğunu tamamıyla anlıyamaz. Normal zihnî yaşantımızda bir fikir, bir duygu, hattâ bir hayalle şartlı olmayan, ya da onun gerektirdiği haz veya elemden tamamıyla boş olan irâdî durumlara sahip olup olmadığımız pek şüphelidir. İrâdenin objesiz (tikel nesnesiz) ve sâiksiz boş durumu sadece Sûfîler için mümkündür.

İbnu'l-Arabî, ruhânî şehvet nesnelerine sahip olmanın ve bu şehvetler giderildiğinde maddî şehvetlerin yüceltilmesiyle elde edilene mahiyet bakımından pek benzeyen bir haz şeklinin tecrübesini edinmenin mümkün olduğunu söyliyerek sözlerini sona erdirir[359]. Fakat böyle bir durum pek az kişi tarafından yaşanılır (tecrübe edilir).

d) İbnu'l-Arabî'nin Psikoloji ve Rüya Nazariyesinde Hayâlin Anlam ve Yeri

Maalesef, hayal kelimesini İbnu'l-Arabî pek kapalı bir şekilde iki merhale arasındaki herhangi bir orta yer anlamında kullanır. Körlüğe hayal[360] der, çünkü o, mutlak Hüviyet ile Görülen Âlem arasında bir ara merhale (berzah)'dir. Zihnî sûretler de hayaldir, çünkü bunlar ruhânî ile görülen âlem arasında ara bir merhaledir. Rüyalar da hayâldir, çünkü gerçek ve görülen hayat arasında bulunan bir merhaledir. Aynadaki sûretler de hayaldir, çünkü kendilerine özgü bir türdür, yani ne somut nesneler ne de soyut fikirlerdir. Hz. Peygamberin Dihye sûretinde gördüğünü söylediği Cebrâ'il de hayaldir v.b.. Kelimenin bu geniş anlamda kullanılışı İbnu'l-Arabî'nin hayalden ne kastettiğini anlamamızı iyice güçleştirmektedir. Acaba hayalin bütün bu türlerinin Mütehayyile dediğimiz melekenin nesneleri olduğunu söylemek mümkün müdür? At, insan v.b. ların zihnî suretlerini teşkil eden ve Hz. Muhammed'e Dihye şeklinde göründüğü gibi sûretleri dış dünyada aksettiren ve ayna-hayalleri meydana getiren melekenin kendisi midir? İbnu'l-Arabî böyle dememektedir. Fakat sadece bunu söylemek istediği sonucuna vara-

358. *Futûhât*, II, s. 254.

359. Bu, sufilerin mistik tecrübede ittifakla zevk dedikleri şeyin aslını kuvvetli bir şekilde telkin etmektedir.

360. *Futûhât*, II, s. 410.

biliriz. Hayal kelimesini kullandığı bir başka esnek anlam ise şudur: İbnu'l-Arabî, öyle görünüyor ki, bununla gizli bir anlam ya da hakikatın bir sembolü görevini yapan herhangi bir şeyi anlamaktadır. Evren bu anlamda bir hayaldir. Rüyalar (hiç değilse bazı rüyalar) hayaldir. Çünkü hem evren hem de (bazı) rüyalar gizli hakikatların sembolleridir.

Bundan dolayı İbnu'l-Arabî'nin hayal hakkında söylediklerini anlarken dikkatli olmalıyız ve onun en azından iki ayrı türünü de bu arada ayırdetmeliyiz:

1. Psikolojik tür, yani zihnî sûretler ki sadece zihinde görülürler ve ondan ayrı varlıkları yoktur. Rüyaları, vehimleri ve uyanıkken görülen normal halleri bu kategoride sınıflandırabiliriz.

2. Metafizik tür adını verebileceğimiz hayaller. İbnu'l-Arabî'nin buna hayal demesine hiçbir neden yoktur.

İkincisi üzerinde durmayacağız. İbnu'l-Arabî birincisini iki türe ayırır: a) Ayrık *(münfasıl)*. Bu hayal sahasında *(hazret el-hayâl)*, Muhammed'in gördüğü Cebrâ'il'in sûreti ve Musâ'nın asasının yerinde görülen yılan gibi, bir dış tecessüm olarak görülür[361]. İbnu'l-Arabî'ye göre, bu (tamamıyla psikolojik bir anlamda) görme hayallerinden farklı türden bir hayaldir[362]; b) Ayrılmaz *(Muttasıl)*. İbnu'l-Arabî, bununla alelâde zihnî sûretleri anlar görünmektedir. Bunu da yine iki alt sınıfa daha böler: 1. Bilinçli olarak tahayyül işlemi ile zihne getirilen sûretler, ve 2. zihne kendiliğinden, rüyalarda olduğu gibi, bazı şartlarda gelen sûretler.

İbnu'l-Arabî'nin hayal nazariyesinin kendine has özelliği, tamamıyla psikolojik olmayışıdır. Hayaller, psikologun diyeceği gibi, bizzat varlığı olmayan, sadece akla dayalı mahsüller değildir. İbnu'l-Arabî'nin (hattâ Gazâlî'nin) varlık nazariyesinde onlara tahsis edilmiş belirli bir yer vardır. Bazı hayaller, meselâ ayrık olanlar, ona göre, "zâtî Saha" *(el-hazret ez-zâtiyye)*' ya aittir ve daima "anlamları" ve ruhları"(?) almaya hazırdır[363]. Bunlar, Hakikatın insan zihnine, kendisini açtığı sûretlerdir ve hattâ İbnu'l-Arabî onları duyulur âlemin sûretlerinden daha üstün saymaktadır.

e) İbnu'l-Arabî'nin Rüya Nazariyesi

Kalbin iç gözü *(ayn el-basîra)* hakkında söylenenleri burada hatırlamak yerinde olacaktır. Çünkü bu, İbnu'l-Arabî'ye göre, insanın elindeki, ruhanî âleme götüren tek anahtardır. Buraya kadar doğrudan doğruya kalpten çık-

361. *Futûhât*, II, s. 411.

362. Her ne kadar aralarında herhangi bir fark göremiyorsam da...

363. *Futûhât*, II, s. 411.

tıklarını söylediğimiz vahiyler ve ilhamlar, bazan Sûfîye veya peygambere bir rüya şeklinde verilmiştir. Bu, sâdık *(doğru)* rüya olmakla birlikte, tamamıyla başka bir sınıfa ait olan başka rüyalar da vardır.

İbnu'l-Arabî'ye göre, hayalgücü, ister uyanıkken istersen uykuda olsun, daima faaliyettedir. Uyanıkken bu meleke, işini uygun bir şekilde yapamıyacak kadar duyum izlenimleri tarafından celbedilir, fakat uykuda, duyular ve diğer melekeler istirahat halinde iken hayalgücü tamamıyla uyanıktır. Bazan ferdin günlük hayatının olağan hadiseleri ile ilgili hayallere göre işler ve onları kalbin "iç gözü" ne takdim eder ki, o da bunları bir ayna gibi yansıtır ve büyütür. Alelâde rüyalar böylece meydana gelir. Bunlar, bazı şevhet nesnelerine ilişkin fikir ve hayallerin sadece birer çağrışımlarıdır.

Fakat bazan "Levh-i Mahfûz" (bununla İbnu'l-Arabî Küllî Nefsi anlıyor), örnek fikirlerden bütün ihtiva ettikleriyle birlikte, İnsanın aklî nefsine kendisini açar[364]. Hayalgücü bu fikirleri alır ve böyle bir durumda bile onlar üzerinde etkili olur. İbnu'l-Arabî diyor ki: (Böylece Küllî Nefsle doğrudan doğruya irtibat halinde olan) kalp, aktığı halde kirlenmemiş, içersinde her çeşitten nurlu nesnelerin yansıdığı bir nehir" gibi olur[365]. Böyle bir rüyanın kendisine gösterildiği kişi , ancak bu nehirdeki yansımaları görür ki, bunlar, gerilerinde yatan hakikatların sembolleridir.

İbnu'l-Arabî'ye göre, her ne kadar bu rüyalar sâdık olsa da, sembolik oldukları için yorumlanmaları gerekir. Sembolleri hayalgücü temin eder,dolayısıyla sembolleri hakikatların yerine koymamalıyız. Hz. Peygamber rüyasında süt gördüğünde, sadece bir sembol görmüştür. Bunun arkasındaki hakikat "bilgi" idi.

İbnu'l-Arabî bir sâdık rüya çeşidi daha verir ki burada semboller yer almaz ve hayalgücü müdâhale etmez. "Kalp", hayalgücü daha sembolik bir anlam vermeden, ruhanî izlenimleri *(meʿânî gaybiyye)* doğrudan doğruya yansıtır. Bu türden rüyaların yoruma ihtiyacı yoktur. Bunlar Hakkın kendi tezâhürleridir ve en küçük ayrıntılarına kadar dış dünyada (daha sonra) görülen şeylerle mutabakat halindedir. Bu rüyalar sınıfına doğrudan doğruya ferdî nefsten çıkan bazı vahiy ve ilham türleri aittir. İbnu'l-Arabî, Evrensel Nefse vahyedici dediğinde, sadece ferdî nefste tecellî eden Evrensel Nefsi kastetmektedir.

---

364. Burada İbnu'l-Arabî'nin demek istediği, daha önce de belirttiğim üzere, Evrensel Nefsin bir hali olan İnsanın aklî nefsinin yine kendisine tezâhür etmesidir.

365. *Mâhiyyet el-Kalb*, var. 45, kısım II.

f) Sûfînin Yaratıcı Gücü[366]

"Yaratma" terimini İbnu'l-Arabî'ninki gibi vahdet-i vucûdcu bir doktrinde Allah'a uygulamak yanıltıcıdır, fakat onu, İbnu'l-Arabî'nin yaptığı gibi, ârîflere tatbik etmek daha da yanıltıcı olur. Ârifler, diyor İbnu'l-Arabî, sırlı bir kudretle yaratır. İbnu'l-Arabî bu kudrete, değişmeler hasıl edebilen ve dış dünyada teksif edildiği şey ne olursa olsun şeyleri yaratabilen himmet[366a] *(irâde kudreti)* adını veriyor[367]; bu görüş modern spiritualizm'de ruhların maddileştirilmesine pek benzeyen bir görüştür. *Risâlet el-Kuds*[368] adlı eserinde İbnu'l-Arabî, her istediğinde, Şeyhi Yûsuf el-Kûmî'nin[369] ruhunu çağırdığı bir çok vesileleri ve Şeyhin kendisini İbnu'l-Arabî'ye nasıl takdim edip, sorularını cevaplandırdığını hatırlar. İbnu'l-Arabî'nin şahsî müridi olan ünlü Sadruddîn el-Konevî de diyor ki: "Şeyhimiz İbnu'l-Arabî'nin ya ruhun bu dünyaya inmesini sağlamak ve onu istenen şahsın duyulur sûretine benzeyen bir sûrette *(sûre misâliyye)* tecessüm etmiş görmek suretiyle, veya ruhun, rüyalarında görünmesini sağlıyarak, yahut da bedeninden soyunup ruhla buluşarak herhangi bir ölü peygamber ya da velînin ruhuyla buluşma kudreti vardı"[370]. Bu, sadece İbnu'l-Arabî'ye has bir şey değildir. Diğer sûfîler de kendileri hakkında aynı şeyleri söylemişlerdir.

İbnu'l-Arabî'nin himmet vasıtasıyla herhangi bir şeyi yaratma ya da herhangi bir ruhu maddileştirmekten ne kastettiğini anlamak için "Beş hazretine" *(hazarât=varlık sahaları)* başvurmak gerekmektedir. Bu hazretlerden (varlık sahalarından) her biri, ayna gibi, bir üstündekini yansıtır. Duyulur âlemin sahası (hazret el-his), örneklerin daha yukarıda bulunan sahasının

366. Bu kısım Kelâm bölümünde evrenin sebebi olan Yetkin İnsan hakkında söylenenlerle birlikte okunmalıdır.

366a. Himmet kelimesi, İbnu'l-Arabî tarafından "Yetkin İnsan"ın kalbindeki ilahî enerji anlamında kullanılmaktadır. İbnu'l-Arabî, buna aynı zamanda sıdk (gerçek sezgi; bak., *Mevâki'en-Nucûm*, s. 83) demektedir; onun dış dünyadaki etkili değişimleri hasıl etme kudretine tasarruf *(denetim)* adı verilir. Bak., *Fusûs*, ss. 233–234; türk. çev., s. 148.

İbnu'l-Arabî himmeti, doğuştan *(cibille)* ve kazanılmış şeklinde iki türe ayırır, fakat bazı sufilerin bütün himmetleri doğuştan saydıklarını da ilâve eder. Hayatının ilk yıllarında İbnu'l-Arabî, himmeti, onun şeylerin yaratıcısı olduğu şeklinde değil, vukuunda Allah'ın şeyleri yarattığı sebep şeklinde izah eder. (Bak., *Mevâki'*.., s. 84). Himmeti aynı şekilde hipnotik kudret ya da kendine telkin gibi bir şey sayar (Bak., *Mevâki'*.., s. 85). İbnu'l-Arabî, himmeti küllileştirmiş ve onu alemdeki her hareket ve her değişikliğin nedeni olan gizli bir kudret saymıştır *(Mevâki'*.., s. 85).

367. *Fusûs*, s. 140; türk. çev., s. 77. Kar., *Fusûs*, s. 304; türk. çev., s. 202.

368. Bu risâleden bölümler M. A. Palacios tarafından *Muhyiddin* adlı kitabında tercüme edilmiştir.

369. Ünlü Ebû Medyen'in bir müridi, İbnu'l-Arabî'nin Sevil'de ilk manevî şeyhlerinden biri idi.

370. Prof. R.A. Nicholson'un, *Life of Muhyiddin İbnu'l-Arabî*, başlıklı neşrinden nakledilmiştir, J. R. A. S. 1906, s. 816.

(hazret el-misâl) bir yansıması sayılır ki, bu da daha yukarıdakinin, yani ruhlar sahasının (hazret el-ervâh) bir yansımasıdır. Mutlak Hüviyetin yansımaları olan şeylere ulaşıncaya kadar bu böylece devam eder[371]. Fakat bu sahalar *(hazretler)*, her biri mutlak ve temelli sûrette diğerinden farklı olan ayrı sahalar değildir. Bir insanın dış âlemde duyulur bir sûrette ve ruhlar âleminde ruhanî bir surette tezâhür ettiğinden söz edilebilirse de bu, bedeninin (fizikî sûretinin) esasta ve temelli bir şekilde ruhundan (ruhanî suretinden) farklı olduğunu ifâde etmez. Ne de bu, "Ruhlar Sahası"nın esasta ve temelli bir şekilde duyulur şeyler sahasından farklı olduğu anlamına gelir. Bir defa bu hazretlerin anlamı kavranınca, İbnu'l-Arabî'nin nazariyesindeki bir çok karanlık noktalar daha anlaşılır bir hale gelir. Gerçekte ne Allah ne de İnsan herhangi bir şeyi yeniden yaratmıştır, fakat şeylerin Allah tarafından bu "Beş saha" dan birinde veya diğerinde muhafaza edildiği[372] söylenebilir. Dolayısıyla bu hazretlerden birinde veya diğerinde ya da hepsinde zaten varolanların muhafazası anlamındaki yaratma, İnsan'a atfedilebilir. İnsanın (Yetkin İnsanın) kalbi bütün ilâhî faaliyetler için bir merkezdir. Ayna gibi, Hakikatın tezâhür ettiği bütün sûretleri yansıtır. Kalbin bir gücü olan himmet vasıtasıyla bu hazretlerden birinde ya da daha fazlasında herhangi bir şeyin sûreti üzerine dikkatini teksif etmek sûretiyle, Sûfî o şey üzerinde mükemmel bir hâkimiyet elde eder, ve bu hâkimiyet vasıtasıyla şu ya da bu hazretteki bu şey, himmetin teksifi devam ettiği müddetçe, muhafaza edilir. Öyle görünüyor ki, İbnu'l-Arabî'nin, sûfînin yaratıcı faaliyetinden kastettiği de bundan ibarettir. Sûfînin kalbi, hayalgücü aracılığıyla, kendisinde aksettirilen şeyi yansıtır. Bu durumda himmetin teksif edildiği şey, bir dış hakikata sahipmiş gibi görünür; fakat onu sûfîden başkası dış âlemde göremez[373].

İbnu'l-Arabî'nin nazariyesinde Allah'ın yaratması ile İnsanın (Yetkin İnsanın) yaratması arasında şu fark vardır: Allah'ın yaratmaları her zaman için ve bütün hazretlerde muhafaza edilir, çünkü Allah hiçbir zaman yaratmalarını unutmaz. Halbuki İnsanın yaratmaları ancak şu ya da bu zamanda, şu ya da bu hazrette muhafaza edilir, hepsinde değil. İnsan yaratmalarını unutur unutmaz, onlar tamamıyla varlıklarını kaybetmemekle birlikte, yok olurlar, çünkü hiçbir şey varlığını yitirmez, ancak İnsan'ın unuttuğu hazretlerini yitirir.

Fakat İbnu'l-Arabî'nin, sûfînin yaratıcı faaliyetinden kastettiği bundan ibâret olsa bile, subjective'le objective'i birbirine karıştırmak sûretiyle muhakkak sûrette esaslı bir hata yapmış görünmektedir. Eğer varlık sahaları *(hazretler)* sadece subjective ve yine onlarla tezâhür eden sûretler subjective

371. Kâşânî, *Fusûs Şerhi*, s. 166; Gibb, *History of Ottoman Poetry*, I, Londra 1900, ss. 54–58.
372. Bak., *Fusûs*, ss. 140–141; türk, çev., ss. 77–78.
373. Bu, yukarıda açıklanan hayâl munfasıl'dır.

ise, bir sûfî için bile , İbnu'l-Arabî'nin dediği gibi, bu suretleri muhafaza etmek ve zaman zaman onlara dış varlık vermek nasıl mümkün olabilir? Bu, zihnî sûretleri hatırlamaya ve onları bir zihinde muhafaza etmeye benzemeyip, himmetin alanı dışında varlığı olanı muhafaza etmektir[374].

Bununla birlikte, hazretler konusunu ortaya atmaksızın, bu nazariyeyi izah etmenin bir başka yolu vardır. Eğer bazı sûfî hallerde, özellikle fenâ halinde, sûfî, tek yaratıcı olan (İbnul'-Arabî'nin anladığı manada) Bir'le esasta birliğini idrak ederse ve eğer İbnu'l-Arabî, Allah'a yüklenen bütün ilâhî Sıfatların bu durumdaki sûfîlere yüklenmesini câiz görürse, neden ruhaniliği tamamıyla gerçekleşmiş olan sûfînin fiilen Allah'ın yarattığı tarzda yarattığı, yani sadece zaten varolan şeylerin dış âlemde tezâhür etmesine sebep olduğu, İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, söylenemesin? Bu durumda sûfîler, aracı gibi bir şey olurlardı ki, Allah'ın yaratıcı faaliyeti bu aracılarla ifâdesini bulurdu. Bu, bir sûfînin takınması gereken oldukça mümkün bir tavırdır, ve İsa'nın çamurdan kuşlar yaratması, Bâyezîd'in ölüyü canlandırması v.b. gibi mucizeleri izah edecek durumdadır[375]. Gerçekte İbnul'-Arabî, "Bir'le birlik halinde iken ve kendimizi gördüğümüzde nefslerin himmetlerine göksel cisimlerin karşılık verdiklerini bildiğimizi" söylediği zaman, bu görüşe iyice yaklaşmaktadır[376]. İsâ'nın çamurdan kuşlar yaratması mucizesini açıklarken, İbnu'l-Arabî şunları söylüyor: "Nefs üstün bir ruhanilik derecesine ulaşınca, daha yukarıdaki sahalarda bulunan şeyleri yansıtır ve ilâhî nefesi *(en-nefh)* kabul edecek hale gelir. İsa kuşları kuşlarsız yaratmamıştır. Kuşlar zaten vardı -fakat bütün kuşlar değil, Kuşların nefsi, İlâhî Nefeste ve cisimleri, Tabiatta idi; İsa'nın 'sözü', nefsleri cisimlerle birleştirmiştir"[377]. İbnu'l-Arabî sözlerine şöyle devam eder: Her ne kadar Ârifler himmet dedikleri bu esrarlı güce sahipseler de, gerçek Ârif iki nedenle onu uygulamaktan kaçınacaktır: a) Sadece Allah'ın bir kulu olarak durumunu idrak eder ve böylece yaratmayı Rabbine bırakmayı tercih eder; b) mutasarrıf ve mutasarraf fîhi'nin esasta bir olduğunu bilir[378]. İbnu'l-Arabî, Ebu's-Su'ûd İbn eş-Şibl ve Ebu Medyen adındaki iki şeyhin, tasarrufu hor görerek terkeden bu sûfîler sınıfına dahil olduklarını söyler[379]. Fakat, İbnu'l-Arabî ilâve ediyor, eğer Allah öyle dilerse, Sûfî tasarrufunu uygulama alanına koyabilir. Abdulkâdir Gîlânî'nin durumu böyleydi[380].

374. *Fusûs*, s. 140; türk. çev., s. 77.
375. *Fusûs*, ss. 263, 271; türk. çev., ss. 169, 173.
376. *Aynı eser*, s. 304; türk. çev., s. 202.
377. İbnu'l-Arabî, *Mevâki'en-Nucûm*, ss. 126–127.
378. *Fusûs*, s. 233; türk. çev., s. 148.
379. Bak., *Fusûs*, s. 235; türk. çev., ss. 149–150. *Futûhât*, I, s. 243, l. 18; s. 304, l. 12 aşağıdan, v.b...
380. *Futûhât*, I, s. 262.

III

Sufilik ve Sûfi Tecrübenin Son Hedefi

a) Eski Sufilere göre Sufiliğin Hedefi

İslâm Sufiliğinin son gayesi sorusunun bazı yönleri, Sufilik üzerinde çalışan bazı araştırıcılar tarafından daha önce ele alınmıştı[381], fakat bildiğim kadarıyla, İbnu'l-Arabî'nin mensup olduğu vahdet-i vucûdcu okulla ilgili olarak, bu konuda pek az şey neşredilmiştir. Vahdet-i vucûdcu bir kimsenin mensup olduğu Sufiliğin son gayesi ne olabilir?

Sûfînin mistik yaşantısının amacının Allah'la "birlenme" olduğu genellikle kabul edilir. Sûfîler toplu olarak bu birlenmeyi mistik yaşantının olumsuz yönünü ifâde eden oldukça kapalı fenâ *(yokolma)* terimiyle karşılarken, aynı fikri paylaşırlar; olumlu yön ise, tamamlayıcı bekâ terimiyle ifâde edilir[382].

Sarrâc'ın *Luma*'sı ve Kuşeyrî'nin *Risâle*'si[383] gibi Sufilik hakkındaki ilk eserler fenâ ve bekâ terimlerinin çeşitli sûfîler tarafından yapılmış çeşitli tariflerini verirler. Bu tanımlardan şu noktalar dikkatimizi çekiyor:

1. Bu tanımlardan çoğu, karakter bakımından, ya ahlâkî ya da psikolojiktir; fenâ tecrübesinin metafizik bir nazariyesini vermekten uzaktırlar. Bunlar çoğunlukla subjective bir tecrübe hakkındaki ifâdelerdir; böyle bir tecrübenin objective izahı ile ilgili bir nazariye değildir.

2. Sarrâc olsun Kuşeyrî olsun, subjective bir tecrübenin tasvirinden vahdet-i vucûdculuk, hulûl v.b. gibi ona dayanan felsefî bir nazariyenin teşkiline kayma tehlikesini sezmiş görünmektedirler. Fakat Kuşeyrî gibi sünnî bir Sûfî bile, belirttiği bu tehlikeden kaçamamıştır. Bazan vahdet-i vucûdcu yoruma çok müsait olan bir dil kullanmaktadır[384]. Bâyezîd, Cüneyd ve Hallâc gibi nispeten ilk Sûfîler bu hataya düşmüşlerdir. Fakat oldukça göze

---

381. Bak., meselâ, Prof. R.A. Nicholson, J. R. A. S.'deki makale, 1913, ss. 55–68.

382. İbnu'l-Arabî, fenâ kelimesinin daima "den" *('an)*, bekâ kelimesinin ise daima "de, da" *(fî)* edatı ile birlikte kullanılması gerektiği üzerinde ısrar eder. Daha sonra göreceğimiz gibi, onun kastettiği, fenâ ve bekâ terimlerinin izafî olduğudur, yani mutlak fena anlamsızdır. Bak., *Futûhât*, II, s. 675.

383. Bak., Ebû Nasr Sarrâc, *Luma'*, neşr.: Nicholson, Cambridge 1914, ss. 213–214, 426–427, 341; Kuşeyrî, *Risâle*, Kahire 1287, ss. 42–43. Sarrâc H. 378 / M. 988'de Kuşeyrî ise, H. 465 / M. 1072'de vefat etti.

384. Bak., *Risâle fî ma'na en-nafs ve'r-ruh*, s. 43. Burada fenâ'nın üç mertebesini tasvir eder.

çarpan vahdet-i vucûdcu sözlerine rağmen,[385] İbnu'l-Arabî gibi bir Sûfî-ninki kadar Sûfiliği vahdet-i vucûdculuğa ya da başka bir felsefî sisteme çevirecek bilinçli bir çaba onlar tarafından harcanmamıştır.

3. Bu tariflerden çoğu, fenâ denen tecrübede dış âlem ve zihnî hayatın bilincinin pek bulanık hissedildiği ve bazı hallerde tamamıyla kaybolduğu hususunda ortaktırlar

4. Fenâ, hayvânî nefsin dünyevî arzularından "sıyrılması"ndan başlayan tedricî bir süreç, ben bilincinin git gide yok olması ve Allah'ı müşahadeye mutlak garkolmayla sona eren bir durumdur.

5. H. V/M. XI. yüzyılın ikinci yarısına kadar fenâyı hulûl ya da ittihâd *(einswerden)*'ı ifâde edecek şekilde tanımlayan Sûfîler, sadece kendi şahsî tecrübelerini tasvir etmek istemişler, bununla, İbnu'l-Arabî'nin yaptığı gibi, Hakikatın son mahiyeti hakkında bir nazariye teşkiline yönelmemişlerdir.

6. Sûfiliğin son hedefi ya tamamıyla ahlâkî ya tamamıyla psikolojik, ya da her ikisidir, yani

I. onlar ya âlemde vukubulan her şeyin İlk Muharriki saydıkları Allah'ın Mutlak iradesine tam bir teslimiyeti; ya

II. şahsî arzuların mutlak terki ve Tabiat âlemine ait olan kötü hususiyetlerden kendilerini kurtarmayı hedef edinirler ki, bu, *fenâ el-me'âsî ve bekâ et-ta'a* (günahın yokolması ve taatın devamıdır; ya da

III. ben şuurunun terkini ve sadece Allah'ı müşahadeye dikkatin teksifini kastederler.

Böylece ilk Sûfîler tarafından izah edilen fenâ, terkin karşılığı olan bir başka kelimedir, ve benin fenâsı *(yokolması)* sadece "ben" şuurunun terki ya da "ben" in bazı sıfat ve niteliklerinin terki anlamına gelir. Sarrâc, hulûla inanan Sûfîlere karşı şu delili ileri sürer: "Mesele, insanî sıfatların yok olması

385. Kar., *Luma'*da (s. 28) verilen Zu'n-Nûn'un tanımı ile s. 29'daki Cüneyd'in tanımı. Birincisi esas olarak Ayrılık Sıfatına *(el-muhâlefe li'l-havâdis)* dayanır; ikincisi ise tamamıyla vahdet-i vucûdcu bir kalıba sokulur. Metin şöyle devam eder: "tevhîd, İnsanın aslına dönüşüdür; böylece o, var olmadan önce ne idiyse öyle olur". Yine diyor ki:" Tevhîd (İnsanın) bütün zaman izlerinden *(rusûm zamaniyye)* mutlak kurtuluşu ve sonsuzluğun genişliğine geri gidişidir". Onca tevhîd, ferdî "ben" in yok olması ve zamanda olanın ebedî olana dönmesi idi. Aynı şekilde oldukça vahdet-i vucûdcu olan şu söz de Cüneyd'e atfedilir: "Onlar (Sufîler) ancak kendi varlıkları olmadan var olur; (fenâ halinde) (fiilî) bir ayrılma olmadan ayrılırlar" *(kânû bilâ keyn ve bânû bilâ bevn)*, *Luma'*, s. 33.

ya da Allah'la bir olmak değildir. Bu küfürdür. Meselâ, Allah'ın mutlak Kudret ve İrâdesinin tam olarak tanınmasından başka bir şey değildir[386]. Allah, İnsan'ın kalbine inmez, O'nun kalbine inen, Allah'a iman ve O'nun birliğine *(tevhîd)* ve zikr aşkına inançtır. Allah'ın hüviyet ve sıfatları insanlarınkinden farklıdır. Böyle olunca hulûl nasıl mümkün olabilir?.. Nasıl siyah, siyah şeyden ayrılamazsa, sen de insanlığından ayrılamazsın. Beşerî vasıflar değişebilir, fakat her zaman başka beşerî vasıflar onun yerini alır"[387].

Sarrâc'ın kanıtı, hücumlarının hedefi olan bazı Sûfîlerin, Sufiliğin son gayesinin (hulûl anlamında) Allah'la bir olmak olduğunu kabul etmiş olmaları gerektiğine işâret ettiği anlaşılmaktadır. Fakat bu bile, daha sonra göreceğimiz gibi, İbnu'l-Arabî'nin görüşünden farklıdır. Kuşeyrî, öte yandan, fenâ ve bekânın psikolojik haller, yani sadece bazı zihnî hallerin yerini başkalarının alması olarak mükemmel bir tahlilini vermektedir[388]. Ona göre, fenâ ve bekâ nefsin pek ince bir tahlilinin iki yönüdür; bu iki yön ise ilâhî ve ruhânî olana dikkatin teksifi ve görülenin terkidir. Böyle bir teksif, diyor Kuşeyrî, müşahade edilen nesnede tamamıyla erimekle, hattâ ben şuurunun tamamıyla kaybıyla sonuçlanabilir, fakat bu, "ben" in yok olması değildir. Bu, bir âşıkın sevgilisinde erimesi gibi bir şeydir[389]. Fenâ gibi hayâtî bir meselede İbnu'l-Arabî'den önceki Sûfîlerin takındığı tavır bu idi. Bunlar ileri sürseler sürseler, Hallâc gibi bir hulûl ya da imtizac nazariyesi ileri sürmüşlerdir. Bazıları "ilahî" ve "beşerî" nin izahı imkânsız ve tamamıyla duygusal bir tecrübede birleştiklerine inanmışlardır. Bu tür Sûfîlerle tartışmaya giremeyiz; ya onların söylediklerine inanmamız ya da saçma diye fırlatıp atmamız gerekir. Meseleyi nazarî bir şekle sokmak ve ne tamamıyla tavsifî ne de tecrübeye dayalı olan bu nazariyeden bizi haberdar etmek İbnu'l-Arabî ve mektebine bırakılmıştır. Plotinus ve İbnu'l-Arabî'ye göre, "tecrübenin imkânı sistemden çıkarılır, sistemin önermeleri tecrübeden değil". Tamamıyla bir kavrama çeşidi olmadığı için, sûfî tecrübe, hiçbir akılyürütme temeli olamaz"[390]. İbnu'l-Arabî vahdet-i vucûd'dan hareket etmiş, fakat onun vahdet-i vucûdculuğu çok geçmeden sufiliğe katılmıştır. İbnu'l-Arabî Bir'le Çok arasında sahte gibi görünen boşluğu doldurmaya çalışıp, bunda, düşünce açısından, muvaffak olamıyarak, kendisine çatışmanın tam bir çözümü gibi görünen şeyi sadece sûfî tecrübede bulur. İbnu'l-Arabî'ninkine benzer bir vahdet-i vucûdculuk hemen daima sufiliğe götürür. Öte yandan, Hallâc *Ene'l-Hakk*

386. Bak., *Luma*ᶜ, s. 433.
387. *Aynı eser*, ss. 426-427.
388. *Risâle fî ma*ᶜ*na en-nefs ve'r-ruh*, ss. 42.
389. Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 32-33.
390. Whittaker, *The Neo-Platonists*, s. 101.

(Ben Hakk'ım) diye haykırdığında, kendisini, âşığı olduğu Bir'le bir hissettiren şiddetli bir dinî duyguya yol veriyordu. Diyebiliriz ki, Hallâc, tecrübesi üzerine bir hulûl nazariyesi kurmuştur. Fakat İbnu'l-Arabî Allah'la bir olmakdan söz ettiğinde, zaten varolan bir birliğin gerçekleştirildiği ya da tespit edildiği bir hali kastetmektedir. Sûfî Allah olamaz, çünkü İbnu'l-Arabî'nin nazariyesinde oluşma yoktur. Her şey gibi o da Allah'la özde birdir. Sûfînin bildiğini o burada tecrübe etmektedir. İlâhî olan zaten oradadır. O sendir. Hallâc'ın dediği gibi tabiatındaki bir unsur da olmayıp, sadece bir yöndür. İbnu'l-Arabî, sûfînin kendi nefsinden geçmesi ya da Allah olması fikrini reddeder. Bu sözleri söyliyenleri de pek hakir görmez.

b) Fenâ'nın Anlamları

İbnu'l-Arabî'ye göre, fenâ şu iki anlamdan birine gelebilir:

I. Fenâ'nın tasavvufî manası. Bununla İbnu'l-Arabî cehâletin yok olup, sezgi ile elde edilen Bütün'ün zâtî birliği hakkındaki hatasız bilginin bekasını anlar. Sûfî kendi nefsinden geçemez. Fakat bir sûret olarak aslî yokluğunu idrak eder.

II. Fenâ'nın metafizik anlamı. İbnu'l-Arabî bundan Görülen Âlemin sûretlerinin yok olmasını ve Bir küllî Cevherin devamını anlar. Bu. Whinfield'in de ifâde ettiği üzere, "sürekli olarak küllî *Noumenon*'da yok olan hadiselerin" ezelî süreci[391]; daha önce izâh edilen yeniden yaratma *(el-halk el-cedîd)*'dir. İbnu'l-Arabî bunu şu sözleriyle özetler: "Sûretlerden birinin yokolması, Allah'ın bir başka sûrette tecelli anındaki bakasıdır"[392].

Tasavvufî fenâ, diyor İbnu'l-Arabî, eksiktir. Sûfî, kendisinin bir sûret olarak, bizzat varlığı olmadığını, fakat bu sûretin tabiatı dolayısıyla ondan tamamıyla geçemiyeceğini idrak eder. İbnu'l-Arabî burada şöyle bir soru soruyor: Sûfî için bile olsa, "nefsine ölü olmak" ve aynı zamanda Allah'ı her şeyi kuşatan Hakikat olarak bilmek nasıl mümkün olabilir? Zaten şuur "nefsin" devâmı demektir.

İbnu'l-Arabî, zannımca, diğer sûfîlerin birbirine karıştırdıkları iki tasavvufî hal arasında bir ayırım yapıyor.

1. "Nefsin" veya "kişiliğin" bütün iz ve hususiyetlerinin yok olması *(el-fenâ 'an er-resm hâlen)*. Bu hal uykuya benzemektedir. "Sûfî ne kendi nefsiyle ne de "Rabbi" iledir; uykudadır; câhildir".

391. Şebisterî, *Gülşen-i Râz*, İng. çev., E. A. Whinfield, Londra 1880. s. XIII.
392. *Fusûs*, s. 230; türk. çev., ss. 144–145.

2. Hadsî bilgi halinde nefsin yok olması. Burada Bütünün aslî birliği tecelli eder. Bu, İbnu'l-Arabî'nin üzerinde durduğu tasavvufî tecrübe cihetidir. İbnu'l-Arabî'nin peşinden koştuğu hatasız bir tabiatın bilgisidir. Gerçek anlamda "ben Allah oldum" veya "nefsime ölüyüm" demek cehâlet; yalnız kendi nefsini tasavvufî tecrübede görmek şirktir. Yetkin Sûfî, bundan dolayı, Allah'ı ve kendi nefsini tasavvufî tecrübede, hem tasavvufî bilgi hem duygu olarak *(ilmen ve hâlen)*; kendi nefsini ise ancak tasavvufî bilgi olarak *(ilmen lâ hâlen)*[393] gören kimsedir, yani yetkin sûfî hem Hüviyeti hem sûreti tanıyan, fakat onların aslî birliğini ve sûretin mutlak yokluğunu da idrak eden kimsedir. Bu, İbnu'l-Arabî'ye göre, bu hayatta sûfînin ulaşabileceği en mükemmel fenâ'dır: Gerçek fenâ öldükten sonra sûretin tamamıyla kaybolduğu zaman ulaşılır.

Böyle bir görüş, İbnu'l-Arabî'nin metafizik Hakikat nazariye i ile tam bir âhenk halindedir. Sûfîlik,sûfînin Hakk'ın gerçek bilgisi peşinde ulaştığı son noktadır. Bu, Plotinus'da da olduğu gibi, "doğrudan doğruya irtibat halinde bir olarak Ezelî'yi kavramaktır ki, burada cüz'î nefs Noûs'a yakınlığını idrak eder"[394]. "Nefs, Bir'i yabancı ve haricî bir şey olarak değil, aslında ne ise o şekilde temâşâ eder ve onunla tam birlik halinde nefsini kaybettiği müddetçe onda bulunur ki, bu, akıl ve ilmin ötesindeki bir durumdur"[395]. İbnu'l-Arabî'nin ulaştığı tasavvufî neticelerin, gördüğümüz gibi, metafizik sistemleri arasındaki farka rağmen, Plotinus'un ulaştığı neticelerle mutabakat halinde olması dikkat çekicidir. Bunlardan İbnu'l-Arabî'ninkiler daha mantıkîdir. İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, Bir'i kendisi olarak veya kendisinde temâşâ eden cüz'î nefs Bir'i hiç terketmemiştir. Plotinus'a göre ise, Bir'in ancak uzağındaki bir sudûru veya yansımasıdır; buna rağmen birliğini gerçekleştirir. Bunlar uzlaştırılması güç, birbirinden farklı iki ifâdedir.

c) Tedricî bir Süreç olarak Fenâ

İbnul'-Arabî'ye göre, fenâ yedi mertebeden ibâret olan tedricî bir süreçtir. Burada sûfî, sezgi *(zevk)* ile Allah'a nispetle kendi gerçek yerini bilir. Bu mertebeler şunlardır:

1. Günahın yok olması *(el-fenâ ʿan el-meʿâsî)*. Eski sûfîler bununla bütün günahların terkini anlamışlardır. Fakat İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vucûd nazariyesine göre, bu, böyle bir halde sûfînin (ahlâkî hükümlerinin hedefleri olarak değil, fiil olarak) bütün fiillerin doğru olduğunu idrak etmesi demek-

393. Bak., *Mevâkiʿ en-Nucûm*, ss. 29–30.
394. Kar., *Enneads*, IV, 8; II, 1. 6.
395. *Enneads*, IV, 9; V, 5.

tir; çünkü bütün fiiller Allah'ındır. Sûfî, diyor İbnu'l-Arabî, bu mertebede ölçü tanımaz. O, sırf iyilik *(el-hayr el-mahz)* olan "Sırf Nur"un huzurundadır *(hazret en-Nur el-Mahz)*. Burada ahlâkî yükümlülüklerin hiçbir tatbikatı yoktur. Fiilleri kendi nefsine ait saymak, "Sırf Karanlığın" huzurunda *(hazret ez-Zulmet el-Mahza)* olmak ve şirke inanmaktır[396]. İbnu'l-Arabî burada tam bir *Antinomian* gibi düşünmektedir.

2. Her ne olursa olsun bütün fiillerin yok olması. Bu mertebede Sûfî sadece Allah'ın mutlak ve âlemdeki tek fail olduğunu idrak eder. İbnu'l-Arabî insanın hürriyeti sorusunda hem Mu'tezileye hem de Eş'ariyeye çatar. Ne insanın mutlak bir yapma hürriyeti olduğuna inanan Mu'tezile, ne de onu Allah'ın fiillerinin icrasında sadece bir âlet kabul eden Eş'arîler haklıdır. Gerçek fâil, İbnu'l-Arabî'ye göre, Allah'ın Kendisidir.

3. Mümkün varlıkların sahip olduğu sıfat ve vasıfların yok olması. Bununla İbnu'l-Arabî, sûfînin böyle bir halde sözü edilen mümkün varlığa ait sıfat ve vasıfların gerçekte Allah'a ait olduğunu idrak etmesini anlar. "İşitme, görme ve İnsanî sıfatların bütün hakikatları *(cemî' a'yân sıfât el-'abd)* sadece Allah'a aittir"[397]. "Allah sende senin gözünle Kendisini görür ve böylece gerçekte Kendisini görmüş olur. Sıfatların yok olmasının anlamı işte budur". İbnu'l-Arabî aynı şekilde diyor ki: "Gerçek sûfî Allah'ı Allah'tan Allah'ta Allah'ın gözüyle gören kimsedir; Allah'ı Allah'ın gözüyle değil de, Allah'tan Allah'ta gören kimse ârif değildir. Allah'ı ne Allah'tan ne de Allah'ta gören, fakat O'nu kendi gözüyle görmeyi umut eden kimse câhil ve perdelenmiştir"[398] İbnu'l-Arabî, o ana kadar, fenâ'nın bu mertebesini yaşayan herhangi bir kimseyi tanımadığını söyliyerek, onu diğer mertebelerden ayıran iki hususiyetten bahseder: a) Böyle bir mertebeyi yaşayan sûfî, kendi kişiliğinin veya Allah'tan başka herhangi bir şeyin şuurunu elde edemez. b) Sûfînin bütün duyuları bir tek duyu veya meleke haline gelerek her şeyi idrak eder ve kavrar.

4. İnsanın kendi kişiliğinin *(zâtının)* yok olması. İbnu'l-Arabî'ye göre, bu, sûfînin böyle bir durumda kendi zâhirî nefsinin yokluğunu ve onun ask olan değişmeyen ve bozulmayan cevherin bekâsını idrak etmesi demektir.

5. Bütün âlemin yok olması, yani âlemin zâhirî cihetini temaşanın ve zâhirin altındaki gerçek cihetinin idrakinin durması.

---

396. *Futûhât*, II, s. 675.
397. *Futûhât*, II, s. 676, l. 9.
398. *Fusûs*, ss. 198, 147; türk. çev., ss. 121, 83. Kar., *el-ecvibet el-la'ika*, Loth. kat., 6591, var. 4.
399. *Futûhât*, II, s. 677.

6. "Allah'tan başka" her şeyin, hattâ "fenâ" fiilinin kendisinin yok olması. Bu mertebenin hallerinden biri, sûfînin muhakkak surette kendisini müşahade eden kimse olarak bilmeyi bırakmasıdır. Temaşa eden ve edilen Allah'ın kendisidir. Allah sonsuz hallerinin *(şu'ûn)*, yani tezâhürlerinin, hepsinde görülür.

7. Allah'ın bütün sıfatlarının ve onlar arasındaki münasebetlerin, yani Allah'ın, filozofların dediği âlemin "Sebebi" olmaktan çok "Hüviyeti" *(Aslı)* olarak temaşasının yok olması. Sûfî o zaman âlemi bir sebebin eseri değil, "zuhur halindeki bir Hakikat olarak" *(Hakk fî Zuhur)* görür. Sebepliliğin, Yaratan, Müdebbir, Vâhib v.b. gibi ilâhî Adların anlamsızlığını idrak eder. Bu son merhale İbnu'l-Arabî gibi vahdet-i vucûdcu bir sûfînin bütün tasavvufî çaba ve gayretlerinin son hedefidir. Her şeyin aslî birliğinin tam bir şekilde idrakidir. Sadece bu, onun bütün tasavvufî felsefesini özetler. Bu bölümü şu noktaları işaretle bitireceğim:

1. Yukarıda tasvir edilen fenâ metebeleri genel anlamda tasavvufî sayılamıyacak kadar fikrî bir mahiyet arzetmektedir. Bunlara tasavvufî tecrübeden çok tasavvufî felsefenin mertebeleri demek gerekir. İbnu'l-Arabî, bu mertebelerden bazısını (melelâ, 3. mertebe) yaşayan, kendisi de dahil, hiç kimseyi tanımadığını itiraf etmektedir.

2. Bunlar Massignon'un diliyle İbnu'l-Arabî'nin ekolüne mensup olan sûfîlerin "ârifâne içe katlanmalarını"[400] özetler. İbnu'l-Arabî (daha önce açıkladığımız üzere mantıkî bir karakteri olan) yaratıcı tekâmüle inanır. Bu mertebelerden o, Mutlak'ın bizim bilgimize inişinde geçirdiği bütün mertebeleri aynı derecede mantıkî bir yolla tekrar katetmek sûretyile asıl vatana doğru bir seyahate çıkar. Bu mertebelerden sonuncusu, yani 7. si İbnu'l-Arabî'nin mutlak birlik makâmı *(menzilet tenzîh et-tevhîd=tevhîdin tenzihi makâmı)* ile aynıdır[401].

3. Sözü edilen sûfî fenâ mertebelerinden her birinde varlığın aslı birliğinin pek çok manzaralarından biri ya da diğeri sûfî tarafından idrak edilir. Meselâ, mutlak Şeriat veya mutlak İrâde, veya mutlak Hüviyet v.b., v.b., olarak Allah...

4. Fenâ'nın her mertebesine bir bekâ mertebesi karşılıktır: Geçici olan *(fânî)* zâhir, kalıcı olan *(bâkî)* ise haktır *(gerçektir)*.

5. İbnu'l-Arabî'nin tasavvunun son hedefi "gerçek bilgi" dediği şeye ulaşmaktır ki, bu, görünüşe göre, hâdiselerin çokluğu olarak tasavvur edilen

400. Bak. Encyclopedia of Islam (eski baskı), s. 769.
401. *Futûhât*, II, ss. 767–768.

dış dünya hakkındaki bilgimizin tüm kumaşını mahvetmekte ve ister Kelâmî isterse ahlâkî olsun, bütün İslâmî nasları ortadan kaldırmaktadır.

6. Fenâ ve bekâ aynı tecrübenin tamamlayıcı iki manzarasıdır. Burada hakkın *(gerçeğin)* devam ettiği, zâhirin çok olduğu görülür –fenâ "Allah'tan başka" her şeyin hususiyeti; bekâ ise yalnız Allah'ın hususiyetidir[402].

7. Bu mertebelerden her birinde "perdeler" den biri, yani bizce bilindiği şekliyle Zahirî *(Görülen)* Âlemin hususiyetleri –Allah'tan başka her şey– ortadan kalkar ve sûfî Hakka bir adım daha yaklaşır. Bütün "perdeler" kalkınca, Hakikat mutlak çıplaklığıyla görünür ve nefsin hürriyetine ulaşılır. O zaman sûfînin hedefine ulaştığı söylenir ve mutluluğu da orada bulunmaktadır. Bu hedef Allah değildir, çünkü, diyor İbnu'l-Arabî, Allah hedefe kimsenin ta kendisi iken, bu hedef nasıl Allah olabilir[403].

8. Sûfînin en yüce mutluluğu, tasavvufî sezgi *(zevk)* vasıtasıyla, Allah' la olan kendi aslî birliğini gerçekleştirmesinde yatmaktadır. Ona göre, kesinliğin bilgisi *(ilm el-yakîn)* olan şey, şimdi kesinliğin ta kendisi *(ayn el-yakîn)* mertebesine ulaşır ki, orada artık kesinliğin hakikatı *(hakk el-yakîn)* ile karşı ile karşı karşıyadır[404].

402. *Futûhât*, II, s. 679. İbnu'l-Arabî, şu Kur'ân âyetini nakletmektedir: "sana ait olan sarfedilir gider, ancak Allah'a ait olan kalır" *(Kur.*, XVI, 98).

403. İbnu'l-Arabî, "falan falan sufî ulaştı (vâsıl oldu)" denince, "Cehenneme" (ulaştı) diye sözü tamamlayan sufî ile aynı fikirdedir. İbnu'l-Arabî bunu, Allah'ın, tasavvufî birliğin hedefi olduğunu kabul etmediğini göstermek için nakletmektedir.

404. Bak., *Futûhât*, II, ss. 752–753. Kar., Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, s. 247, İbnu'l-Fâriz'in *Kâside*'sinin 514. mısraı, yine bak., dipnot 514. İbnu'l-Fâriz'den alınan aşadaki mısra, yukarıda açıklanan fikri ifâde etmektedir.

"yakîn'in (kesinliğin) bilgisinden onun sezgisine; sonra da Hakk'ın bulunduğu onun hakîkatına seyahat ederek."

BÖLÜM IV

İBNU'L-ARABİ'NİN DİNİ – AHLÂK ve ESTETİK

I

İbnu'l-Arabi'nin Evrensel Dini

İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vucûd görüşü kesiminde ulaşılan netice şu idi: Eğer İbnu'l-Arabî'ninki gibi metafizik bir sistem herhangi bir din şeklinin doğmasına sebep olacaksa, bu dinin mantıkî olarak muhakkak evrensel bir tabiatı olmalıdır, yani theistik olmayıp tasavvufî bir din olmalıdır.

Bu sisteme göre, bütün tarikatlar *(yollar)* Allah'a ileten bir "doğru Yol" *(et-Tarîk el-emem)*[405]'a iletmektedir. En kaba putatapıcılık şeklinden en soyut din felsefesine kadar, İbnu'l-Arabî'nin ifâdesiyle, doğru olarak (yani vucûd görüşüne göre) yorumlandıklarında, Allah hakkında inançların yer aldığı görülen dinlerle karşılaşmaktayız[406]. Çok sayıdaki diğer inançlarla birlikte, Tektanrıcılık ile Çoktanrıcılık, onun nazariyesi ışığında yorumlandıkları takdirde, evrensel dinden başka bir şey değildir. Ona göre, Tektanrıcılıkla Çoktanrıcılık arasındaki fark, Bir'le Çok arasındaki mantıkî farka karşılıktır. Çoktanrıcılık, çoktanrıya inananların, Bütünün mutlak Birliğini idrak edememelerinden doğmuştur ki, bu idrak edemeyiş dolayısıyla bunlar nihâyette bölünemez olan Varlık'ı bölünebilir sayarlar. "Gerçekte", diyor İbnu'l-Arabî, "Allah'ın şerîki yoktur"[407], çünkü O, şerîk denilenler de dâhil, her şeyin ayn'

405. *Fusûs*, s. 8; türk. çev., s. 3. *Et-Tarîk el-emem*, "aslî Birliğin Yolu" *(et-Tarîk el-Ahadiyye)*' dir.

406. İbnu'l-Arabî, bu görüşü "*ve minhacen*" (ve bir yol) kelimesini "*ve minha câ'e*" (ve ondan, yani bu dinden o meydana geldi) şeklinde okuyarak şu Kur'ân âyetine dayandırmaya çalışmaktadır: "Her biriniz için bir din ve bir yol yaptık", *Kur.*, V, 52. Bu dinden bir evrensel dini (vahdet-i vucûd sistemini) kastetmektedir. Fakat Kur'ân'ın ifâdesini tahrif ettiği ve âyetin anlamını tamamıyla değiştirdiği açıktır. *Fusûs*, s. 405; türk. çev., s. 286.

407. *Fusûs*, s. 380; türk. çev., ss. 265–266.

ıdır. İbadet edilen her şey, O'nun bir sûreti ve manzarasıdır[408]; fiilen O'ndan başka ibâder edilen hiçbir şey yoktur: "Ve senin Rabbin, Kendisinden başkasına ibâdet etmemeni bildirdi" demiyor mu? Bu, İbnu'l-Arabî'nin "senin Rabbin Kendisinden başka hiçbir şeye fiilen ibâdet edilmediğini söylemişti" şeklinde yorumladığı bir âyettir[409]. Böylece İbnu'l-Arabî çoktanrıcılığı, sûretlere ve putlara tapanların sadece sahne *(mecâlî)* ve manzaralar *(vucûh)* veya bu Hakikatın tezâhürleri olarak gördükleri ilâhlarının "sûretleri ardında bir hakikat olduğunu tamamıyla idrak etmeleri şartıyla, reddetmemektedir. Sûretler ve putlar tek başlarına, diğer bütün tezâhürler gibi bomboş şeylerdir. İbnu'l-Arabî şöyle soruyor: Putatapanlar "biz onlara belki bizi Allah'a yaklaştırırlar diye ibâdet ediyoruz"[410] dediklerinde, ilâhlarının noksanlık ve âcizliğinden haberdâr değiller miydi? "Bütün putların en büyüğü Allah"tır"[411]; sadece onun birliğinden *(el-mecmûᶜ)* bütün âciz yaratıklara "yardım" gelir[412], ve bütün yaratıklar (sûretler olarak) çaresizdir.

a) Allah'a İman etme Yolları

Allah'ın tabiatı ile ilgili olarak inançların teşkilinde üç yol vardır:

I. Peygamberi takip edenlerin yolu.

II. Filozofun ve hürdüşünürün yolu.

III. Ârifin yolu.

Mümin, ya da Peygamberin yolundan giden, imanını, peygamberi örnek edinerek teşkil eder; düşünür akla dayandırır; diğer ikisi gibi belli bir imanı olmadığı söylenebilen ârif, Hakikatın doğrudan doğruya idrakine *(zevk)* uyar. Bunlardan her biri, içerisinde Allah'ın bulunduğu bir anlayışa sahip olduğu gibi, "öteki dünyada Hakikat tecelli ettiğinde iman konusunu (yani ilah'ını) sonsuz Varlık'ta görür ki, o zaman bu Varlık, bütün iman şekillerinde ortaya çıkar"[413]. Yalnız o zaman onlar imanlarının anlamını, Hakikatın gerçekteki halinin doğrudan doğruya "görüntüsünü" *(ru'yetini)* elde ettiklerinde, tam olarak idrak ederler. Ve yalnız o zaman tek başımıza, aslâ kararmıyacak görüş keskinliği ile kendisini imanlarımızın sonsuz sayıdaki aynalarında aksettiren Bir nesneyi görür ve Allah'ın hüviyetinin anlamını

408. İbnu'l-Arabî ilâve ediyor: "ve her şeye onun zatı olarak ibadet edilir". *Fusûs*, s. 387; türk. çev., s. 274.

409. *Kur'ân* XVII, 24. İbnu'l-Arabî âyetin asıl manasını tamamıyla değiştirmiştir.

410. Kur'ân, ××××I×, 4.

411. *Futûhât*, I, s. 317. İbnu'l-Arabî şu Kur'ân âyetine işâret etmektedir: "Ey İbrahim, ilahlarımıza bunu yapan sen miydin? dedi. Hayır, onların en büyüğü olan bu idi". *Kur.*, XXI, 63. Âyette gözü edilen en büyük put'dan İbnu'l-Arabî, İbrahîm'in eliyle putları kıran Allah'ı anlıyor. Kar., *Fusûs*, s. 87.

412. Bak., *Fusûs*, s. 220; türk. çev., s. 138.

413. Bak., *aynı eser*, s. 223; türk. çev., ss. 140–141.

biliriz. Allah'ın bir sûrete münhasır olduğuna inananlar başkasında değil, o belirli sûrette onu görürler. *Mu'tezile* gibi O'nun vaîdinin (uyarılarının) gerçekleşmesine inananlar, O'nu her şeyi içine alan mutlak Rahmeti ile tanırlar, v.b..[414] Sadece "ârifler", diyor İbnu'l-Arabî, O'nu tecelli edeceği her inanç suretinde, şu anda bütün tezâhürleriyle tanıdıkları gibi, tanırlar, çünkü ârifler bütün inançların heyûlâsı *(maddesi)*'dir[415].

Allah'a iman şekilleri, bu inanç konularının mahiyetine göre, değişir. Fakat Allah'ı mutlak evrenselliğinden yoksun bırakan veya O'nun bütün mahiyetini hem aşkın hem de içkin *(tenzîhî ve teşbîhî)* bir Hakikat olarak açıklamaktan âciz kalan herhangi bir inanç, İbnu'l-Arabî'ye göre, kısmî ve eksiktir. Bir yıldıza ya da bir ağaca ibâdet etmek, Gerçek Allah'ın ancak kısmî bir tezâhürü olan bir ilâha ibâdet etmektir. Fakat O'na her şekilde tapınmak, ibâdetin tek gerçek konusu olan Allah'a tapınmaktır. Diğer bütün ilahlar "inançların akıledilir *(makûl)* konularıdır". Biz onları zihinlerimizde yaratırız *(ilâh bi'l-ca'l)*[416]. Ne kadar kısmî olursa olsun, herkes inancında haklı, fakat inanç konusunun Allah olmadığı halde, Allah olduğunu söylemekte haksızdır. Sadece ârifler, İsmi bütün ilâhî İsimlerin en evrenseli olan hakikî Allah'a ibâdet ederler[417]. Onlara "zamanın âbidleri" *(ubbâd el-vakt)* adı verilir; çünkü zamanın her anında, yepyeni bir tezâhürde, Allah'a ibâdet ederler[418]. Onların özel bir durumu vardır: Onlar, Allah'ın sırf aşkınlığını *(tenzihini)* ileri süren filozofların inancı ile sırf içkinliği *(teşbihi)* ileri süren çoktanrıcının inancını mezcederler, çünkü ne tek başına tenzih ne de tek başına teşbih Hakikatın tüm mahiyetini, açıklar. Sadece teşbih, bir çoktanrıcılık şekline götürür ki, İbnu'l-Arabî bunu kötülemektedir. Sadece tenzih ise, bir Allah'la evren ikiliğine iletir ki, İbnu'l-Arzbî bunu da reddetmektedir. Geriye kendisine kalan tek din, bütün dinleri içine alan ve garip bir şekilde İslâm –Hz. Muhammed'in tektanrıcı İslâmı değil, kendisinin İslâm adını verdiği idealistik monism ya da vahdet-i vucûd sistemi- olarak belirlediği evrensel dindir. İbnu'l-Arabî'ye, göre, İslâm sadece Hz. Muhammed'in dini olmayıp, bütün din ve inançların ifâdesidir[419]. İbnu'l-Arabî din felsefesini şu şiirinde özetlemektedir:

---

414. Bak., *aynı eser*, s. 223; türk. çev., ss. 140–141. Kar., *Fusûs*, s. 456; türk. çev., s. 330.

415. Kar., *Fusûs*, s. 199; türk. çev., s. 122.

416. *Fusûs*, s. 195; türk. çev., s. 122.

417. *el-ism el-câmi'*. *Fusûs*, s. 284; türk. çev., ss. 180-181.

418. *Fusûs*, s. 392; türk. çev., s. 276.

419. Bütün dinlerin birliği hakkında bak., Futûhat, I, s. 174; İncil, Tevrad ve Zebur Olmak üzere

üç ilahî kitabın karşılığı olan ve sularını büyük bir nehir, yani Kur'ân'dan alan "üç nehir" hakkında bak., *Futûhât*, II, s. 369. Kar., *Futûhât*, I, ss. 345–346.

Herkes Allah hakkında çeşitli inançlara bağlandı.
Bense onların inandıklarının hepsini görüyorum[420].

İbnu'l-Arabî, evrensel dini ile ilgili olarak, aynı neticeye başka bir yoldan varmaktadır. Onca, "aşk", bütün ibâdet şekillerinin temelidir. İbâdet etmek ibâdet edilen şeyi sevmektir. Fakat "aşk", İbnu'l-Arabî devam ediyor, bütün varlıklara nüfûz eden ve onları birbirine bağlayan bir ilkedir. Şekil bakımından pek çok ise de, bir evrensel cins teşkil etmektedir. O, aslî birliktir; ilâhî Hüviyetin kendisidir. Bundan dolayı ibâdetin en yüksek ve en hakiki konusu, Allah'ın ibâdet edildiği en yüksek tezâhür *(meclâ)*, aşktır.

Aşka yemin ederim ki, Aşk bütün aşkların sebebidir; kalpte yer alan Aşk olmasaydı, Aşk'a *(Allah'a)* ibâdet edilmezdi[421].

b) İnançların Takdiri

İbnu'l-Arabî'ye göre, önceden tespit ve takdir edilmiş inançlarla bu dünyaya geldik. Bu inançlar, İbnu'l-Arabî'nin evreninde her şey gibi, kendi zorunlu ve değişmez kanunlarına uyarlar. İnançlar, bu âlemde fiil haline gelen ezelî kuvvelerdir. Bunlar, kendisi de tespit edilmiş ve belirlenmiş olan fertlerin istidâdı[422] ile birlenmiş olup, bu istidâda göre değişirler. Tektanrıcı ile vahdet-i vucûdcu, ârifle agnostik, theistle atheist, müminle hürdüşünür ezelden beri böyledir ve onların inançları, kendi istidâdlarıyla belirlenmiştir. Cüneyd'in, diyor İbnu'l-Arabî, "suyun rengi, onu ihtiva eden kabın rengidir"[423] derken kastettiği budur. Bu meselede Allah, ezelden beri her bir inancın ne olacağını bilen, her şeyden haberdâr bir Varlık rolü oynar. Ancak, O'nun bilgisi bile, inançların ve bu inançlara mensup kimselerin istidâddıyla belirlenmiştir. "Şüphesiz Allah kullarına zulmetmez"[424] şeklindeki Kur'ân âyetini şerhederken, İbnu'l-Arabî diyor ki: "Ben (yani Allah) onları sefâlete düçar eden ve sonra da onlardan güçlerinin yetmeyeceği şeyi isteyen çoktanrıcılığı takdir etmedim. Evet, Ben onlara, kendilerini bildiğime göre, muamele ettim, ve onların sadece bana kendilerinden verdikleri şeye bakarak gerçekte ne olduklarını biliyordum. Bundan dolayı, eğer bir günah varsa, onlar günahkârlardır. Onlara Kendi Zâtımın gerektirdiğinden başka hiçbir şey söylemedim,

420. *Futûhât*, III, s. 175.
421. *Fusûs*, ss. 387, 390; türk. çev., ss. 274, 275. İbnu'l-Arabî şu Kur'ân âyetine işâret ediyor: "Kendi hevâsını ilahı yerine koyan kimseyi gördün mü?" *Kur.*, XXV, 45. İbnu'l-Arabî hevâdan "aşkı" anlamaktadır ki bu, hevâ kelimesinin anlamlarından birini teşkil eder.
422. *Fusûs*, s. 216; türk. çev., s. 134.
423. *Fusûs*, s. 456; türk. çev., s. 330.
424. *Kur'ân*, III. 178.

ve Benim Zâtım, içinde bulunduğu şekliyle, bence bilinmektedir... Söylemesi Ben'den, itaat edip etmemesi de onlardan"[425].

İşte İbnu'l-Arabî'nin dini budur. Katı ve durgun görünse de bir din felsefesinin bize verebileceği en asil fikirlerden bazılarını ihtiva etmektedir. Sadece evrenselliği bile övgüye değer. Hiçbir son gayesi olmayan bir din değildir. Onun son gayesi insandaki en iyiyi idrak etmek ve Herşey olan Bir Hakikatla onun aslî birliğini kavramak sûretiyle İnsanın ilahlaştırılmasıdır. Ahlâkî hedefinin önemi daha az olmayıp, Bütüne nüfuz eden ve onu birleştiren Aşk İlkesinin –çünkü Allah Aşk'tır– tam olarak tanınmasıdır. Bu dinde Allah gayr-ı şahsîdir, ancak O'nu olduğu gibi kavramaktan âciz olanlar, şekilde, gerçek ibâdet konusunun ne olduğunu bilmeleri şartıyla, O'na ibâdet edebilirler. Gerçk Allah'a ibâdet etmek, O'nu dille zikretmek veya kalple hatırlamak değil, kendin dâhil her şeyde O'nu temaşa etmektir.

II

Ahlâk ve Theodise

a) Kader ve İrâde hürriyeti

Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'den[426] beri, yüzyıllarca, İslâm Kelâmcıları arasında ana tartışma konusu olan bu münakaşalı mesele, İbnu'l-Arabî'nin zamanına gelinceye kadar hiçbir zaman tamamıyla ahlâkî temeller üzerine tatminkâr bir şekilde yerleştirilmedi. O devrin kelâmcıları, bu mahiyetteki bir problemi, çok daha az ilgi çekici olan dinî unsuru bir tarafa bırakarak, bir ahlâk problemi olarak, kendi değerine göre, mülahaza etmekten tamamıyla uzaktılar. İbnu'l-Arabî de aynı sebebin cezasını çekmiş görünmektedir; gerçekten de onun getirdiği çözüm, daha da yetersiz ve ulaştığı paradokslar daha da göze çarpıcıdır. Doğrusu, "İrâde Hürriyeti" sorusunun İbnu'l-Arabî gibi vahdet-i vucûdcu bir sûfîyi hiç te rahatsız etmemesi gerekir. İbnu'l-Arabî tasavvufî bir dine ve her şeyin kaynağı ve bütün fiillerin son fâili olan tasavvufî bir Allah'a inanmaktadır. Böyle bir sistemde ahlâkî yükümlülüğün nasıl yeri olabilir? Ahlâken sorumlu olan kimdir ve hâkimle hükmedilen bir iken, bir kimse, kimin önünde sorumludur? İbnu'l-Arabî tamamıyla ahlâkî anlamda ahlâkî yükümlülüğün inkârını kaçınılmaz bulmaktadır. Açıkça böyle söylememekle birlikte, bu inkâr, insanın hürriyeti ile ilgili olarak, bize verdiği malûmatta daha yapıcı bir şekilde ifâde edilmiştir. Bu

425. *Fusûs*, s. 237; türk. çev., s. 153.
426. Birincisi H. 131 / M. 748'de, ikincisi ise H. 144 / M. 761'de ölmüştür.

konuda İbnu'l-Arabî şunları söylemektedir: İnsan kendi fiilerinden sorumludur, ve kendi kaderini kendisi yapmaktadır. Buna rağmen, kendisi, ahlâkî anlamda fâil-i muhtar, yani fiillerini kendisinden başka harici ya da dahilî herhangi bir belirleyici âmilden bağımsız olarak irâde eden bir fâil değildir. İbnu'l-Arabî'nin görüşüne göre, İnsan şu özel anlamda sorumludur: İnsanın fiilleri doğrudan doğruya kendisinden çıkmaktadır ve kendi istidadıyla ve bu istidâdı idare eden kanunlarla belirlenmiştir. Bu kanunlar öyle sâbit ve değişmez kanunlardır ki, Allah bile onları değiştiremez. Her şey ezelden takdir edilmiştir. "Subûtunda (sende gizli) olan, zuhurunda ortaya çıkar; kaderin sırrı işte budur". İbnu'l-Arabî, insan fiillerinin hâricî bir fâil tarafından belirlendiğine inanan Cebriye ile aynı fikirde değildir. Bu fâili Cebriye, kendilerinden farklı ve başka bir şey olarak Allah'la aynı görürler. İbnul'-Arabî, aynı şekilde, Allah'ın insanı ve bütün fiillerinin yarattığını kabul eden Eş'arîlerden de ayrılmaktadır. İbnu'l-Arabî ısrarla ferde dışarıdan yüklenen mecburiyet anlamındaki cebri inkâr eder[427]; fakat yine de ihtiyâra *(seçme gücüne)* inanmaz. Onca, insanların ihtiyârı *(hür irâdesi)* yoktur. Onlar için sadece bir yol açıktır, ve seçmeleri gereken yol da budur, çünkü bu yol onların kendi zorunlu kanunları tarafından belirlenmiştir. İbnu'l-Arabî'nin ifâdesine göre, insan öyle yaratılmıştır ki, Allah'ın yapılmasını arzu ettiği şeyi fiilen yerine getirir; bütün seçilmesi mümkün olan yollardan Allah'ın dilediği fiili meydana getirenini seçer. Bu, Leibnitz'in "Önceden tesis edilmiş (ezelî) Ahenk" görüşüne geniş çapta benzemektedir.

İyilik olsun kötülük olsun, hepsini kendisine bulaştıran insandır, "öyleyse bırakalım sadece kendi övgüsünü ve yergisini yapsın"[428]. Bu hususta Allah'a ait olan sadece belirli fiillerin gerçekleşmesini buyurmaktadır. Bu, O'nun irâdesini meydana getirmekle birlikte, bu irade, şeylerin sabit kanunlarıyla belirlenen bilgisi tarafından takdir edilmiştir[429]. Böylece, İbnu'l-Arabî'nin muhâkemesinin bir özelliği olan, kapalı bir düşünce dâiresi içinde döner dururuz.

Açıkça görülmektedir ki, böyle bir nazariyede hür irâdenin hiçbir faaliyet sahası yoktur, ve insanın, tabiî yerçekimi kanunlarına uyarken bir adamın üzerine düşüp, onu öldüren bir taştan daha fazla sorumlu tutulmaması gerekir. Sorumluluk veya ahlâkî yükümlülüğün, irâde olmadıkça, hiçbir anlamı yoktur. İbnu'l-Arabî'nin nazariyesi Ahlak'ta İlmî Determinism olarak bilinen nazariyenin pek çok hususiyetlerini hâizdir. Sözü edilen irâdî fiiller de dâhil,

427. *Futûhât*, I, s. 51, l. 6 aşağıdan.

428. *Fusûs*, s. 160; türk. çev., s. 93.

429. *Fusûs*, ss. 239–240; türk. çev., ss. 154–155. Kar., Fusûs, s. 123 veya 120; türk. çev., ss. 66 veya 65: "O (Allah) onları oldukları gibi biliyordu"...

bütün fiiller, bu görüşe göre, modern deterministlerin ifâde ettikleri gibi, hepsi ilmî olarak hesaplanıp izah edilebilen dahili ve haricî kanunlar tarafından belirlenmiştir. İbnu'l-Arabî böyle bir nazariyenin deterministik yönüyle aynı düşüncededir. Fakat şunları da ilâve etmektedir: a) Sözü edilen ilmî kanunlar Allah'ın kanunlarından başka bir şey değildir; b) İnsanda bulunan Allah'ın kanunlarını belirleyen, insanın kendi istidâdıdır, ve ahlâkî yükümlülüğü de burada yatmaktadır. Fakat bu pek saçma bir delildir. Bu nazariyenin gerçekten ifade ettiği, ahlakî bir yükümlülük değil, şeklî bir yükümlülüktür. İbnu'l-Arabî, kendisi de kabul etmektedir ki, Allaha değil de insana sorumludur *(mükelleftir)* denmesinin sebebi –her ne kadar Allah'ın bütün fiillerin fâili *(yapıcısı)* olduğuna inanıyorsa da– sorumluluğun *(teklif)* mantıkî olarak kulun kendisine ait olmasıdır. İtaat etmek kula, emretmek Rabbe aittir[430].

İbnu'l-Arabî'nin Bir'le Çok arasında yaptığı ayırım burada kendisini açıkça göstermektedir. Allah'ın bütün fillerin fâili olduğunu ifâde ederken, sadece O'nun hüviyetinin, fiillerin isnâd edildiği insanın hüviyetini teşkil ettiği söylemek istemekte[431] ve İnsanın kendi kaderinin yaratıcısı ve fiillerinin fâili olduğu söylerken de, probleme Çokluk açısından bakmaktadır. Daima şu iki durum arasında gidip gelmektedir: Bir yerde, "fiil 'ayn'a değil, Rabbe aittir"[432] bir başka yerde de "Allah, Kendisine insanların isnâd ettikleri şeyleri yapmadığını –bütün işlerinin *(fiillerinin)* kendilerinden çıktığını– onlara vahyetmiştir"[433] demektedir. İbnu'l-Arabî'nin aynı zamanda, herhangi bir gerçek anlamda, ahlâkî yükümlülüğü inkâr etmesinede sebep olan, fiillerde gerçek insan hürriyetinin bulunduğunu inkârı, umûmî vahdet-i vucûd sistemi ile tam bir ahenk halindedir. Ahlâkî yükümlülüğü sadece şeklî bir yükümlülük durumuna indirince, ahlâkî fiillerimizden kimin sorumlu olduğu hususunun pek az önemi vardır. Kendimizin sorumlu olduğunu söylediğimizde doğruyu söylemiş olduğumuz gibi, Allah'ın sorumlu olduğunu söylediğimizde de yine doğruyu söylemiş oluruz. Fakat yukarıdaki görüş açısını her zaman hatırda tutmamız gerekir.

İbnu'l-Arabî sadece İnsanın ferdî hürriyetini değil, Allah'ın irâde hürriyetini de iptal etmektedir. Allah ihtiyar etme *(seçme)* anlamında irâde etmez,

---

430. *Fusûs*, s. 124; türk. çev., s. 167. "O (Allah) mantıkî olarak mükellif (yükümlü kılan), sen ise mükellefsin".

431. *Futûhât*, II, s. 286, l. 10. İbnu'l-Arabî diyor ki: "Bütün fiilleri yaratan İnsan değil, Allah'tır: Allah hem emreden hem de emredilendir". Kar. *Fusûs*, ss. 291–292; türk. çev., ss. 184-186.

432. *Fusûs*, ss. 146, 324; türk. çev., ss. 82, 222: "Bazı fiillere haram, bazılarına sevap dendiği halde, Allah'a ait olmayan hiçbir fiil yoktur.

433. *Fusûs*, s. 120; türk. çev., s. 65.

olacağını bildiği bir şeyi buyurması anlamında irâde eder. Allah'ın takdir ettiği şeyin ya da fiilin olması tamamıyla kendi zorunlu kanunlarına bağlıdır.

Mantıkî olarak, diyor İbnu'l-Arabî, şey veya fiil muhtemel olan pek çok şey veya fiillerden biri ya da diğeri olabilirse de, aslında bir tanedir. Yani Allah'ın bildiği olacaktır. İbnu'l-Arabî ilâve ediyor: "Allah irâde etmiş olsaydı, hepimizi doğru yola iletirdi" demek manasızdır[434]. Allah'ın şeylerin tabiatında bulunmayan bir şeyi irâde etmesi imkânsızdır. İnsanın özüne ait kanunlar, iyi ya da kötü olsun, yaptıkları bütün işlerde kesin etkendir. Bu husus bizi bundan sonraki meseleye götürür.

b) Hayır (İyilik) ve Şer (Kötülük) Meselesi

İbnu'l-Arabî'nin anladığı üzere, iyilik ve kötülük sorusu, çözümü için, "Hakikat" ve "Görünüş" *(Hakk ve Halk)* dediği çok daha geniş bir meseleye dayanmaktadır. Hakikat sahasında iyilik ve kötülük şeklindeki karşıt davaların tatbikatı yoktur. İbnu'l-Arabî'de, Eflatun gibi, bu alana Mutlak İyilik *(el-Hayr el-Mahz)* adını vermektedir. Halk Âleminde *(Görülen Alemde)*, öte yandan, hem iyilik hem de kötülüğün hakikatını kabul etmektedir[435]. Fakat şunu ilâve eder ki, eğer iyilikle kötülük arasında muhakkak bir ayırım yapmamız gerekiyorsa, iyiliği daima Allah'a, kötülüğü de, gerçekte kötülüğü yapan kendisi olduğu için değil de, bazı fillerinin kötülüğüne hükmedildiği için, İnsana isnâd etmeliyiz. Biz bir değerler ve kanunlar dünyasında yaşamaktayız; fiil ve nesneleri bu değer ve kanunlara nispetle yargılarız. İbnu'l-Arabî'ye göre, kötülük müsbet bir nitelik *(keyfiyet)* değildir. Sırf kötülük sırf yokluk ve sırf karanlıkla aynıdır *(eş-şerr el-mahz huva'l-adem el-mahz ve'z-zulmet el-mahz)*. Sırf iyilik ise sırf varlık ve sırf ışıktır. *(el-vucûd el-mahz huva'l-hayr el-mahz ve'n-nûr el-mahz)*. İbnu'l-Arabî, Zerdüştîlerin nûr *(ışık)* ve zulmet *(karanlık)* tabirlerini kullanmaktadır. Fakat bunları, onlar gibi, iki bağımsız ve gerçek İlke olarak görmez. Ona ve Sühreverdî el-Maktûl'a göre, "nur" la "zulmet" arasındaki fark, bir karşıtlık farkı değil, varlık-yolluk farkıdır. İbnu'l-Arabî daha sonra müspet varlığın bütün iyiliklerin kaynanağı, olumsuz varlığın ise bütün kötülüklerin temeli olduğuna inanan Spinoza'ya benzemektedir[436].

c) İyilik ve Kötülüğün İzâfîliği (Göreliği)

İbnu'l-Arabî'nin iyilik ve kötülük düşüncesi, tamamıyla ahlâkî iyilik ve kötülüğe münhasır görünmemektedir. Meselâ, İbnu'l-Arabî bedenî

434. *Kur'ân*, IV, 150.
435. "Kötülüğü dünyadan ilip kaldırmak imkânsızdır", *Fusûs*, s. 447; türk. çev., 323.
436. *Futûhât*, I, s. 520, l. 5.

acı, bozulan sağlık, yoksulluk, hayvanca zulm v.b. gibi şeyleri kötülük kavramı içinde toplamaktadır. Ona göre, ahlâkî ya da başka türden olsun, bütün kötülükler izâfîdir. Aslında kötü olan hiçbir şey yoktur. Allah da hiçbir zaman (İbnu'l-Arabî'nin anladığı manada) kötülüğü yaratmaz. Şeyler ve fiillere şu sebeplerden biri veya diğeri dolayısıyla kötü denir:

I. Şu ya da bu din onları öyle saydığı için;

II. Belli bir ahlâkî ilkeye veya cemiyetin tasvip ettiği âdet ölçüsüne kıyasla;

III. Bazı ferdî mizaçlara aykırı düştükleri için;

IV. Ferdin bazı tabiî, ahlâkî ya da zihnî arzularını tatmin edemedikleri için v.b..

Şeylerin ve fiillerin iyilik ve kötülüklerini ölçmemizi sağlayan bu ve buna benzer ölçülerin dışında iyi veya kötü olarak tasvir edemiyeceğimiz şeylerin yalın hüviyetleri *(a'yân el-mevcûdât)*'inden başka bir şey yoktur, diyor İbnu'l-Arabî[437].

İbnu'l-Arabî'nin kötülük kategorisi altına girdiği söylenen şeylere ek olarak, cehâlet, yalan, uyumsuzluk, düzensizlik, çirkinlik, günah, küfür, mizaç aykırılığı v.b. yi yerleştirebiliriz. Bütün bunlarda eksik olan bir şey, yani kötülediğimiz şeylere ilâve edildiklerinde, onları iyi yapacak olan müspet bir varlık veya nitelik bulunmaktadır. Hiçbir şey kötü değildir: Var olan her şey iyidir. Başka deyişle, kötü dediğimiz şey, objective değil, subjective bir hakikaktır. Fakat kötünün karşıtı olan iyi de subjective ve izâfîdir. Mutlak olan tek iyilik Sıfır Varlık *(Allah, İyilik)*'tir.

İbnu'l-Arabî, aynı zamanda, iyilik ve kötülüğün izâfîliğini farklı bir tarzda izah etmektedir. Şeylerin iyilik ve kötülüğü hakkındaki hükmümüz bilgimize bağlıdır. Bir şeye veya bir fiile, onda gizli olan iyiliği bilmeyişimizden dolayı, kötü deriz. Her şeyin, diyor İbnu'l-Arabî, bir zâhiri ve bâtınî ciheti vardır. Onun bâtınî cihetinde Yaratan'ın gayesi bulunmaktadır. Eğer biz bu gayeyi bilmiyorsak, böyle bir şeye kötü dememiz muhakkaktır. İbnu'l-Arabî söylemek istediğini tasvir etmek için ilacı örnek olarak veriyor. Burada zahirî bir kötülük (meselâ, hoş olmayan bir ilacı tatmaktan doğan hoşnutsuzluk durumu) olduğu gibi, ilacına kötü hükmünü veren bir hastanın bilgi sahibi olmadığı müspet bir iyilik durumu da vardır. Dolayısıyla bir şey, ilâç gibi, iki sebeple kötü sayılır, ve her durumda da izâfî bir kötülüktür:

437. İbnu'l-Arabî'nin izafî iyilik ve kötülükten ne anladığı kakkında, Futûhât, II, s. 760, l. 2 vd.; kar., *Fusûs*, s. 446; türk. çev., s. 322.

I. Bazı müspet niteliklerden yoksundur ve bu niteliklerden dolayı onu kötü olarak gören hastanın tadalma duyusuna hoş gelmez,

II. Onda bulunan iyilik hakkında bilgisiz olan hastanın bilgisine nispetle kötü sayılır.

Aslında ilaç kötü olarak da iyi olarak da nitelenemez, ve aynı şey bütün diğer iyilik ve kötülükler hakkında da söylenebilir.

İbnu'l-Arabî, hem iyinin hem de kötünün en sonunda Allah'dan geldiğini ilâve ediyor. Başka sözlerle ifâde edersek, bütün şeyler Allah'ın tezâhürleri ve bütün fiiller O'nun fiilleridir, ancak biz onlardan bazılarına iyi, bazılarına da kötü diyoruz. Allah'ın rahmeti bütün şey ve fiillerde görülür[438], çünkü O'nun rahmetiyledir ki, her şey var olmuştur. Şeyler, Allah tarafından çeşitli kemâl *(kemâl=varlık)* derecelerini gösterecek ve onlar hakkında (ahlakî ya da başka şekilde) hükümlerimizin doğmasına sebep olacak şekilde yaratılmışlardır. Kemâl ve noksanlık, ahenk ve ahenksizlik, iyilik ve kötülük, itaat ve isyan, rezîlet ve fazîlet, uygunluk ve uygunsuzluk v.b. düşüncelerine sahip olmamız, Allah'ın tam tabiatını ve kendimizi bilmemiz için, O'nun irâdesi idi. El-Hâdî *(doğru yola ileten)*, el-Mudill *(dalâlete düşüren)*, el-Gaffâr *(affedici)*, el-Mu'azzib *(azap verici)*, er-Rahîm *(bağışlayıcı)* gibi ilâhî İsimlerin içinde sadece iyiliğin var olduğu bir âlemde ne şekilde bir tatbikatı olabilir? Ayrıca İnsanlık için, iyilik ve kötülük fikirlerine ve fiilleri muhâkeme etmemizi sağlayan kurallara *(normlara)* sahip olmak, lüzumludur. Bu türlü normlardan yoksun bir toplumun var olması veya ilerlemesi imkânsızdır.

d) İbnu'l-Arabî'nin Nazariyesinde İyilik ve Kötülüğün Şeriatla olan Münasebeti ve İlâhî İrâdenin Yeri

Bu husus İbnu'l-Arabî'nin Ahlâk görüşünün pek karanlık bir kısmını teşkil eder. Başlıca güçlük, bu konuda onun söylediklerini anlamakta olmaktan çok onu tutarlı bir şekilde takip etmeye çalışmaktadır. Daha önce de tamamıyla uzlaşmaz iki nazariyeyi, yani vahdet-i vucûd doktrini ile bir çeşit ahlâkî yükümlülük doktrinini nasıl uzlaştırmaya çalıştığını ve ikinciye tam bir izah şekli bularak meseleyi nasıl bağladığını görmüştük. Burada Şeriatla-ahlâkî bir problem olan iyilik ve kötülük meselesini ahenk içine sokmaya nasıl çalıştığını ve İslâm dini ile şeriatını ortadan kaldırmak suretiyle meseleyi nasıl bağladığını göreceğiz.

e) İlâhî İrâde'nin Anlamı

İbnu'l-Arabî iki çeşit ilâhî irâde ayırıyor: a) *Meşîa.* Bununla her şeyde şeylerin oldukları gibi olmalarını dileyen Allah'ın ezelî "Kudret"ini-anlat-

438. *Fusûs*, s. 448; türk. çev., s. 323. Kar., *Futûhât*, III, s. 563. 1. 1 aşağıdan.

mak istemektedir. Kelâm dilinde buna, İlâhî Buyruk veya Kader v.b., adı verilir. Fakat bir ilim adamı, onu, dış dünyadaki bütün hadiseleri belirleyen kuvve halindeki kanunlarla aynı sayabilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, meşia'ya hiçbir zaman irâde demememeliyiz. İbnu'l-Arabî bu terimden ilâhî Hüviyet'i anlamaktadır. Meşia'ya el-vucûd *(Varlık veya Allah)*[439] adını verir ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin ona arş ez-zât *(Zât'ın tahtı)*[440] demesini tasvip eder. b) Yaratıcı irâde. Bununla İbnu'l-Arabî Allah'ın kuvve halindeki varlıkları dış dünyada tezâhür ettirmesine vasıta olan kudreti anlatmak istemektedir. Bir şeyin herhangi bir varlığa sahip olması meşianın bir fiilidir, fakat onun dış dünyada tezâhür etmesi irâdenin bir fiilidir. İrade ile Allah dış dünyada bir şeyin ya da bir fiilin vukuunu olduğu kadar, vuku bulmamasını da irade eder[441]. Meşia ile irâde arasındaki bu ayırımı İbnu'l-Arabî, Hallâc'a borçlu olmakla birlikte, Hallâc'a göre, meşia daha çok Allah'dan sudûr eden Plotinus'un İlk Aklı gibi bir şeye benzemektedir.

İncelenmesi gereken ikinci nokta, ilâhî Meşia ile ilâhî Emir arasındaki kesin münasebettir. Burada İbnu'l-Arabî, Hallâc'ı daha yakından takip etmektedir[442]. İbnu'l-Arabî de onun gibi bütün fiillerin ilâhî Meşia'ya uygun olarak yapıldığına, fakat bazı fiillerin, yani sözü edilen kötü fiillerin aslında Allah'ın emrine aykırı düştüğüne inanır[443]. Günahın *(ma'siya)* anlamı, Allah'ın bir fiili emredip vukuunu dilememesi, veya bir fiilin vukuunu irâda edip kullarına onu işlemeyi yasaklamasıdır. "Peygamberlerden Allah'ın emirlerini halka tebliğ etmesi istenir. Fakat Allah her zaman bu emirlerin yerine getirilmelerini irâde etmez"[444]. Bir fiilin bir defa takdir edilince, vuku bulması gerekir, ve vuku bulmaması imkânsızdır. Hallâc ve İbnu'l-Arabî'nin, bu konuda, üstadları saydıkları İblis ve Firavun 'un isyanı, Allah'ın İrâdedesine itaatin tâ kendisiydi, ama ne var ki bu onun emrine bir tecâvüzdü[445]. Bütün bu isyan fiilleri Allah tarafından ahlâkî ya da dinî kanunların konuları olarak değil, fiiller olarak takdir edilmiştir. Allah günah fiilini takdir etmez

439. *Futûhât*, IV. s. 55, 1. 6 ağağşdan.

440. *Futûhât*, II, s. 51, 1. 3 aşağıdan. Kar., *Futûhât*, III, s. 62, 1. 8 aşağıdan, ve *Futûhât*, IV, s. 55.

441. İbnu'l-Arabî'nin "artma" ve "eksilme" *(ziyâde ve naks)*'dan anladığı budur. *Fusûs*, s. 374; türk, çev., s. 260.

442. *Tevâsîn*, ss. 148–149.

443. *Fusûs*, s. 164; türk. çev., s. 96; *Tevâsîn*, ss. 46, 56.

444. *Fusûs*, s. 164; türk. çev., s. 96.

445. Hallâc, iblîs ve Firavun'a kahraman *(min ehl el-Fütüvve = Fütüvve ehlinden)* adını verir. Hallâc, ilâve ederek diyor ki: Firavun'un davası, yani sözü, "ben senin Yüce Rabbinim", *(Kur.*, LXXIX, 24) Allah tarafından takdîr edilmişti; dolayısıyla kendisinin davası, yani sözü, "Ben Hakk'ım" *(Ene'l-Hakk)* da aynı şekilde Allah'ın irâdesiyle uyum halindedir. Bak., *Tevâsîn*, s. 50.

veya kötülüğü yaratmaz; O, bizim veya Kendisinin ahlâkî veya dinî bir ölçüye göre hüküm verip, doğru veya yanlış dediğimiz fiilleri takdir eder, ve bizim veya Kendisinin iyi veya kötü olarak telâkki ettiğimiz nesneleri yaratır. Allah fiilin aynını (yani fiili iyi veya kötü olarak değil, fiilin kendisini) irâde eder. Ancak belirli özel şartlarla işlendiği takdirde, fiile iyi veya kötü denir[446]. Fiiller fiiller olarak tamamıyla Allah tarafından "tasvip" edilmişlerdir. İbnu'l-Arabî diyor ki: "Rabbi katında makbûl olan kimse said'tir, ve Rabbi nazaranda makbûl olmayan kimse yoktur"[447]. Öte yandan Şeriat gözünde, bazı fiiller tasvip görür, bazıları görmez. Allah bütün fiileri tasvip eyer, çünkü bütün fiiller en sonunda O'na aittir. Sözü edilen fiillerle Şeriat arasındaki nizâ *(çatışma)* sadece geçici *(arazî)* ve görünüştedir *(zâhirîdir)*. Biz ona, iyi olsun kötü olsun, bütün fiillerin, onların takip ettikleri tek kanun olan ilâhî Meşia ile uygunluk halinde olmalarından habersiz olduğumuzdan dolayı, nizâ veya çatışma veya isyân adını veririz. "Günah ilahî İradeye" veya İbnu'l-Arabî'nin kendi deyişiyle "Allah'ınyaratıcı emrine *(el-emr et-tekvînî)* değil vasıta olan dinî emre *(el-emr bi'l-vâsıta veya el-emr et-teklîfî)* isyandır"[448].

Allah'ın insanlara bir fiili işlemeyi emrettiğini, fakat yine de bu fiilin vuku bulmamasını irâde ettiği veya buyurduğunu, yahut da bir fiilin vukuunu dilediği, fakat yine onu işlemeyi halka yasakladığını ve her iki durumda da onlara günahkâr *(âsin)* dediğini söylemek saçma görünebilir. Fakat İbnu'l-Arabî'nin görüşüne ve aynı zamanda Hallâc'ınkine göre, ilahî Emr'in gerçek bir emir olmayıp, onların deyişiyle ibtilâ, *(deneme)* olduğunu düşünecek olursak, hal böyle değildir. İşte bu husus, İbnu'l-Arabî'nin Ahlâk'ının zirvesini teşkil etmektedir ve gördüğümüz üzere, sırf antinomianismdir. İbnu'l-Arabî bir yandan ahlâkî yükümlülüğü, öte yandan ise şeriati ortadan kaldırmaksızın meseleyi çözebilecek durumda olmadığı gibi, böyle yapmasaydı, tutarlı da olamazdı.

İbnu'l-Arabî, yukarıda izah edildiği manada Allah tarafından takdir edilmiş (ya da işlenmiş olarak) kötülük ve günahın tabiatını kabul etmek, O'nun hikmet ya da inâyetine karşı değildir, demek suretiyle sonuca varmaktadır. Tersine, eğer Allah kötü dediğimiz şeyleri ya da günah dediğimiz takdir edilmiş fiilleri yaratmamış olsaydı, bu, O'nun hikmetine karşı olurdu. Âlem tam ya da mükemmel olamazdı, çünkü noksan denilen şeyleri ihtiva etmek âlemin kemâlinin bir parçasını teşkil etmektedir. Sonra Allah'ın tam yetkinlikleri *(kemâlleri)* de tezâhür edemezdi. Kötülüğün varlığı, bazılarımızın, onu

446. *Fusûs*, s. 319; türk. çev., s. 216.
447. *Fusûs*, ss. 145, 146; türk. çev., s. 81. Kar., *Futûhât*, II, s. 290, l. 10–11.
448. *Fusûs*, s. 319; türk. çev., s. 216.

kaldırması için Allah'a dua etmesine sebep olur. Onu kaldırırken ise, Rahîm ve Rahmân gibi ilahî İsimler meşru görülür. İbnu'l-Arabî sabrın tanımı hususunda ilk sûfîlerden ayrılır. Bunlara göre, sabır, kötülükle ilgili her çeşit şikâyet tarzından tam olarak kendini çekmeyi anlatmaktadır. Onlarca Allah'a şikâyette bulunmak ilâhî Meşia'ya sığınmakla uzlaşamazdı. İbnu'l-Arabî'nin kendi görüşü ise şudur: Her hangi bir ferde değil de Allah'a şikâyette bulunmak, irade edilen ya da buyurulan şeyden sağlanan hoşnutluğu bozabilirse de, ilâhî İrade'ye sığınmayı haleldar etmez. Yine ilâve ederek diyor ki: Allah'ın buyurduğunu değil, Buyruğun *(el-Kazâ)* kendisini kabul etmek bize farz kılınmıştır. "Kötülüğün kalkması için yapılan dualar Allah'a sunulmalıdır", diyor İbnu'l-Arabî, "... acısı olan bir şahsın, kendisini bu acıdan kurtarması için Allah'a dua etmesi gerekir, çünkü böyle yapmakla, Allah, bu acıyı Kendisinden kaldırır"[449]. Tersi için İbnu'l-Arabî şu delili getiriyor: Acıya tutulduğunuz zaman Allah'a şikâyetten kaçınmaya çalışmak, Kader'i ilahlaştırmak demektir ki, bu, cehâlettir.

Bu, ana hatlarıyla, İbnu'l-Arabî'nin Ahlâkını ortaya koymaktadır. Bütün meselelerin etrafında döndüğü nokta, nefsin idrak edilmesidir. Her şey ve her fiilin başarması gereken bir son gayesi vardır; bu da kendisini idrak etmesidir. O, böyle yaparken, Ahlâka veya Din'e göre, sözü edilen noksanlıkları içine alan Allah'ın sonsuz kemallerinden birini ya da diğerini idrak eder.

İbnu'l-Arabî, peşinden gideceğimiz belirli bir ideale sahip ahlâkî bir sistem değil, daha ziyâde Ahlâkî bir Determinism nazariyesinin metafizik bir izahını vermektedir. Onunki normative bir Ahlâk değildir; yapmamız gerekeni değil, işlediğimiz fiilleri nasıl yaptığımızı, ve fiillerin asıl fâilininin kim olduğunu bize bildirmektedir.

III

Mücâzât (Cezâ) ve Mükâfât (Ödül) Meselesi: İbnu'l-Arabi'nin Cennet ve Cehennem Anlayışı, ve Öteki Dünya Görüşü

Dinî inançlar ve ahlâkî yükümlülük meselelerini, zorunlu olarak katı determinist temeller üzerine yerleştirdikten sonra, İbnu'l-Arabî, mücâzât ve mükâfât meseleleriyle; daima bu gibi meselelerle ilişkisi olan Cennet ve Cehennem kavramları ile karşı karşıya kalır. Gariptir ki, İbnu'l-Arabî, Cennet ve Cehennemden bahsetmekte ve onlara sisteminde belli bir yer ayırmaktadır. İbnu'l-Arabi, aynı zamanda, gelecek hayat ve daha bir çok uhrevi

449. *Fusûs*, ss. 339–340; türk. çev., s. 234; kar., *Fusûs*, s. 160; türk. çev., s. 93. Burada İbnu'l-Arabî, Allah'ın haz ve elemi hissettiğini söylüyor.

meselelerden söz eder ve bu hususları tasvir ederken, bu konudaki muazzam İslâm literatüründe yer alan en ince ayrıntıları bile muhafaza eder. Fakat bütün bunlara ve İbnu'l-Arabî'nin fikirlerini gizlediği kisvenin sünnî görünüşüne rağmen, onun Cennetinin Cennet, Cehenneminin de Cehennem olmadığını anlamak pek güç değildir. Aynı sözler bu konuyla ilgili diğer uhrevî teferruata da tatbik edilebilir. Onun Ahlâk'taki "determinism"i ve dindeki vahdet-i vucûdculuğu, var olan veya gelecek bir âlemde olmasını tamamıyla imkânsız kılmaktadır. Fakat yine de bu kavramlardan bahsetmektedir. Şimdi bu kavramlardan ne şekilde bahsettiğini göreceğiz.

Cennet ve Cehennem gibi şeyleri tasvirde İbnu'l-Arabî'nin ifâdesi çoğunlukla iki kısımdan ibârettir: Tasvir edilen şeyin sünnî bir tablosunu veren yapıcı kısım, ve İbnu'l-Arabî'nin, aynı zamanda kendi vahdet-i vucûdcu görüşlerini de ortaya koyarak, güç bir iş olan bu tasvirdeki sünnî tabirleri izah etmeyi[450] üzerine aldığı yıkıcı kısım. Bu yapıcı ve yıkıcı süreçler şu anda üzerinde durduğumuz konuda pek açık olarak görülmektedir.

Önce İbnu'l-Arabî, çoğunlukla İslâm irfanından aldığı arkeolojik ayrıntılarla dolu, açık bir Cennet ve Chennem tablosu çizer. Cennet ve Cehennemin yerini[451] pek maddeci bir tarzda "Yıldızlı Gökküresi" *(el-felek el-mükevkeb)* ile "Yıldızsız Gökküresi" *(el-felek el-atlas)* arasında bir yerde olarak tasvir eder: Bu gökkürelerinden birincisi Cennet'in zemini, ikincisi ise çatısıdır[452]. İbnu'l-Arabî, "Toplantı yeri" *(el-mahşer)*, "Yol" *(es-sırât)*, "tepe" *(el-kesib)*, Kıyâmet Gününde Allah'ın saf saf meleklerle birlikte gelişi, terâzî *(el-mîzân)*, Cennetin nimetleri ve Cehennem azabı, Cennet ve Cehennemin tabakaları, orta mertebe *(el-berzah)*, Hz. Muhammed ve diğer peygamberlerin şefâatı v.b., yi tasvir eder; hattâ bize Cennet ve Cehennemin şekillerini de çizer[453].

Öteki dünyanın Cennet ve Cehennem v.b. ile birlikte tasvirini tamamladıktan sonra, İbnul'-Arabî, kullandığı tabirlerden herhangi birini mutad geleneksel anlamında almamız gerekmediğini belirtmektedir. Haşr, berzah, mîzân, azâb, naʿîm v.b. gibi terimler, sadece "makâmların remzî timsalleri" *(meʿânî tucessed)*'dır. "Hadîsin bize bildirdiği", diyor İbnu'l-Arabî, "sadece kelimelerdir ve bu kelimelerin ne demek olduğunu bulup çıkarmak, (yani arzu ettiğimiz manayı ona vermek) bize bırakılmıştır"[454], ve İbnu'l-Arabî'nin yaptığı da bundan ibârettir. Kıyâmet Gününde gerçek şefâat yoktur.

450. İslâmın âhiret görüşünü İbnu'l-Arabî'nin tevili İsmailî ve Karmatîlerinki ile dikkate değer bir benzerlik taşır.

451. Bak., *Futûhât*, III, ss. 568–570.

452. *Aynı eser*, III, s. 570.

453. *Aynı eser*, III, s. 554.

454. *Aynı eser*, I, s. 412, l. 4 vd..

Buradaki şefâat kelimesi sadece iki ilahî İsim, Rahîm ile Müntakim *(Öcalıcı)* arasında bulunan bir münasebet demektir. Sırât, üzerinde her şeyin yürüdüğü ilâhî Hüviyet'e ait olan doğru yoldan başka bir şey değildir, çünkü o, her şeyin kendisinden çıktığı ve tekrar ona döneceği kaynaktır. Cehennem azâbı insan fiillerine ait sembollerden ibarettir[455]. Cennet, diyor İbnu'l-Arabî, *cenne =gizlemek* fiilinden gelmektedir ve her şeyin cenneti, orada bütün çokluğun gizleneceği ilâhî Hüviyet'tir. Öte yandan, Cehennem mesâfe veya uzaklık *(buʿd)* demektir[456], ve gerçek Cehennem, seninle Allah arasında gerçek bir uçurum olduğunu tasavvur etmekte ve senin O'nunla olan zâtî birliğini idrak etmemekte yatar.

Bu terimlerden pek çoğunun etimolojik kökünü ve İbnu'l-Arabî'nin, bunları kendi vahdet-i vucûd doktrinine uydurmak için nasıl açıkladığını incelemek bilgi vericidir. "Hasret Günü" *(yevm el-hasre)*, meselâ, onca "Açılma *(perdenin kalkma)* Günü"dür ki, hasara (perdenin kalkması) fiilinden bu anlam çıkarılmıştır. Yani "Hasret Günü" Bir Hüviyetin kendi mutlak evrenselliği içinde tecelli edeceği gündür[457]. Azâb bizim anladığımız manada değildir; ona göre, azâb azube *(tatlı olmak)* fiilinden gelir. Böylece İbnu'l-Arabî Cehennem azâbını ebedî mutluluğa ircâ etmektedir[458]. Haşr'dan da bütün ferdî nefslerin Bir Evrensel Nefs'de biraraya gelmesini anlar. Her insanın kıyameti *(yeniden dirilişi)* nefsinin ölümle bedenden kurtulduktan sonra, ruhanî vatanına dönmesidir v.b., v.b..[459].

İbnu'l-Arabî'nin ister bu dünyada ister ötekinde olsun, gerçek bir Cehennem ya da Cennet'in varlığını inkâr etmesi üç farklı şekilde ifâde edilir:

1. Onlara hayâlî der. Bunlar, Hz. İbrahîm'in hayal gücünün yaratmasından ibâret olan ateşinden daha somut veya gerçek değildir[460]. Günahkârlar Cehennem ateşini görürlerse de, Hz. İbrahîm'in kendi ateşinden hissettiği azâbtan daha fazlasını duymazlar. Müşrik'e gerçek görünse de, o zâhirî bir ateş olacaktır.

2. Cennet ve Cehennemi iki subjective hale indirir. Cehennem sadece bir kul olarak ferdî benin *(nefsin)* idrakidir. Cehennem nefsâniyet, Cennet ise kişinin rubûbiyetinin *(ilahlığının)*, yani varlığının ilâhî cihetinin idrakidir[461].

455. *Aynı eser*, I, s. 412, 1. 16 vd..
456. *Fusûs*, ss. 186–187; türk. çev., ss. 112.
457. *Futûhât*, I, s. 391, 1. 5 aşağıdan.
458. *Fusûs*, s. 153; türk. çev., s. 88.
459. *Futûhât*, I, s. 406, 1. 19. Kar., *Ihvân es-Safâ*, III, ss. 81, 120 ve IV, s. 73.
460. *Fusûs*, s. 328; türk. çev., s 225.
461. *Fusûs*, ss. 286–287; türk. çev., yeri tespit edilemedi.

3. İbnu'l-Arabî Cehennemle Cennet arasında hiçbir fark bulunmadığını açıkça belirtir. Çünkü herkes için kurtuluş olduğuna göre, bunlar arasında nasıl fark olabilir? Muhakkak ki, lanetlenmiş olanlar Cehennem ateşinde kalacaklardır[462], fakat yine de orada sadece vasîla'nin (Allah'a yaklaşmanın) istisnasıyla, Cennetin bütün nimetlerini *(meʿânî el-cenne)* tadacaklardır. İbnu'l-Arabî bütün cennet adlarını cennet ehlinin olduğu kadar, cehennem ehlinin de tattıkları çeşitli saadet türleri şeklinde yorumlar. Onların hepsi de hazzı *(naʿîm)*, ebediliği *(huld)*, me'vâyı *(sığınmayı)*, selâmet v.b. yi tadacaklardır. Allah'ın rahmetine sahip olanlarla lanetlenenler arasındaki tek fark, eğer varsa, şudur: Birinciler Rabbin tecellisini görüp[463], ilk görünüşünde onu idrak edeceklerdir; ikinciler ise ilkin onu tanıyamıyacak kadar perdelenmiş olacaklar, fakat perdeler kalktığında bu fark da kaybolacaktır.

İbnu'l-Arabî, tavsif etmekte büyük gayret ve titizlik gösterdiği gerçek Cennet ve Cehennem fikrini bu şekillerde izah yoluna gider. Mead *(öldükten sonra dirilmek)* hususunda İbnu'l-Arabî'nin hiçbir şüphesi olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü, ona göre, hayat devamlı ve kesintisizdir. Var olan Bir Tek Varlık olduğu için bir tek de hayat vardır. Bu dünya ve öteki dünya denilen şeyler, daha önce de söylediğimiz gibi, görülen ve görülmeyen cihetlerinden başka bir şey değildir. İbnu'l-Arabî orada "gelecek hayat"ın yaşanacağı bundan başka bir âlemin varlığını ısrarla inkâr eder. Şu anda Bir'de yaşamaktayız; öldükten sonra da böyle yaşamaya devam edeceğiz. Fakat hal böyle olsa bile, İbnu'l-Arabî'nin sisteminde Cennet ve Cehennemin (geleneksel cennet ve cehennem olmaları gerekmez) yeri olabilir mi? Başka deyişle, kendisinden geldiğimiz bir evrensel Zât'a ya da Nefs'e dönüşümüzden sonra da, tamamıyla ruhanî türden de olsa, herhangi bir çeşit haz veya elemi tadacakları tasavvur edilenilir mi? İbnu'l-Arabî, öyle görünüyor ki, müspet elemi daha önce de gördüğümüz üzere, inkâr etmektedir. "Allah'ın ihtarının gerçek hiçbir gayesi yoktur"[464]. Aynı zamanda ebedî azâp hususunda Kur'ân' da herhangi bir işâret de yoktur: Kur'ân'ın bütün söylediği Cehennemdeki ebedî hayattır, fakat bu ebedî azâpla aynı şey değildir; çünkü, ona göre, Cehennemdeki hayat acısız olacaktır[465]. "Her ne kadar küfür ve isyân ehli",

462. Kur'ân'da, "muhakkak ki Ben, cehennemi cin ve insanlarla tamamıyla doldururum" *(Kur.*, XXXIII, 13) şeklinde bahsi geçen Allah'ın ihtarını yerine getirmek için...

463. Kendisini el-Hakk adıyla gösterdiği zaman, *Fusûs*, s. 213; türk. çev., 135.

464. *Fusûs*, s. 153; türk. çev., s. 87.

465. *Futûhât*, III, s. 100, l. 9 aşağıdan. Gariptir ki, cehennemdeki ebedî azabın inkârı İbn Teymiye'ye atfedilir. Ona göre, bir zaman sonra cehennem ehli cennete nakledilecektir. Bu konuda şu hadisi nakletmektedir: "Nefsim elinde olan Allah'a and olsun ki, öyle bir zaman gelecek, cehennemin kapıları bomboş sallanıp duracak ve zemininde tereotu yetişecektir (yani zemini serin olacaktır)". Câhız da aynı görüşe bağlanmıştır: Bak., Şehristânî'de el-Câhizîyye. Mürci'e, özellikle Cehm b. Safvân, hem Cennetin hem de Cehennemin ebediliğini inkâr etmiştir. Bak., Ebû'l-Hasan el-Eşʿarî, *el-Makâlât el-İslâmiyyîn*, neşr.: H. Ritter, c. I, İstanbul 1929, ss. 148-149.

diyor İbnu'l-Arabî, "sefâlet ve acı evine (Cehenneme) gireceklerse de, orada Cennetinkinden farklı olacak olan bir saadeti tadacaklardır"[466]. Her iki saadet çeşidi de esasta aynı olacak, fakat her birinde Allah'ın tecellisi farklı olacaktır. Lanetlenmiş olanların tadacağı tek azâp çeşidi menfî türdendir; onlar bir zaman için en büyük saadetten, yani kendi Özlerine döndüklerinde Allah'la olan ayrılmaz birliklerinin idrakinden mahrum kalacaklar, fakat en sonunda ebedî saadeti herkes tadacaktır.

Bu kendine has Cennet, Cehennem ve Âhiret anlayışı ile İbnu'l-Arabî'nin metafizik sistemi tamamlanmaktadır. Bütün şeylerin kendisinden çıktığı Bir, her şeyin yine O'na döneceği birdir. Fakat dönüşlerinde O'nun tabiatı hakkındaki bilgileri ve O'nunla olan münasebetleri nispetinde değişik saadet (aklî saadet) derecesine ulaşırlar. İbnu'l-Arabî, "marifet" in önemi üzerinde o derecede durur ki, onu Cennet ile Cehennem ehli arasındaki tek fark olarak kabul eder. Marifetin sarsılmaz imanla birlikte bize İbnu'l-Arabî'nin Cennetini, cehâlet ve küfürün ise Cehennemi kazandırması muhakkaktır[467]. Bir'e döndüğümüzde inançlarımızın doğruluk ya da yanlışlığını idrak ederiz, ve O'na nispetle durumumuz tamamıyla bu gibi inançların tabiatıyla belirlenir. Sadece Ârifler O'nunla doğrudan doğruya irtibat halinde olacaklar ve bu, Cennetteki en yüksek ve en aklî saadeti teşkil edecektir. Cehennemde, daha önce de işâret ettiğim üzere, menfî ve ancak gerçek bilgi tecelli edinceye kadar sürecek olan "perde azâbı" *(azâb el-hicâb)* ve "cehalet azâbı" *(azâb el-cehl)* vardır[468]. Ancak o zamandır ki, Allah'ın evrensel rahmeti her şeyi kapsayacak ve her şeye hâkim olacaktır. İbnu'l-Arabî aynı düşünceyi kesîbi *(kum tepesini)*[469] tasvir ederken pek dikkate değer bir tarzda ifâde etmektedir[466]. Onun dilinde kesib, öyle görünüyor ki, ilahî Zât'la aynıdır. Kesîb, beyaz bir misk otu yığınıdır, diyor İbnu'l-Arabî, orada bütün nefisler "öteki dünyada", her biri rütbesine göre, kendi yerini alarak, toplanacaklardır. Her nefs insiyâkî olarak, bebeğin annesinin kucağına, ya da demirin mıknatısa cezbedildiği gibi, kesîbe cezbedilecektir. Herhangi bir nefsin, orada nihaî saadetini bulacağı kendi yerinden başkasına cezbedilmesi imkânsızdır. Aşağı ve yukarı şeklinde bir düzene göre sıralanacaklar, fakat hepsi de kendi yerinde "mutlu bir ebedî uyanıklık, sükûnet ve sevinç hayatı tadacaklardır ki, bu hayat ne ölüm ne de uyku ile kesintiye uğrayacaktır. Duyuların, özellikle aklın bütün sınırları

466. *Fusûs*, s. 153; türk. çev., s. 88. Kar., *Futûhât*, III, s. 98, 1. 4 aşağıdan.

467. "İman" ın önemi hakkında bak., *Futûhât*, III, s. 568. 1. 13: Göğün tabakaları iman sayısıncadır".

468. *Futûhât*, III, s. 577, 1. 3 aşağıdan. Allah'ın evrensel Rahmeti için bak., *Fusûs*, ss. 320, 335, 351 v.b.; türk. çev., ss. 217, 231.

469. Bu, İslâm geleneğinde herkesin Kıyâmet Gününde toplanacağı yere karşılık olarak kabul edilir.

aşılacak ve her nefs her şeyi gören ve her şeyi işiten olacaktır, çünkü her nefs (gerçek oluş vuku bulmaksızın) Allah'ın Kendisi olacaktır".

Böyle bir nazariye en azından İbnu'l-Arabî'nin anladığı manada öteki dünyada ferdî varlıkların şahsî kimliklerinin sevinç, hiç değilse aklî türden bir saadeti mümkün kılacak bir tarzda muhafaza edileceğine işâret eder. İbnu'l-Arabî, öteki dünyada fertlerin çokluğunun, bu âlemdeki zâhirî yoklukla ilgili olarak söylediği gibi, sadece görünüşte olacağını açıkça söylemez. Böyle bir görüşte hemen hemen kaçınılmaz olan bir çeşit dilemmaya düşmüş görünmektedir. Öteki dünyadaki fertlerin çokluğunu ya gerçek ya da subjective olarak kabul etmektedir. Eğer gerçek ise, tüm sistemi yerle bir olacaktır, çünkü böylece o, bir Allah ve ferdî nefsler ikiliği kabul etmiş olacaktır; halbuki onca Allah (ya da Hakikat) aslî birliktir. Eğer subjective ise, yani öteki dünyada gerçek çokluk olmayacaksa, (İbnu'l-Arabî'nin gerçekten ifâde etmek istediği de budur)[470], bir varlıkla diğerinin tecrübesi arasında bir fark nasıl olabilir, veya varlıkların olması nasıl mümkündür. Nefsleri, Bir Evrensel Nefse son dönüşlerinde, kendilerini hiçbir zaman Bir Nefs'den ayırmayan veya gerçekten ona dönen (bizim zihnî hallerimize benzer) haller olarak kabul etsek bile, güçlük yine de aşılmaz olarak kalacaktır. Fakat dış dünyada varlığın çokluğunun zâtî (aslî) bir birlik teşkil etmesini tasavvur etmek (Sufî bunu tasavvur edebilir), ulaştıkları ruhanî saadeti tattıracak bir şuur derecesini muhafaza ettikleri halde, ruhanî alemde nefslerin çokluğunun aslî bir birlik teşkil etmesini tasavvur etmek kadar güçtür.

IV

İbnu'l-Arabi'nin Estetik'i

a) Aşk Görüşü ve Sistemindeki Yeri

İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vucûdculuğunun en belirgin hususiyetli evrenselliğidir. Daha önce de gördük ki, Bir Hakikat başından sonuna kadar, hepsi de evrensel olan, bir çok cihetlerinden biri ya da diğerinden gözönüne alınmıştır. İbnu'l-Arabî'nin metafiziğinde, meselâ Bir, her şeyi kuşatan varlık, bütün varlığın son temeli sayılır. Ahlâk'ında, faal ve mürîd İlke ile aynıdır. Din görüşünde ibâdet edilen ulûhiyettir. Tasavvufunda her şeye nüfûz eden Şuur'dur. Nihâyet Estetik'inde ise, İbnu'l-Arabî aynı Hakikatı her şeye hâkim olan Aşk ve Güzellik olarak kabul eder.

470. İbnu'l-Arabî, "ve Allah her nefs için, nefsin nakledileceği âlemde aynı mâhiyette bir vasıta *(merkeb)*, bir cisim veya bir şekil yaratacaktır" derken *(Fusûs*, s. 327; türk. çev., s. 224), her ne kadar öteki âlemde nefslerin "vasıtalarından" söz ederse de... Bu merâkib *(vasıtalar)*, her nefsin öteki âlemde sâhip olacağı çeşitli ruhanîlik derecelerini gösteren sembollerden ibârettir.

Bir Hakikatın bütün bu tezâhürlerinin altında yatan temelli etken, İbnu'l-Arabî'ye göre, ilâhî Aşktır. Gariptir ki, pek çok vahdet-i vucûdcu Sûfî ilâhî Aşk'ı âlemde vukubulan her şeyin baş ilkesi olarak görmüştür. Hallâc bu tarzda konuşanların öncülerinden biri idi. Ebû Sa'îd b. Ebi'l-Hayr'a göre, Allah azap verici *(el-Mu'azzib)* olmaktan çok Âşık ve Rahîm *(el-Vedûd)* idi. Kur'ân okurken, kasıtlı olarak Cehennemden bahseden ve Cehennem azâbını tasvir eden bütün âyetleri atlardı. Aşk bütün duyguların en derin ve en köklüsü idi, ve gerçekten de bir çoğu, inançlarının son temelini Aşk'ta (tasavvufî Aşk'ta) buldular[1].

b) Üç Çeşit Aşk

İbnu'l-Arabî, tabiî aşk, ruhanî aşk ve ilahî aşk dediği üç çeşit aşk tanımaktadır. İlk ikisi üçüncünün bir türüdür. İlâhî aşktan Bir'in aslî aşkını kastetmektedir. Bu, aşkın bütün diğer çeşitlerinin kaynağı olan ezelî bir aşktır. Her türlü şekillendirmeden önce "ferdiyet" ve basitliği için Kendisini nefsi için ve nefsinde sevdi, ve bilinmek ve tezâhür etmekten hoşlandı. İşte yaratmanın sebebi bu idi. Bir, Kendisini sevmekle, Zât'ında gizli olan şeylerin bütün a'yânını da sevdi. Bu şeyler, böylece, çeşitli şekillerde ortaya koydukları aşkla yüklenirler. "A'yânın sevgisi", diyor İbnu'l-Arabî, "onlar henüz Körlük *(el-a'mâ)* iken o ilk olarak Allah'ın yaratıcı sözü olan *(ol)*'u işittiklerinde başlamıştır"[471].

İbnu'l-Arabî'ye göre, ruhânî aşk tasavvufî aşk demektir. Bunun son hedefi ise, âşıkla maşukun aslî birliğinin idrakidir[472]. O, sûfîyi Allah'a yaklaştıran ve ona Allah'la birliğini hissettiren beşerî aşk değil, kendini yeniden bulunca, bir "sûret" olarak Bütün'ün küllî aşkıyla yakınlığını gerçekleştiren ilahî Aşk'tır. O, bir Bütün *(bir Zat)* olarak ve bir cüz (Zat'ın özel bir tavrı) olarak Bütün'ün aşkıdır. Sûfîlerin cezbe *(heyamân)* dedikleri şey de budur. İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vucûdculuğu burada, aşkın son gayesinin, onun hakikatını bilmek ve aşkın hakikatının ise Allah'ın Zat'ıyla aynı olduğunun ifâdesinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Aşk Zat'a ilâve edilen soyut bir nitelik değildir. Âşıkla âşık olunan nesne arasındaki bir münasebet de değildir. Bu, belirli bir aşk objesi tanımayan ârîflerin gerçek aşkıdır. Ancak müşrikler sûretleri sevenler[473]. Nasıl Allah'tan başkasına ibâdet edilmezse, aynı şekilde, Allah'tan başkası da sevilmez. x, y veya z'yi seviyoruz dediğimizde gerçekten söylemek istediğimiz şudur: Biz Allah'ı x, y veya z suretlerinde seviyoruz

471. *Futûhât*, II, s. 437, l. 8 aşağıdan.

472. *Futûhât*, II., s. 441, l. 16.

473. *Futûhât*, II, ss. 427–429.

ve x, y veya z'nin kendilerini seviyoruz demek, onlara ibâdet ediyoruz demek gibi, cehâlettir[474].

İbnu'l-Arabî, kendi tasavvufî aşk nazariyesini, Hallâc gibi, hulûl veya meze ile izah etmeyi reddeder. Hulûlcuların dediklerine katılırsa da, yorumlamalarda onlardan ayrılır. Genellikle Hallâc'a atfedilen kesinlikle bir hulûl ya da meze nazariyesine işaret eden bir çok mısralar naklederse de, bunları kendi vahdet-i vucûd doktrinine göre izaha çalışır[475]. Hallâc'ın hulûl nazariyesi şu meşhur mısralarda açıkça terennüm edilmiştir:

"Ben beni sevenim, beni seven de benim.
Bir tek bedende bulunan iki ruhuz biz.
Beni gördüğünde O'nu,
O'nu gördüğünde de her ikimizi görürsün".[476]

İbnu'l-Arabî ise daha çok Spinoza'ya benzemektedir. Biz Allah'ı veya herhangi bir şeyi seviyoruz, Allah'ın bizde veya herhangi bir sûrette Kendisini sevdiğini demek istiyoruz. Spinoza da aynı fikri şu kelimelerle ifâde eder: "Biz Allah'ı ezelî olan bir başka severiz, çünkü bizim Allah sevgimiz, bizde, Allah'ın Kendisini sevmesidir. Nitekim biz Allah'ı ezeliyet sûretinde tanırız, çünkü bizim Allah'ı anlayışımız Allah'ın, bizde, (veya biz olarak) Kendini düşünmesidir"[477].

Aşkın üçüncü çeşidi tabiî aşktır. Bu aşkın hedefi sevilen nesne ne olursa olsun, kendini tatmindir. Manevî aşkta, nefs ve bütün arzuları Maşuk uğruna fedâ edilir. Tabiî aşkta ise, fedâ edilen âşık olunan nesnedir. İbnu'l-Arabî bütün tabiî, fizyolojik ve hattâ mekanik cazibeleri ihtiva eden aslî aşk *(el-hubb el-unsûrî)* dediği şeyi tabiî aşka ithal eder. Bunu bile en aşağı ve kaba şeklinde ilahî aşkın bir tezâhürü sayar.

c) Güzellik Aşkın Temelidir

İbnu'l-Arabî'ye göre, aşk kendi başına bir son değildir; zâtî bir değeri yoktur. Bütün aşkların temeli ve sebebi Güzelliktir. Bu görüş İbnu'l-Arabî'den çok daha önce İbn Sînâ tarafından ileri sürülmüştür. Ona göre, aşk bütün şeylerdeki ilk muharriktir *(hareket ettiricidir)*: O her şeyi aynı zamanda Ezelî Yetkin *(Ezelî kâmil)* olan en Güzelin elde edilmesine yöneltir. Allah'ı severiz, diyor İbnu'l-Arabî, çünkü Allah Güzel'dir. O da bizi ve bütün

474. *Futûhât*, II, s. 431, l. 2 vd..
475. Bak., meselâ, *Futûhât*, II, s. 445; III, s. 155.
476. *Tevâsîn*, s. 134. Kar., Hallâc'ın diğer şiirleri, *Tevâsîn*, ss. 133, 134.
477. Joachim, *A Study in Spinoza's Ethics*, Oxford 1901, s. 305.

yaratıklarını sever, çünkü bu, Güzel'i sevmektir[478]. Allah'ın Güzelliği, bütün Güzellik türlerinin kaynağıdır. Bütün manevî ve fikrî güzelliğin kaynağı olduğu kadar, şekil güzelliğinin de kaynağıdır. Buna rağmen, aslında Allah'ın güzelliği, bütün şekil ve sûretlerin ötesindedir. Allah şekil güzelliğini sever, çünkü şekil *(sûret)* O'nun varlığını aksettirdiği gibi, Güzelliğini de aksettirir. Bundan dolayı Allah sevilmeli ve ibâdet edilmelidir. Yetkin bir Arîf O'nu bu şekilde bilir, sever ve O'na bu şekilde ibadet eder.

Bu şekilde izah edilen Aşk nazariyesinde, İbnu'l-Arabî bütün sistemini özetlemektedir. Sistemi bununla tam bir bütünlük kazanmaktadır. Aşk yaratmanın sebebi (veya Bir'in sonsuz sûretlerinde tezahürü), aynı zamanda bütün tezâhürlerin Bir'e dönme sebebidir. "Allah da", diyor İbnu'l-Arabî, "ey Dâvûd, Ben'im onlara olan hasretim, onların Bana olan hasretinden daha büyüktür, demiyor mu?" Aşk, en yücesinde en aşağısına varıncaya kadar, Bir'in bütün tezâhürlerindeki faal ilkedir. Bütün yaratıkların üstünde Aşkın üç çeşidini de yaşayan Yetkin İnsan'da zirvesine ulaşır. Bütün, Aşk ile birbirine bağlıdır ve onunla yaratmanın hedefi idrak edilir.

478. Hadîse göre, "Allah Güzel'dir ve güzel olanı sever".

EK

İbnu'l-Arabi'nin Sisteminin Kaynakları

Belirli bir felsefe ya da tasavvufun, İbnu'l-Arabî'nin bütün sisteminin kaynağı olduğunu söylemek fiilen imkânsızdır. Tabir câizse, İbnu'l-Arabî'nin, her tarakta bezi vardı ve malzemesini her kaynaktan elde etmekten çekinmiyordu. Sistemi son derece eklektik (derleyici) idi. Fakat daha önce gelen filozof, sûfî ve kelâmcıların eserlerinde bu sistemin bir çok bölümlerinin gelişmesini sağlayan tohumları kolayca bulabiliriz. İslâmî ya da gayri İslâmî, sünnî ya da gayrı sünnî olan her türlü kaynaktan fikirler derlemiştir.

Sisteminin ana fikri nispeten basittir. Fakat bu fikir etrafında her taraftan muazzam bir literatür toplıyarak, bütün bunları özümseme yoluna girmiştir. Gramer[479], fıkıh *(İslâm,* kelâm, tasavvuf ve felsefe bile, tamamıyla özümsenerek, bütün varlıkların birliği şeklindeki bu basit fikrin ışığında yorumlanmıştır. Bu basit fikirlerdir ki, İbnu'l-Arabî'nin bütün düşüncesini renklendirmiştir. Her ne kadar mümkün olan her yönde çatışır görünen harikulâde bir karmaşık görüşler ve fikirler yığını halinde sistemini ortaya koymakta ise de, uzun bir arama, eleme ve terkipten sonra, muhakkak haklı olarak, tutarlılık davası güdebilen ve onun denebilecek olan bir kalıntı bulabulabiliriz.

Bu ek a) A. Palacios'un, İbnu'l-Arabî'nin İbn Masarra ve diğer Endülüs sûfîlerine çok şey borçlu olduğu şeklindeki nazariyesinin mübalağalı olduğunu göstermek, ve b) İbnu'l-Arabî'nin felsefesini şu ya da bu şekilde etkilediğini sandığım kaynakları ifâde etmek için, iki bölüme ayrılmıştır. Bu husus, İbnu'l-Arabî'nin sistemi ile onu etkilediğini sandığım diğer filozof ve sûfîlerin sistemlerindeki paraleliklerle ortaya konabilir. Bu **Ek**'in son kısmı ise, İbnu'l-Arabî'nin Kur'ân ve Peygamber'e atfedilen hadîslerden ne kadar faydalandığını göstermektedir[480].

479. Bak., meselâ, *Futûhât,* II, s. 192.

480. Bak., meselâ, *Futûhât,* I, ss. 430–490. Yine Bak., *Futûhât,* II, s. 219. Burada İbnu'l-Arabî "kıyas" ve icmâ"ı tasavvuf açısından izah etmektedir.

Palacios'un nazariyesini ele almadan önce, İbnu'l-Arabî'nin doğumuna hemen takaddüm eden yüzyılda, Endülüs'de (İspanya'da) Tasavvuf tarihinin genel bir panoramasını vermek istiyoruz, çünkü o zamana kadar Batı'da Tasavvuf adına lâyık hiçbir şey yoktur. H. V/M. XI. yüzyılın ikinci yarısına kadar, Endülüs ve Kuzey Afrika'da bilindiği kadarıyla, tasavvuf, felsefî bilgiden yoksun kimselerin tatbik ettikleri dinî bir zühd sisteminden ibâretti. İslâm Kelâmı hakkında bir çok bilgilere sahip olmaları mümkünse de, pek çoğu bundan da yoksundu. Endülüs müslümanları felsefe ve her türlü hür düşünceye karşı idiler, Gazâlî'nin eserleri gibi eserleri bile, küfürle suçluyor ve çoğunlukla ateşe atıyorlardı. Öte yandan sünnî sûfiler, hatta hiç okuma-yazma bilmeyenleri, büyük saygı görüyor, kültürlü kelâmcılar tarafından bile, el üstünde taşınıyordu.

Daha çok doğudaki mutassavvıflara benzeyen yeni bir sûfî mektebi ilk defa takriben H. 540/M. 1145 tarihinde, o sırada sûfiliğin batıdaki en büyük manevî merkezi olan el-Meria'da göründü. Öyle görünüyor ki, bu tasavvuf türü oradan bütün Endülüs'e, özellikle Sevil ve Kurtuba'ya ve aynı zamanda Batı Portekiz'e yayıldı. Sevil'de ortaya çıkan, bildiğimiz en büyük sûfî, Ebû'l-Kakem b. Barracân (öl. H. 536/M. 1141) idi. Meria'da ise sûfilerin reisi, H. 536 (veya 537)/M. 1141 (veya 1142)'de ölüp İbn Barracân'ın yanına gömülen bâtınî bir sûfî olan Ebû'l-Abbâs b. el-Arîf idi Kurtuba'da büyük bir muhaddis (hadisçi), kelâmcı (mütekellim) ve dindâr bir sûfî olan Ebû Berk el-Mâyurkî ünlü bir mürşid idi[481].

Bir yüzyıldan fazla bir zamandır, yani H. 450/M. 1058'den H. 560/M. 1164'e kadar batıda sûfilik bir geçiş devresi geçiriyordu. İbn Barracân, İbn Kasî, İbnu'l-Arîf ve el-Mâyurkî mektebi bu devrenin ortalarına işaret etmektedir, ve nihayet arapça konuşan sûfîlerin en büyüğü olan İbnu'l-Arabî'yi ortaya çıkarmıştır. Batılı kelâmcıların arzusu hilâfına, felsefe yayılmakta ve İbn Bâcce (öl. H. 533/M. 1138), İbn Tufeyl (öl. H. 531/M. 1136) ve büyük İbn Rüşd (öl. H. 595/M. 1198) gibi filozoflar ön safta görünmekte idiler. Bu unsuru sufiliğe aktarmak İbn Barracân ve arkadaşlarının hedefi idi. Bunun için Gazâlî'yi şeyhleri olarak kabul etmekle işe başladılar. Bunlar (özellikle İbn Kasî) Gazâlî'nin görüşlerini izah ederek, büyük bir bağlılıkla bu görüşleri savundu. Aristo, Eflatun ve Yeni-Eflatunculaların felsefesi doğudan getirilen tercümeler, İbn Rüşd'ün şerhleri ve öğretmeni İbn Tufeyl'in eserleri vasıtasıyla zaten bilinmekteydi. İtikadî mez-

481. O, İbn Barracân ve İbnu'l-Arîf Kuzey Afrika valisi tarafından Fas'a çağırılarak H. 536 (veya 537)/M. 1141 (veya 1142)'ye kadar gözaltında tutuldu, ve bu yıl içinde de İbn Barracân öldü. El-Mâyurkî bunun üzerine Bicâye'ye kaçarak vaazlarına orada devam etti. Bak., İbnu'l-Abbâr, *Tekmile*, neşr.: Codera, Madrid 1889, s. 608.

hepler hakkındaki bir çok kitap (meselâ, Şehristânî'ninkiler) kullanılmak ta idi. Endülüs'de de İbn Hazm gibileri bu konuda yazmaya başladılar. İhvân es-Safâ risâleleri gibi kitaplar da yaygındı. Endülüs'de Felsefe ve Tasavvuf'dan yüzyıllarca önce bilinen Scholasticism, özellikle Mu'tezile, bazı kimseler üzerindeki etkisini sürdürmeye devam etti. Ve nihâyet Kuşeyrî'nin *Risâle'si* gibi sûfî risâleler batı sûfîlerince titizlikle incelendi. Batılı yazarlar bu konuları birbirleriyle uzlaştırma teşebbüsüne henüz girmemişlerdi. Bu görev bütün bu unsurları birleştirmeye çalışan İbnu'l-Arabî ve bir dereceye kadar da çağdaşı ve hemşehrisi, İbnu'l-Arabî mektebine bağlı İbn Seb'în (öl. H. 668/M. 1269)'e terkedildi.

İşte bu, ana hatlarıyla, İbnu'l-Arabî'nin içinde doğduğu fikrî atmosfer idi. Öyleyse bir çok düşünürler gibi o da çağının insanı idi diyebilir miyiz? Yukarıda izah edilen sûfî mektebine mensup olduğu kesin midir? Muhakkak ki, İbnu'l-Arabî hayatının ilk 30 yılını Endülüs'de, özellikle İbn Barracân'ın vatanı ve öğretim merkezi olan Sevil'de geçirmiştir. Yine muhakkak ki, Tunus'da üzerine bir şerh de yazdığı söylenen İbn Kasî'nin *Hal'en-Na'leyn*'ini okumuştur[482]. İbnu'l-Arabî de el-Meria'da Ebû Abdillah el-Gazzâl ve Ebû'r-Rebî el-Kefîf gibi doğrudan doğruya İbnu'l-Arabî'in bazı müridleri ile karşılaştığını belirtmekte, daha fazla bir şey söylememektedir.[483] İbnu'l-Arabî *Futûhât, Fusûs* ve *Mevâki'en-Nucûm* adlı eserlerinde bir çok vesilelerle bazan tasvip ederek bazan da reddederek İbn Barracân[484], İbn Kasî[485] ve İbnu'l-Arîf[486]'e atıflarda bulunmaktadır. Bu üç sûfîye ne kadar borçlu olduğunu söylememekte ise de, tasavvufa ilk girişinin, yakından âşinâ olduğu anlaşılan, onların eserlerini çalışmak sûretiyle, onlar tarafından etkilenmiş olması gerektiği açıkça görülmektedir. İbnu'l-Arabî'ye onların mürîdi olarak bakarsak, bu ancak onların ve daha bir çok sûfî ve filozofların onun öğretmenleri arasında sayılabileceği anlamında olmalıdır. İbnu'l-Arabî'nin düşüncesi daha çok doğuda olgunlaştı.

Bu üç sûfînin yazdığı eserlere gelince, elimizde İbn Kasî'nin "*Hal'en-Na'leyh*"inin ve İbnu'l-Arîf'in "*Mehâsin el-Mecâlis*"inin birer elyazma nüshası ve İbn Barracân'a atfedilen üç eserin[487] de üç elyazma nüshası bulun-

482. *Futûhât*, IV, s. 164, l. 6'da İbnu'l-Arabî, bu kitaptan ve Tunus'ta İbn Kasî'nin oğlu ile bu kitabı okuduğundan bahsetmekte, fakat şerh hakkında hiçbir şey söylememektedir.

483. *Futûhât*, I, ss. 297, 724–725.

484. Bak., *Futûhât*, I, ss. 75, 388' II, ss. 79, 136, 762, 859; III, s. 101; IV, s. 282.

485. Bak., *Futûhât*, I, ss. 176, 388, 407, 943; II, ss. 68, 79, 211, 340, 907; III, ss. 8–9, 31, 218, 428, 465; IV, s. 164; ve *Fusûs*, ss. 355; türk. çev., s. 245.

486. *Futûhât*, I, ss. 119, 145, 227, 297, 363; II, ss. 128, 189, 384, 421, 429, 811; III, ss. 520, 637; IV, ss. 105, 117, 714.

487. Bunlar aslında iki eserdir. Bak., Bibliyografya.

maktadır. Son üç nüshayı elde edebildim ve hiçbirinde, bu mektebin muhakkak ki en felsefîsi olan İbn Barracân'ın genel tutumuna bakarak, İbnu'l-Arabî tutumuna herhangi bir benzerlik göremedim. Her ne kadar haklı olarak bir mutasavvıf denebilirse de, İbn Barracân, şüphesiz, vahdet-i vucûdcu bir sûfî değildir. Onun Kur'ân tefsirinin bazı bölümleri tasavvufîdir.

İbnu'l-Arabî'nin bu üç sûfîye yaptığı atıflar o kadar azdır ki, onların görüşleri hakkında bize pek az şey açıklamaktadır. Sadece şurada burada İbnu'l-Arabî'nin, daha yüzlerce fikirle ilgili olarak yaptığı gibi, kendi sistemine yerleştirdiği bu sûfîlerden biri veya diğerinden münferit bir fikre atıfta bulunduğu görülmektedir. Şu fikirler en önemlileridir:

1. İbnu'l-Arîf'in "aklî bilgi" *(ilim)*, "marifet " ayırımı[488].

2. İbn Barracân'ın el - Hakk el-Mahlûku bihi hakkındaki görüşü[489] İbn Barracân bu deyimi, Kur'ân'da bahsedildiğini gördüğümüz ve Yaratıkları hakkındaki bilgimiz sayesinde bildiğimiz Allah anlamında kullanmaktadır. Yani her türlü bilgiyi aşan el-Hakk'tan, başka deyişle, gerçekte var olan bizzat Allah'tan farklı olarak Yaratan Allah ve âlemin Müdebbiri anlamında, kullanmaktadır. El-Hakk el-Mahlûku bihi, Zuhûr Âleminde her yerde temsil edilen Sıfatları ve Fiilleri ile bize açıklanan Allah'tır. Bu âlemde tezâhür etmeyen bu İsim, Sıfat ve Fiillerden bazıları gelecek olan âlemde tezâhür edecektir. Bunlar her yerde işleyen ilâhî kanunlardır ve böyle olmakla Allah'ın önceden takdir ettiği şeyleri aslî tabiatını ortaya koyarlar. İbn Barracân'ın görüşü sünnî görüşe tamamıyla uygundur. Onun el-Mahlûku bihi (bu deyimi ilk olarak onun ortaya attığı anlaşılıyor) deyimi şu Kur'ân âyetlerine dayanmaktadır: "Gökleri ve yeri oyun olsun diye değil, hak olsun diye yarattık *(bi'l-Hkk)*" (Kur. XLIV, 38). Aydınlık için güneşi, ışık için de ayı yaratan O'dur... Allah her şeyi hak olsun diye *(bi'l-Hakk)* yarattı" (Kur. X 5). Öte yandan, İbnu'l-Arabî bu deyimi Kelâm'la, Muhammed'in Hakikatı v.b. ile (bak. Kelâm Bölümü) aynı sayar.

3. İbnu'l-Arîf'in fenâ'nın anlamı[490] ve Allah'ın her şeyin sebebi olduğu hakkındaki görüşü[491]. İbnu'l-Arabî'nin *Mehâsin el-Mecâlis*'den kısa naklinden İbnu'l-Arîf'in de İbnu'l-Arabî gibi bunu vahdet-i vucûdcu manada mı anladığını söylemek mümkün değildir.

4. İbn Kasî'nin bütün ilâhî İsimlerin aynı oluşuyla ilgili görüşü[492]

488. *Futûhât*, II, s. 421, l. 12.
489. *Futûhât*, III, s. 101, l. 12 aşağıdan.
490. *Aynı eser*, III, s. 520, l. 8 aşağıdan.
491. *Aynı eser*, III, s. 117.
492. *Fusûs*, s. 111; türk, çev., s. 60.

Tasavvufun amelî cihetinde İbnu'l-Arabî'ye tamamıyla farklı türde sûfîler önderlik etmişlerdir. İbnu'l-Arabî *Futûhât*'ında ve *Risâlet el-Kuds*' unda bunlardan bir çoğuna işâret etmektedir. Bunlara misâl olarak şunları gösterebiliriz:

1. Yûsuf b. Halef el-Kûmî (öl. İskenderiye H. 576/ M. 1180)[493], Şehy Ebû Medyen'in has mürîdi idi. İbnu'l-Arabî onunla Sevil'de karşılaşmıştır. İbnu'l-Arabî onu büyük bir zâhid ve kendi anladığı manada bir Melâmî olarak gösterir. Aynı zamanda zâhid olarak yetişmesinde Kûmî'ye çok şey borçlu olduğunu itiraf ederek, Kûmî'nin kendisine ilk defa sûfîlik kelimesinin anlamını öğreten ve Kuşeyrî'nin Risâle'sini tanıtan kişi olduğunu söylemektedir.

2. Sâlih el-Adevî. Bu zat İbnu'l-Arabî'nin Sevil'de karşılaştığı bir başka zâhid'tir. Bu zatı manevî mürşidlerinden biri sayar ve pek mükemmel bir sûfî şeklinde nitelendirir.

3. El-Belevî'nin çağdaşlarından Ebû İmrân el-Mirtulî. İbnu'l-Arabî, el-Mirtulî'nin bir zâhid olarak yetişmesinde el-Hâris el-Muhâsıbî el-Bağdâdî'nin yolunu takip ettiğini söylemektedir. Bir çok riyâzetler geçirmiştir.

İbnu'l-Arabî'nin kendi şeyhleri olarak kabul ettiği bu sufîler hakkındaki sözlerinden, onların görüşlerinden çok şahsî hayatlarını, kerâmet v.b. lerini öğreniyoruz. Çünkü görüşüne göre, bunlar hiçbir görüşe sahip değillerdi.

a) İbnu'l-Arabî ve İbn Meserre

Palacios *Abenmasarra* adlı eserinde el-Meria Sûfî Mektebi ile çok daha eski İbn Meserre Mektebi arasında tarihî bir irtibat tespit etmeye çalışır. Ona göre, el-Meria Mektebinin İbn Meserre Mektebi ile bir yakınlığı vardı. Buradan İbnul'l-Arabî'nin felsefe sisteminin İbn Meserre (öl. H. 319/ M. 931)'ye kadar götürülebileceği sonucunu çıkarmak istemektedir. Palacios'un kanaatına göre, İbnu'l-Arabî'yi İbn Meserre ile İbnul'-Arabî arasında bir halka teşkil eden Meria Mektebi etkilemiştir. Fakat bu genellendirmenin şu anda elimizdeki delillerin mümkün göremiyeceği kadar geniş olduğu görülmektedir. Şu gerçeklerin önemle akılda tutulması gerekmektedir:

1. Ne Meria Sûfî Mektebi ile İbn Meserre ne de İbn Meserre ile İbnu'l-Ara arasında tarihî ilişki olduğu hakkında herhangi bir bilgimiz vardır.

2. Bugün elimizde İbn Meserre veya herhangi bir mürîdi tarafından yazılmış bulunan hiçbir kitabı, hattâ kitaplarından parçalar bile yoktur.

493. *Futûhât*, I, s. 327.

3. İbn Meserre'nın tasavvufta şöhret kazanmış olan hiçbir mürîdini bilmemekteyiz.

4. İbn Meserre ve Mektebi hakkındaki bütün bilgimiz şu metinlerde yer almaktadır:

a) İbn Hazm, *Fisal* (II, s. 126; IV, ss. 80, 19J-200). Burada İbn Meserre'nın Kader görüşüyle ilgili bazı bilgiler buluyoruz. İbn Hazm, İbn Meserre'yi bu noktada bir Mu'tezilî olarak nitelendirmekte ve İbn Meserre'nin Allah'ın bilgisinin iki çeşit olduğuna inandığını ilâve etmektedir: 1. Külli *(evrensel)* hakikatların bilgisi, ve 2. tek tek nesnelerin *(cüz'îlerin)* bilgisi.

b) İbnu'l-Arabî, *Futûhât* (I, ss. 191, 194; II, s. 767; ve *Fusûs*, s. 125). Burada İbnu'l-Arabî, İbn Meserre'nin İlâhî Arş'ı teviline işâret etmektedir (bk., Kelâm ve Tasavvuf Bölümleri).

c) Kıftî, *Tarîh el-Hükemâ*, (neşr. Lippert, ss. 15-16) ve Sâ'id b. Sâ'id el-Endelusî, *Tabakât el-Umem*, (Marşık 1911, s. 666). Burada İbn Meserre'nin Empedocles felsefesi taraftarı ve ateşli bir savunucusu olduğu şeklinde tasvir edildiğini görüyoruz.

d) İbn Meserre'nin sünniliği ilgili önemli olmayan diğer atıflar: İbn Masarra birçok Müslüman yazarlar, özellikle İbn Hakan tarafından *Metmah el-Enfüs* (İstanbul 1302 H.), s. 58'de mülhid sayılmıştır; İbn Sâ'id, *Tarîh el-Umem*; el-Ferezî (doğ. M. 962), *Tarîh el-Ulemâ el-Endelus* ve Dabbî, *Buğyat el Mültemis*, s. 78. Bütün bu yazarlar İbn Meserre'yı Mu'tezilî cedeli iyi bilen bir mülhid ve tasavvuf diline ince bir sembolizm katan bir sûfî olarak tasvir ederler.

e) İbn Meserre'nın mürîdlerine gelince, İsmâ'îl er-Ru'aynî ve bükadı Munzır b. Sâ'id el-Bellûtî müstesna, hepsi de isimlerinin ötesinde pek az şey bilebildiğimiz kimselerdir[494].

---

494. I. İbn Meserre'nin H. 371/M. 981'de ölen mürîdi el-Fennî hakkında bak., Ferezî, *Ta'rîh el-ulemâ' el-Endelüs*, neşr.: Codera, Madrid 1891, s. 1329.

II) İbn Meserre'nin H. 376/M. 986'da ölen mürîdi ed-Deccâl el-Kurtubî hakkında bak., Ferezî, *adı geçen eser*, s. 437.

III) İbn Meserre'nin H. 377/M. 987'de ölen mürîdi Ebân b. Sa'îd hakkında bak., Ferezî, *adı geçen eser*, s. 54.

IV) H. 355/M. 965'de ölen Ballûtî hakkında bak., Ferezî, *adı geçen eser*, s. 1452, ve el-Makkarî, *Nefh et-Tîb*, II cilt, Kahire 1279, I, s. 335.

V) Tarîf el-Kurtubî hakkında bak., İbn Abbâr, *Tekmile*, s. 281.

VI) İbn Meserre'nin en önemli mürîdi İsmail er-Ru'aynî hakkında bak., İbn Hazm, *Fisal*, IV, ss. 80, 198-200. Bildirildiğine göre, er-Ru'aynî de, mürşidi gibi, Kader'e ve âlemin kıdemine (başlangıcı olmadığına) inanmaktadır. Aynı zamanda bedenlerin yeniden dirilmesini de inkâr ederek, İlahî Arş'ın, âlemi idare eden ilke olduğunu ileri sürmektedir (kar., İbnu'l-Arabî, ilahî Arş ile İlk Aklı aynı saymaktadır). Ru'aynî'ye göre, Allah'ın âlem üzerinde doğrudan doğruya etkisi yoktur. Bu görüş aynı zamanda mürşidine de isnat edilmektedir.

Şu anda İbn Meserre ve Mektebi hakkında elimizdeki bütün malzeme bundan ibârettir. Sadece bu açıdan, varsa bile, sistemleri hakkında herhangi bir fikir edinmemiz imkânsızdır. Palacios, İbn Meserre'nin olarak kabul ettiği ve tamamıyla a) yukarıda sözünü ettiğimiz çok nadir atıflara ve b) söylediğine göre, İbn Meserre'nın ateşli bir savunucusu olduğu Empedocles'e atfedilen felsefeye dayandırdığı bir sistem meydana getirmeye çalışmıştır. Bu kaynaklardan sonuncusu üzerinde bizim tek otoritemiz, Sâ'id el-Endelusî'dir[495] ki, Kıftî ve İbn Ebî Usaybı'a'nın Empedocles ve İbn Meserre hakkında naklettikleri bütün bilgileri bu zattan aldıkları anlaşılmaktadır. Bu yazarlarla birlikte Şehristânî ve Şehrazurî'den, Empedocles'in felsefesinden ne anladıklarını özetleyen şu bilgiyi elde ediyoruz:

1. Onlara güre, Empedocles, ilahî Sıfatların birliğini ve Bir Hakikatla onların aynılığını ileri süren ilk şahıstı. Allah her zaman sırf bilgi, sırf irâde, rahmet, kudret v.b. ile aynı sırf hüviyetten başka bir şey değildir. Allah, âlemi Kendisi ile birlikte ezelî olan maddeden yaratmamıştır: Önce "İlk Unsur"u yaratmış; ondan da bütün mürekkep varlıklar yaratılmıştır[496]. Allah Bir olan Hakikat ve çokluk kabul etmeyen bir Birliktir. Hüviyeti her türlü çokluğun ötesindedir[497]. Bu görüş, şüphesiz, karakteri itibarıyla, eski Yunana ve özellikle Yeni-Eflatunculuğa aittir. İlâhî Sıfatlar hakkındaki kısım Mu'tezilîler tarafından (Meselâ, Allâf, öl. H. 226/M. 840) geliştirilmiştir. Fakat ne olursa olsun Empedocles'e atfedilemez, çünkü Empedocles aslında çoğulcu *(pluralist)*'tir. Empedocles, Parmenides'in "feleğini" (gök küresini) aynı cinsten bir cevher olarak değil, birbirinden farklı 4 cevher veya unsurun karışımı olarak kabul eder.

2. Bu müslüman yazarlara göre, Empedocles, yukarı ve aşağı âlemlerin tek anlaşılma vasıtası olarak, insan nefsi üzerinde durmaya büyük ağırlık vermektedir. İlk Cevher hakkında doğrudan doğruya bilgi edinmek imkânsızdır: Zâhirî âlem hakkındaki bilgi vasıtasıyla onu kavramaya çalışmak da mümkün değildir. Sadece insan nefsi bu iki dünya arasında yer alan halkadır: "Kendini bilen Rabbini de bilir"[498].

Nefs, diyor sözde Empedocles, basit. güzel ve maddî olmayan bir cevherdir. Onun güzellik ve ölümsüzlüğünü inkâr edenler bedene narazan onun dış manzarasına bakmaktadırlar[499]. Nefsin basitliği uzvî değil, ruhanîdir.

495. el-Endelüsî, *Tabakât el-Umem*, (Maşrık 1911), s. 666.
496. Şehristanî, *adı geçen eser*, II, s. 260.
497. Kıftî, *Ta'rîh el-Hukemâ'*, Leipzig 1902, ss. 15–16; *Tabakât el-Umem*, s. 666
498. Şehrazurî'den naklen Palacios, *Abenmasarra...*, s. 146, l. 14.
499. *Aynı eser*, s. 147, l. 13 ve 26.

"Ateşten ziyâde ışığın basitliğine, daha doğrusu ışıktan çok aydınlığın basitliğine benzemektedir"[500].

İnsan nefsi Küllî *(Evrensel)* Nefsin sadece belirli bir tezâhürüdür. Onun son hedefi aslî "kaynağına" dönmektir. En yüksek ruhanîlik derecesine erişebilir. Bizim hayattaki hedefimiz de bu gayenin yerine getirilmesine yönelmelidir[501]. Evrensel Nefsin en yetkin tezâhürü, her devirde cüz'î nefslerin aslında İlk Unsur'a *(el-Unsur)* ait olan[502] ve cüz'î nefslerinin bedenleriyle olan geçici ilişkileri sırasında unuttukları bilgiyi hatırlamak için gönderilen peygamberlerdir.

Nefsin mahiyeti ile ilgili bu görüş Yeni-Eflatunculararınkiyle, özellikle daha sonra göreceğimiz İhvân es-Safâ'ya benzerlik arzeden İsmâ'îlî düşünürlerin anladıkları şekliyle aynıdır, ve orada Empedocles'e ait hiçbir şey yoktur.

Şehristânî (yine Empedocles'e atfen) bu bilgilere Aristo'ya ait 3 nefs görüşünü eklemektedir: Bunlar nebâtî *(bitkisel)*, hayvânî ve aklî nefslerdir, ve her biri bir aşağısındaki için bir "kabuk" *(kışra)* vazifesi görür. Şu anlamda ki, Akıl (görünüşe göre Plotinus'un İlk Aklı) ruhanî Cevher *(el-Unsur)* için, nefs Akıl için, Tabiat nefs için, ((Plotinus'un) sudûr nazariyesinin son merhalesine gelinceye kadar, bir "kabuk" teşkil eder. Daha yukarıdaki (yani öz) daha aşağıdakinin sûretlerini yansıtır ve ortaya çıkarır[503].

Bu, her yönüyle Yeni-Eflatunculuktur, ve hemen hemen kelime kelime Ihvân es-Safâ'nın risâlelerinde ifâde edilmiştir.

Bu yazarların Empedocles'e atfettikleri belki de tek doğru fikir şudur:

1. Aşk ve Mücâdele Görüşü[504].

2. Dört Unsur ve "Felek" nazariyesi; sonuncusu da yine Yeni-Eflatuncu sudûr nazariyesiyle karışmış olarak Ihvan es-Safâ'da bulunmaktadır. Birincisine ise çeşitli yerlerde işâret edilmekte ise de, ne onların felsefesinde ne de İbnu'l-Arabî'ninkinde önemli bir rol oynamaktadır. Her "oluş" için gerekli olan birbirine tamamıyla zıt iki ilke (veya Empedocles bazan deyimlendirdiği gibi, unsur)'un İbnu'l-Arabî'nin sisteminde yeri yoktur.

500. *Aynı eser*, s. 147, l. 14 ve 8.
501. Şehristanî, *adı geçen eser*, II, s. 265; *Enneads*, IV, 3, 1.
502. Şehristanî, *adı geçen eser*, II, s. 263.
503. Şehristanî, *adı geçen eser*, II, s. 262.
504. Şehristanî, *adı geçen eser*, II, s. 261.

Müslüman yazarların H. VII/M. XIII. yüzyıla kadar, ana hatlarıyla, Empedocles'in felsefesinden anladıkları bundan ibâdettir. Yine açıkça görülmektedir ki, bu yazarlar, çeşitli felsefeleri birbirine karıştırma ve bir filozofa bir başkasının bütün felsefesini veya felsefesinin bir kısmını isnat etme şeklinde görülen kötü huylarının bir sonucu olarak, o devrin doğulu bilginlerince anlaşıldığı şekliyle, Hellenistik felsefe tarihinde pek sık olarak karşılaştığımız bir başka hataya daha düşmüştürlerdir.

Böylece İbn Meserre'nın gerçekten böyle bir felsefenin "taraftarı ve savunucusu" mu olduğu, eğer böyle ise, İbnu'l-Arabî'nin (onda doğulu yazarlar tarafından Empedocles'e atfedilen türden fikirlerin bazı izlerini bulduğumuzu farzetsek bile) gerçekte bu fikirleri bir başka kaynaktan değil de, İbn Meserre'den mi aldığı sorusu ortaya çıkmaktadır. İlk soruya cevap verme imkânlarından yoksunuz. İkincisine gelince, daha sonra da göreceğimiz gibi, İbnu'l-Arabî'nin Yeni-Eflatuncu felsefenin bu kısmını İbn Meserre'den değil, Ihvan es-Safâ'dan öğrenmiş olması pek muhtemeldir. Şu iki husus önemle hatırda tutulmalıdır:

1. Sâ'id ve onun gurubunda olanların kanaatına göre, İbn Meserre'nin bildiği ve savunduğu, yanlış olarak Empedocles'e atfedilen felsefe, daha önce de gördüğümüz üzere, tahrif edilmiş Yeni-Eflatuncu fikirlerin bir derlemesi; İbn Meserre'nin değil, Empedocles'in felsefesinin onlar tarafından bir ifâdesidir. Kesinlikle anlaşılmaktadır ki, bunlar Empedocles'i aslından inceleyememişlerdir. Böylece onların, Empedocles'in felsefesi dedikleriyle, özellikle nefs meselesi hakkında Ihvan es-Safâ risâlelerinde bulduklarının arasındaki benzerliğe dayanarak, noların bu konudaki malûmatlarını Ihvân es-Safâ'dan aldıkları ve Yeni-Eflatuncu sistemin bu bölümünü yanlış olarak Empedocles'e atfettikleri şeklinde bir teklifte bulunmak istiyorum.

2. Yanlış olarak Empedocles'e atfedilen felsefenin bu bölümü İbnu'l-Arabî ve Ihvan es-Safâ'da gördüğümüz Yeni Eflatuncu felsefenin diğer bir çok bölümleriyle bağlantılıdır, ve daha sonra göreceğimiz üzere, Ihvân es-Safâ risâlelerinde açıkça zikredilmiştir.

Burada ispat edilmek istenen noktalar şunlardır: a) İbn Meserre'nın sûfî felsefesi hakkında, böyle bir felsefe varsa bile, henüz hiçbir bilgimiz yoktur; b) Palacios'un, İbnu'l-Arabî'nin İbn Meserre ve onun Mektebinden etkilendiği şeklindeki nazariyesine dayanarak olarak ileri sürdüğü delil o derece yetersizdir ki, onu bir kenara atma yetkisini kendimizde bulabiliriz; c) İbnu'l-Arabî'nin İbn Meserre'den aldığı anlaşılan tek şey, ilahî Arş sembolizmidir ki, İbnu'l-Arabî bunu da kendisine göre yorumlamaktadır;

d) Palacios'un el Meria Sûfî Mektebi ile İbn Meserre'nın Sûfî Mektebi arasında var olduğunu sandığı tarihî bağlantı sadece farazî bir bağlantıdır. Dolayısıyla İbnu'l-Arabî'nin belirli bir ölçüde el-Meria Mektebinin Tasavvuf sisteminden etkilendiğini kabul etsek bile, böyle bir etkinin İbn Meserre ve Mektebine kadar dayandırılabileceği sonucu çıkmaz.

b) İbnu'l-Arabî'nin Düşüncesini Etkileyen Kaynaklar

İbnu'l-Arabî'nin sistemini ayrıntılı bir şekilde incelememiz sırasında onun felsefesinin bazı bölümlerini ortaya koyarken faydalandığı kaynaklara mümkün olduğu kadar işâret etmeye ve onun görüşlerine yakınlığı olan bazı sûfî, kelâmcı ve filozoflara dikkati çekmeye çalıştık. Burada bu kaynaklar daha ayrıntılı olarak incelenecektir. Bunlar iki ana zümreye ayrılabilir:

1. İslâmî kaynaklar. Bunlara a) Kur'ân ve Hadisleri, b) Hallâc, Bâyezîd v.b. gibi ilk vahdet-i vucûdcu sûfîleri, c) İslâm zâhidlerini, d) İslâm kelâmcılarını: Eş'ariye ve Mu'tezileyi, e) Karmatîler ve İsmâ'îlîleri (özellikle Ihvân es-Safâ'yı), f) İran'ın Yeni-Eflatunculuğa bağlı Aristocularını, özellikle İbn Sînâ'yı, g) İşrâkîleri dâhil edebiliriz.

2. İslâmî olmayan kaynaklar. Hellenistik Felsefe, özellikle Kelâm görüşü ile ilgili olarak Yeni-Eflatunculuk, Philo'nun ve Stoalıların felsefesi. Bunları daha önce ele almıştık[505].

Bütün bu kaynakları tam anlamıyla incelemek, bu Ek'in sınırlarını aşmaktadır. Bunun için bunlardan en önemlilerini ele alacağız. Felsefî bakımdan İbnu'l-Arabî büyük ölçüde Yeni-Eflatuncudur. Açıkça anlaşıldığına göre, onun bildiği ve tanıdığı Yeni-Eflatunculuk Ihvân es-Safâ'nın anladığı Yeni-Eflatunculuktu. Tasavvuf görüşü bakımından ise, Hallâc'ın heyecanını değil, üslûbunu paylaşır. İbnu'l-Arabî'nin çok daha fikrî bir tutumu vardır. Mantıkî bakımdan ve aynı zamanda Ahlâk ve Âhiret konusunda İbnu'l-Arabî İslâm, kelâmcılarını büyük ölçüde kullanmaktadır.

c) Ihvân es-Safâ'nın Risâleleri, Fârâbî ve Müslüman Yeni-Eflatunculların Eserleri

İbnu'l-Arabî ce aynı zamanda daha bir çok doğulu ve batılı (Endülüs' de yaşayan) sûfîlerin tasavvuf görüşleri için zengin malzemeyi Ihvân es-Safâ'dan aldıkları anlaşılmaktadır. Zaten diğer Yunan ve Hristiyan felsefeleri ile karışmış olan Yeni-Eflatunculuk İbnu'l-Arabî'ye bu kanaldan ulaşmış olsa gerektir. Ihvân es-Safâ risâlelerinde ansiklopedik bir şekilde İslâm

505. Bak., *Kelâm Bölümü.*

Rasyonalizmini Sûfîliği, Maniliği Zerdüştlüğü ve daha bir çok İran ve Yunandan alınmış fikirleri ve mezhep ayrılıklarını hep bir arada bulmaktayız. Bunları daha küçük ölçüde İbnu'l-Arabî'nin kitaplarında buluyoruz. Fakat Ihvân es-Safâ risâlelerinden aldığı şeyleri, onlara kendi vahdet-i vucûdcu fikirlerini aşılamak sûretiyle, kendi arzu ettiği şekilde yorumlamış bulunmaktadır.

İbnu'l-Arabî, doğrudan olsun batıdan olsun, kendi vahdet-i vucûdcu anlayışını şekillendirmekte yardımcı olabilecek her düşünceyi bir araya gerirmiştir. Bu sebeple Ihvân es-Safâ risâleleri dışında başka hiçbir kaynak onun gibi derleyici (eklektik) bir düşünür için daha verimli olamazdı. Onlardan aldığı şeyleri, tıpkı İslâm dini ve onun muazzam literatürü ile ilgili olarak yapmaya çalıştığı gibi, sistemine yerleştirmeye çalışmıştır. İbnu'l-Arabî, İsmâ'îlîleriu özellikle Ihvân es-Safâ'ya has nazarî türdeki öğreti ve metotlarının etkilediğ tek İslâm mutasavvıfı da değildir. Aynı etki bir başka yerde de görülmekte ve aynı sebebin benzeri bir eseri meydana getirdiği ortaya çıkmaktadır. Meselâ, Halepli Sühreverdî'nin sûfî felsefesi ile İbn Seb'în'inkinde İbnu'l-Arabî ve Ihvân es-Safâ'nın felsefesinin bir çok bölümlerine benzeyen dikkate değer hususlar bulunmaktadır.

İbnu'l-Arabî'nin, Ihvân es-Safâ risâlelerinde yer alan şeylerden çok Yunan felsefesine, meselâ, özellikle Kelâm görüşüne Philo Judaeus ve Stoalıların felsefesine âşinâ olduğu bir gerçektir. Böyle bir felsefeye nasıl âşinâ olduğunu söylemek ise kolay değildir[506]. Öyle görünüyor ki, İbnu'l-Arabî, bu arada İslâm Yeni-Eflatuncularından ve Farâbî'den, özellikle Kur'ân'daki Kalem, Levh ve Arş kelimelerini Plotinus'un İlk Akıl, Evrensel *(Küllî)* Nefs, Evrensel Cisim v.b. karşılığı olarak kullanan ikincisinden çok şey öğrenmiştir.

d) İbnu'l-Arabî ile Ihvân es-Safâ'nın birleştikleri Noktalar

İbnu'l-Arabî'nin, hayatı boyunca, herhangi bir İsmâ'îlî fırkaya mensup olup olmadığını bilme imkânlarından yoksunuz. Böyle bir fırkaya mensup olmaması ise pek muhtemeldir. İbnu'l-Arabî, İsmâîlîleri sık sık suçlamakta ve bir çok hususlarda onlara saldırmaktadır. Fakat onları küçük görmekle beraber, o da, Gazâlî gibi, devamlı olarak onların fikirlerinden ve ıstılahlarından yararlandığını çoğunlukla unutmaktadır. İbnu'l-Arabî'nin felsefesini izah metodu yani İslâmî nasslardan başlıyarak yavaş yavaş onları tadil etmek sûretiyle arzu ettiği felsefî fikri onlara işleme ve nihâyet onları açıklama tarzı, aslında Ihvân es-Safâ'nınki ile aynıdır. İbnu'l-Arabî'yi bu yola sürük-

506. Bu fikirlerden bir çoğu o sırada ortalıkta dolaşmış olsa gerektir. İbnu'l-Arabî ve daha bir çok sufî ve filozoflar bu havayı teneffüs ediyorlardı. Bu fikirler aynı zamanda yunanca kaynaktan, Hristiyan rahip ve filozofları vasıtasıyla şifahî olarak da yayılmış olsa gerektir.

leyen sâik, Ihvân es-Safâ'nınkinden temelli bir şekilde ayırdedilebilirse de, fiilî sonucu aynıdır. İbnu'l-Arabî'nin samimî olarak benimsemiş göründüğü şey, onların, İslâmî âhiret nazariyesini, Kur'an ve Hadislerin tamamını tevil yoluna gitmeleri, tek hedefleri olan İslâmı ve ilkelerini yıkmayı sağlama şeklindeki ana metotları idi.

İbnu'l-Arabî'nin sisteminin çeşitli bölümlerinde yer alan İbnu'l-Arabî ile Ihvân es-Safâ arasındaki benzer hususlar vuku sırasına göre şunlardır:

Varlık Nazariyesi Hakkında

a) Plotinus'un sudûr nazariyesi ve "varlık"ın dereceleri. Bununla birlikte Ihvân es-Safâ, İbnu'l-Arabî'den çok daha tam bir Yeni-Eflatuncu idi. (Bk. Vahdet-i Vucûd Böl.).

b) Onların Mutlak Varlık görüşü ile İbnu'l-Arabî'nin "Hüviyet" nazariyesi.

c) Onların Allah veya kendi deyişleriyle Son (Âhır) anlayışı, yani Son'un sıfatları olmadığı, tabiatının çelişki kabul etmeyeceği hakkındaki görüşleri. İbnu'l-Arabî bu husus üzerinde ısrarla durmaktadır. Şüphesiz İbnu'l-Arabî, bunu, Hakikatın sadece bir yönünü ifâde ediyor kabul eder [507]. Onlara göre, Allah, Plotinus'un Bir'i gibi, her şeyin Hüviyeti olmaktan çok her şeyin Sebebi idi[508]. Diyorlar,i: Allah ruhânî âlemde değildir. O, bütün ruhanî ve maddî âlemlerin sebebidir. Şeyleri, bir yapı ustasının binayı inşa etmesi gibi değil, sayıların bir sayısından çıktıkları tarzda şeylerin Kendisinden çıktığı gibi yaratır. Âlem ne Allah'tır ne de O'ndan bir parçadır; "O'nun lûtuf ve irâdesiyle yaratılan"[509] O'ndan sudûr etmedir, Bu, biraz tadile uğramış olan Yeni-Eflatunculuktur. İbnu'l-Arabî bunu benimser ve sudûrları sadece subjective bir olay saymak sûretiyle, ona vahdet-i vucûd görüşü içerisinde belirli bir yer verir (Bk. Vahdet-i Vucûd Böl.). Onlara göre, âlem Heyûlâ adını verdikleri ruhanî Cevher'in bir tekâmülüdür[510]. Aynı zamanda İbnu'l-Arabî gibi, Zâhirî Âlemde Zamanın hakikatını da kabul ederler. Allah âleme tekaddüm eder fakat bu sadece mantıkî bir önceliktir (tekaddümdür). Buna karşılık, meselâ, düm eder "feleklerin" "unsurlara" önceliği, zamanda olan bir önceliktir[511].

507. Son'u tanımları hakkında bak., *Resâ'il Ihvân es-Safâ*, IV, s. 81; kar., I, s. 37.
508. Bak., *aynı eser*, III, s. 41.
509. *Aynı eser*, III, s. 109
510. *Aynı eser*, III, s. 119.
511. *Aynı eser*, III, s. 120.

İbnu'l-Arabî'nin *Futûhât*'ında zikrettiği "bir tek varlıktan ancak bir çıkabilir" şeklindeki metafizik bir aksiyom saydıkları temel üzerine sudur (veya yaratma) nazariyelerini oturturlar[512]. Burada tamamıyla Yeni-Eflatuncu olan ve İbnu'l-Arabî'nin hemen hemen aynı kelimlerle tekrar ettiği sudûrlarla ilgili bir tasvir verirler[513]. İlk Akl'a el-mahlûk el-ibdâ'î *(biricik yaratılmış varlık)*, "yaratmanın âleti", Allah'tan sudûr eden ilk şey ve Allah'ın sûreti v.b., derler. İbnu'l-Arabî bütün bunları Hakikatların Hakikatı veya Kelâm'ın karşılığı olarak kullanır[514].

Onların Evrensel *(Küllî)* Nefs fikri, Tüm Nefsin [514a] *(ikinci sudûrun)* bir tavrı olan cüz"î *(tikel)* nefsin onunla münasebeti bir başka benzerlik noktasıdır.

Onların sudûrları bir sebepler zinciri teşkil eder: Her biri, bir üstündeki tarafından husûle getirilir ve onun yetkinliklerini yansıtır[515]; yukarıdaki aşağıdakini kuşatır. Sudûr ne kadar aşağıdaysa eksikliği ve Allah'a uzaklığı artar.[516].

İsmâ'îlîler ve bu noktada onları izleyen İbnu'l-Arabî, Empedocles'in "felek" ve "Dört Unsur"unu Plotinus'un sudûrları ile ilgili listelerine koyarlar. Fakat "felek" den (el-felek el-muhît; Empedocles'in σ∅αιρος veya "Bütün" ü) Empedocles'in anladığını anlamazlar. Onlara göre, felek sadece yukarıda Mars, Jupiter, Saturn ve aşağıda Venüs, Merkür ve Ay'la birlikte merkezi Güneş olan yıldızlı gökyüzüdür[517]. Ay'ın altına Empedocles'in Dört Unsuru veya Unsurlarını yerleştirirler.

Psikololi ve Bilgi Nazariyesi Hakkında

Psikoloji ve Bilgi Nazariyesi ile ilgili fikirleri bakımından İbnu'l-Arabî'nin Ihvân es-Safâ'dan geniş çapta yararlandığı anlaşılmaktadır. Şu hususlar İbnu'l-Arabî'nin fikirleriyle onlarınki arasındaki esaslı benzerliği ortaya koyacaktır:

1. İnsan nefsini, mahiyeti hareket ve kavrama olan basit bir canlı cevher olarak tarif etmeleri[518].

512. *Futûhât*, I, s. 52.

513. Bak., *Resâ'il Ihvân es-Safâ*, IV, ss. 230-231, ve III, s. 122.

514. *Aynı eser*, III, s. 122, ve I, s. 37; kar., *Kelâm Bölümü*. Geriye kalan sudûrları tasvirleri için bak., *aynı eser*, III, ss. 4, 7, 18; keza, IV, ss. 234-235, ve III, s. 6.

514a. *Aynı eser*, III, ss. 9, 43-44; kar., Sühreverdi,

515. *Aynı eser*, III, ss. 41-42.

516. *Aynı eser*, III, s. 332.

517. *Aynı eser*, I, s. 78; III, s. 23. Feleklerin etkileri için bak., IV, ss. 243-247.

518. *Aynı eser*, III, s. 78; kar., III, s. 17.

2. Nefs "Ben" veya "Sen" le anlatılmak istenen şeydir; varlığının tek delili sezgiye ve düşünceye dayanan bilgidir[519].

3. İnsan nefsi Evrensel Nefsin özel bir "hali" dir[520]

4. Ruhanî hayatın en yüksek şekli ve insan nefsinin son hedefinin Evrensel Nefse dönüşü (görünüşe göre gerçek anlamda) ve bütün maddî ilişkilerden tamamıyla kurtuluşu olduğu hususundaki görüşleri[521]. Onlar da, İbnu'l-Arabî gibi, cüz'î nefsin (öldükten sonra) Evrensel Nefsteki hayatı öteki dünya denilen şeyden ibâret olduğunu kabul ederler[522]. Nefsin öteki dünyadaki mutluluğu veya hicranı Cennet ve Cehennemden başka bir şey değildir. Onlarla İbnu'l-Arabî arasındaki fark, onların nefsin saadetini temin için maddî âlemin ve ona ait bütün ilişkilerin terki üzerinde daha çok durmaları, İbnu' l-Arabî'nin ise daha çok marifete ağırlık vermesidir[523].

5. Nefse Allah'ın bu dünyadaki halîfesi adını verirler (bk. Kelâm Böl.).

6. Nefsin ve bütün Ruhanî Âlemin ölümsüzlüğü hakkındaki görüşleri[524].

7. Ruhanî hayatın en yüksek şekli peygamberlerinki veya vârislerinkidir: kar., Kelâm Böl.[525].

8. İbnu'l-Arabî'nin hemen tamamıyla tekrar ettiği tecrübî psikolojileri[526].

9. Batınî bilgiyi gizli bir doktrin olarak kabul eden nazariyeleri ve Masum İmam görüşleri. Bk., İbnu'l-Arabî'nin Kutub görüşü: Kelâm böl..

Küçük Alem ve Büyük Alem Hakkında

1. "Mutlak İnsan" *(el-insân el-mutlak)* veya el-halîfe adını verdikleri görüşleri. Bu görüşün İbnu'l-Arabî'nin Yetkin İnsan görüşünün ilk örneğini teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

2. Küçük âlemle büyük âlem arasında ortaya koydukları ortak noktalar[527]. (kar. Kelâm Böl.).

519. *Aynı eser*, IV, s. 226.
520. *Aynı eser*, III, ss. 43–44.
521. *Aynı eser*, III, s. 120.
522. *Aynı eser*, III, ss. 72–73, 81; IV, s. 189.
523. *Aynı eser*, IV, ss. 190, 221–222.
524. *Aynı eser*, IV, ss. 107–117, 120.
525. *Aynı eser*, IV, ss. 153, 178, 180.
526. *Aynı eser*, III, ss. 37–45.
527. *Aynı eser*, III, ss. 26 vd..

e) Hallâc'ın İbnu'l-Arabî'ye Etkisi

İbnu'l-Arabî'nin görüşünü etkiledikleri söylenebilen sûfîler arasında Hallâc'ın en büyük etkiyi yaptığı anlaşılmaktadır. Öyle görünüyor ki, İbnul'Arabî, Hallâc'ın tasavvufî sözlerine yakından âşinâ idi. Hattâ "*es-Sirâc el-Vahhâc fî Şerh Kelâm el-Hallaç*" adıyla Hallâc'ın deyimlerine bir şerh yazdığı sanılmaktadır[528]. Ayrıca İbnu'l-Arabî, *Futûhât*'ının bir çok yerlerinde Hallâc'a atıflarda bulunmakta, bir kaç hususta onu naklet-mekte ve kendi vahdet-i vucûdcu görüşlerini yerleştirecek ya onları destek-lemekte ya da reddetmektedir[529].

İbnu'l-Arabî'nin sisteminin genel olarak incelerken, Hallâc ve görüş-leri, hangi noktalarda birleşip hangi noktalarda İbnu'l-Arabî'ninkilerden ayrıldıkları ve İbnu'l-Arabî'nin sistemindeki en hayatî noktalardan bazı-larının nasıl Hallâç'ın fikirlerinden esinlendiği hakkında daha önce bazı işâ-retlerde bulunmuştuk. Burada ise bu hususlar daha başka bir kaçıyla birlikte özet şeklinde tekrar edilecektir.

1. Bir ve Çok meselesi. Bu, Hallâç'ın *Lâhût* ve *Nâsût* veya *Tûl* ve *Arz* görüşünün tadil edilmiş bir şeklidir[530]. (Bak. Bir ve Çok Hakkındaki Böl.).

2. Kelâm görüşü ve Muhammed'in ezelde varlığı meselesi. Hallâc'ın *Huva Huva*'sı ile İbnu'l-Arabî'nin Yetkin İnsanı (bak. Kelâm Böl.).

3. "Muhammed'in Nuru" nun doğrudan doğruya bir tecellisi olan batınî bilginin mahiyeti (bak. Kelâm Böl.).

4. Bizatihi Allah'a ait olan Birlik ile O'na atfedilen Birlik arasındaki fark (bak. Tenzih ve Teşbih Böl.).

5. Hakkın perdesi olan Halk Âlemi (bak. Hüviyet ve Sıfatlar Böl.)[531].

---

528. Bak., Massignon, *La Passion d'al-Hallâc*, 2 cilt, Paris 1922.

529. Bak., *Futûhât*, I, s. 219; II, ss. 15, 165, 445, 478, 720; III, ss. 22, 51, 52, 155; ve IV, ss. 105, 309.

530. Bak., *Futûhât*, I, s. 219.

531. Bak., *Tevâsîn*, s. 73; Massignon, *Quatre textes relatifs a Hallâc*, Paris 1914, s. 80'de Hallâc diyor ki:

"*Benimle Senin aranda benim enniyem beni rahatsız ediyor.*
Lûtfunla enniyemi ortadan kaldır".

Öyle görünüyor ki, İbnu'l-Arabî'nin şu sözüyle anlatmak istediği de budur: *(Fusûs)* Halk Âlemi kendi kendisinin perdesidir *(Ve huva ʿayn el-hicâb alâ nefsihi)*. Şehristanî *ennun* kelimesini zâtın karşılığı olarak kullanıyor (II, s. 336). İbnu'l-Arabî de *Futûhât*'ında (IV, ss. 49-50) diyor ki: Herhangi bir şeyin enniyesi, onun hakikatıdır. Fakat İbnu'l-Arabî bu kelimeyi kullanma şeklinde tutarlı değildir. Bazan onu Hüviyyet'in *(O'lukun)* zıddı olan Ben-lik'in karşılığı olarak, bazan da ya Allah'ın ya da herhangi bir cüz'î hüviyetin zâtı anlamında kullanır. Bak., *Futûhât*, IV, s. 50 âyetler.

6. İlahî Aşk nazariyesi (bak. Güzellik, Estetik hakkındaki Böl.).

7. Meşia ile irâde arasındaki fark ve şeriatla ilâhî buyruk arasındaki münasebet (bak. Ahlâk Böl.).

8. Allah'ın bilinemezliği[532].

9. Kur'ân'ın tevili. Kar., meselâ, İbnu'l-Arabî'ninkiyle tamamıyla aynı olan şu âyetin Hallâc tarafından tevili:

a) Kur. II, 51: "Yaratan Allah'a tövbe edin ve nefislerinizi öldürün". Hallâc'a göre, "nefsinizi öldürün", ondan ve Allah'tan başka her şeyden kurtulun ki, yok yokluğuna dönsün ve yalnızca Hak baki kalsın" demektir[533]. Biraz daha vahdet-i vucûdcu bir rengi olması bir yana bırakılırsa, İbnu'l-Arabî'nin tevili de aynıdır.

b) Kur., II, 256: "Diri, Kendi Kendine duran O'ndan başka ilah yoktur". Hallâc'ın bu âyeti şerhi[534]. İbnu'l-Arabî'nin Kayyûm *(Kendi başına duran)* İsmini teviliyle hayret verici bir benzerlik göstermektedir.

c) Kur., XXIII, 72: "Muhakkak ki biz göklere ve yere sorumluluk yükledik, v.b.". Hallâc'a göre, "sorumluluk", İnsan'ın ilahî cihetidir.[535] İbnu'l-Arabî ayni âyeti "sorumluluk" tan Yetkin tezâhür eden ve bu nedenle de de kendisine halîfe denen ilâhî sırafları anlıyarak bir tevile gider.

d) Kur., XLVIII, 10: "Şüphesiz sana bağlılık akdinde bulunanlar Allah'a karşı da aynı akitte bulunurlar". Bu âyetin şerhinde Hallâc diyor ki: Bu Birlik Makamıdır *(makâm el-cem)*. İbnu'l-Arabî "Muhammed'id Hakikatı, Birlik Makâmıdır" derken, aynı şeyi söylemek istemektedir[536].

Şüphesiz Hallâc, İbnu'l-Arabî'nin mensup olduğundan farklı bir sûfîler zümresine mensuptur. Fakat İbnu'l-Arabî, Hallâc'ın bir çok sözlerinde, kendi vahdet-i vucûdcu görüşlerinin tohumlarını ekmek için verimli bir toprak bulmuştur. Hallâc'ın fikirlerinden bir çoğunu kendi sistemine uyduracak şekilde değiştirir. İbnu'l-Arabî'nin, Hallâc'ın bir taraftarı olduğunu ve sisteminin Hallâc'ın sistemi olduğunu iddia etmek istemiyorum, çünkü Hallâc'ın böylesine işlenmiş bir sistemi yoktur. Daha ziyâde, Hallâc'ın İbnu'l-Arabî'ye etki yapan en önemli kaynaklardan biri olduğunu söylemek istiyorum.

---

532. *Tevâsîn*, ss. 70–72.

533. Massignon, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, s. 24.

534. *Aynı eser*, s. 25.

535. *Aynı eser*, ss. 155–156.

536. *Aynı eser*, s. 61; kar., *Fusûs* s. 304.

İbnu'l-Arabî, Hallâc'dan başka daha pek çok sûfîden fikirler almış ve onlara kendi mutâd vahdet-i vucûdcu rengini vermiştir. *Futûhât*'ında yüzden fazla yerde Beyezîd'e atıflarda bulunmakta ve Cüneyd'den, Şiblî'den , Tusterî'den Abdulkâdir el-Geylânî'den ve onun mürîdi Ebû's-Su'ûd b. eş-Şibl'den, Muhammed b. Abdulcabbâr en-Nifferî'den, Gazâlî ve daha bir çoklarından sık sık nakiller yapmaktadır. Fakat onlara yaptığı atıflar genel olarak bu sûfîlerin görüşlerinî aydınlatamıyacak kadar kısa ve önemsizdir. Ancak arasıra İbnu'l-Arabî'nin şu ya da bu sûfînin görüşünü veya Nifferî'nin *Mevkif*'i[537], İbn Barracân'ın *el-Hakk el-Mahlûku bihi*'si[538], Tusterî'nin *el-Adl*'i, Hallâc'ın *Lâhût ve Nâsût*'u v.b. gibi onların icâdı olan deyimleri açıklamaktadır.

f) Kelâmcıların İbnu'l-Arabî'ye Etkisi

Şekil bakımından İbnu'l-Arabî'nin, yakından tanıdığı anlaşılan İslâm Kelâmcılarının cedel metodundan, büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir[539]. Onun Bir ve Çok nazariyesi bir yönden Eş'arîlerin cevher ve arazlar görüşünün bir tatbikatı olarak göze çarpmaktadır (bk. Bir ve Çok hakkındaki Böl.). İlâhî Sıfatlar görüşü ise, Mu'tezininkilerle aynıdır. Sıfatların orta bir yer işgal ettiklerini, yani ne Allah ne de Allah'tan başkası olduklarını kabul eden Eş'arîlerden ayrılır. Kader meselesinde ise, daha çok "İnsanın fiil kudreti olduğu, fakat bunu fiilen yerine getirmediğine" inanan Eş'arîlere yakınlık duymaktadır: Allah insanın ve onun bütün fiillerinin Yaratıcısıdır. İbnu'l-Arabî, şüphesiz, onların ortaya koyduğu nazariyeyi vahdet-i vucûd görüşüne göre tevil eder (bk., Ahlâk Böl.).

İbnu'l-Arabî'nin bütün sistemi cedel metodunu kullanan delillerle doludur. Burada kelâmcıların metot ve deyimlerini kullanmakta, fakat onları tasavvuf sisteminin veya diğer tamamıyla hayal verisi görüşlerinin dışında bırakmamaktadır.

g) İbnu'l-Arabî'nin Sisteminde Kur'ân ve Hadîs Unsuru

İbnu'l-Arabî, ister ilgisi olsun ister olmasın, sözlerini desteklemek için daima Kur'ân ve hadislerden medet umar. Onun genel olarak takip ettiği yolu Prof. R. A. Nicholson haklı olarak şu sözlerle tasvir etmektedir: "İbnu'l-Arabî çoğunlukla bir Kur'ân metnini alır, Philo ve Origenes

537. *Futûhât*, I, ss. 505, 771; II, ss. 187, 805, 827.

538. Bak., *Kelâm Bölümü*.

539. Bak., *Futûhât*, I, ss. 49, 50–58, 100, 155–156, 207, 246, 260, 266, 341, 371, 390, 445, 675, 747, 748; II, ss. 5, 10, 13, 243, 306, 323, 527, 570, 629, 679, 689, 703, 818, 845, 849, 853, 881. 886; III, ss. 22, 61, 108, 280, 364, 527, 611, 632, 642, 701; IV, ss. 269–270, v.b., v.b..

üzerinde çalışanların pek iyi bildikleri bir tarzda, ondan kendi görüşünü çıkarır"[540]. Aynı şeyi hadislere de uygular. Fakat İbnu'l-Arabî'nin, sistemiyle ilişki kurduğu hadislerden bir çoğu oldukça zayıf ve şüpheli oldukları için, biz burada Kur'ân'a ve onu kendi için nasıl ele aldığına işâret etmekle yetineceğiz. Naklettiği Kur'ân âyetleri iki ana guruba ayrılabilir: a) Vahdet-i vucûdcu bir tevile elverişli olanlar, ve b) böyle bir tevile elverişli olmayanlar.

Nazariyede İbnu'l-Arabî tevili kötülemekte ise de, aslında Kur'ân'ı tevilden çok daha kötü bir anlama metodunda karar kılmaktadır. Dilini ve gramerini bozma pahasına da olsa, Kur'ân'ı kendi vahdet-i vucûd görüşüne uyacak şekilde yorumlamaktadır. Bazan Kur'ân Yeni-Eflatuncu bir sistem haline girer, bazan da bir başka felsefe türüne bürünür. Dolayısıyla genellikle anladığımız şekliyle Kur'ân'ı bulmamız güçleşir.

İbnu'l-Arabî, Kur'ân'da istediği her şeyi bulur. Aynı tevil metodunu benimsediği takdirde, başka herhangi bir metinden de aynı sonuçları çıkarabilirdi. Açıkça görülmektedir ki, bir çok yerde Kur'ân'ın müphemliği ve her türlü fikrin bir karışımından ibâret oluşu, İbnu'l-Arabî'nin onu bu tarzda kullanmasını kolaylaştırır. Söz anlamının vahdet-i vucûdculuğu ile uygun düştüğü yerlerde bazı âyetleri söz anlamlarıyla kabul etmektedir. Kur'ân'ın bu türde âyetlerle dolu olduğunda şüphe yoktur[541]. Kur'ân'ın Allah'ı bir taraftan tamamıyla münezzeh ve eşsiz bir ulûhiyet olarak tasvir edilirken, öte yandan da işiten, gören, elleri, ayakları ve yüzü olan biri olarak tasvir edilmektedir. Allah yerle göklerin nurudur. Her yeri o derece doldurur ki, "kuyudan aşağı bir ip salarsan, O'nun üzerine düşer" (Hadisler). Biz nerede isek, O da bizimle beraberdir; O, bize şahdamarımızdan daha yakındır. Tabiî ve ahlâkî sahalarda, bütün fiillerin yapıcısı, tek fâil sebep v.b. olarak tasvir edilir. Kur'ân'daki bu ve diğer bir çok Allah tasvirlerinden İbnu'l-Arabî zevk alır, çünkü onları dış görünüşlerine bakarak kabul ettiğinde, tabir câizse, iyice işleyip sistemine dokuduğu vahdet-i vucûdcu fikirlerle yüklü bulması muhakkaktır. Öte yandan söz analamının ona hiçbir faydası olmuyorsa, metni dâhiyâne bir filolojik cihaz yardımıyla, izahını arzu ettiği her görüşü elde edecek tarzda tevil yoluna giderek, bize, tamamıyla yeni bir Kur'ân verir.

Bir disiplin olarak Tasavvufun Kur'ân tarafından meşrû sayılmasına gelince, İbnu'l-Arabî bu konuda en küçük bir işâret bulduğu anda Kur'ân'ın otoritesine başvurmakta güçlük çekmez. Kur'ân'ın fazla kanaat eden[542]

---

540. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, s. 149.

541. Meselâ, *Kur.*, VIII, 7; XLVIII, 10; LXXXV, 20; II, 110; LVIII, 8; XV, 29, v.b., v.b.. Vahdet-i vucûd görüşünü desteklemek için İbnu'l-Arabî'nin sık sık zikrettiği hadisler şunlardır: "Ben gizli bir hazîne idim", "Nefsini bilen Rabbini de bilir", v.b..

ve nefsi körelten zâhidâne bir hayatı savunduğu hususu şüphesiz gibi görünmektedir. Fakat Kur'ân ne tasavvufun bir vahdet-i vucûd görüşünü savunmakta ne de bir kuruluş olarak tasavvufu tasvip etmektedir.

İbnu'l-Arabî'nin zikrettiği Kur'ân âyetlerinden başka bir gurubu da en küçük bir vahdet-i vucûd şüphesinin olmadığı âyetler teşkil eder. İbnu'l-Arabî bu guruba tabiî olmamakla birlikte, dâhiyâne olan bir tevil metodu uygulamaktadır. Bu türden pek çok âyete, daha önce âhiret görüşü ve Hüviyet, Sıfatlar ve İsimler nazariyesi ile ilgili olarak, işâret edilmişti. Burada bir kaçını daha zikredeceğiz.

1. Kur., XLI, 53: "Âlemin her yerinde ve kendi nefislerinde, hakikatı onlara açıkça görününceye kadar, işâretlerimizi onlara göstereceğiz". İbnu'l-Arabî burada "hakikat" tan Hakk'ı, yani bir şeyin Zat'ı olarak Allah'ı anlamaktadır[543].

2. Kur., XXIV, 35: "Allah göklerin ve yerin nûrudur..." Buradaki nûr, İbnu'l-Arabî'ye göre, Zât'tır.

3. İur., XXVIII, 88: "O'nun yüzünden başka her şey yok olacaktır". İbnu'l-Arabî'ye göre, Allah'ın yüzü her şeyin zâtı olan Hüviyetidir.[4]

4. Kur., II, 31: "Âdem'e her şeyin isimlerini öğretti". İbnu'l-Arabî'ye göre, Âdem Allah'ın bütün İsimlerinin tecelli ettiği "Yetkin İnsan"ın karşılığıdır.

5. Kur., I, 6: "Bizi doğru Yol'a ilet". Doğru yol, onca, kendi evrensel dinidir.

6. Kelimelerin sözlük anlamına bakarak tevile gitmesi, cennetî (benim Cennetim: Kur., LXXXIX, 30) deyimini sıtrî'ye (benim Nâsûtum'a); rîh (rüzgâr: Kur, XXX, 50) sözünü rahat'a; muttakûn (dindâr: Kur., II, 172)'u vekâ (korumak'a karşılık olarak kullanma tarzında görülmektedir. Diyor ki: Muttakûn Allah'ı, kendilerinin koruyususu olarak sayanlardır[544], çünkü "Hüviyet" sûreti korumaktadır...

Göründüğü kadarıyla, uzlaşmaz olan böyle bir karışımdan İbnu'l-Arabî kendisine gerekli malzemeyi toplamış, fakat insanın zihninde öylesine kökleşmiş olan Hakikatın nihaî mahiyeti hakkındaki temelli bir anlayışla çatışan unsurları uzlaştırma yolunu tutmuştur. Genellikle Kur'ân'a ve Sünnî İslâm'a

542. Bak., *Kur.*, XXXIII, 16; LXXIII, 2; XXIX, 44. Dindarlıktan doğan batınî bilgi hakkında bak., *Kur.*, II, 282; VIII, 29, v.b..

543. *Futûhât*, IV, s. 117.

544. Fusûs, s. 196; türk. çev., s. 120.

başvurmasının izahı güç değildir. Fakat Sünnî İslâmla onun vahdet-i vucûd felsefesi arasındaki açık tutarsızlığı farkederek, ikinciyi kurtarmak için, birinciyi izah etmeyi kendisi için bir ödev saymıştır. İbnu'l-Arabî muazzam hâfızası ve geniş bilgisi olan biri idi; elde edebileceği her kaynaktan yararlanlanmıştır. Kaynaklar arasında hiçbir tercih yapmaz. Ancak kendi genel sistemiyle ilişkisi olduğunu düşündüğü her şeyi onlar arasından seçer. Bundan dolayı, onun ortaya koyduğu felsefeyi belli bir düşünüre dayandırmaya veya onu belli bir kaynağa inhisar ettirmeğe çalışamayız. Bizim ancak onun ana davası ile ekseriya bu dava etrafına ördüğü teferruat yığınını ayıklamamız gerekmektedir. Birincisi, şüphesiz, kendisine aittir; ikincisi ise derlenmiş ve ve kanatımca meseleyi karanlığa boğmak veya arkasına kendi vahdet-i vucûdcu fikirlerini gizlediği bir maske olarak kullanmak için oraya kasıtlı olarak yerleştirilmiştir.

İbnu'l-Arabî'den önce makûl bir şekilde taraftarı veya savunucusu olduğunu söyliyebileceğimiz vahdet-i vucûd felsefesinin böylesine tutarlı bir sistemi daha gelmemiştir. Onun bu yöndeki teşebbüsleri Felsefî Tasavvufta yeni bir devre işâret etmektedir. O, sadece, İslâm dünyasındaki o yeni dinin kurucusu değil, aynı zamanda kendisinden sonra bu konuda bilgi sahibi olan her müslümanın başvuracağı şeyhi ve en son otoritesi idi.

Yararlanılan Eserler

İbnu'l-Arabî'nin kendi eserleri:

1. *el-Futûhât el-Mekkiyye*, 4 cilt, Kahire H. 1293.
2. *Fusûs el-Hikem*, Kâşânî'nin Şerhi ile birlikte, Kahire H. 1309.
3. *Tercümân el-Aşvâk*, İng. Çev.: R.A. Nicholson, Londra 1911.
4. Nyberg'in *Kleinere Schriften des Ibn el-Arabî* adlı eserinde (Leiden 1919) neşrettiği kitaplar:
   a) *İnşâ' ed-Devâ'ir*
   b) *et-Tedbîrât el-İlâhiyye*
   c) *Uklet el-Mustavfiz*
5. *Mevâkiᶜ en-Nucûm*, Kahire H. 1325.
6. *Tefsîr el-Kur'ân*, Kahire 1283.
7. *Muhâdarat el-Ebrâr*, Kahire H. 1282.
8. The India Office Kütüphanesinde (Loth. Kat., 657) bulunan elyazmaları:
   a) *Risâle fî keyfiyyet es-sulûk ilâ Rabb el-İzze*
   b) *Risâlet el-Halve*
   c) *Risâlet nisbet el-hırka*
   d) *Risâlet Eyyâm eş-Şe'n*
   e) *Risâlet tâc et-terâcim*
   f) *Risâlet şerh elfâz es-sûfiyye*
9. The India Office Kütüphanesinde (Loth. Kat. 658) bulunan elyazmaları:
   a) *Şerh esmâ' Allah el-hüsnâ'*
   b) *Mâhiyyet el-kalb*
   c) *Mişkât el-envâr*
   d) *el-İnsân el-Kâmil*
10. *Şeceret el-kevn*, Kahire H. 1343.
11. *An Explanation of the Prophetic Tradition "Whoso knoweth himself knoweth his Lord", a work which is ascribed to Ibnu'l-Arabî*, J.R.A. S., Ekim 1901.
12. *el-Ecvibet el-lâ'ika ᶜan el-es'ilet el-fâ'ika*, elyazması Loth. Kat., 659.
13. *Risâlet fî maᶜna en-nefs ve'r-rûh*, neşr.: M. A. Palacios, (the Acts of the 14 th Oriental Congress), Cezayir 1905.

Behleverî, *Tahlîl Mu'dilât İbnu'l-Arabi*, the India Office Kütüphanesinde kataloglanmamış elyazması.

Gazâlî, *İhyâ Ulûm ed-Dîn*, 4 cilt, Kahire 1933.

Gazâlî, *Tehâfut el-Felâsife*, Kahire H. 1302.

Gazâlî, *Mişkât el-Envar*, İng. çev., W. W. T. Gairdner, Londra 1924.

Gazâlî, *Faysal et-Tefrika*, Kahire 1901.

Gazâlî, *İlcâm el-Avâmm*, Kahire H. 1309.

Gazâlî, *el-Munkız min ed-Dalâl*, Kahire H. 1309.

Gazâlî, *el-Meznûn bihi alâ Gayri Ehlihi*, Kahire H. 1309.

Gazâlî, *el-Meznûn es-Sagîr*, Kahire H. 1309.

Hucvirî, *Keşf el-Mahcûb*, İng. çev., R. A. Nicholson, Londra 1911.

İbn Barracân, *Şerh Esmâ' Allah el-Hüsnâ*, elyazması British Museum, Or. 411.

İbn Barracân, *Lisan el-Hakk el-Mebsûs fi'l-Halk*, elyazması Paris (Arabe 2642). Farklı bir başlık taşımakla ve Brockelmann'da (I, s. 434) farklı bir eser olarak gösterilmekle birlikte bu elyazmasının İbn Barracân'ın bir yukarıdaki eserinin aynı olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Barracân, *Tefsîr el-Kur'ân*, c. II, elyazması Munich (Cod. 83).

İbn Seb'în, *His Correspondance with the Emperor Frederick* II, Journale Asiatique, seri: VII, c. XIV, sene: 1879.

Ihvân es-Safâ, *Resâ'il*, 4 cilt, Bombay H. 1305.

Câmî, *Nefahât el-Uns*, neşr.: W. N. Less, Lucknow 1915.

Câmî, *Levâ'ih*, İng. çeviri ile birlikte farsça metin: E. H. Whinfield ve Mîrzâ Muhammed Kazvînî, Londra 1906.

Cîlî, Abd el-Kerîm., *Futûhât*'ın 559. Bölümünün Şerhi, elyazması the India Office Kütüphanesi.

Cîlî, Abd el-Kerîm, *Hakîkat el-Hakâ'ik*, elyazması Loth. Kat., 666.

Cîlî, Abd el-Kerîm, *el-Menâzil el-İlahiyye*, elyazması Loth. Kat. 666.

Nifferî, Muhammed b. Abd el-Cabbâr., *el-Mevâkıf*, elyazması Bodlain Library Oxford, Dr. A. J. Arberry'nin kendi kopyası

Kâşânî, *Istılâhât es-Sûfiyye*, Kalküta 1845.

Kâşânî, *Şerh es-Sâ'irîn li'l-Haravî*, elyazması Loth. Kat. 600.

Kayserî, *Husûs el-Kilem fi me'ânî Fusûs el-Hikem*, elyazması Cambridge University Library (Supp. Hand List of Moh. MSS. 1205 (a) yanlışlıkla Sadr ed-Dîn el Kûnevî'ye atfedilmiştir).

Kuşeyrî, *Risâle*, Kahire H, 1287.

Sarrâc, *Luma'*, neşr.: R.A. Nicholson, Cambridge 1914.

Şebisterî, *Gülşen–i Râz*, İng. çev.: E. A. Whinfield, Londra 1880.

Şehrazurî, *Ravdat el-Efrâh*, bazı parçalar M.A. Palacios'un Abenmasarra... adlı eserinde neşredilmiştir, bak., Appendix (Zeyl) IV, s. 146.

Şa'rânî, *Yevâkît*, Kahire H. 1277.

Şa'rânî, *el-Mevâzîn ed-Dürriyye*, elyazması Loth. Kat., 677.

Şa'rânî, *Tabakât es–Sûfiyye*, Kahire (tarihsiz).

Sühreverdî, *Hikmet el-İşrâk*, Şîrâzî'nin Şerhi ile birlikte, Kahire H. 1315.

Eşᶜarî, Ebû'l-Hasan., *Makâlât el-İslâmiyyîn*, c. I, İstanbul 1929.

Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, Kahire 1328.

ed-Debbî, *Bugyet el-Mültemis*, neşr.: Codera, Madrid 1885.

İbn el-Abbâr, *et-Tekmile*, neşr.: Codera, Madrid 1889.

İbn el-Abbâr, *el-Muᶜcem*, neşr.: Codera, Madrid 1886.

İbn Ebî Useybiᶜa, *Uyûn el-Enbâ fî tabakât el-etibbâ'*, Kahire 1882.

İbn Başkuval, *es-Sıla*, neşr.: Codera, Bibl. arab. hispana, c. I, II, Madrid 1883.

İbn el-Ferezî, *Ta'rîh el-Ulemâ el-Endelüs*, neşr.: Codera, Madrid 1891.

İbn Hazm, *el-Fisal* ,4 cilt, Kahire 1317-1321.

İbn Hallikân, *Vefeyât el-Aᶜyân*, 4 cilt, İng. çev.: De Slane, Paris 1888.

İbn Hâkân, *Matmah el-Enfüs*, İstanbul H. 1302.

İbn Hakân, *Kalâ'id el-İkyân*, Bulâk H. 1283.

el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-redd alâ İbn er-Râvendî*, neşr.: Nyberg, Kahire 1925.

Makkarî, *Nefh et-Tîb*, 2 cilt, Kahire H. 1279.

el-Kari, Ali., *Risâle fî vahdet el-vucûd*, İstanbul H. 1294.

Kıftî, *Ahbâr el-Hükemâ'*, Leipzig 1902.

Sâᶜid b. Sâᶜid el-Endelüsî, *Ta'rîh el-Umem*, (Maşrık 1911, ss. 666 vd.).

Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, neşr.: Cureton, Londra 1846.

Taftazânî, *Risâle fî vahdet el-vucûd*, İstanbul H. 1294.

İslâm Felsefesi, Tasavvuf ve İslâm Edebiyatı ile ilgili Batılı Yazarların Eserleri

Andrae, T., *Die Person Mohammeds*, Stockholm 1917.

Browne, Prof. E. G., *Literary History of Persia*, I ve II. ciltler, Cambridge 1928.

Browne, Prof. E. G., *A Persian Literature under Tartar Dominion*, I. cilt, Cambridge 1920.

Codera, *Decadencia y desapancion de los Almoravides en Espana*, Saragosta 1899.

De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, Londra 1903.

Dieterici, F., *Theologie des Aristoteles*, Leipzig 1882.

Gibb, E. J. W., *History of Ottoman Poetry*, c. I, Londra 1900.

Goldziher. I., *Neoplatonische und Gnostische Elemente im Hadit*, Zeitschrift für Assyriologie, c. XXII, 1909, ss. 314–344.

Macdonald, D. B., *Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Londra 1903.

Macdonald, D. B., *Religious Attitude in Islam*, New York 1911.

Hallâc, *Tevâsîn*, neşr.: L. Massignon, Paris 1913.

Massignon, L., *La Passion d'al-Hallac*, 2 cilt, Paris 1922.

Massignon, L., *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922.

Massignon, L., *Quatre textes relatifs à Hallâc*, Paris 1914.

Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921.

Nicholson, R. A., *Idea of Personality in Sufism*, Cambrige 1923.

Nicholson, R. A., *Mystics of Islam*, Londra 1914.

Nicholson, R. A., *Origin and Development of Sufism*, J.R.A.S. Ocak 1906.

Nicholson, R. A., *Biographies of İnbu'l-Arabî and İbnu'l-Fâriz extracted from Şezerât ez-Zeheb*, J.R.A.S. Ekim 1906.

Nicholson, R. A., *The Goal of Mohammedan Mysticism*, J. R. A. S. 1913.

Palacios, M. A., *Abenmasarra y su Escuela*, Madrid 1914.

Palacios, M. A., *Islâm and the Divine Comedy*, Londra 1926.

Palacios, M. A., *The Psychology of Ibnu'l-Arabî*, Acts of the 14th Oriental Congress, Cezayir 1905.

Redhouse, J. W., *The Most Comely Names*, J.R.A.S. 1880.

Başka Eserler

Bigg, C., *Chiristian Platonists of Alexandria*, (2. baskı) Londra 1913.

Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londra 1920.

Inge, *Philosophy of Plotinus*, 2 cilt, Londra 1918.

Inge, *Personal Idealism and Mysticism*, Paddock Lectures 1934.

Inge, *Christian Mysticism*, Bampton Lectures 1933.

Joachim, H., *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford 1901.

Mackenna, S., *Ethical Treatises tr. from Plotinus' Enneads*, I–IV. ciltler, Londra 1921–1926.

Russell, B., *Mysticism and Logic*, Londra 1932.

Whittaker, *The Neo–Platonists*, Cambridge 1928.

Encyclopedia of Religion and Ethics, neşr.: Hastings.

Encyclopedia of Islam (eski baskı).

İNDEKS

— A —

abd Allah 75
abd el-Câmi' 70
el-abd el-kâmil 80
and el-Melik 75
abd er-Rabb 75
abstracta 25
adele 52
el-adem el-mahz 27, 139
adl 52, 78, 169
agnosticism 50
agnostik 135
ahadiyyet el-mecmu 50
ahadiyyet el-Vâhid 50
el-ahbâb 92
Âhir 164
el-âhiret 42, 145, 148, 162
ahkâm 29, 33
ahlâk 137, 141, 162
ahlâkî Allah 51
ahlâkî determinism 144
ahlâkî iyilik 139
ahlâkî kötülük 139
ahlâkî sıfatlar 54
ahlâkî yükümlülük 138, 141
akıl 83, 99, 101, 108, 115
akılcı monism 98
akıl ve hayatın külli ilkesi 75,
akıl yürütme 48, 87
akış 18, 60, 66, 67
el-akl el-evvel 70, 108
el-akl el-küllî 108, 118
aklın bilgisi 101
aklî bilgiler 99
aklî ilke 71, 74, 81, 85, 87, 109, 116
aklî nefs 99, 111, 112, 113, 114, 120
Âlem 38, 81, 87, 98
âlem el-emr 76, 113
âlem el-hakikî 70
âlemin aslı 70
âlem el-hakikî 70
âlemin aslı 70
âlemin sebebi 90
âlemin sebebi olarak yetkin insan 83
âlet 108
algı 115
alıcı 55, 60
el-âlim 53, 90
Allahın ahlâkî ve şahsî sıfatları 51
Allah'ın bilgisi 102
Allah'ın gölgesi 90
Allahın halifesi 80, 94
Allah'ın ilk doğan oğlu 90
Allah'ın irade hürriyeti 138
Allah'ın karanlığı ya da gölgesi 90
Allah'ın sözleri 76
Allah'ın sûreti 80
Allah'ın yüceliği 90
Allah ile Âlem 38
Allah-insan 85
Allah ile Âlem arasındaki orta merhale 90
alt şuur 80
el-a'mâ 49, 66, 107, 150
Amor intellectualis Dei 100
Anthropos Theou tou aidiou logos 90
antinomian 129
apaçık önermeler 99
a priori 99
aralık 43
araz 47, 86, 113
ârız olan cevher 113
ârif 81, 98, 111, 121, 123, 133, 134, 135

âriflik 50
el-Arş 67, 68, 83, 158, 163
arş, er-rahman 68
arş ez-zat 142
arz 30, 167
asl el-âlem 70
aslî aşk 151
aşağı âlem 88
aşk 88, 135, 136, 149, 150, 150, 152
aşkınlık 34, 35, 36, 37, 38, 39, 48, 64, 103, 104, 134
aşkınlık sıfatları 38, 49
aşkın sıfatlar 48
ateş 107, 146
atheist 135
A'yan 30, 56, 57, 60, 150
a'yân el-mevcudât 140
A'yân es-sâbita 27, 29, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 68, 72 73, 105
A'yanın sevgisi 150
ayn 54, 56, 97
ayna ve hayaller mecazı 32, 80
ayn el, basîra 108, 119
ayn el-yakîn 131
ayn es-sâbita 57
ayrılık sıfatı 125
azâb 145, 146
azâb el-cehl 148
azâb el-hicâb 148
azube 146

— B —

baba 87, 89
basîr 35
başkasıyla zorunlu durum 52
bâtın (î) 29, 81, 96, 99
bâtınî bilgi 101, 102, 103, 166
bâtınî cihet 140
bâtınî hükümler 99
beden gözü 108
Beden ve azaları arasındaki benzetme 33
bekâ 124, 130
belirlenme 56, 62, 109
bellek 83
ben (lik) 110, 125, 135, 136, 167
ben Hakk'ın kendisi değil, O'nun sırrıyım 32
ben O ve O benim ben O ve O değilim 29
berzah 70, 83, 90, 118, 145
Beş ilâhî hazret 51
beş saha 122
el-Beyt el-ma'mur 83
bilemezcilik 50
bilen 53
Bilgi nazariyesi 98, 165
bilinmeyen zât 107
Bir 28, 29, 32, 33, 34, 50, 51, 53, 54, 55, 59, 62, 65, 66, 67, 69, 71, 75, 83, 88, 103, 127, 138, 149, 167
Bir cevher 47
Bir hakikat 28, 29, 31, 55, 57, 67, 136, 149, 159
Bir'in bilgisi 59
Bir'ir birliği 38, 50
Bir'in zâtı 33
Bir'in zihni 59
birleme 87, 89
birleşme 66
birlik 29, 49, 50, 68
birlik ciheti 34
birlik hali 68
birlik makamı 168
Birlik tüm güçlerin toplamı 49
Bir Nefs 110
bir sayısı ve nokta ile dairenin merkezi şeklinde matematiği ilgilendiren mecazlar 33
Bir zat 47, 58, 85, 109, 110
bitkisel nefs 111
bu'd 146
Buyruk 144
bütün 21, 29, 33, 165
Bütün'ün birliği 50, 128
Bütünün nefsi 109
büyük âlem 83, 111, 166
büyük insan 80
büyük varlık 81

— C —

cabbar 52
el-Câhıziyye 147
cebr 52
Cebriye 137
cehennem (anlayışı) 144, 145, 146, 147, 166
cem' 29
el-cem'iyye el-ilâhiyye 82

cenne 146
cennet (anlayışı 144, 145, 146, 147, 166
cevami' el-kelim 76
el-cenab el-ilâhî 82
cevap veren 54
cevher 32, 46, 47, 53, 54, 56, 65, 86, 160
cezâ 105, 144
cezb 112
cihet el-cem' 34
cihet el-fark 34
cins 18
cisim 112, 117
el-cism el-küllî 112
cüz'î akıl 108
cüz'î haller 110
cüz'îlerin bilgisi 158
cüz'î nefs 100, 109, 110, 166
cüz'î sebepler 40
cüz'î varlıklar 24, 47

— Ç —

çeşitlilik 29
çok 28, 29, 32, 33, 41, 53, 55, 66, 67, 103, 138, 167
çokluk 28, 39, 47, 62, 148
çoktanrıcılık 40, 62, 132, 134

— D —

el-dayyık 50
def' 112
dehr 54
denge 52
derin görüş 101
derleyici 11
determinism 145
dış 29, 39, 81
dış âlem 30, 55
din felsefesi 48
doğrudan doğruya idrak 104, 106
doğru yol 132, 171
dostlar 92
dönüş mecazı 33
dört küre 107
dört unsur 66, 68, 107, 165
dualisme 32
dualist 32, 113, 114
durumlar 56
duyulara dayalı hükümler 99

— E —

ebedilik 86
ebedî mutluluk 146
edilgen 60, 77
Eflatuncu ideler nazariyesi 56, 105
el-efrâd 92
el-ehad 50
ehadiyye 38, 49, 68
einswerden 125
eklektik 11, 89, 153
elem 144
el-emr et-tekvîn 143
emr âlemi 76
Ene'l-Hakk 32, 109, 126, 142
ene sırru'l-Hakk, mâ'l-Hakk ene 32
el-enfus 88
enker en-nekirât 46
en yüksek kalem 70
en yüksek tezâhür 135
epiphenomenalism 113
esmâ el-hüsnâ 58
estetik 149
etkin 55, 60, 77, 116
etkin ilke 95, 96
evrensel cism 67, 112, 163
evrensel din 132, 134, 171
evrensel ideal sınırları 116
evrensel nefs 67, 109, 113, 120, 146, 160, 163, 165, 166
ex nikilo 42
eyne 28
ezelî âhenk 137
ezelî hakikat 61
ezelî ideler 116
ezelî kâmil 151
ezelî kudret 141
ezelilik 43, 44, 86
ezelî nûr 90
ezelî süreç 127
ezelî ve sürekli bir görünme 67

— F —

faal ilke 95
faaliyet alanı 46
fark 29
fark ciheti 34
fasıla 43
fe-ehadiyetuhu mecmu'u küllihi bilkuvve 49

el-felek el-atlas 145
felek el-hayat 70
el-felek el-mükevken 145
felek (nazariyesi) 159, 160, 164, 165
fenâ 124, 125, 127, 128, 129
el-fenâ an el-meâsî 128
el-fenâ an er-resm hâlen 127
fenâ hali 102
ferdî hürriyet 138
ferdî nefs 146
feyz 18, 66
el-feyz el-akdes 58
el-feyz el-ilâhî 101
filozof 103, 104, 105, 106, 133
firâset 101

— G —

gayb 68, 101
el-gaffar 141
gayb âlemi 43, 115
gaybın anahtarları 59
gaybın bilgisi 101
geçici gölgeler 114
genişlik 30
gerçek 77, 103, 131
gerçek âlem 70, 75
gerçek bilgi 130
gerçek nesne 32
gizlemek 146
gizli hakikatlar 56
gizli imam 77
gizlilik 55
gnosticism 50
göğün tabakaları 148
gölge 32, 61
göreli 30, 39, 68
göreli cihet 87
göreli varlık 27, 105
görme 53
görülen 68, 77
görülen âlem 33, 39, 41, 43, 44, 45, 49, 55, 56, 59, 60, 61, 66, 68, 74, 76, 77, 83, 88, 102, 118, 127, 131, 139
görülmeyen âlem 43
görünmiyen 68
görüntü (ler) 66, 103
görünüş 34, 48, 139
görünüşler âlemi 37
gözetleyici 53
gururlu 52
güç (ler) 80, 88, 100
güneş 83
güzellik 149, 152
güzellik aşkın temelidir 151

— H —

el-habâ ya da Sûret el-Hakk 90
el-hâdi 141
hads 99
hadsî bilgi 99,100, 101, 128
hafıza 83
hafîz 53
Hak halk ve halk Hak'tır, Hak halk değil 29
Hak'ın görüş noktası 55
hakikat 18, 23, 28, 29, 31, 34, 36, 39, 40, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 61, 63, 64, 67, 68, 71, 79, 81, 82, 83, 102, 103, 104, 108, 111, 171
hakikat el-hakâik 22, 68, 70, 90
el-hakikat el-Muhammediyye 70, 108
hakikatın dış yönü 85
hakikatla görünen 31
hakikatlerin bilgisi 98
hakikatlerin hakikati 22, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 82, 85, 90, 165
hakikat nazariyesi 61, 66, 128
hakikat ve görünüş 139
hakikî nesne 32
hakikî varlık 105
hakk 21, 28, 29, 31, 32, 39, 61, 63, 108, 130, 131, 171
el-Hakk el-mahlûk bihi 70, 78, 156, 169
el-Hakk el-mahlûk fî'l-itikâd 48
el-Hakk el-mutehayyel 47
Hakk fî zuhur 130
Hakk'ın gölgesi 102
Hakkın perdesi 167
hak ve halk 34, 38, 81, 139
hal 56, 59, 60, 65, 110, 111, 112
halı 107
halîfe 80, 90, 166
halifelik 85
halk 28, 29, 31, 32, 36, 38, 39, 44
halk âlemi 32, 139, 167
el-halk el-cedid 43, 105, 127

hallerin bilgisi 101
halvet 62, 91
haricî imam 77
hasret günü 146
hâşimî miras 97
haşr 145, 146
hatem el-evliyâ 91, 95
hatem el-evliyâ 91, 95
hava 107
hayal 118, 119, 120
hayal gücü 120, 122
hayat feleki 70
hayatın külli ilkesi 75
hayallenmiş Allah 47
hayır 18, 139
el-hayr el-mahz 139,
hayvanî insan 73, 81
hayvânî nefs 101, 111, 125
haz 144
hazarât 51, 121
hazm 112
hazret 39
hazret el-ervâh 122
hazret el-hayal 119
el-hazret el-ilâhiyye 52
hazret el-misal 122
hazret el-mü'min 52
hazret en-nur el-mahz 129
el-hazret el-rahmaniyye 60
hazret el-vucûb bi'l-gayr 52
hazret el-vucûd ez-zâtî 52
hazret ez-zulmet el-mahz 129
el-hebî 72
hellenistik (unsur, felsefe) 65, 87, 106, 161
her şeyi koruyan Bir 53
her şeyi kuşatan Bir'in kulu 50,70
el-heyûlâ 68, 70, 71, 134, 164
hilâfet 91
el-hilâfet el-âmme 93
hilâfet el-muhammedî 96
himmer 121
Hristiyan felsefesi 162
hristiyan kelâm öğretisi 76, 87
el-hubb el-unsurî 151
hudûs 34
huld 147
hulul (nazariyesi) 31, 80, 87, 126, 151
hususî peygamberlik 94
huva huva 80
huve 107
hüküm 60
hüküm türleri 99
hür düşünür 133, 135
hür irade 105
hüviyet 18, 28, 29, 31, 107, 130,, 146, 164, 167, 171

— I —

ışık 88, 107
ıtlak 35

— İ —

icma 153
iç 29, 39, 81
iç gözü 108
içkinlik 34, 35, 36, 37, 39, 48, 64, 134
içkin sıfatlar 48, 49
iç yön 96
idea 72
idealist 64, 112
idealistler 63
idealistik monism 134
ideal sınırlar 47
"İdeler" 58, 59
idelerin idesi 18, 72, 90
ideon 72
idrak 115
idrak durumları 116
idrak eden hakikat 114
idraklere ait hükümler 99
ihtiyar 52, 137
ikinci kavram 21
ikinci sudûr 165
el-iksîr 85
ilâhî arş 158
ilâhî aşk 150, 168
ilâhî bilgi 59, 76, 83, 100
ilâhî bilinç 56, 58, 80
ilâhî bir isim 46
ilâhî birlik 82, 107
ilâhî bulunuşlar 51
ilâhî cevher 46
ilâhî cihet 40
ilâhî feyz 101
ilâhî hazret 82
ilâhî hüviyet 107, 146

ilâhî ilim 98
ilâhî irade 141
ilâhî isimler 47, 50, 52, 54, 55, 57, 60, 76
ilâhî isimlerin iki yönü (manzarası) 55
ilâhî isimlerin sebepliliği 4u
ilâhî kemaller 111
ilâhîlik mertebesi 68
ilâhîlik ve rablık 31
ilâhî mertebe 82
ilâhî nefes 65, 123
ilâhî sıfat (lar) 47, 54, 92, 159, 169
ilâhî şuur 58
ilâhî tecellî 103
ilâhî yetkinlikler 111
el-ilâhiyye ve'r-rubûbiyye 31
ilâhî zât 37, 38, 46, 47, 49, 53, 56, 57, 74, 83, 85, 101
ilâhlık 38
ilâhlık mertenesi 5
ilim 98, 156
İlk 69
İlk akıl 18, 58, 59, 67, 69, 70, 71, 73, 75, 77, 86, 89, 90, 108, 110, 158, 163, 165
ilk anahtarlar 59
ilk cevher 64, 71
ilk madde 68, 70
ilk muharrik 125
ilk örnek ide 90
ilk örnekler 105
ilk taayyun 56, 60, 73, 75, 90
ilk unsur 159, 160
ilk yaratılan varlık 90
illet 41
ilm el-ahvâl 101
ilm el-akl 101
ilm el-esrar 101
ilm el-gayb 101
ilm el-yakîn 131
el-ilm et-tasavvufî 116
ilm ledünnî 100
ilmî determinizm 137
imâmîler 88
imam ya da kutup 90
iman etme yolları 133
imkân 27, 34
imkânsızlık 27
inançların takdiri 135
ince 53
ince cevher 53
insan 75, 82, 85, 111
el-insan el-hayvanî 81
el-insan el-kâmil 36, 68, 69, 70, 80
el-insan el-kelîm 80
el-insan el-mutlak 166
insanın hakikati 71
insanî cihet 79
insanlık 75, 82, 105
insan nefsi 85, 159, 166
insanu aynu'l-Hakk 90
inziva 62, 91
ipnotizma 99
irade 44, 105, 117, 168
irade kudreti 121, 136
isevî miras 97
isimler 46, 49, 54, 55, 80, 171
isimlerin hazreti 60
islâmî hilâfet 96
İslâmın mirası 95, 96
İslâm kelâmı 70, 71, 85, 86, 154
İslâm velileri (veliliği) 94, 97
İslâm veliliği 91
el-irs el-muhammedî 95, 96
istefâd el-vücûd 43
istidlâl 103
itidal 52
ittihad 87, 89, 125
iyi 18
iyiliğin izâfiliği 139
iyilik 105, 139, 140, 141
iyiliksever 53
iyilik ve kötülüğün şeriatla olan münasebeti 141
izâfî 30, 39, 68, 105
izâfî bilgi 101
izâfî varlık 27, 105

J

jüpiter 83

— K —

kader 136, 142, 144
kaderin sırrı 60, 102
kâbil 55, 60
kadîm ruh 71
kalbin iç gözü 119 , 120
el-kalem 67, 86, 163

el-kalem el-a'lâ 70
kalp 108, 111, 116, 120
kalp gözü 102
kâmil bâliğ 88
kaplar ve dönüş mecazı 33
karanlık 139
kategori 18
kavramsal bilgi 116
kavramsal düşüncede dört unsur 117
el-kazâ 144
kazanılmış varlık 57
kehânet 99
kelâm 12, 44, 70, 71, 78, 79, 88, 89, 90, 93, 98 , 156, 165, 167
kelâmcılar 47, 56, 169
el-kelâm ez-zîtî 53
kelâmın tasavvufî yönü 75
kelâmlar 88
kelâm nazariyesi 71, 86, 87, 89
kelimeler 76
kelimetullah 70, 88
kemâl(ler) 141, 143
kendini açmalar 66
kendini bilen Rabbini de bilir 48, 111, 159, 170
kesîb 145, 148
kesinliğin bilgisi 131
kesinliğin hakikati 131
kesinliğin ta kendisi 131
keşf 59, 94, 110
el-kevn el-cami' 80
keyfî 28
keyfiyyât mahsuse 116
keyfiyet 139
kıdem 42
kıyamet (günü) 145, 146, 148
kıyas 153
kibirli 52
kişiler 92
el-kitâb el-matûr 68
Kitap 71
konuşma 53
kosmos 109
kozmik ilke 85, 88
kozmoloji 66
kozmolojik ilke 78
körlük 49, 50, 68, 150
kötülüğün göreliği 139
kötülük 105, 139, 140, 141, 143, 144
kudret ve bilginin hayat suyu 85
kul 34
kulluk 34
kum tepesi 148
kun 76
Kur'an ve hadis unsuru 169
kutsal bir akış 58
kutsal ruh 71
kutup (naziyesi) 70, 71, 75, 76, 77, 78 79, 80, 87, 88, 90, 166
küçük âlem 80, 83, 111, 166
küfür 40
kül 21, 29
küllî akıl 71, 74, 80, 90, 108, 109, 163
küllî bilinç 67, 68, 72
küllî cevher 18, 24, 35, 46, 47, 68, 107, 127
küllî cism 68, 83, 163
küllî hakikat 158
küllî ilke 75, 76, 85
küllî kelâm 77, 82, 83, 85, 87
küllî hu 48
küllî nefs 67, 68, 99, 100, 108, 109, 110, 120, 163, 163, 165
küllî ruh 59, 83
küllî tabiat 67
küllî varlık 21
küllî zat 28, 76
küllün nefsi 109

— L —

lâhût 40, 75
lâhût ve nâsût 30, 31, 80, 90, 105, 111, 167, 169
latîf 53
ledünnî bilgi 100
el-levh el-mahfûz 67, 120, 163
locus 32
logoi 76, 88
logos 12, 70, 71
logos endiatheos 79
logos probhorikos 79

— M —

madde 33, 72, 134
el-madde el-ulâ 71
mahiyet 56
el-mahlûk el-ibtidâî 165

el-mahşer 145
makam 102, 145
makâm el-cem' 68, 168
ma'kûl sânin 21, 24
mâ lâ yetenâhâ vucûduhu 54
manevî aşk 151
manevî vârisler 91
manilik 163
mantık 48
mantıkî belirlenme 60
mantıkî nazar 98
marifet 98, 156
masum imam 77, 166
mazhar 46
mead 147
meânî gaybiyye 120
mecâlî 133
meclâ 46, 135
meçhullerin en meçhulü 46
mefâtih el-gayb 59
mefâtih el-uvel 59
mefkûm küllî 24
el mehdî el-muntazar 97
melâm 92
melâmetiyye 92
melâmî (ler) 40, 91
meleke 99, 100
melekler 80, 83, 103
meleklerin ilki 90
menzilet tenzîh et-tevhîd 78, 130
el-mertebe el -ilâhiyye 68
el-mertebe el-rahmaniyye 6J
mesk 112
meşîa 141, 142, 168
meşşâî 111, 154
metafizik cihet 79
metafizik hakikat 21, 62, 66
metafizik hayaller 119
metafizik psikoloji 108
mevcudun bi vucûdun huve aynuha 24
mevkif 169
mevzua 106
mezcolma 66
mirac 104
mişkât hâtem er-rusal 71
el-mîzân 145
monad 46
Monism 7, 30
monist 32, 33, 80, 114
el-muazzif 141
mucîb 54
el-mudill 141
mudrik hakikat 114
el-mufârikât 113
muhafızlar 92
el-muhâlefe li'l-havâdis 125
Muhammed'in hakikatı 70, 71, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 85, 86, 87, 88, 90, 108, 156
Muhammed'in halifeleri 94
Muhammed'in nuru 90, 91, 167
Muhammed'in tuhi 70, 76, 77, 78, 79, 89, 93 95, 96
Muhammed'in sûreti 75
Muhammed'in ulûhiyyeti 86
Muhammed'in varlığı 86, 167
muharrik 151
mukît 53
mustefâd varlık 57
"el-mutâ" nazariyesi 86
mutlak 22, 25, 35, 37, 38, 51, 59, 63, 67, 73, 118
mutlak aşkınlık 37
mutlak birlenme 62
mutlak birlik 78, 130
mutlak gayb 38, 101
mutlak güzellik 118
mutlak hakikat 23, 59, 67
mutlak hayır 139
mutlak huviyye 38, 118, 122, 130
mutlak insan 166
mutlak irade 130
mutlak iyilik 140
mutlak kemâl 118
mutlaklık 48, 73
mutlak monism 30
mutlak şeriat 130
mutlak tenzîh 104, 107
mutlak varlık 21, 22, 23, 24, 72, 164
mutlak varlık tüm varlığın kaynağıdır 24
mutlak varolan 23, 24, 25
mutlak varolmak 23
mutlak velilik 96
mutlak veya umumî peygamberlik 94
mutlak zat 77
muvahhid 37
mücâzât 144

mücessime 34, 35
müdebbir 130
mührü İsa 96
mührün ruhu 71, 77, 55
mükâfât 105, 144
mü'min 52, 104, 105, 133, 135
mümkün 27, 38, 42, 48, 77, 105
mümkün hükümler 99
mümkün varlıklar 27, 43
münezzeh 52
müntakim 146
mürcie 147
müsebbeb 76
müşebbihe 34, 35
mütekebbir 52
mâûn 145, 147

— N —

nâtık 88
nâsût 31, 75, 80, 105
nazarî bilgi 102
nebâtî nefs 111
nebî 92
nefeslerin yenilenmesi 105
en-nefh 123
nefs 110, 114, 116, 159, 166
en-nefs el-külliyye 112
nefs-i kül 109
nefsin dört gücü 112
nefsini ayıplama 92
nefsin mahiyeti nazariyesi 111
nefs nazariyesi 108
en-neş'et el-uhreviyye 101
nisbî cihet 87
nitelik 28, 37, 139
noksanlık 141
normatif ahlâk 144
Noumenon 127
Nous 70, 71, 85, 108, 128
nûr 85, 86, 88, 90, 91, 103, 107, 114, 115, 171
en-nûr el-mahz 139
nutk 116
nübüvvet 91
en-nübüvvet el-âmme 94, 96
en-nübüvvet el-ihtisas 94
en-nübüvvet el-mutlaka 94
nüfûz ve mânevî yiyecek mecazı 32
objectif hakikat 140
ol 76, 150
olumsuz sıfatlar 50
oluş 56, 58, 72, 109
ontology 12
ontolojik yön 71

— Ö —

ödül 144
öncesizlik 42
önerme türleri 99
öteki dünya 42, 144, 147, 148
öteki dünya yaratılışı bilgisi 101
öz 18, 65

— P —

pantheism 7,9
pantheist 64
paraclete 90
pek hoş 53
perde(ler) 101, 108, 131
perdenin kalkma günü 146
peygamber 75, 76, 77, 78, 81, 86, 88, 91, 92, 93, 96
peygamberlerin mührü 93
pluralist 159
postüla 106
psikoloji 108, 118, 165
putatapıcılık 132
putlar 133

— R —

Rab 34
rablık 31 34
er-rahîm 141, 144, 146
rahman 45, 54, 144
rahman'ın arşı 68
rahman'ın nefesi 76
rahmânî hazret 60
rahmânîlik hali 68
rahman mertebesi 52
rahmet 54, 141
rakîb 53
realist 72
resm 38, 46
resul 91, 92, 93
risâlet 91, 92
riyazet 101
rubûbiyyet 34, 48, 68

ruh 59, 70, 71, 72, 75, 76, 78, 88, 90, 108, 110, 112, 113, 115
rûhânî 68
ruhânî âlem 72, 79, 166
ruhânî aşk 150
ruhânî cevher 164
ruhânî hayat 166
ruhânî madde 72
ruhânî pantheism 64
Rûh el-kuds 78, 85
ruh göçü 89
ruhî yüceliş 104
ruhlar âlemi 60
ruhlar sahası 122
rûh Muhammed 70
ru'yet 103, 133
rüyalar 118, 119
rüya nazariyesi 118, 119

— S —

sâbitatun fî hazret es-subût 57
sâbit örnekler ya da gizli hakikatler 56
sâdık rüya 120
saf iyilik 49
saf ışık 49
satürn 83
scientia intuitiva 100
sebep 40, 41, 78, 130
sebeplilik 39, 41, 105, 130
seçme 52, 138
selbî sıfatlar 50
sembol 120
sembolizm 78
semi' 35, 53
sevgi 88
sezgi 99, 101, 102, 115, 128
sezgiye dayanan bilgi (hükümler) 99, 100, 101
sıfât et-tenzîh 48
sıfât et-teşbîh 48
sıfatlar 32, 33, 46, 47, 49, 54, 55, 56, 80, 171
sınırlı 50
sınırlı bir varlık 59
sınırlılık 35
es-sırât 145
sırt 25, 36
sırf ışık 139
sırf iyilik 129
sırf karanlık 129, 139
sırf nûr 103, 129
sırf ruhlar 113
sırf tenzîh 36
sırf teşbîh 36
sırf varlık 103, 139, 140
sırf yokluk 26, 139
sırların bilgisi 101
sırr 71
sırr el-kader 60, 102
sis 72
somut şey 25
sonra 43
sonuçlama 103
sonuçlayıcı bilgi 37
sonsuz sıfatlar 45, 65
sorumluluk 84, 137, 168
soyut aşk 118
soyut aşkınlık 37
soyutlar 25
soyut suretler 36
soyut varlık 24
söz 76
su 107
subjectif hakikat 140
es-subuhât el-muhrika 50
subût 55, 102, 137
subutî sıfatlar 50
sudûr 66, 165
sûfî (lik) 103, 104, 105, 106, 111, 115, 118, 124, 129
sufînin kalbinin değişkenliği 111
sûfî cihet 79
sûfî tecrübe 124
sûre misaliyye 121
sûret (ler) 34, 40, 44, 47, 54, 67, 68, 80, 110, 114, 150, 152
sûret el-Hakk 90
sûretlerde tecelli 67
sûrî 68
sükûn mertebesi 52
sükûn verici 52
sükûn vericinin mertebesi 52
sümme 43
süreklilik 24
süresi olan 24

— Ş —

şahsî sıfatlar 54
eş-şart el-musahhihu li nefyihi 27

şefaat 145, 146
şefaatçi ya da paraclete 90
eş-şefi' 90
şehvet 117
şekil 26, 64
şeklî yükümlülük 138
şer 139
şeriat 94, 130, 141
şefîk 132
eş-şerr el-mahz 139
şey (ler) 32, 44, 46, 83, 100, 140, 141, 164
şeylerin gizli hakikatları 54
şirk 40, 62
şuhûd 102, 107
şuûn 130

— T —

taalluk 55
et-taayyun el-evvel 90
et-tâbî 104
tabiat âlemi 82
tabiî aşk 150, 151
et-tahakkuk 55
et-tahalluk 55
takyîd 35, 38
ta'lilî bilgi 37
tanrılık 105
et-tarîk el-ehadiyye 132
et-tarîk el-emem 132
tasavvufî aşk 150
tasavvufî bilgi 103, 116
tasavvufî ve metafizik psikoloji 108
tasavvufî sezgi 131
tasavvufî yön 75, 88
tasvir 38, 46
tecdîd el-enfâs 105
tecelli 66, 67, 68, 69
tecelli etmek 44
tecelliler sistemi 67
tecelli yeri 46
tecrübî psikoloji 114, 115, 116
tecsim 35
tedricî bir süreç olarak fenâ 128
tefekkür 115
tek hakikat 23, 37, 39, 40
tek küllî ruh 33
teklîf 138
tek organik sistem 33
tek tanrıcılık 132, 134, 13u
tek tanrıcı öğreti 62
tekvîn 44
tek zat 34
telepati 99
tenasüh 89
tenzîh 34, 35, 36, 39, 48, 78, 103, 104, 107, 134
tepe 145
teslis 87
teşbâh 34, 35, 36, 39, 48, 103, 134
teşriî hilafet 93
tevhid 37, 62, 65, 78, 0107, 126
et-tevhid el-mutlak 62
tevhîdin tenzîhi makamı 130
tevil 170, 171
tezahür 47, 64, 66, 77, 130
theist 32, 135
theistik 55
theodise 136
tikel sebepler 40
tikel varlıklar 24, 47
toprak 107
toz 72, 107
tul 30, 31, 167
tümellik 48
tüm nefs 165

— U —

ubbad el-vakt 134
uknum 87
ulûhiyet 38, 49, 50, 64, 72, 75, 77, 90
el-umanâ 92
umumî hilafet 93
umumî peygamberlik 94
uzam 112
uzunluk 30, 31

— Ü —

üç çeşit aşk 150

— V —

vâcib 27
vâcib el-vucûd bi'l-gayr 27
vâcib el-vucûd li zâtihi 24
vahdet-i vucûd 9, 11, 18, 19, 21, 29, 33, 35, 37, 39, 51, 53, 55, 61, 62, 63, 64, 65, 80, 83, 88, 91, 93, 112, 124, 125, 128, 130, 131, 134, 135, 141, 151, 163, 170, 172

vâhib 130
el-vâhidiyye 50, 68
vahiy ilkesi 90
vaîd 134
var-değil 25
vâris (ler) 91–92
varlığı başkasıyla zorunlu 27
varlığın beş mertebesi 51
varlığın birliği 10, 21, 60
varlığın ikiliği 33
varlığı sonsuz olan 54
varlık 21, 23, 24, 25, 26, 27, 39, 43, 56, 71, 132, 135, 142
varlık'ın türleri 26
varlık nazariyesi 12, 164
varlık sahaları 121
varlık veren 45
varlık "verme" 54
var olan 24
varolma 25
varolmak 23, 25, 44
varoluş 41
vasıtasız görme 102
vasıtasız idrak 100
vasıtasız müşahede 102
vasıtasız sezgi 115
el-vâsi 50
ve ben Hak'kım, zira ben hiçbir zaman Hak'la hak olmaktan vazgeçmedim 31
el-vedud 150
ve ene'l-Hakk fe innehu mâ zıtltu ebeden bi'l-Hakki hakkan 31
velâyet 91
el-velâyet el-âmme 96
velâyet el-Muhammediyye 96
el-velâyet el-mutlaka 96
veli 75, 76, 77, 78, 81, 86, 88, 91, 92, 93, 96, 102
velilerin mührü 91, 93, 95, 96, 97
velilik 91, 93, 96
Verba Dei 76
veren 53
el-verese 92
vucûb 52
vucûd 34, 132, 142
vucûd el-ma'nâ el-masdarî 21
vucûd bi ma'nâ mevcûd 21
el vucûd el-Hakk 21
el-vucûd el-Küllî 21
el-vucûd el-mahz 139
el-vucûd el-mutlak 21
vucûd eş-şey' fî aynihi 25
vucûd eş-şey fi'l-ilm 25
vucûd eş-şey' fi'r-rukûm 25
vucûd mutlak 24
el-vucûd el-mutlak asl külli vucûd 24
vücûh 133

— Y —

yakıcı parlaklık 50
yaklaşılmayan ve sıfatsız varlık 88
yaratan 54, 130, 140
yaratıcı emir 143
yaratıcı güç 121
yaratıcı irâde 142
yaratılan Allah (inançlarımızda) 48
yaratılanin görüş noktası 55
yaratma 44, 150, 165
yaratma vasıtası olan Hakk 70
yazılı kitap 68
yenilenen yaratılış 43
yer 28
yetiler 103, 113
yetkin imam 88
yetkin insan 36, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 93, 98, 102, 110, 122, 152, 166, 171
yevm el-hasre 146
yıldızlı gökküresi 145
yıldızsız gökküresi 145
yokluk 25, 27, 39, 47, 57, 72, 114
yokolma 124, 125
yoktann yaratılış 42
Yunan felsefesi 162
yüce âlem 85
yüce Bir 52
yüce haham 90
yüce kalem 71, 78
yücelik 61, 80

— Z —

zâhir 29, 39, 81
zâhirî âlem 29, 131
zâhirî cihet 140
zaman 45, 54, 164
zamana tâbî âlem 87

zamandalık 34
zamanın âbitleri 134
zaman ilişkileri fikri 41
zamansız hayat 87
zat 28, 29, 33, 35, 37, 38, 40, 42, 44, 46, 47, 48, 50 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 67, 69, 72, 75, 82, 88, 112, 135, 136, 150, 171
zât'ın tahtı 142
zatî birlik 29, 50, 82
zatî kelâm 53
zatî zorunluluk durumu 52
zevk 100, 104, 106, 128, 131, 133
zihin 59, 73, 74, 88, 98, 99, 114
zihnî suretler 119
zorlama 52
zorlayıcı 52
zorunlu 27, 28, 42, 43, 77, 105
zorunluk 52, 105
zorunlu hükümler 99
zorunluluk 27, 34
zorunsuz 27, 38
zorunsuzluk 48
zuhûr 28, 43
zuhur etmemiş akıl 79
zuhur etmiş akıl 79
zulmet 139
ez-zulmet el-mahz 139