

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

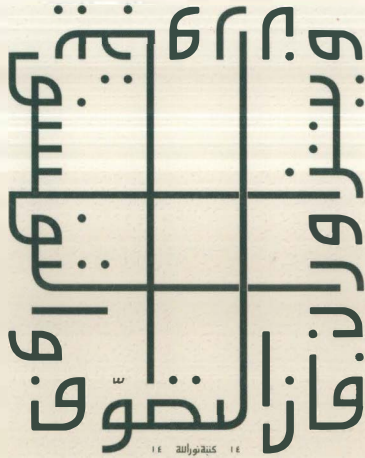
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Felsefe ile Tasavvuf Arasında

İBNÜ'L-ARABÎ

FRANZ ROSENTHAL



hazırlayan

ERCAN ALKAN

Felsefe ile Tasavvuf Arasında

İbnü'l-Arabî



Franz Rosenthal

hazırlayan

Ercan Alkan

PİNHAN YAYINCILIK

Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215

Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74

www.pinhanyayincilik.com

info@pinhanyayincilik.com

Sertifika No: 40676

Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî

Franz Rosenthal

© Pinhan Yayıncılık, 2021

Türkçe çeviri © Ercan Alkan, 2021

Birinci Basım: Eylül 2021

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever

Kitap Editörü: Zeynep Şeyma Özkan

Kapak Tasarımı: Mahmut Sever

Dizgi: M. Nedim Tan

Kapak Yazısı:

«Fe-inne't-tasavvuf ve't-tefelsüf yetecâverân ve yetezâverân.»

“Tasavvuf ile felsefe birbirlerinin komşusudur ve birbirlerini ziyaret ederler.”

(Rosenthal'ın kitapta yer verdiği Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye ait söz)

Hattat: Nurullah Özdem

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:

Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.

Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203

Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03

Sertifika No: 44865

Pinhan Yayıncılık: 292

ISBN: 978-605-7768-74-2

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî

Franz Rosenthal

hazırlayan
Ercan Alkan



İçindekiler

Sunuş ♦ 7

Önsöz ♦ 17

Başlangıç: Sûfiler, Filozoflar, Kelâmcılar ♦ 18

Unvanların İma Ettikleri ♦ 21

Felsefî Tasavvuf Nitelemesi Üzerine ♦ 23

Hakk'a Yolculukta Keşf ve Fikir ♦ 26

Peygambere Varis Olmak ve Metafizik Bilgi ♦ 34

Hikmet Kavramı ♦ 36

İtibar, Fikir, Zevk ♦ 39

Literatüre Referanslar ♦ 42

Siyasetin ve Tabiatın Bağlamları ♦ 46

Râzî'ye Hitap ♦ 49

Ahlakın Kadim Anlatımlarına Bakış ♦ 52

Yasaların Gerçekliği ve Şeriatın Önceliği ♦ 56

Bilimlere Yönelik İlgi ♦ 58

Aristotelesçi Zaman Kavrayışının Uzantıları ♦ 60

Nübüvvet Ufku ♦ 64

Konunun Zorlukları ve Genel Değerlendirmeler ♦ 67

Kaynakça ♦ 73

–Ekler–

1. *Evet ile Hayır Arasında:*

İbnü'l-Arabî ile İbn Rüşd'ün Buluşması ♦ 83

2. *Nazar ile Keşf Arasında:*

İbnü'l-Arabî'den Fahreddin er-Râzî'ye Mektup ♦ 86

3. *Nebevî İlim ile Nazarî İlim Arasında:*

Felsefe ve Filozoflara Dair ♦ 92

Kavramsal Karşılıklar Listesi ♦ 95

Dizin ♦ 97

Elinizdeki çalışma, Franz Rosenthal'ın felsefe ve mistisizm temalı bir organizasyon için hazırladığı, "İbn 'Arabî between Philosophy and Mysticism"^I başlıklı yazısının birtakım tasarruflarla yapılan çevirisidir.^{II} Türkçe okurların *Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*,^{III} *Erken İslâm'da Mizah*,^{IV} *İslâm'da Özgürlük Kavramı*^V kitaplarıyla tanıdığı Franz Rosenthal (1914-2003), Ortaçağ İslâm medeniyetinin sosyal ve kültürel tarihi üzerine dikkate değer çalışmalarda bulunmuş bir oryantalisttir. Rosenthal, yahudi bir ailenin çocuğu olarak Berlin'de doğdu. Berlin Üniversitesi'nde klasik diller ve şariyat eğitimi aldı. Burada Werner Jaeger (1888-1961) ve Richard Rudolf Walzer (1900-1975) ile Klasik; Eugen Mittwoch (1876-1942), Bruno Meissner (1868-1947) ve Erich Ebeling (1886-1955) ile Semitik diller; Paul Eliezer Kraus (1904-1944) ile Arap dili; Hans Heinrich Schaeder (1896-1957) ile Ârâmîce; Carl Heinrich Becker (1876-1933) ile de İslâm tarihi üzerine çalışmalar yaptı. 1938 yılının sonlarına doğru Almanya'yı terkederek ABD'ye gitti ve önce Hebrew Union College'da (1940) ardından da Pennsylvania Üniversitesi'nde (1948-1956) bir süre görev yaptı. 1950 yazında, geniş notlandırma-

I Franz Rosenthal, "İbn 'Arabî between Philosophy and Mysticism", *Oriens*, cilt: XXXI (1988), s. 1-35.

II Çevirinin ilk hali, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*'nde (2009, cilt: X, sayı: 24, s. 113-149) yayımlanmıştı.

III *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden: E. J. Brill, 2007 [*Bilginin Zaferi: İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004].

IV *Humor in Early Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1956 [*Erken İslâm'da Mizah*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: İris Yayınları, 1997].

V *The Muslim Concept of Freedom: Prior to the Nineteenth Century*, Leiden: E. J. Brill, 1960 [*İslâm'da Özgürlük Kavramı*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000].

larla İngilizce'ye tercümesini yapacağı İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin yazmalarını incelemek üzere İstanbul'a geldi ve burada Helmut Ritter'in aracılığıyla Ahmet Ateş^{VI} ve Fuat Sezgin ile tanıştı. 1956 yılında, emekli oluncaya dek (1985) akademik çalışmalarını sürdüreceği Yale Üniversitesi'ne intisap etti. ABD'de İslâm araştırmalarının yaygınlık kazanmasında büyük rol üstlenen Rosenthal, American Oriental Society, American Philosophical Society, Medieval Academy of America gibi bilimsel kuruluşlarda çeşitli düzeylerde yöneticilik pozisyonunda bulundu ve 8 Nisan 2003 tarihinde vefat etti.^{VII}

Rosenthal, İslâm entelektüel ve sosyal tarihinin "bilgi" gibi en kapsayıcı konularıyla "şans oyunları" gibi en ayrıntı sayılabilecek unsurlarını kuşatan geniş bir yelpazede, yirmi beşe yakın kitap, yüzün üzerinde makale, yüz elli civarında kitap kritiği, yetmişden fazla ansiklopedi maddesi kaleme aldı. Ayrıca İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si başta olmak üzere bazı klasik metinlerin de Arapça'dan İngilizce'ye çevirisini yaptı.^{VIII}

Akademik kariyerinin başlangıcında Ârâmî diline olan ilgisi daha sonra İslâm kültür ve medeniyetine kaymış, Arap dili, bilim tarihi, sosyal ve kültürel boyutlarıyla İslâm tarihi ve

^{VI} Her ne kadar biyografisi için bir detay olsa da Rosenthal'ın 1950'de yaptığı İstanbul seyahatinde Ahmet Ateş ile birlikte Halide Edip'in evine gittiğine ilişkin bir anekdot vardır. Rosenthal'ın İstanbul'a ikinci kez gelişi, 1974 yılının Nisan/Mayıs ayı içinde olmuştur. Ayrıca araştırmalar yapmak üzere Rosenthal Türkiye dışında Mısır, Tunus, Fas ve İran gibi ülkelerde de bulunmuştur. Bk. Hinrich Biesterfeldt, "Franz Rosenthal's Half an Autobiography", *Die Welt des Islams*, cilt: 54, sayı: 1, s. 81, 84.

^{VII} Rosenthal'ın hayatı için bk. Cengiz Tomar, "Rosenthal, Franz", *DİA*, XXXV, 172-173; Dimitri Gutas, "Franz Rosenthal", *Proceedings of the American Philosophical Society*, cilt: 149, sayı: 3 (2005), s. 441-446; Hinrich Biesterfeldt, "Franz Rosenthal's Half an Autobiography", *Die Welt des Islams*, cilt: 54, sayı: 1 (2014), s. 34-105; Hinrich Biesterfeldt, "Rosenthal, Franz", *Encyclopædia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/rosenthal-franz> (2018).

^{VIII} Eserlerinin detaylı bir listesi için bk. "Verzeichnis der Schriften von Franz Rosenthal", *Oriens*, cilt: 36 (2001), s. xiii-xxiv.

tarihyazıcılığı, Grek felsefesinin Arap-İslâm dünyasına etkisi araştırmalarının odak noktası haline gelmiştir. Bu bağlamda genel olarak geriye bıraktığı külliyat ve çalışma alanları düşünöldüğünde Rosenthal'ın tasavvuf költürüne dönük ilgisi- nin doğrudan değil dolaylı olduğunu, hatta –her ne kadar çalışmalarında göndermelerde bulunmayı ihmal etmese de–^{IX} bütüne oranla yoğun olmadığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte İslâm düşünce geleneğinde bilgi kavramını ele aldığı çalışmasının tasavvufi bilginin mahiyeti, kapsamı ve epistemolojik değerine ilişkin bölümünde, fıkıh-kelâm geleneği başta olmak üzere diğer bilgi cemaatleriyle sûfi geleneği karşılaştırdığı bir bölüme yer vermiştir. Dönemi açısından kapsamlı denebilecek bir hacme sahip olan bu bölüm Rosenthal'ın tasavvufa ilişkin görüşlerini de kısmen ortaya koymaktadır. Hakim fikhî-kelâmî bilgi anlayışını (*legalistic theological thinking*) yer yer dikkate almakla birlikte sûfilerin kendilerine özgü epistemolojik bir alan açtıklarını düşönen Rosenthal, tasavvufun öncelikle sistematik bilgi (*ilim*) üreten bir yapı, peşi sıra ise marifet ve aydınlanma (*işrâk*) yolu olduğu yönündeki kanaatini okuyucusuyla paylaşır. Ona göre, “ilim” ve “nur” tasavvuf terminolojisinde merkezî iki kavramdır; ilki tasavvufun daha çok sistematik-teorik yanına, ikincisi ise mistik-tecrübî ve aydınlanmacı (*illuminative*) yanına işaret eder ve biri diğerini tamamlayıcı bir bütönlük sunar. Burada Rosenthal, İbnü'l-Arabî'yi müslöman dünyada üretilen “bilgi” nosyonuyla mistik düşönceyi buluşturma bağlamında, en yetkin ve başarılı girişimin sahibi olarak görür.^X

^{IX} Mesela “özgürlük” konusuna ayırdığı çalışmasında [*The Muslim Concept of Freedom: Prior to the Nineteenth Century*], sûfilerin kavrama dönük yaklaşımlarını göz ardı etmemiştir. Bk. Franz Rosenthal, *Man versus Society in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas, E. J. Brill: Leiden 2014, s. 118-128. Benzer tutum haşhaş kullanımı hakkında yaptığı çalışmada da görölmektedir. Bk. Rosenthal, *Man versus Society*, s. 184-189. Gutas'ın editörlüğünde hazırlanan bu kitapta başka örneklerle karşılaşmak mümkündür.

^X Detaylar için bk. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 155-193.

Çevirisini yaptığımız çalışmasından başka, Rosenthal'ın "A Judaeo-Arabic Work under Sufic Influence" başlığını taşıyan, teması bakımından tasavvufla doğrudan irtibatlı müstakil bir makalesi daha vardır. Bodleian Kütüphanesi'ndeki bir yazmanın içinde yer alan müellifi meçhul *el-Mürşid ile't-teferrüd ve'l-müfrid ile't-tecerrüd* isimli risale bu makalenin ana konusudur. Rosenthal'ın tespitlerine göre risale, yahudi entelektüel çevrelerde tasavvuf düşüncesinin derin tesirini gösteren ender örneklerden biridir. Ayrıca Rosenthal risaleyi tasavvuf terminolojisinin yahudi düşünce tarzına uyarlanması bakımından da benzersiz bir örnek olarak nitelemektedir. İçeriğinde, yahudi doktrinini yorumlamak maksadıyla Hallâc tarzı şiirler ve diğer tasavvufî metinlerden örneklere yer verilmiştir. Serrâc'ın *el-Lüma*'ı, Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'i ve Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ı, risalenin kaynak metinleridir. Tasavvuf terminolojisine ait hikmet, makâm, ârif, sâlik, tarîk ve derece kavramları risalede merkezî yere sahiptir. Rosenthal ilgili makalesinde bu risaleyi konu edinerek tasavvuf ile yahudi gelenek arasındaki etkileşimi metinsel ve kavramsal bir örnek üzerinden tespit etmeyi amaçlamaktadır.^{XI}

Çevirisini sunduğumuz *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî* başlıklı çalışmaya gelince, Rosenthal burada İbnü'l-Arabî'nin düşünce tarihindeki kimliğini ve yerini belirginleştirmeye dönük bir çaba ortaya koyar.^{XII} İbnü'l-Arabî'ye kelimenin tam anlamıyla bir filozof denilebilir mi? İbnü'l-Arabî'nin metinlerindeki felsefî referanslar nasıl okunmalıdır? İbnü'l-

^{XI} Detaylar için bk. Franz Rosenthal, "A Judaeo-Arabic Work under Sufic Influence", *Hebrew Union College Annual*, cilt: 15 (1940), s. 433-484.

^{XII} Daha çok İslâm düşünce geleneğiyle sınırlı olmak kaydıyla, benzer bir çaba için bk. Bekrî Alâeddin, "İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sindeki Felsefî Yönelim", *Doğu ve Batı: Ortak Manevî Değerler, Bilimsel-Kültürel İlişkiler -Uluslararası İbn Arabî Sempozyumu Makaleleri-*, çev. Ercan Alkan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, s. 325-335. Kısmen benzer konuları içeren *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 162.-167. bâbları da müstakil bir kitap olarak yayınlanmıştır. İbn Arabî, *Filozof ve Sûfî -Metafizik Üzerine*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

Arabî hangi felsefî gelenekle ilişkilendirilebilir? İbnü'l-Arabî'nin okuduğu klasik felsefî metinler var mıdır –varsa hangileridir? İbnü'l-Arabî'nin bir disiplin olarak felsefeye ve filozoflara yaklaşımı nasıldır? İbnü'l-Arabî eserlerinde felsefenin hangi temalarına daha sık değinir ve felsefî bilginin mahiyet ve değerine karşı tutumu nedir? Çoğaltılması mümkün olan bu ve benzeri sorular, aynı zamanda modern dönem İbnü'l-Arabî araştırmalarının doğrudan veya dolaylı bir biçimde cevap aradıkları konulardır. Rosenthal da bu çalışmasında yukarıdaki soruların tamamına bir şekilde yanıt vermeyi amaçlar. Bu yönüyle çalışma, İbnü'l-Arabî araştırmalarının tarihî seyri içerisinde dikkat çekici bir konuma sahiptir. Nitekim betimleyici ve kavramların arasındaki bağları sergileyici bir anlatımı yöntem olarak benimseyen Rosenthal, İbnü'l-Arabî'nin kuşatıcı bir kişilik oluşunu ve düşünce tarihinde farklı bir senteze kaynaklık edişini özellikle vurgular.

Başlangıçta Rosenthal, İbnü'l-Arabî'nin bıraktığı külliyat karşısında hayret duygusunu gizleyemez ve İbnü'l-Arabî'de dışa vuran dili “sürekli akan” bir “bilinç sağanağı” olarak nitelendirir. İbnü'l-Arabî'nin kimlik bakımından kendisini konumlandırışını, metnilerindeki farklı hiyerarşik sûfî tipolojilerini değerlendirmek suretiyle açıklığa kavuşturur. Buna göre İbnü'l-Arabî “muhakkik sûfiler” grubuna dahil edilebilir. Yine de Rosenthal, İbnü'l-Arabî'nin sûfî nitelemesinin dışına taşan bir kimliğe sahip olduğu ve kapsamı belirgin bir kavram haline gelmiş olan tasavvufun sınırlarını aşmaya çalıştığı düşüncesindedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî ne kendisini filozof olarak nitelemiş ne de öğretilerini tanımlamada sistematik bir yapı olarak felsefeye atıf yapmıştır. Bu bağlamda Rosenthal modern araştırmalarda İbnü'l-Arabî'nin kimliğine dönük yaklaşımları tek tek değerlendirir. Öncelikle “İbn Eflâtûn” nitelemesinin kaynağını soruşturmakla işe koyulur. Söz konusu nitelemenin klasik kaynaklarda bir yeri olmadığını iddia eden Rosenthal, bunun Miguel Asin Palacios tarafından dillendi-

rildiğini ve sonrasında Henry Corbin, Titus Burckhardt gibi isimler tarafından da köken soruşturması yapılmaksızın kabul edildiğini tespit eder. Modern araştırmaların çoğu, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bir *tasavvuf felsefesi* (mystic philosophy) ya da bir *felsefi tasavvuf* (philosophical mysticism) sistemi bulmanın imkanı üzerine kurgulanmıştır. Nitekim Rosenthal bu noktada, Miguel Asin Palacios başta olmak üzere Henrik Samuel Nyberg, Ebü'l-Alâ Afîfi, Henry Corbin gibi isimlerin öne sürdükleri tezleri dikkatli bir biçimde değerlendirmeye tabi tutar. Bu isimler İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini tanımlamada teosofi, felsefi panteizm, sudurcu panteizm, panenteizm, doğal mistisizm, varoluşçu monizm gibi sistemleri önermişlerdir. Ancak Rosenthal'ın kanaati, monizm ya da gnostik monizmin daha uygun bir nitelendirme olabileceği yönündedir.

İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde felsefeye, filozoflara ve klasik felsefi eserlere ismen yapılan atıfların çok az olduğunu vurgulayan Rosenthal, ilgili metinlerin bağlamını değerlendirmeyi de ihmal etmez. Burada, klasik ilimler tasnifinden farklı olarak İbnü'l-Arabî'nin yaptığı sınıflandırma içinde gerek bir disiplin olarak felsefenin gerekse bir yöntem olarak felsefi düşüncesinin yerinin ne olduğu belirginleştirilir. Tabiatıyla tasavvuf ve tasavvufi bilgi hiyerarşide üstte yer alır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin nezdinde fizik, metafizik, mantık ve etik belirli düzeyde kabule açık disiplinler olarak telakki edilir. Bundan dolayı Rosenthal, İbnü'l-Arabî'yi entelektüel objektivizmi benimseyen, “bir ‘liberal’ değilse de adanmış bir entelektüel, kararlı, bağımsız bir düşünür” olarak nitelendirmeyi tercih eder.

Çalışmada dikkate değer konulardan birisi de *hikmet* ve *hakîm* kavramlarının çağrışımları hakkındadır. Burada Rosenthal, metinsel düzeyde hangi bağlamlar üzerinden İbnü'l-Arabî'nin Platon ve Aristoteles ile ilişkilendirilebileceği hakkında çeşitli spekülasyonlar yapar. Yine benzer tutum ve anlatımları Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Zühr, İbn Bâcce,

İbnü's-Sîd Batalyevsî ve Fahreddin er-Râzî gibi düşünürler bağlamında da sürdürür. Rosenthal'ın vardığı nihai kanaat, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini irdeleyip onların kökenine ve karakterine ilişkin soruşturmada bulunmanın, onun "felsefi" düşüncelerle sıkı bir ilişkiye sahip olduğunu görmeye imkan tanıdığıdır. Çalışma boyunca Rosenthal'ın, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*, *el-İsfâr an netâici'l-esfâr*, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*, *Muhâdaratü'l-ebrâr* gibi önemli metinlerine atıfta bulunduğu görülmekle beraber daha çok *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi merkeze aldığı gözlenmektedir.

Sunuş yazısını çeviriye yaptığımız katkıları ve metin üzerindeki tasarruflarımızı belirterek bitirmek istiyoruz. İlk olarak Rosenthal'ın dipnotlarını Türkçe okurlar için daha kullanışlı hale getirme amacıyla yeniden düzenlediğimizi belirtelim. Dipnotlarda verilen künyelerden hareketle –her ne kadar makalenin aslında yer almasa da– bir kaynakça ve ardından bir dizin oluşturduk. Bu arada metin boyunca Rosenthal tarafından aktarılan kavramsal karşılıkların bir listesini hazırladık. Sonrasında çeviriyi daha verimli kılmak amacıyla İbnü'l-Arabî'nin makalede yer verilen metinlerinin orijinalleri ile Rosenthal'ın İngilizce'ye yaptığı çevirileri karşılaştırdık. Bu bağlamda Rosenthal'ın makalede kullandığı şiirlerin Arapçalarına yer verdik. Son olarak çalışmanın ana temasıyla uyumlu olan ve Rosenthal'ın üzerinde durarak kısmen alıntılarda bulunduğu üç önemli pasajın tamamını, bağlamlarını belirginleştirmek adına yeniden çevirerek ekler başlığı altında sunduk. Bu çalışma sürecindeki katkıları dolayısıyla Rahim Acar, Muhammed Coşkun ve Ali Benli'ye, düzeltme ve önerilerinden ötürü M. Nedim Tan ve İslim Gümüştekin'e, kitabın editörlüğünü üstlenen ve çalışmaya emek veren Zeynep Şeyma Özkan'a teşekkürü bir borç bilirim. Yararlı olması dileğiyle...

Ercan Alkan
İstanbul 2021

Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî

Franz Rosenthal

فَإِنَّ التَّصَوُّفَ وَالتَّفَلُّسَ يَتَجَاوَرَانِ وَيَتَزَاوَرَانِ

«Tasavvuf ile felsefe birbirlerinin komşusudur
ve birbirlerini ziyaret ederler.»*

* Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir*, III, 277.

Önsöz

İzleyen sayfalar^I aslında Giles Constable ve Isadore Twersky tarafından düzenlenen ve 13-15 Kasım 1983'te Dumbarton Oaks'ta (Washington D.C.) gerçekleştirilen Felsefe ve Mistisizm hakkındaki bir toplantı için hazırlanmıştı. Toplantıya katılmış olmam, bana İbnü'l-Arabî'nin muazzam külliyyatını yeniden okumak için aylarca vakit geçirme fırsatı verdi ve – her ne kadar dilinin şiirselliği ve düşüncelerinin derinliği çoğu kez rasyonel bir şekilde düşünmekten hoşlandığımız şeye meydan okuyor gibi gözükse de– onun tarafından büyülenmememe sebep oldu. Benim buradaki anlatımım yorumlayıcı ya da tarihselci değil tamamen betimleyici olacaktır. Bu yüzden erken dönem İslâm düşüncesi ile doğrudan kurulabilecek sayısız benzerliği özellikle belirtmedim. James Winston Morris, son zamanlarda İbnü'l-Arabî üzerine yapılan çok sayıda araştırmayı konu edinen aydınlatıcı bir inceleme yayımlamıştır.^{II} İbnü'l-Arabî'nin mantık ilmine ilişkin eseri *el-Bulga fi'l-hikme*'yi [bu araştırma sırasında] gözden kaçırdığım için üzgünüm.^{III}

I [Burada önsöz başlığıyla verilen bu kısa açıklama, Franz Rosenthal tarafından makalenin ilk dipnotunda aktarılan bilgi notudur. Yazı boyunca kendi dipnotlarına atıf yaptığı için Rosenthal'ın dipnot numaralandırması olduğu gibi korunmuş, bununla birlikte konu akışının izlenmesini kolaylaştırmak amacıyla tarafımızdan ara başlıklar eklenmiştir. Metinde ve dipnotlarda yer alan tüm köşeli parantez içi unsurlar çevirene ve editöre aittir.]

II Morris, "İbn 'Arabî and His Interpreters Part I", s. 539-551; "İbn 'Arabî and His Interpreters Part II", s. 733-756.

III Ayrıntılı bilgi için bk. Meyer, "Sprache und Weisheit –ein Text aus İbn al-'Arabîs al-Bulga fil-hikma", s. 125-140. [Yapılan sonraki araştırmalar *el-Aktâbu'l-kutbiyye* olarak da bilinen bu eserin İbnü'l-Arabî ile aynı dönemde yaşayan ve İsrâkî felsefeden etkilenen Abdülkâdir b. Hamza b. Yâkût el-Eherî'ye (ö. 657/1258) ait olduğunu ortaya koymuştur.]

Başlangıç: Sûfiler, Filozoflar, Kelâmcılar

Felsefe ve mistisizm terimleri arasındaki farkı kavramak için söz konusu terimlerin tanımlanması gerekliliği herhangi bir yorum istemeyecek kadar açıktır –aynı durum mistisizm ve din için de geçerlidir. Kuşkusuz bu iki terim arasında belirgin farklar olduğunu yadsıyacak pek çok kimse vardır. İslâm literatüründe “felsefe” (*philosophy*) terimi, müslümanların Grekçe’den alınmış bir kelime olan *felsefe* ile bizzat adlandırdıkları şeyin karşılığı olarak düşünülebilir. Tuhaf bir modern terim olan “mistisizm”in ise Arapça ile ikinci bir dil arasında böyle doğrudan ilişkilendirmeyi mümkün kılacak bir bağlantısı yoktur. Arapça’da *tasavvuf* halk kitlelerinin yanı sıra entelektüelleri ve seçkin sınıfı etkileyerek her yere nüfuz eden çok yönlü bir dinî ve toplumsal hareket için kullanılan bir isimlendirmeydi. Bir bireyin neden bir filozof [*feylesûf*] ya da *sûfî* olarak kabul edildiği yahut bizim felsefe ve mistisizm anlayışımıza göre hangi kategoriye girebileceği ise her zaman belirgin değildir.

Genel kabule göre İbnü’l-Arabî, düşünce ve tutumlarında evrene ilişkin tasavvufî bir yaklaşımı temsil eder. İbnü’l-Arabî bunu reddetmezdi elbette fakat ilave değişiklikler olmaksızın yapılan böylesi yüzeysel bir sınıflandırma onun için kabul edilebilir değildi. O kendisini ayrıcalıklı bir *sûfî* olarak görmekteydi ve başkaları da onun kendisine ilişkin bu kanaatini izlemeye eğilimliydiler. İlave bir nitelik olmaksızın yalın haliyle “tasavvuf”, onun özel konumunu tatmin edici bir biçimde betimlemek için yeterli değildi. İbnü’l-Arabî’ye göre “Allah adamları” [*ehlullâh*] üç sınıfa ayrılır. İlk grupta, en yüksek ahlakî niteliklere sahip ve ibadet edenler [*ubbâd*] diye isimlendirilen amel odaklı zâhitler vardır. Onlar ilgili literatürde Hâris el-Muhâsibî gibi kimseler tarafından temsil edilirler. İkinci olarak, daha üst bir kategoride, her bakımdan

bunlara eşdeğer kimseler bulunmaktadır ancak ilk gruptakilere ek olarak ikinci gruptakiler yalnızca Tanrı ile ilgilenirler; onlar *fütüvvetin* yanı sıra haller ve makamlara, sırlara, keşiflere¹ [*küşûf*] ve kerametlere erişmişlerdir. Bu gruba sûfiler denir, ayrıca onlar “Allah adamları”nın tamamının önderi olduklarını iddia ederler ve kendilerini ayrıcalıklı kimseler olarak görürler. Nihayet üçüncü kategori Melâmiyye² denilen zümreyi kapsar. Onlar bütün dinî vecibelere aşırı bir titizlikle uyar ancak hiçbir şekilde kendilerini sıradan insanlardan ayrı tutmazlar. Kendilerini kınamaya ve başkaları tarafından kınanmaya meyilli iseler de Tanrı’nın rablığı ile tam bir uyum içerisinde oldukları ve her şeyi yerli yerine koymaktan ibaret olan ilâhî ve beşerî *hikmete* sahiptirler.³ Hz. Peygamber ve Hz. Ebû-bekir, gerek önceki dönemde yaşamış gerekse [İbnü’l-Arabî] ile çağdaş sûfilerden birçoğunun dahil olduğu bu üçüncü ve en yüksek kategoriye mensuptur.⁴ İbnü’l-Arabî kendisini hangi kategoriye yerleştirdiğini açıkça belirtmez. [Buradan hareketle] bu kategorilerin üçüne de mensup olduğunu iddia et-

1 İbnü’l-Arabî’nin kelime dağarcığında ilâhî ilham gibi bir şeye karşılık gelecek pek çok benzer terim vardır. Bunlar arasında *keşf*, *tecelli*, *feth*, *vehb* vb. kavramlar sayılabilir.

2 İbnü’l-Arabî, dil bakımından “Melâmetiyye” yerine “Melâmiyye” kullanımını tercih eder. Bk. *Fütûhât*, II, 16 (73. bâb). [Çalışmada iki farklı *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* neşri kullanılmıştır.] Eserin mukaddimesi ile 1-71. bâblarını içeren ve Osman Yahyâ tarafından yapılan [sonradan on dört cilde tamamlanacak] dokuz ciltlik tahkikli neşri dışında kalan kısımlara dönük atıflar 1329/1911 tarihli Kâhire baskısına göre olacaktır. [Rosenthal, Kâhire baskısını *Fut.*, Yahyâ tahkikini *Fut.* Y. şeklinde kısaltarak gösterir. Biz çeviride Yahyâ tahkikini *Fütûhât* (OY), Kâhire baskısını ise *Fütûhât* şeklinde gösterdik. Ayrıca takip kolaylığı sağlama için bâb numaralarını belirttik.]

3 Bk. 57. dipnot. İbnü’l-Arabî Melâmiyye hakkında şöyle der: «Onlar Allah yoluna mensup kimselerin efendileri ve imamlarıdır. [Âlemin efendisi –ki Hz. Muhammed’dir– onların içindedir ve onlardandır.] Onlar şeyleri [*umûr*] kendi yerlerine koyan, onlara hükümlerini gerektiği gibi veren ve onları uygun olmayan yerlerden çıkaran *hakimlerdir*.» İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 16 (73. bâb).

4 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 34 (309. bâb).

tiği varsayılabilir ancak görebildiğim kadarıyla üçüncü kategoriye mensup olduğunu açıkça iddia ettiği bir örnek bulunmamaktadır. Başka yerlerde kendisinden söz ederken *muhakkik sûfiler* zümresine mensup olduğunu söyler.⁵ Doğru kavrayışı –burada harflerin sırlarına ilişkin kavrayışı– aşk ile birleştiren [muḥakkik] sûfi, sıradan sûfilere daha yüksek bir mertebede sayılır.⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre iki tür sûfi vardır: Gerçekten [sâdık] hakikate sahip olanlar ve [hakikate ilişkin] tam bir kavrayışları olmadığı halde böyle bir iddiada bulunanlar [müddeî].⁷ Sayısı tespit edilemeyecek kadar fazla sûfi ahlâkî davranışın en yüksek ölçütlerini (*mekârimü'l-ahlâk*) ortaya koymuş ve denildiğine göre «Ahlak bakımından üstün olan sûfilik bakımından da üstündür.»⁸ İbnü'l-Arabî'nin bütün ilimlere dair üç mertebeli temel tasnifinde –her ne kadar bu kelime kullanılmıyorsa da– tasavvuf haller ilmi [*ilmü'l-ahvâl*] olarak yer alır. Haller ilmi zevk ile elde edilir ve kısmen güvenilir kısmen yanlış sonuçlar doğuran aklî ilim [*ilmu'l-akl*] ile en yüce ilim olan ve hem aklî ilim hem de haller ilmi ile bağları bulunan sırlar ilmi [*ilmu'l-esrâr*] arasında bulunur.⁹

Sûfiler Tanrı bilgisinin [gnosis] akıl yoluyla elde edilmesi hakkında olumsuz bir tutum sergilemeyip ara yerde bir konum belirleyen Eş'arîler içerisinde de bulunabilmekteydi.¹⁰ Bazı sûfiler de *kudemâ* –burada filozoflar kastedilmektedir– ve *mütekellimîn*in yaptığı gibi Tanrı'nın zatını *tefekkür* etmek gibi açıkça yasaklanmış bir şeyi yapmışlardı. İbnü'l-Arabî'nin saygıyla andığı örnek isim Gazzâlî de bu türlü sûfiler arasındaydı.¹¹ Başka bir yerde İbnü'l-Arabî, “akıl sahipleri ve kıyas

5 İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Ezel*, s. 8.

6 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), I, 325 (2. bâb). Ayrıca bk. 31. ve 32. dipnot.

7 İbnü'l-Arabî, *el-Emrû'l-muhkem*, s. 264.

8 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 17 (73. bâb).

9 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), I, 139.

10 İbnü'l-Arabî, *Zehâirü'l-a'lâk*, s. 236.

11 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 106 (473. bâb). Ayrıca krş. *Fütûhât*, III, 233

ehlinden" [*el-ukalâ ve ehlü'l-kıyâs*] söz eder, onlar arasında meslektaşlarından [*ashâb*] saydığı Gazzâlî de vardır.¹² Hattâ o, doğru kavrayış sahibi olmayan sûfilere benzer konumdaki filozoflarla bir tutmaya kadar işi vardır.¹³

Kısacası İbnü'l-Arabî'den bir sûfi olarak söz etmek elbette mâkuldür ancak o yaşadığı dönemde neredeyse her şeyi kapsayacak bir kavram haline gelen tasavvufun biçimsiz kalıplarından da çıkmaya çalışmıştı. Bu ise kuşkusuz İbnü'l-Arabî'nin felsefeye yönelik tutumunu etkilemiş olup en azından etkisi kapsamlı bir biçimde yaygınlaşmadan önceki evrede muhtemelen onu bir bütün olarak tasavvufun temsilcisi olmaktan çıkarmıştır. İbnü'l-Arabî kendisini kişiye özel ilâhî keşfin [*zâtî tecellî*] çeşitli formlarına sahip, bu yüzden de daha ayrıcalıklı ve yüksek dereceli bir sûfi tipi olarak görüyordu.

Unvanların İma Ettikleri

İbnü'l-Arabî kendisini bir filozof [*feylesûf*] olarak görmediği gibi eserlerinin adlarında ya da kendi bakış açısını tanımlamak amacıyla *felsefe* kelimesini hiç kullanmamıştır.¹⁴ Yüzyıllar boyunca muhalifleri onun için her türlü aşağılayıcı ifadeyi kullanmış buna karşılık öyle gözüküyor ki söz konusu muhaliflerden hiçbirisi İbnü'l-Arabî'yi *feylesûf* unvanı üze-

(352. bâb). Bk. burada s. 29

¹² İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Celâle*, s. 7.

¹³ Daha düşük mertebedeki sûfi grupların örneklerinin verildiği yer için bk. İbnü'l-Arabî, *Zehâirü'l-a'lâk*, s. 28.

¹⁴ Osman Yahyâ'nın zikrettiği ve başlıklarında felsefe kelimesi bulunması muhtemel az sayıdaki eserden hiçbirinin orijinal versiyonlarının bu isimde olmadığı görülür. Bk. Yahyâ, *Histoire et classification*, s. 308, no: 281 (Haydarâbâd'da neşredilen *el-l'âm bi-işârâti ehli'l-ilhâm'a atıfla*) ve s. 362, no: 415. Ayrıca Yahyâ tarafından s. 198, no: 124'te listelenen ve 1948'de Kahire'de neşredilen *Felsefetü'l-Ahlâk*'a henüz erişemedim. Ancak bu eserin Yahyâ b. Adî tarafından yapılmış bir çalışma olduğu kabul edilmektedir. Örnek vermek gerekirse bk. Endress, *The Works of Yahyâ b. 'Adî*, s. 83. Ahlak ilmine ilişkin İbnü'l-Arabî'nin bir diğer eseri için bk. burada 112. dipnot.

rinden lekeleyecek kadar ileri gitmemiştir.¹⁵

Modern araştırmalarda İbnü'l-Arabî'nin *İbn Eflâtûn* olarak anıldığına işaret edilmesi şaşılacak bir durum olup muh-

- 15 İbnü'l-Arabî'nin leh ve aleyhindeki görüşler büyük bir literatür oluşturmuştur fakat bunların çoğu yayınlanmamıştır. Dolayısıyla bu türden beyanların delilden yoksun bulunmaları sebebiyle yanlış oldukları ortaya çıkacaktır. Ayrıca burada İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden bir kısmına neşredilmelerine rağmen erişemediğimi ya da bunları inceleyemediğimi söylemem gerekiyor. İbnü'l-Arabî'nin önemli metinlerini de içeren halen yayınlanmayan eserleri mevcuttur. Dahası bu çalışmada pek az dikkat ettiğim orijinalite sorunu da sık sık devreye girmektedir. Bununla birlikte Yale yazmalarında bulunan nadir (*unique*) bir nüshayla ilgili durumu açıklığa kavuşturmaya çalıştım (L-64, Catalogue Nemoy, no: 1129). Bu yazma, İbnü'l-Arabî'nin *Cezvetü'l-istilâ* adlı eserini içeren ve önceki sûfilerin sözlerinden derlenen bir metin olarak betimlenmiştir. Bu yazmada tasavvuf ve tefekkür üzerine bölümler bulunduğu için bizim çalışmamızın ilgi odağına girebilir. Yahyâ, *Historie et classification*, s. 260, no: 159'da İbnü'l-Arabî'nin bu kitabın yazarı olduğundan şüphelendiğini açıklar, çünkü eser üslup ve öz itibarıyla onun diğer kitaplarından açıkça farklıdır. Bu hacimde bir metnin içine İbnü'l-Arabî'nin şahsiyetini katmamış olması gerçekten onun için alışılmış bir şey değildir (Bu bağlamda *Muhâdaratü'l-eberrâr* kitabı ile karşılaştır. Bk. burada s. 42). İlk sekiz varak ve yazarın isminin ve eserinin adının olduğu başlık sayfası yazmanın geri kalanından daha sonra elde edilmiştir. Son kısımda müstensih metni Şam'da Sümeysâtiyye Hankâhı'nda "*tezkiye li-sâhibihi*" şeklinde şeyh, imam, âlim ve zâhit Necib (?) ed-din Cemâl et-Tâife, Sağr (?), Makar ya da Meferr) el-Gurabâ el-Ebherî'den istinsah ettiğini söylemektedir. *Li-sâhibihi* ifadesiyle meslektaşını/şeyhini/dostunu kastetmiş olabilir, nitekim hamd ifadeleriyle yine kendisine atıfta bulunmuştur. Ebherî'ye kitabın yazarı olarak işaret etmiş olması ihtimal dahilindedir. Bu da yazmanın sonundaki (Catalogue Nemoy, plate VI) el yazısının İbnü'l-Arabî'nin gerçekte kendi el yazısı olup olmadığına bağlıdır ancak henüz bunu onun diğer el yazılarıyla karşılaştırıp kontrol etme imkânı bulamadım. O zaman benim tespit edebildiğim tek Ebherî, Hücetü'd-dîn el-Hakîdî Abdülmuhsin (Muhassin) b. Ebî'l-Amîd el-Ebherî es-Sûfî'dir (556-624/1161-1227 Mısır). Kendisi pek çok seyahatlerde bulunmuştur. Bk. İbnü'l-Îmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, V, 114. O tam olarak bu tarz eserlerin müellifidir. İbnü'l-Arabî'nin *Cezvetü'l-muktebese* (Yahyâ, *Historie et classification*, s. 259, no: 158) adlı eserini *Cezvetü'l-istilâ* ile irtibatlandırmak ise hayli zordur. Yale nüshasının başlık sayfasını yazan müstensihin bu ikinci farklı başlığı uydurmuş olması uzak ihtimaldir fakat buraya yazar ismi olarak İbnü'l-Arabî'yi kolayca eklemiş olabilir.

temelen bu onun hakkında ileri derecede bir övgüyü göstermek içindir. *İbn Eflâtûn* lakabı benim için tanıdık değil, üstelik alışıldık bir terminoloji gibi de görünmüyor. Hayranları ve karşıtlarınca İbnü'l-Arabî'ye atfedilen övgü ve yergi ifadeleri pek çoktur fakat herhangi bir kişinin *İbn Eflâtûn* lakabını kullanmış olduğu ortaya çıksa bile bu kesinlikle ona yaygın olarak verilen lakaplardan biri değildir.¹⁶ O iftiharla kendisini “Muhyî [dini ihyâ eden]” ve “Muhammed”, bir ve zamanının gerçek ruhu olarak ilan etmekle yetinmiştir:

أَنَا الْمُحْيِي لَا أَكْتَى وَلَا أَجَلِدُ أَنَا الْعَرَبِيُّ الْحَاتِمِيُّ مُحَمَّدُ

«Ben “Muhyî”yim, benim ne bir *künyem* ne de bir yere atfen *nisbem* var. Ben el-Arabî, el-Hâtimî, Muhammed'im.»¹⁷

Felsefi Tasavvuf Nitelemesi Üzerine

Her ne kadar İbnü'l-Arabî, açıkça bir “filozof” olarak tanımlanmadıysa da, kitaplarına ya da en azından bazılarına – *tasavvuf felsefesindense*– “*felsefi tasavvuf*” nitelemesiyle sal-

¹⁶ Bu iddia Miguel Asin Palacios tarafından öne sürülmektedir. Bk. “El místico murciano Abenarabi”, s. 99. Bu konuda Palacios, Henry Corbin tarafından takip edilmiştir. *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi*, s. 18. (*Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabi*, s. 21.) *Multiplé Averroés* adlı eserde de bu yöndeki kanaatini tekrarlamıştır. Corbin, *Multiplé Averroés*, s. 325. Titus Burckhardt Ralph W. J. Austin'in İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* çevirisine yazdığı takdimde, İbnü'l-Arabî'ye kendi zamanında (!) İbn Eflâtûn lakabının verildiğini öne sürer. Bk. *The Bezels of Wisdom*, s. xiii. Burckhardt'ın kendi *Fusûsü'l-hikem* çevirisinde ise –bu çeviri Corbin'in eserlerinden önce çıkmıştır– İbn Eflâtûn lakabına ilişkin herhangi bir referansa yer verilmemiştir. Bk. *La Sagesse des Prophètes*, s. 7. Bu konuda, adı geçen araştırmacılar-dan hiçbiri kaynak göstermez. Eğer varsa, İbnü'l-Arabî'nin eserlerine özellikle de *Fusûsü'l-hikem*'e yapılmış çok sayıda şerhten birisi –ki on-lardan pek çoğu bende mevcut değil– olabilir. Burada İbnü'l-Arabî'nin belki Sühreverdî el-Maktûl ile karıştırıldığını varsayabiliriz. Fira-vun'u “Kiptî Platon” (Coptic Plato) olarak adlandıran heretik filozof-lar kendilerini ifade etmek için daha uygun bir ibare kullanmışlardı. Bk. İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, s. 131.

¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Divân*, s. 44. “Muhyî”deki son kısa “î” vezinden dolayıdır. Ayrıca bk. burada 187. dipnot.

dırıldığı doğrudur.¹⁸ Ayrıca İbn Haldûn ismen İbnü'l-Arabî'yi zikretmese de *tecellî ashâbının* bir görüşünü “garip felsefi görüşlere sahip” olarak betimlerken zihninde İbnü'l-Arabî vardı veya onu böyle bir gruba dahil etmişti.¹⁹

Modern araştırmalar, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bir tasavvuf felsefesi ya da felsefi tasavvuf²⁰ sistemi bulmanın mümkün olduğuna ilişkin tezi savunmaya çalıştılar. Ebü'l-Alâ Afî' nin 1939'da yayınlanan İbnü'l-Arabî düşüncesine giriş çalışmasının başlığı *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi'*ydi. Bununla birlikte Afî, [teze ait] önsözün başında küçük bir itirazı dile getirdi: «Sûfilerin felsefi sistemleri ya da sabit öğretileri yoktur (...) Tasavvuf aslında eklektik bir konudur (...) Fakat İbnü'l-Arabî bu hususta bir istisnadır. O, sisteminin her parçasında kendini gösteren bir tür felsefi panteizm öğretisine sahiptir. Ayrıca onun düşüncesinin tamamına hakim olan formel bir diyalektik de mevcuttur.» Bu anlamda en önemlisi “panteizm” terimi olmak üzere bariz problemler vardır. Bu durum, [İbnü'l-Arabî'de görülen] felsefe karşıtlığını ve bizzat “sistem” kavramının reddini gizleyebilir.

Miguel Asin Palacios İbnü'l-Arabî hakkında yaptığı birçok çalışmanın ilkinde onun kozmolojisini, Aristotelesçi ve Yeni-Eflâtuncu unsurların İslâm ile başarısız bir şekilde bağdaştırılmasından ibaret olan “sudurcu panteizm” şeklinde tanımlamak istemişti. Ayrıca İbnü'l-Arabî düşüncesini, her türlü felsefi unsurun bir araya getirilmesiyle şekillenen ve Yeni-

¹⁸ Krş. İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, V, 312; *İnbâü'l-gumr*, VII, 329.

¹⁹ Krş. İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 58. [İbn Haldûn, ilgili kısımda İbnü'l-Arabî'yi ismen değil ama el-Hâtemî nispetiyle zikretmektedir. Ayrıca burada İbn Haldûn şu isimlere de yer vermektedir: İbnü'l-Fârız, İbn Berrecân, İbn Kasî, Bûnî ve İbn Sevdekîn.]

²⁰ “Philosophical mysticism (felsefi mistisizm/tasavvuf)” kavramı ile ilgili olarak bk. Örneğin David R. Blumenthal'ın Yemenli post-Maimonidesçi yazarlara ilişkin çalışmaları. Blumenthal onları özel bir tür “felsefi mistisizm”in temsilcileri olarak anar. Bk. Blumenthal, “An Illustration of the Concept ‘Philosophic Mysticism’ from Fifteenth Century Yemen”, s. 291-308.

Eflâtuncu İskenderiye okulu hakimiyetindeki sistematik ve uyumlu bir senkretizm olarak göstermişti.²¹ Bugün İbnü'l-Arabî'yi belirsiz bir çeşit mistik Yeni-Eflâtunculukla ya da sanki bir tür felsefi sistem olan benzerleri²² ile ilişkilendirmek kaçınılmaz görünmektedir. Nitekim hâlen İbnü'l-Arabî üzerine muhtemelen en makul kapsamlı çalışmayı kaleme almış olan Henrik Samuel Nyberg ise İbnü'l-Arabî'nin en "felsefi" eserlerini esas almış ve bir sistem oluşumunu İbnü'l-Arabî'nin zihninde sürekli bir akış olarak tasavvur etmiştir.²³ Nyberg aynı zamanda "teosofi"ye de işaret etmiştir ki bu kavramla neyi kastetmiş olursa olsun bu kesinlikle felsefe değildi. Bana göre [İbnü'l-Arabî'nin sistemini nitelendirmede], "monizm" ya da belki daha iyisi "monistik gnostisizm" yeterince tatmin edici bir kavram olarak varlığını korumaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin "sistem"i problemine İslâm'ın içinden bakan Seyyid Hüseyin Nasr meselenin özüne daha çok yaklaşmıştır. Nasr, İbnü'l-Arabî'ye karşı onun panteist, panenteist, varoluşcu monist ya da doğal mistisizmin bir takipçisi olduğu yönünde ortaya konan ve kendisinin "ithamlar" olarak nitelendirdiği şeyleri önemsemez. «Bununla birlikte bütün bu ithamlar» der Nasr, «yanlıştır; çünkü onlar İbnü'l-Arabî'nin metafizik öğretilerini felsefe ile karıştırmışlar ve marifet yolunun ilâhî lütuf ve velayetten ayrılmayacağı gerçeğini göz önünde bulundurmamışlardır.»²⁴ Günümüzde Nasr, İbnü'l-Arabî'nin "felsefi sistem"i ile ilgili olarak bu tür bir bilimnemezcilik iddiası taşımak bakımından yalnız değildir. Örneğin Louis Gardet, İbnü'l-Arabî özelinde "mistik tınılar ve tec-

²¹ Palacios, "Mohidin", II, 238, 254.

²² Örnek olarak yakın zamanda tamamlanan bir çalışma için bk. Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, II, 221 vd.

²³ Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, s. 156 vd.

²⁴ Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 104. Ayrıca Nasr'ın şu makalesi ile krş. "Râbita-i beyn-i tasavvuf u felsefe der ferheng-i İrân", s. 46-56. Ayrıca bu tarz tasniflerin bütününde görülen kaçınılmaz yanlışlıklar için bk. Morris, "Ibn 'Arabî and His Interpreters Part I", s. 544.

rübelerle bütünleşmiş bir felsefenin” sorun olamayacağını iddia etmiştir. «Bu, kendi bünyesinde yalnızca belli bir tür deneye başvurmak yoluyla ulaşılabilen mânevî bir tecrübenin hükmettiği irfânî hikmet (*gnose sapientiale*) durumudur.»²⁵

Bu tür söylemlerin pek çoğunun bir anlam ifade edebilmesi etraflı bir “felsefe” tanımı ve anlayışına bağlıdır. Bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin “felsefe”si üzerine tartışmaların Afîfî'nin okumasında olduğu gibi daha çok kelâm eserleri üzerine yapılan tartışmalara benzediği ve metafiziğin felsefenin bir parçası olmaktan çıkacağına ilişkin daha genel ve temel bir problemin söz konusu olduğu da dikkate alınmalıdır.

Hakk'a Yolculukta Keşf ve Fikir

İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin²⁶ “metod”undan (*üslûb*) bahsederken muhtemelen zihninde sabit bir sistem yoktu, biraz bile olsun “felsefî” bir sistem ise kesinlikle yoktu. Onun felsefe ile kıyaslandığında tasavvufun “metot (*tarik*)” görüşünü, *nazara/tefekküre* karşı vahiy ve ilhamın görece üstün değerine ilişkin çok sayıdaki ifadesinden çıkarabiliriz. Bunlardan bazısını daha sonra tartışacağız. Burada, *Dîvân*'ından birkaç beyti hatırlatmak yeterli olacaktır:

عُلُومُ الذَّوْقِ لَيْسَ لَهَا طَرِيقٌ	تُعَيِّنُهُ الْأَلْزَمَةُ لِلْعُقُولِ
سَوَى عَمَلٍ بِمَشْرُوعٍ وَأَخَذِ	بِنَامُوسٍ يَكُونُ مَعَ الْقَبُولِ
وَهِمَّةٍ صَادِقٍ جَلْدٍ شَوَّوِسٍ	أَدَلَّ مِنَ الدَّلِيلِ عَلَى ذُلُولِ

«Zevk ilimlerinin akıllar için getirilen delillerin belirlediği bir metodu yoktur.

Şeriatın verdiği bilgiye göre amel etmek ve kabule eşlik eden nâmûsu muhafaza etmek bunun dışındadır.

Hakikatin haşın ve gururlu sözcüsünün himmetinin zayıf kim-

²⁵ Gardet, “Expérience et gnose chez Ibn ‘Arabî”, s. 271. İbnü'l-Arabî'nin “felsefesi”ne ilişkin sunumlar geçmişte olduğu gibi gelecekte de ortaya çıkacaktır. Örneğin krş. Landau, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî I”, s. 46-61; “The Philosophy of Ibn ‘Arabî II”, s. 146-60.

²⁶ Bk. İbnü'l-Arabî, “el-Fihrist”, nşr. Korkis Avvâd, s. 530.

se için başka her şeyden daha sağlam delil olması gibi.»²⁷

Tahmin edebileceğimiz üzere İbnü'l-Arabî, felsefe ya da filozoflara doğrudan atıf yapmaya pek meyilli değildir. Bununla birlikte çalışmalarında açıkça *felsefe* ya da filozofun (*feyle-sûf*) anıldığı birkaç cümle bulunur. Öte yandan o, ara sıra “felsefe”nin bir parçası olduklarını bizzat kabul ettiği kişiler ve onların görüşlerinden iktibaslarda bulunur. Burada İbnü'l-Arabî'nin felsefeye karşı tavrını ve felsefenin onun tasavvuf görüşüyle ilişkisini anlamak için en temel dayanağı oluşturan söz konusu veriler tartışılacaktır.

Arapça yazan akademisyenler günümüzde İbnü'l-Arabî'nin kendi cümlelerinden hareketle onun felsefeye olan minnettarlığını açıklığa kavuşturmak için giderek artan oranda uğraş vermektedir.²⁸ Aslında bu gibi çabaların geçmişi, XVI. yüzyıla dek uzanmaktadır. Bazı önemli pasajlar, üretken ve bilge bir kişiliğe sahip Şa'rânî (ö. 973/1565) tarafından *Kitâbü'l-Yevâkîf ve'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir* adlı eserinde üstünkörü bir sistematikte derlenmiş ve tartışılmış, bu da XIX. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da henüz başlangıç aşamasındaki İbnü'l-Arabî çalışmalarını teşvik işlevi görmüştür. Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî'den alıntılardığı pasajlar her zaman aslıyla birebir uyumlu değildir. Şa'rânî, pasajlardaki genel anlamı aktarmakla ilgiliydi, nitekim yaptığı şey de budur. Kaldı ki İbnü'l-Arabî'den kelimesi kelimesine iktibaslar yapmak ve aynı zamanda tutumlu davranmak çok zor bir iştir; zira onun bilinç sağanağı alabildiğine akar, öyle ki bölümlerden alıntı yapabilmek için bu akışa kolaylıkla set çekilemez. Şa'rânî'nin yaptığı bir alıntıya güvenmenin ne denli yanıltıcı

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, s. 78. *Nâmûs* kelimesinin anlamı için krş. aşağıda s. 56'da İbnü'l-Arabî'den iktibas edilecek olan pasaj ve 134. dipnot. Yukarıdaki dizide “Hakikatin sözcüsü” ile hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendisi kastedilmektedir.

²⁸ Örneğin krş. Kâsım, *Mevkîfu İbni'l-Arabî*, s. 15; ya da kısmen daha detaylı bir çalışma için bk. Gallâb, “el-Ma'rife inde Muhyiddin İbn Arabî”, s. 181-206.

bir izlenim vereceğini gösterecek basit bir örnek onun küçük risalelerinden birinde ortaya çıkar. O burada âlemin *kıdemi* meselesinde filozofların sapkın inancını paylaşmakla itham edilen İbnü'l-Arabî'yi savunur.²⁹ İspat etmek için sunduğu metinlerden birisini *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 293. bâbından alınmış olarak takdim ederken Şa'rânî burada –sanki İbnü'l-Arabî bu ifadeyi bizzat kendisi kullanmış gibi– “Allah’ın kendilerini lütfundan mahrum bıraktığı filozoflardan (*el-felâsife hazelehumullâh*)” bahseder. Oysaki İbnü'l-Arabî bu ifadeyi kullanmamıştır, hatta filozofların görüşlerini reddettiği yerlerde bile onlara karşı doğrudan şiddetli sövgü ifadeleri kullanmış olması pek muhtemel değildir.

İbnü'l-Arabî'nin açık bir şekilde felsefeden ve onun karşılaştırılabileceği tasavvufî konulardan bahsettiği pasajlardan birisi de *Kitâbü'l-İsfâr an netâici'l-esfâr*'dadır. Bu eserde İbnü'l-Arabî, “yolcuları” yani metafizik bilgi arayışında olan kimseleri iki gruba ayırır. Gruplardan birisini “kendi *fikirleri* ve akılları ile Hak'ta sefer edenler” şeklinde betimler:

«Onların yoldan sapmaları kaçınılmazdır çünkü kendilerini yönlendirmek için kabul edebilecekleri tek rehberin kendi fikirleri olduğunu düşünürler. Bu kimseler filozoflar ve onlara benzer bir yöntem takip edenlerdir. Sefer eden bir diğer grup ise resuller, nebîler ve seçkin velîler; Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Bâyezîd-i Bistâmî, Ferkad es-Sebahî,³⁰ Cüneyd-i Bağdâdî ve Hasan-ı Basrî gibi günümüze değin örneklerine rastlanan *muhakkik* sûfilerdir.»³¹

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de *Kitâbü'l-İsfâr*'da-

²⁹ Krş. Şa'rânî, *el-Kavlü'l-mübîn*, vr. 12^a. Eserde ele alınan bir diğer konu ise İbnü'l-Arabî'nin *hulûl* inancı ithamına karşı savunulmasıdır. Ayrıca bk. burada 69. dipnot.

³⁰ Ferkad için bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, VII, 55 (es-Sebahî başlığı). Burada isimleri zikredilen meşhur sûfiler arasında yalnızca onun ismi yaygın referans kitaplarında kaydedilmemiştir.

³¹ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İsfâr*, s. 7. Bu cümlemin peşi sıra keşfin meydana gelişinin eskiye nazaran yakın zamanlarda niçin daha sık ve daha hızlı olduğunu belirten ilginç bir açıklama gelir.

ki pasaja tekrar atıfta bulunduğu yerde filozoflara ilişkin açıklama tekrar edilmez. Bu iki tür yolcu arasındaki ayrım “fıkri ile akledilirlerde ve i’tibârlarda sefer eden kimseler ve amel-leri ile sefer edenler, ağır işçilik yapan kimseler” şeklinde belirtilir.³² Bu ikisi [amelleri ile sefer edenler ve ağır işçilik yapanlar] temelde aynı şeydir. İbnü’l-Arabî’nin pek çok kez işaret ettiği bu ayrım onun fikirlerinde aslî bir öneme sahiptir. Bir tarafta “filozoflar”, diğer tarafta ise Mu‘tezilîler ve genel olarak mütekellimlerin kastedildiği “benzer bir yöntem takip edenler.” İbnü’l-Arabî, metafizik meseleler konusunda onlar gibi akıl yürütmede bulunan bazı sûfilerin de varlığını kabul eder. Nihayetinde onlar Tanrı’nın bilgisi ve marifetini arayışta tamamıyla başarısızdırlar. Sözü geçen gruplardan farklı olarak insanlar arasında en yüce seçkinleri de içeren gerçek mâneviyat arayıcıları vardır. Bu kimseler kendilerine doğrudan verilen ilâhî keşf ve ilham yoluyla Tanrı ve âleme ilişkin tek gerçek kavrayışı elde ederler.

İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’nin [yazılış] amacını “fikirlerden türetilen delillerin sonuçlarıyla ilgilenmekten çok, ilâhî keşfin verilerinin konu edinilmesi”³³ olarak tarif eder. Ya da biraz farklı bir biçimde şöyle ifade eder: «Bizler, *hükemânın*³⁴ veya başkalarının cümlelerini (onlar gibi) nakleden kimseler değiliz. Biz kitabımızda (*el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*), diğer bütün kitaplarımızda olduğu gibi ancak keşfin verilerini ve Hakk’ın yazdırdığı bilgileri yazarız.»³⁵ Başka bir yerde şöyle der: «Bizim kitabımız, teorik düşünceyle kurulan ilişkileri sunmayı amaçlamaz, bilakis onun konusu *vehbî-keşfi*

³² İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 382 (190. bâb). “Ağır işçilik yapan kimseler”, *ashâbü’l-ya’melât* (*te’ammülât* değil), “kuvvetli, sıkı çalışan develer” şeklinde çevrilir. Onlarla yüceltilmiş kişilikler arasında *Kitâbü’l-İsfâr*’da zikredilmiş olan fark, muhtemelen ilk grubun özel *muhakkiklere* karşı daha genel bir sûfi akımını oluşturuyor olmalarıdır.

³³ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 389 (196. bâb).

³⁴ *Hükemâ* konusunu s. 37-38’deki alıntı ile karşılaştırınız.

³⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 432 (198. bâb, 14. fasıl).

ilimlerdir.»³⁶ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de herkesçe bilinen aklı delillere yer yoktur. «Bu kitap şeriata göre ve keşf ile doğru-
dan. *şühûdun* verilerinin» yani aklın erişemeyeceği şeylerin üzerine «bina edilmiştir.»³⁷ Burada şeriata dahil edilmesine ayrıca dikkat edilmelidir. Şariat İbnü'l-Arabî düşüncesinin bütünündeki aslî önemini sürdürmektedir. Aynı düşüncenin anlatıldığı benzer pek çok ifade vardır. Bu ifadeler birbirlerini tekrar ediyor görünseler de temelde bulundukları bağlama göre değişen özgün nitelikler sergilerler.

Fikir, bir “perde” teşkil eder.³⁸ Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, ilâhî değil beşerî bir sıfat olmasına rağmen fikrin büyük bir öneme sahip olduğunun fazlasıyla farkındadır. Kur'an'da fikrin rolüne pek çok olumlu referansla işaret edilmiştir:

إِنَّ الْفَكْرَ حَالٌ لَنْتُ أَجْهَلُهُ فَاللهُ قَرَرَهُ فِي الْإِي وَالسُّورِ
الْفَكْرُ نَفْتُ طَبِيعِي وَلَيْسَ لَهُ حُكْمٌ عَلَى أَحَدٍ يُدْرَى سِوَى الْبَشَرِ

«Tefekkür cahili olmadığım bir haldir, Allah onu âyet ve sûrelere yerleştirdi.

Fikir tabii bir sıfattır. Onun hükmü yalnızca beşer üzerindedir.»³⁹

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde tekrar eden bir tema da düşünceye dayatılan sınırlamalardır. *Müfekkire gücü* Tanrı'nın

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 655 (291. bâb).

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 19 (414. bâb).

³⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 85 (73. bâb, 67. soru); II, 523 (226. bâb). Ayrıca krş. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-Terâcim*, s. 12. «Hakk'ın bilgisini algılamayı engelleyen perdeler büyüktür, aralarında en büyük olan ise bilgi sahibi olmaktır... (Bizans İmparatoru) Heraclius peygamberlerin bilgisine sahipti fakat inancı yoktu, dolayısıyla onun bilgisinin kendisine faydası olmadı. Yahudiler, gerçekten Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğunu biliyorlardı...» Ayrıca krş. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-Terâcim*, s. 57. *Mevâkiu'n-nücûm*'da bir perde olarak “bilgi”nin tanımlanmasında çok farklı bir durum öngörülmektedir (bk. burada 184. dipnot). [Buna göre] cahilin bilgi hakkında konuşması böyledir. İbnü'l-Arabî, bilginin gerçekte büyük bir perde olduğunu açıklar fakat bilgi, kalpleri cehaletten perdeleyen (ve böylece kalpleri koruyan) bir perdedir.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 229 (144. bâbın başlangıcı). İbnü'l-Arabî'nin açıkladığı üzere “tabii” kelimesi burada “ilâhî olmayan” anlamında kullanılır.

zatına ilişkin bir kavrayışı elde etmek için yeterli değildir.⁴⁰ Bununla birlikte İbnü'l-Arabî düşünce ve *istidlal*in sahih olması ve ispat gibi görünmekle birlikte öyle olmayan ispatlarla *nazar ehl*ini şüphelere yöneltmemesi koşuluyla, tefekkürün belli faydalarının olduğu temasını sürekli vurgulamaktadır.⁴¹ Akıl, Tanrı'dan insanoğluna verilen bir araçtır. Tanrı akıllı insanın nefs-i nâtıkasına ahlakî gayelerle koymuştur ve dolayısıyla akıl daima kullanılmalıdır.⁴² Fakat aklın kusurlarının sayısız ve apaçık olduğu dikkate alınmalıdır, aklın inşa ettiği şeyler *keşf* tarafından yıkıldığında aklın argümanlarının ne faydası kalır?⁴³ Keşfin aklın üzerinde kesin bir üstünlüğü vardır:

فَيَا قَوْمِي عُلُومُ الْكَشْفِ تَغْلُو	بِمَا تُغْطِي عَلَى عِلْمِ الْقُلُوبِ
فَإِنَّ الْعَقْلَ لَيْسَ لَهُ مَجَالٌ	بَيْنَ ذَيْنِ الْمَشَاهِدِ وَالْغُيُوبِ
فَكَمْ لِلْفِكْرِ مِنْ خَطَأٍ وَعَجْزٍ	وَكَمْ لِلْعَيْنِ مِنْ نَظَرٍ مُصِيبٍ
وَلَوْلَا الْعَيْنُ لَمْ يَنْظُرْ لِعَقْلِ	دَلِيلٌ وَاضِحٌ عِنْدَ الْيُسْبِ

«Ey kavmim! Keşf ilimleri, verdiği sonuçlar bakımından kalp ilimlerinin üzerinde üstünlüğe sahiptir.

Çünkü aklın müşahade ve gayblar meydanına çıkmaya gücü yoktur.

Fikirde ne kadar çok yanlışlıklar ve noksanlıklar var! Fakat anlayan gözün ne kadar çok doğru nazarı bulunmakta!

Eğer göz olmasaydı hiçbir açık delil bir kalp insanındaki [*lebîb*] akla kendini gösteremezdi.»⁴⁴

40 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 319 (177. bâb).

41 İbnü'l-Arabî, *Zehâirü'l-a'lâk*, s. 169, 173.

42 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 319 (177. bâb); III, 436 (371. bâb, 3. fasıl). Akıl-ı selim için bk. *Fütûhât*, III, 250 (355. bâb).

43 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 31 (308. bâbın başlangıcı) önemli bir şiirle başlar:

عَجَبِي مِنْ قَائِلٍ: كُنْ لَعَنَ وَالَّذِي قِيلَ لَهُ لَمْ يَكْ نَمْ

«Yokluğa “ol” diyene şaşarım! O söz söylendiğinde (yokluk) henüz yoktu.» Daha fazla örnek için krş. *Fütûhât*, II, 174 (90. bâbın sonu); II, 183 (99. bâb); III, 420 (371. bâb); IV, 112 (477. bâbın başlangıcı).

44 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* II, 628 (285. bâb). Burada hem “müşahade” hem

İbnü'l-Arabî, bu üstünlüğün en açık delilini filozoflarda ve onların benzerlerinde yaygın olarak bulunduğuna inandığı ihtilafta görür. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî, filozofların sahip oldukları farklı görüşlerin kaynağını açıklamaya teşebbüs eder:

«(...) Fikirden elde edilen akli ilimler değişkenliğin bir unsurunu taşırlar çünkü onlar düşünen ve akıllı kimsenin *mizacını* takip ederler. Bu kişi, yalnızca hayalinde varlık kazanabilen ve bu sebeple onun için delil olan duyulur maddelere itibar eder. Bunun sonucunda gelişimlerdeki (*neş'et*) mizaç, karışım ve birleşimler sebebiyle teoriler (*makâlât*) bir ve aynı kişiye göre değişir veya bir ve aynı olan gözlemci (*nâzır*) aynı şeye göre farklı zamanlarda değişkenlik gösterir. Böylece, onların ifadeleri bir ve aynı şeyle ve ayrıntılarını bina ettikleri temel prensiplerle ilgili olarak değişiklik gösterir. Aksine, doğrudan ilham edilmiş [*ledünnî*] bilgiyle şer'i bilgi bir ve aynı tada sahiptir, velev ki bu tadın algısı farklı olsun...»⁴⁵

Bir diğer deyişle, “zevk” olarak isimlendirilen mistik tecrübe, metafizik bilginin değişmez temel ilkelerini verir. Oysa metafizik bilgiye ilişkin entelektüel arayışın –bu arayışın varlığı anlaşılabilir çünkü akıl insan için Allah vergisi olmakla birlikte bilişin fiziksel araçlarına dayandığında bu şekliyle ancak sınırlı bir mesafe aşabilir– büyük oranda değişken detaylarla ilgisi ve temel ilkelerin ihmal edilmesiyle onu yanlış yola saptırır. Bundan dolayı akıllı kimseler varsayımlarında sürekli bocalarlar:

«Onlar titizlik ve başarı ile *delili* araştırdıkları zaman, sonuç olarak kanıtlanmış olmasını (*medlûl*) istedikleri şey hakkında bilgi edinirler. Fakat sonra başka bir zamanda ya da bir diğer grubun üyesi –bu kişi Mu'tezili, Eş'ari, Brahman ya da bir filozof olabi-

de “gayb”ın doğrudan metafizik irtibatına atıf vardır, [“witnessings and absences” şeklinde yapılan] İngilizce çevirinin çağrıştırdığı üzere bunlar zıt terimler değildirler.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), V, 147 (68. bâb). Ayrıca krş. V, 204 (68. bâbın sonu).

lir- daha önce tamamen kabul ettikleri önceki delille çelişen ya da onu yalanlayan bir şeyle ortaya çıktığı zaman, ilk görüşleri yanlış ve yeterince delillendirilmemiş görülür...»⁴⁶

Doğrudan keşfi tecrübe etmiş olan âlimler, ilâhî hidayeti Kur'ân (*Furkân*) yoluyla bulurlar. Bu da onların Tanrı hakkında yürütülen akla dayalı tahminlerdeki gerçeklik ve sahteliğin ölçüsü ve farklarından haberdar olmalarını sağlar. Böylece onlar doğrudan ilham sayesinde hem İslâm'da emredilmesi hem de esas olması yönünden Tanrı'ya ibadet edebilirler.

«Bununla beraber *nazar ehli* pek çok farklı gruba ayrılmıştır. Onlardan her birinin Allah hakkında O'nun bilgisine ilişkin kendilerine özgü deliller üzerinde yorum yaparak ulaştıkları sonuçta uygun bir tasavvuru vardır. Bu yüzden onların Allah hakkındaki görüş ve iddiaları büyük oranda birbirinden farklıdır.»⁴⁷

Bununla birlikte onlar birbirlerinden ne kadar ayrılmış olsalar da kendi grupları içinde uyumlu olmaya devam ederler. Eş'arîler'in Tanrı'nın zatına ilişkin bilgi hakkındaki argümanları doğrudur fakat bunun doğruluğu Mu'tezile tarafından şüpheyle karşılanır, tersi de onlar için geçerlidir. Buna rağmen her ne kadar önde gelen düşünürleri farklı bakış açılarına sahiplerse de kendi kimliklerini Eş'arîler ya da Mu'tezilîler olarak sürdürürler. İbnü'l-Arabî şöyle devam eder:

«Aynı şekilde filozoflar da Allah hakkında ve inanç konularında ileri sürdükleri görüşlerde farklı düşünmeye devam ederler. Buna rağmen, her grup bir makam ve bir isim altında bir araya gelir. Ancak onlar ayrıntıları dikkate almaksızın *mezheplerinin* ana ilkeleri konusunda ayrışır.»

Öte yandan, peygamberler, onlara yakın yüce insanlar ve yanı sıra keşf sahibi kimselerin temel ilkeler söz konusu olduğunda ayrıştıkları hiçbir zaman görülmemiştir ve onlar Tanrı inancısı konusunda hiçbir zaman şüpheye düşmemişlerdir.⁴⁸ Kısa-

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 645 (289. bâb).

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 402 (369. bâb, 20. vasi).

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 82 (322. bâb).

cası, “keşf ve şühûd yöntemi tartışma kaldırmaz.”⁴⁹ Felsefe ise tartışmasız yapamaz.

Peygambere Varis Olmak ve Metafizik Bilgi

İbnü'l-Arabî'nin kesin kanaatine göre kutsal hakkında yalnızca tek bir gerçek var olabilir. O, modern din tarihçilerinin yapma eğiliminde oldukları gibi, kutsalın doğrudan tecrübesinin düşünce ve inançlarda farklılaşmaya yol açabileceğini kabul etmenin anlamsız olduğunu düşünürdü. Fakat İbnü'l-Arabî kendi konumunun sorgulanamaz olduğuna ikna olmuşsa, filozofların ve yanlış fikirli düşünürlerin görüşlerinden niçin rahatsız olduğunu sorabiliriz. Bunun vahiy-akıl karşıtlığı tartışmalarının bütününe de uygulanabilecek olan net cevabı şudur: İbnü'l-Arabî'nin iddiaları güçlü bir muhalefetle karşı karşıya kalmış, savunma ve kanıtlanmaya ihtiyaç duymuştur, bu da diğerlerinin görüşlerini çürütmek için bir girişimde bulunmayı gerektirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin kendi cevabı ise *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin uzun girişindeki dikkat çekici bir pasajda yer alır. Peygamberlerden tevarüs edilen nebevî ilme uyan bilgi, yani gerçek metafizik bilgiyle ilgilenen bir talebeyi uyarırken ona şöyle der:

«Bir filozof, mütekellim ya da herhangi bir ilim dalındaki akılcının dile getirdiği bir problemden *muhakkik* bir sûfinin de bahsettiğine rast gelebilirsin. Böyle bir durumda yalnızca bir filozof (*el-feylesûf*)⁵⁰ o problemten söz etmiş, onu tartışmış ve ona inanmış olduğu için o sûfinin bir filozof olduğunu söyleyecek kadar meseleden uzaklaşma. (Bunu tartışan sûfinin) bu bilgiyi (filozoflardan) aldığını ya da dinsiz olan (ve Müslüman olmayan) filozof bu bilgiyi daha önce dile getirdiği için onun da dinsiz olduğunu (söyleme)! Arkadaşım sakın böyle yapma! Bu mantıksız bir argümandır. Çünkü filozofların bilgisinin tamamı yanlış

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Fenâ fi'l-müşâhede*, s. 8.

⁵⁰ Burada filozof kelimesi *el-feylesûf* şeklinde Arapça'da belirlilik takısı olan elif-lâm ile gelmiştir. Dolayısıyla filozof ile kastedilen Aristoteles olabilir fakat bu zorunlu bir çıkarım da değildir.

değildir ve bu problem onların sahip olduğu bazı gerçekleri de içeriyor olabilir. Bu durum özellikle (filozofların) *hikemî sözler* ve ahlakî itidal⁵¹ konusunda yazdıkları ile ilgili olduğu zaman böyledir. Filozofun sözü geçen bu problemle ilgili cümlelerini benimsememiz ve onu doğru kabul etmemiz gerekir. Çünkü bu ifadeleri Peygamber ya da (Peygamberin) bir sahabesi veya İmam Mâlik ya da İmam Şâfiî veya Süfyân es-Sevrî de söylemiş olabilir. Eğer sen (muhakkik bir sûfiye) bu sözü filozoftan (şifâhî bir yolla) işittiğini ya da filozofların kitaplarından okuduğunu iddia ederek (dil uzatırsan) yalan söylüyor ya da cehaletini sergiliyor olabilirsin. “O bu bilgiyi işitmiştir ya da okumuştur” demen, doğrudan görmediğin için yalan olur. Bu meseleye ilişkin doğru ve yanlış arasında bir fark gözetemeyişin senin cehaletindir. Filozofun dini olmadığına ilişkin ifaden ise onun (bilgi yolunda) sahip olduğu her şeyin yanlış olduğu anlamına gelmez. Bu durumu akıllı kimseler kolaylıkla kavrayabilir.»⁵²

İbnü'l-Arabî'nin felsefeye ilişkin yaklaşımının tüm ögele-ri burada bulunabilir. Akıl sınırlı bile olsa kendisine has bir role sahiptir. Filozofların öğrettiği şekliyle etik genel itibarıyla sakıncalı değildir. Filozoflar ve akılcı teologlar –İbnü'l-Arabî Mu'tezilîler kadar olmasa da sıklıkla Eş'arîler'e de ismen ve genelde ikisi arasında net bir ayrım gözetmeksizin atıfta bulunur, ayrıca Eş'arîler görüşlerinin akla yatkınlığı açısından diğerlerinin bir adım ilerisindedirler–⁵³ tarafından yorumlanan metafizik ise bir bütün olarak yanlış ve kabul edilmezdir fakat nadiren de olsa umut verici işaretler içerir. Din, yani İslâm, bu pasajda belirlilik takısı almadan [*ed-dîn* şeklinde değil de yalnızca *dîn* şeklinde] kullanılmış olsa da, her şey için

51 Harfiyyen çevirisi: «Şehvet ve nefsin tuzaklarından (*mekâid*) âzâde olma.»

52 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), I, 145. Ayrıca bk. Meyer, “İbn ‘Arabî begnet Ibn Rusd”, s. 291 vd. [İbnü'l-Arabî'nin filozoflar hakkındaki kanaatlerine ilişkin yukarıda verilen metnin tamamı için bk. Ek. 3.].

53 Çağdaş olan bir kelâmcı/Eş'arî hakkındaki olumlu bir değerlendirme için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 22 (416. bâb). Kulun fiillerini yaratması teorisini benimseyen çağdaş bir Mu'tezilî'nin görüşlerinden vazgeçirilmesi hususuna dair bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 182 (98. bâb); IV, 179 (534. bâb).

gerçek ve bağlayıcı ilkeleri temin eder. Filozofların İslâm gelmeden evvel yaşadıkları ve dolayısıyla Müslüman olmadıklarına ilişkin yadsınamaz gerçek onları hepten ehliyetsiz kılmaz. Bununla birlikte görüşleri İslâm ile uzlaşmadığında doğru da kabul edilmezler. Tüm bunlar, tolerans değilse de geniş fikirliliğin kayda değer bir görünümü anlamına gelmektedir.⁵⁴ Tolerans, monoteist mistikler için pek alışılmış bir durum değildir. İbnü'l-Arabî, İslâm inançlarının, geleneklerinin ve dinî pratiklerin sadık, hatta tutkulu bir destekleyicisiydi. Bununla birlikte burada onu İslâm'da öteden beri süregelen felsefe geleneğini yansıtan bir tür entelektüel objektifliğe duyulan ihtiyacı dile getiren birisi olarak görürüz. Bu da bir "liberal" değilse de adanmış bir entelektüel, kararlı, bağışsız bir düşünür olarak İbnü'l-Arabî'nin kişiliği ile uyuyor görünmektedir.

Hikmet Kavramı

Alıntılanan pasajla gündeme gelen konu ise şudur: Burada "filozof" kelimesi ile Aristoteles'e atıf yapılmışsa, İbnü'l-Arabî'nin *hikmet* ve *hakîm* kelimelerinin felsefe ile ilişkisine dair görüşünün kısaca tartışılması gerekir.⁵⁵ Onun zihninde *fikir* ya da *nazar* gibi kelimeler, beşerî, ilham-dışı uğraşı tarzlarının bütününe çağrıştırır. İkisi arasındaki muhtemel ay-

⁵⁴ Henrik Samuel Nyberg, burada alıntılanan pasaja dayanarak –ki o meseleyi Şa'rânî yoluyla biliyordu– İbnü'l-Arabî'nin hakikatin bir kısmını dile getirmeleri durumunda filozoflara ve Mu'tezililer'e karşı olmadığı sonucuna varmıştır. Bk. Nyberg, *Kleinere Schriften*, s. 21, 3. dipnot.

⁵⁵ "*Ukalâ*" İbnü'l-Arabî tarafından *felâsîfeye* işaret eden bir kelime olarak sıklıkla kullanılır fakat eserlerinde pek de önemli bir husus değildir. *el-Ukalâ mine'l-felâsife* (akılcı filozoflar) için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 619 (282. bâb). Ayrıca krş. burada s. 57 "*Felâsifenin hükemâ*"sı kullanımı için bk. burada 65. dipnot. *Kudemâ* da aynı şekildedir. Nitekim *Ukletü'l-müstevfiz*, *el-kudemâü'l-felâsife* kelimesine atıfta bulunur fakat tenkitli neşrin dipnotuna göre eserin bir el yazmasında *el-felâsife* kelimesi düşmüştür, metnin devamında da yalnızca *kudemâ* kelimesi göze çarpar. Bk. İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-müstevfiz*, s. 76.

rım net olmasa da bu kelimeler öncelikli olarak felsefeden çok kelâm ile ilişkilidir. Temelleri sağlam bir şekilde Kur'ân'a dayandırılan *hikmet* ve *hakîm* kelimeleri, tahmin edileceği üzere İbnü'l-Arabî tarafından sıklıkla ve çeşitli bağlamlarda kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî, bu kelimeleri *felsefe* ve *feylesûf* kelimelerinin yakın anlamlısı olarak da kullanmıştır. Aynı zamanda *hikmet* onun için temelde bilmenin üst bir formuna işaret eder. Onun dünya görüşünde “hikmet” ile “bilgi” arasında gözetilen ayrımı saptamak bazen çok zordur. Örneğin, Kâbe’de mânevî bir vakıada karşılaştığı kimse ona şöyle söyler: «Ben *ilim*, *ma'lûm* ve *âlimim*. Ben *hikmet*, *muhkem* ve *hakîmim*.»⁵⁶

Hikmet İbnü'l-Arabî tarafından, Tanrı'nın âlemi ve içindeki her şeyi düzenlediği bir sistem olarak tarif edilir. Bu bağlamda *hikmet*, hikmet sahibi insan için kullanılabilir ve felsefeye pekâlâ benzetilebilir. İbnü'l-Arabî bu tanımı birkaç küçük değişiklikle defalarca tekrar eder. Onun eserlerindeki pek çok pasajda ilâhî ve beşerî *hikmet* arasındaki ayrım yok değilse de silik olarak gözükür ve onun tarafından algılandığı şekliyle gerçekte de durum böyledir.⁵⁷

Hikmetin felsefeye, hakîmin feylesûfla denkliliği de onun eserlerinde oldukça canlı bir konudur. Bir yerde *hükemâ* ile *felâsifeyi* kastettiğini açıkça ifade etmiştir.⁵⁸ *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye* adlı eserinde *Secretum secretorum*'un yazarı olarak el-

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), I, 219 (1. bâb). Ayrıca krş. burada 80. dipnot. Bir el yazmasında *Fütûhât*'ta *hükemâ*, *felâsife* kelimesinin değişik bir okuması olarak görünür. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), III, 219 (28. bâb).

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 471 (198. bâb, 42. fasıl), bu düşüncenin çeşitli açıklamaları için örneğin bk. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-ilâhiyye*, s. 194; İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Celâl ve'l-cemâl*, s. 13; İbnü'l-Arabî, *Divân*, s. 38; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 665; II, 16; II, 230 (144. bâb); II, 269 (166. bâbın başlangıcı), II, 332 (178. bâb); II, 668 (193. bâb); III, 168 (342. bâb); III, 210 (349. bâbın sonu); III, 455 (372. bâbın sonu); III, 455 (373. bâb); IV, 258; IV, 324 (558. bâbın sonu). Ayrıca bk. burada 3. dipnot.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 456 (373. bâb).

Hakim'e atıfta bulunur; *el-Fihrist*'inde Aristoteles'in ismini verir.⁵⁹ İbnü'l-Arabî'nin ilimlerle –hatta bazen metafiziği de dahil edecek şekilde– bağlantılı olarak kelimeyi kullandığı yerlerde *hakim* kesinlikle filozof anlamına gelmektedir. Nitekim bize şu bilgiyi vermektedir:

«Sözü geçen konularla ilgili olarak yolumuzun (*tarik*) mensubu olmayan nazar ehli *hükemâ* içinde pek çok düşünce farklılığı vardır. Çünkü kelâmcının kelâmcı olması bakımından bu ilim (fizik) ile herhangi bir ilişkisi yoktur. *Hakim*de ise durum bunun aksinedir. *Hakim*, metafizik, fizik, matematik (*riyâzî* ilimler) ve mantık ilimlerini toplayan kimse anlamına gelmektedir ve ilimlerin yalnızca bu dört dalı vardır.»⁶⁰

Tabi ki bunların hepsi “felsefe” olarak kabul edilen şeye aittir. Aslında, İbnü'l-Arabî bu konuyu şöyle ifade etmiştir: «Akli bilimler ve zanaatların⁶¹ çoğu *hükemânın* ruhları tarafından arı ve güçlü zihin ve düşüncelerle bulunmuştur; bununla birlikte, pek tabii ki *hakîkî hikmet* Tanrı'nın bir ihsanı olarak doğaüstü güçlerden (*ledünnî ilim*) gelir.»⁶²

Buna rağmen daima zihinde tutulmalıdır ki İbnü'l-Arabî genel anlamda *hikmet/hakim* kelimelerini bilincin daha üst bir düzeyine tahsis etmiştir. Daha önce de gördüğümüz üzere Melâmiyye gerçek *hükemâ* olarak kabul edilmiştir.⁶³ Hakimler bir sıralama yapıldığında, nebîler ve resuller arasında bir yerde konumlanır.⁶⁴ “*Felâsife* içindeki *hükemânın* büyük-

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, “*el-Fihrist*”, nşr. Korkis Avvâd, s. 528.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), IV, 161 (47. bâb); IV, 343 (60. bâb). Ayrıca bk. burada s. 50 İbnü'l-Arabî yalnızca *hükemâ* olduklarını düşünen *hükemânın* (*Fütûhât*, III, 508 [381. bâb]) ve hikmet iddiasında bulunan akılcı düşünürlerin (*nüzzâr*) varlığından şikayet etmektedir. Krş. *Kitâbü'l-Fenâ fî'l-müşâhede*, s. 8. Genel itibarıyla âlimler azdı ve meselelerin gerçekte ne anlama geldiğine dair cehalet hüküm sürmekteydi. (krş. *Fütûhât*, II, 185 [101. bâb]) Bu yaygın olarak duyulan bir şikayettir. Ayrıca bk. burada 184. dipnot.

⁶¹ Kelime *el-Ameliyye* olarak okunabilir.

⁶² İbnü'l-Arabî, *Risâle fî ma'rifeti'n-nefs ve'r-rûh*, s. 163, 165.

⁶³ Bk. burada 2. dipnot.

⁶⁴ Krş. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 234 (352. bâb).

leri”⁶⁵ ifadesi, şüphesiz gerçek bilgidен kendilerine düşen pa-yı elinde tutan özel bir grup filozofu göstermektedir. Bu, İbnü’l-Arabî’nin *hikmet* ile *felsefenin* eşdeğer olduğuna ilişkin dikkatli yaklaşımının karakteristik bir özelliğidir. İbnü’l-Arabî, felsefede bulunan tartışmalı metafizik görüşlerle ilişkilendirildiğine ilişkin yanlış bir izlenim vermekten kaçınmak için bu türlü bir dikkatin gerekli olduğunun bilincindeydi.

İtibar, Fikir, Zevk

Bu konu, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’deki meşhur ve sıkça alıntılanan bir başka pasajda açıklığa kavuşur –bildiğim kadarıyla eserin tamamında Grek bir filozofun ismen anıldığı tek pasaj budur–.⁶⁶ Burada İbnü’l-Arabî’nin tartışması, tecrübe edinme (*i’tibâr*) sürecinde gerek *fikir* gerekse *zevkin* kendilerine özgü bir yere sahip olduklarına ilişkin klasik varsayımdan hareketle başlar. Hak yolunun yolcuları bunu böyle kabul ederler. Bu durum yalnızca tek uğraşısı fiziksel olaylar (*material phenomena*) olan (bu kimseler *ehl-i rûsûm* olarak tanımlanmıştır) ve tümevarımsal akıl yürütmeyi kullanmakla birlikte tasavvufî hallerde zevki olmayan bilginlerce inkâr edilir. İbnü’l-Arabî şöyle devam eder:

«Onlardan bir kimsenin tasavvufî hallerde zevkinin olması pek nadir bir durumdur. *Hükemâ* arasında bu zevke sahip olanlardan birisi *Eflâtûn-ı İlâhî*’dir (Platon). Onun mizacının keşf ve vücûd ehli ile aynı olduğu görülür. Bazı müslümanlar onu sevmeyizler, bunun tek sebebi onu felsefeyle ilişkilendirmeleridir. Onların bu tavırları *felsefe* kelimesinin anlamını bilmiyor olmalarından kaynaklanır. *Hükemâ*, gerçekte, Allah’ı ve her şeyi bilen kimselerdir. *Hikmet* ise nebevî bilgidir. *Feylesûf*, “hik-

⁶⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 37 (309. bâb); *Fütûhât*, II, 677 (295. bâb). *Felâsifenin hükemâsı* için bk. *Fütûhât*, II, 469 (198. bâb, 38. fasıl). Bununla birlikte son pasajda İbnü’l-Arabî kendisini “hakim filozoflar”dan ve onların dünyanın başlangıcına dair görüşlerinden ayrı tutar.

⁶⁶ *Fütûhât*’ta ismi geçen diğer Grek ise Galen’dir. Bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 113 (330. bâb).

meti seven” anlamına gelir çünkü Grekçe’de *sophia* hikmet ya da başka bir görüşe (!) göre “sevgi”⁶⁷ demektir. Dolayısıyla *fel-sefe* “hikmet sevgisi” [*hubbü’l-hikme*] anlamına gelmektedir. Akıl sahibi herkes hikmeti sever. Bununla birlikte düşünen kimseler, filozof, Mu’tezilî ya da Eş’arî, hangi tür düşünür olursa olsunlar, metafiziğin meseleleri hakkında isabet etmekten çok hataya düşmüşlerdir. Filozofların, yalnızca filozof olarak adlandırılmalarından dolayı ayıplanmayı hak ettikleri varsayılmıştır. Metafizik meselelere ilişkin filozofların hataları ise peygamberler tarafından alınan vahiyle çelişmelerinden kaynaklanmaktadır, onlar temel ilkeler ile nübüvvet ve risaletin doğruluğu konusunda yanlış düşüncelere başvurmuşlar ve böylece kafaları karışmıştır.* Hikmeti sevdiklerinde onu fikir yoluyla değil de Allah’tan istemiş olsalardı, her konuda isabet kaydetmiş olurlardı. Filozofların dışında Mu’tezilîler ve Eş’arîler gibi müslüman düşünürler ise İslâm’ın gelişinden sonra yaşamışlardır. İslâm onların üzerinde hükümlerlik kazanmış, onlar da kendi anlayışlarına uygun olarak İslâm’ı savunmaya başlamışlardır. Onlar asıl itibarıyla düşüncelerinde isabetlidirler. Onlar kendi fikirlerinin ve sahip oldukları akli delillerin ışığında Şârî’in Allah’ın hakikati hakkındaki bazı ifadelerine uyguladıkları yorumlarının birtakım ayrıntılarında hatalıdır. Kelimesi kelimesine anlaşıldığında o ifadeler mantıksız ve akılla kanıtlanamayacak nitelikte görünür.

67 İbnü’l-Arabî lisanla ilgilenmiş ve farklı dilleri konuşan pek çok ülkeye seyahat etmiştir. İbnü’l-Arabî üç yerde değişik dillerde “Tanrı” kelimesinden bahseder: İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 360 (178. bâb); II, 683 (297. bâb); III, 300 (361. bâb). Ayrıca o, *et-Tenezzülâtü’l-Mevsiliyye*’de “at” anlamında kullanılan pek çok kelimeye de atıfta bulunur. Bk. Palacios, “El mistico murciano Abenarabi”, s. 583. Bununla beraber, İbnü’l-Arabî’nin “filozof” kelimesinin etimolojisine yorumu oldukça gelenekseldir. Bu, *ve-kile* kelimesinin *ve-fil(â)* ve *phil(e)*nin yanlış yazımından kaynaklanmaktadır.

* [Arapça metin dikkate alındığında bu kısmın şöyle çevirilmesi gerekir: «Filozoflar yalnızca filozof olarak adlandırıldıkları için değil, resullerin (Allah’ın selâmı hepsinin üzerine olsun) getirdiklerini risâlet ve nübüvvetin kaynağına ilişkin bozuk (*fâsid*) bir düşüncenin onlara verdiği nazar doğrultusunda ulaştıkları hükümlerle karşılaştırdıkları ve bu yüzden metafizik meselelerde hataya düştükleri için yerilmişlerdir. Kendi düşüncelerine dayanmaları sebebiyle iş onlar için hepten karışık hale gelmiştir.»]

Onlara göre, bu durum *küfre* yol açar.* (...) İşte bu hikmettir ve Allah ehli olan resuller ve veliler ise gerçek hakîmlerdir.»⁶⁸

Ayrıca İbnü'l-Arabî, rasyonalizm ve felsefeye kısmî bir tolerans gösteren ve felsefî akıl yürütmeye güvenilebileceğini düşünen kimselerin çabalarına karşı anlayış göstermektedir. İslâm'ın gelişinden önce yaşamış ve bundan dolayı hakikatin bütününü bilmede başarısız olmalarını hesaba katarak Grek filozoflarını –ve dolayısıyla belirli bir dereceye kadar felsefe-nin kendisini– mazur görmek İslâm'da olağan bir şeydi. İbnü'l-Arabî elbette böyle bir argümanı kabul etmiştir. O, gerek kadim gerekse yakın dönemlerdeki filozofların –kolayca elde edebilecekleri hakikatin bütününe ilişkin müslüman teologların bile yanlış anlamaya ve yanlış yorumlamaya yatkın oldukları metafizik sorunlarda– tam anlamıyla gerçek olmasa da bir ölçüde doğru kavrayışa sahip olduklarını kabul etmeye hazırdı. İbnü'l-Arabî çağdaşı olan filozoflardan söz ederken onların bir tür çılgınlık (*heves*) olarak damgalamaktan çekinmedikleri hayali temel alan yaklaşımına yönelik negatif tavırları sebebiyle gücenmiş olsa da,⁶⁹ aşağılayıcı nitelemeler kullanmaz.⁷⁰ Hatta şiirlerinden birinde Aristoteles ve Eş'arî'nin kendisi ile hemfikir olacağını ve bütün yaptığının onların bazı ilke ve argümanlarını düzeltmekten ibaret olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir.⁷¹ Genel itibarıyla, İbnü'l-Ara-

* [Arapça metin dikkate alındığında bu kısım şöyle de çevirilebilir: «Onlar asıl itibarıyla düşüncelerinde isabetlidirler ancak akli delilin ve fikrin verdikleri üzere tevil etmeleri sebebiyle birtakım ayrıntılarda hataya düşmüşlerdir. Şârî'in akli delillerin imkansız bulunduğu Allah hakkındaki lafızlarını zâhiri üzere bıraksalar ve öylece Allah'a yükleseler bunun küfür olacağını söyleyerek tevil yolunu tutmuşlardır.»]

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 523 (226. bâb).

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 591 (275. bâb). Bu pasaj daha önce Martin Schreiner tarafından Şârî'n'den alıntılanmıştır. Bk. Schreiner, "Beit-räge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam", s. 527, n. 1; *Gesammelte Schriften*, s. 428, n. 1. Şârî'nî, son kısmında cahil oldukları için filozofları eleştirerek alıntıyı genişletir.

⁷⁰ Bk. burada s. 28.

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, s. 466.

bî'nin felsefenin önemine ilişkin tarihsel bir kavrayışa sahip olduğu söylenebilir.

Literatüre Referanslar

İbnü'l-Arabî'nin felsefenin temsilcilerine yönelik yaklaşımını mânevî anlamda seçildiğine ve tek gerçek bilginin yalnızca kendisine verildiğine inanan bir kişiye uygun olarak filozoflara tenezzülen şefkat gösterme şeklinde nitelenebilir. Şu halde İbnü'l-Arabî'nin kendi cümlelerinde ifade edildiği şekliyle felsefeye ve filozoflara ilişkin yaklaşımının bu şekilde olduğu söylenebilir. İbnü'l-Arabî'nin filozoflara, onların eserlerine ve görüşlerine dair daha başka pek çok atfı bu izlenimi tasdik eder gibi görünmektedir. Şu pek de şaşırtıcı gelmemektedir: İbnü'l-Arabî *Muhâdaratü'l-ibrâr* başlığı altında telif ettiği ve özlü sözlerden derlediği eserinde isimlere atıf yaparken *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'ye göre daha az ketumdur. *Muhâdaratü'l-ibrâr*'da sıklıkla *hikemî sözleri* alıntılar ve bunları Hipokrat, Aristoteles, onun öğrencisi Büyük İskender, Pisagor, Sokrates ve Platon gibi meşhur isimlere atfeder. Bu sözlerden bazıları *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de de herhangi bir kimseye nispet edilmeksizin tekrarlanır.⁷² Genellikle filozof olarak tanınan meşhur müslümanların *Muhâdaratü'l-ibrâr*'da bile ismen zikredilmemeleri tesadüfî bir durum değildir. İbn Sînâ'ya ait nefis hakkındaki şiirin başlangıcı ise yazarına ilişkin açık bir atıf olmaksızın, basitçe “ulema arasında meşhur bir şiir” şeklinde nispet edilerek sunulmuştur.⁷³

–Bize göre öncelikle filozof olarak tanınan– İbn Bâcce'nin ismi İbn Zühr ile birlikte *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki bir anlatıda geçer. Anlatının konusu, onların botanik ve farmakolojideki kişisel uzmanlıklarıdır fakat anlatım sırasında İbn Bâcce'nin filozof olduğuna ilişkin bir ima yer alır ve İbn Bâc-

⁷² Bk. burada 125. dipnot.

⁷³ İbnü'l-Arabî, *Muhâdaratü'l-ibrâr*, I, 362. Eserin muhakkiki dipnotta söz konusu şiirin İbn Sînâ'ya ait olduğunu söyler.

ce'nin bitkiler hakkında İbn Zühr'den daha fazla bilgiye sahip bir kimse olduğu varsayılır. Aslında mesele bu değildir. O *doğa bilimlerinde* İbn Zühr'den daha iyiydi⁷⁴ çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre bu şekliyle "doğa bilimleri" *felsefenin* bir parçasıydı. Bir başka yerde o, hem şeriat koymayan fakat şeriatı koruyan hem de insanın kalbinin ve ahlakının koruyucuları olan *şeyhleri* doğa bilimcilerinin karşısında hekimlerin konumuyla karşılaştırır. Hekim "doğa"yı ancak insanın bedenini yönetmesi bakımından bilirken doğa bilimci –bir hekim olmasa bile– doğayı bütün olarak bilir.⁷⁵

İbnü'l-Arabî Batalyevsi'den söz ederken, onun bilinen tek felsefi çalışmasına atıf yapmasına rağmen onu bir filozof olarak görmemiştir.⁷⁶ Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin büyük çağdaşı Fahreddin er-Râzî ile ilişkisi de açıkça mütekellim er-Râzî ileydi.⁷⁷ İbn Rüşd'ün süregelen şöhreti felsefi çalışmalarına

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 442-443 (198. bâb, 21. fasıl). Çeviri için bk. Palacios, "Avempace, botánico", *al-Andalus*, 5 (1940), s. 257. İbn Bâcce'nin mezarı Fes'te İbnü'l-Arabî'nin dedesinin mezarının yanındadır. Bk. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, II, 63.

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 365 (181. bâb). Tıpla bağlantılı olarak *tabiat* kelimesinin çoğul kullanımı ile çoğu kez bedendeki ahlât-ı erbaaya [kan, balgam, kara safra ve sarı safradan ibaret dört sıvıya] atıf yapılır fakat burada bu anlamı çıkarmak mümkün değildir.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), III, 195 (25. bâbın sonu). Eserin muhakikinin belirttiğine göre, Batalyevsi'nin *Hadâik* [*fî'l-metâlibi'l (âliyeti'l)-felsefiyeti'l-avisa*] adlı kitabına, özellikle dördüncü bölümüne atıf yapılmıştır. *Hadâik*'in neşri ve çevirisi için yazdığı girişte Miguel Asin Palacios, Batalyevsi'nin *Hadâik* üzerinden bir filozof olarak nitelendirilmesinin imkansız olduğunu ancak filolojist kategorisinde görülebileceğini söyler. Bk. Palacios, *Obras escogidas*, s. 496. Bununla beraber, Ebü'l-Alâ el-Maarri'ye yaptığı şerh, onun dikkate değer bir felsefi ilgiye sahip olduğunu göstermektedir (bk. burada 92. ve 170. dipnot). Krş. Tornero, "Cuestiones filosóficas del *Kitâb al-Masâ'il* de Ibn al-Sid de Badaioz", s. 15-31.

⁷⁷ Bk. *Fütûhât*'taki atıflar, İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), III, 54 (17. bâb); IV, 118 (46. bâb). Ayrıca İbnü'l-Arabî ahlak ve fütüvvete dair risalesinde Râzî'ye işaret eder (*Fütûhât* [OY], IV, 55 [22. bâb]). İbnü'l-Arabî tarafından Fahreddin er-Râzî'ye hitaben yazılmış Allah'ın bilgisine dair tartışmayı içeren risale için bk. burada 98. dipnot [Ayrıca Fahreddin er-

dayanmaktadır fakat bildiğimiz kadarıyla genç İbnü'l-Arabî'nin onunla karşılaşması, her bakımdan tasavvufi bağlamdaydı. İbnü'l-Arabî'nin bu karşılaşmalara ilişkin anlatısı yersiz ümit vermekle birlikte öğretici bir tasavvufi anekdot havasına sahiptir. Bu rivayeti olduğu gibi almak epey zordur. İbnü'l-Arabî bunu gerçek bir karşılaşma üzerine inşa etmiş olabilir fakat yaratıcı muhayyilesi rivayeti çok ileri düzeye taşımıştır.⁷⁸ İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd'ün felsefi eserlerini mütalaa ettiğine ilişkin herhangi bir delile sahip değiliz yine de en azından onun bu eserlerden bazılarını bildiğini ileri sürmek güçlü bir varsayım olarak görülecektir.⁷⁹

İbnü'l-Arabî'nin uzmanlık gerektiren felsefi metinlerle doğrudan tanışıklığını güvenilir bir biçimde kanıtlamak mümkün değildir. Tıpkı Martin Schreiner zamanında olduğu gibi, *Liber de causis*'e ya da Aristoteles'in *Theology*'sine atıf yapmak ve böylece İbnü'l-Arabî'nin mutlak iyi ya da bilgi, bilen ve bilinenin özdeşleştirilmesinden bahsettiği zaman

Râzî'ye yazılan mektup için bk. Ek. 2].

⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), II, 372 (15. bâb). Son çevirileri için bk. Corbin, *L'Imagination créatrice*, s. 34-36 (*Creative Imagination*, s. 41-43); Austin, *Sufis of Andalusia*, s. 23; Meyer, "İbn 'Arabî beğenet İbn Rusd", s. 281. Her ikisinden dolayı genellikle bu meşhur bölüme atıf yapılır. Örnek olarak krş. Ateş, "İbn al-'Arabî", s. 707-711; Arnaldez, "İbn Rushd", s. 909-920. [İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile buluşmasını anlatan metin için bk. Ek. 1.]

⁷⁹ Henrik Samuel Nyberg, İbnü'l-Arabî'nin kendi kaynakçasından (*el-Fihrist*) hareketle ve anlaşılan "İbn Sebîl" olan kelimeyi düzelterek "İbn Rüşd" şeklinde okumak suretiyle, İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd'ün İslâm hukukuna dair eserlerini okuduğu tespitini yapar. Bk. Nyberg, *Kleinere Schriften*, s. 24. Bununla beraber, Abdurrahman Bedevî yaptığı *el-Fihrist* neşrinde kelimeyi "İbn Şibl" şeklinde okumuş ve form bakımından görünüşte yakın benzerlikler olmasına rağmen onu "İbn Rüşd" kelimesiyle irtibatlandırmamıştır. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fihrist* [Auto-bibliograffa de İbn Arabî], thk. Abdurrahman Bedevî, s. 116. Daha garip bir durum ise Nyberg tarafından zikredilen İslâm hukukuna ilişkin eserin başlığının Bedevî'nin tahkikindeki gösterimler ile bağdaşmamasıdır. Bu kişinin kimliği, İbn Rüşd (ya da onun dedesi [İbn Rüşd el-Ced]) değilse şayet, ispatlanmaya muhtaçtır.

söz konusu eserleri okuduğunu ima etmek artık kabul edilebilir bir durum değildir.⁸⁰ Bütün bunlar, onun zamanında entelektüellerin tümünün katıldığı genel bilgilerdi. İbnü'l-Arabî bilginin üç boyutuna dair görüşünü sürekli tekrarlamıştır. “Mutlak iyi” terimini neredeyse hiç kullanmamıştır fakat bu terimden haberdar olduğu açıktır. Onun yokluğu “mutlak kötülük”⁸¹ ya da hakikati “mutlak nur” ve *muhalî* “mutlak karanlık” olarak ikincil düzeyde tanımlamasının ardında bu vardır.⁸² İbnü'l-Arabî, söz konusu eserleri arayıp bulduysa pekâlâ okumuş da olabilir fakat açıkça belirtmediği müddetçe böyle yaptığına ilişkin sunulacak delil, onun tam olarak alıntı yaptığı parçaların net bir şekilde belirlenmesini gerektirecektir. Bildiğim kadarıyla, *Theology* ya da *Liber de causis* gibi felsefî eserlerdeki pasajlar için böyle bir saptama henüz yapılmış değildir.⁸³

İbnü'l-Arabî bize, bir keresinde Marchena'da [Merşâne-tü'z-Zeytûn] birisinin sahip olduğu *el-Medînetü'l-fâzıla* isimli

⁸⁰ Krş. Schreiner, “Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam”, s. 526; *Gesammelte Schriften*, s. 427. Mutlak iyi ve bilgi vd. hakkında Schreiner'in referansları için sırasıyla bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 315 (364. bâb); *Fütûhât* (OY), II, 82 (2. bâb, 3. fasıl) (Ayrıca bk. burada 56. dipnot.) Benzer şekilde “kaynaklar”ın kolayca özdeşleştirilmeleri için ayrıca bk. burada 96. dipnot.

⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), I, 212-213. «Hak yolunun bir yolcusu nur ve zulmetteki bir *münâzele*de uzun bir sohbette bize şöyle söyledi: Hayır varlıkta, şer yokluktadır. Böylece Hakk'ın herhangi bir sınırlanma (*takyîd*) olmaksızın mutlak varlık olduğunu bildik. Hak, kendisinde şer olmayan mutlak iyidir. Bunun mukabili ise hiçbir iyiliğin bulunmadığı mutlak kötülük olan mutlak yokluktur. İşte bu onların “Yokluk mutlak kötülüktür” ifadelerinin anlamıdır.»

⁸² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 274 (360. bâb).

⁸³ İbnü'l-Arabî'nin muhtemel kaynaklarının tam olarak saptanması çok zordur. Onun [kaynakları bağlamında] İbn Meserri ile olan ilişkisini tartışan güzel bir örnek için bk. Arnaldez, “Ibn Masarra”, s. 871. Henrik Samuel Nyberg'in İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın kozmik şeması, ilk akıl vb. konulardaki doğrudan kaynağı olarak *Resâilü İhvânî's-safâ*'yı elinde bulundurduğu iddiası akla yatkın olsa da bunun kanıtlanması zordur. Bk. Nyberg, *Kleinere Schriften*, s. 145.

bir kitabı gördüğünü anlatır. Kitabın içindeki «Âlemde nasıl bir ilâh vazedeceğimiz üzerinde düşünmeliyiz.» cümlesinde *Allah* değil *ilâh* kelimesinin kullanıldığını fark etmesi üzerine İbnü'l-Arabî kitabı derhal nefretle sahibine geri verir ve bir daha o kitapla asla yolları kesişmez.⁸⁴ Fârâbî'nin *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*'sında, "İlk [Neden]"den bahsettiği bölümde böyle bir cümle yer almamaktadır. Hatta bu eserin hiçbir yerinde (ya da Fârâbî'nin siyaset felsefesine ilişkin eseri *Fusûlü'l-medenî*'de) *ilâh* ya da *Allah* kelimeleri yer almaz. İbnü'l-Arabî'nin aklındaki müellifin bir başkası olduğu kanıtlanarak Fârâbî (ihtimali) ortadan kaldırılmadıkça Fârâbî'nin Tanrı'ya herhangi bir şekilde atıf yapmayı ihmal edişinin İbnü'l-Arabî'yi kızdırdığı ve onun hareketli muhayyilesinde bu gerçeği çarpıttığı varsayılabilir. İbnü'l-Arabî sonraki yıllarda *el-Medînetü'l-fâzıla*'ya tekrar müracaat etmiş olsaydı Fârâbî'nin çalışmalarına karşı bu kadar isteksiz olmayabilirdi. Her hâlükârda, alıntılanan pasaj bize İbnü'l-Arabî'nin mevcut siyasî-felsefî literatüre ilişkin malumatının kapsamı hakkında pek fazla bir şey söylemez.

Siyasetin ve Tabiatın Bağlamları

İbnü'l-Arabî tarafından alıntı yapılan tek "felsefî" çalışma aslında siyaset bilimine ilişkin bir eserdir. Bu onun *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*'sinin temelini oluşturan *Secretum secretorum*'dur. İbnü'l-Arabî, bu çalışmanın Aristoteles'in Büyük İskender'e hitaben kaleme aldığı özgün bir eser olduğunu düşünüyor-du.⁸⁵ Bu konuya ilişkin olarak ilerleyen sayfalarda daha fazla bilgi verilecektir. İbnü'l-Arabî, *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*'yi yazarken harcadığı vakitten, beşer ve beşerin dünyevî işleriyle meşgul olmasından ötürü -her ne kadar bunlara manevî bir

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, III, 178 (344. bâb). "Yolları kesişmez" yerine yapılabilecek bir diğer yoruma dayalı çeviri "onun üzerine çalışmadı" şeklindedir.

⁸⁵ Bk. burada 59. dipnot.

anlam katmış olsa da– pür metafizik uğraşısına ara verdiği için daha sonra pişman olmuş gibi görünmektedir. Mehdî ya da hatmü'l-velâye gibi daha geniş kapsamlı meselelere ilişkin tartışmaları göz ardı etmesinin yanlış olduğu kanısındadır ve bu pişmanlığı *Kitâbü Ankâi muğrib fi ma'rifeti hatmi'l-evliyâ ve şemsi'l-mağrib* adlı eserinde telafi etmeye çalışmıştır.⁸⁶ Bu arada *Secretum secretorum* İbnü'l-Arabî'nin harflerin sırrı ve fizyogonomi [fiziksel yapıdan karaktere geçiş yapabilme] gibi diğer gizemli (*magical*) konularda ilgisini büyük ölçüde körüklemiştir; muhtemelen İbnü'l-Arabî bu türlü konulara ilişkin monografiler üzerine ek okumalar yapmıştır.⁸⁷

Doğrudan alıntılandığı varsayılan bir diğer felsefi başlık ise belirsizliğini hâlâ korumaktadır. İbnü'l-Arabî'nin felsefeden bahsederken genellikle tercih ettiği bu belirsizlikten ötürü biz de zorlanmaktayız. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin girişinde doğa bilimcileri yani âlemin unsurlarının yapısını dört unsurun temeli ve aslı olan beşinci bir *mevcutla* açıklayan bilim adamları arasındaki görüş farklılıklarına değinmiştir. İbnü'l-Arabî, *el-Hakîm*'in *Ustukussât*'ta (*fi'l-Ustukussât*) beşinci unsurdan bahsettiğini ifade eder.⁸⁸ Buradaki *fi* harf-i cerri belirsizlik taşımaktadır. Miguel Asin Palacios'a göre bu [elementlerin karşılığı olarak *Ustukussât* kelimesi], kitabın başlığını göstermektedir.⁸⁹ Bağlam açısından bu mümkündür çünkü İbnü'l-Arabî, “onu” (kitabı?) kendisine okuyan ve sahip olduğu keşfe dayalı bakış açısıyla yorumlamasını isteyen bir tıp öğrencisinden konu hakkında öğrendiklerini açıklayarak anlatımını sürdürür. Beşinci *sōma* ya da beşinci *ousianın*⁹⁰ var-

⁸⁶ Eserin girişinde bunlar ifade edilmiştir. İbn Haldûn tercümemde (Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 189, 960. dipnot) eserin neşirlerinin varlığı konusunda galiba yanlışlıkla şüpheye düşmüştüm, hâlen bu nüshalara erişmiş değilim.

⁸⁷ Firâset tartışması için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 235-241 (148. bâb).

⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), I, 250.

⁸⁹ Krş. Palacios, “El místico murciano Abenarabi”, s. 161 vd.

⁹⁰ *Sōma* için bk. Pseudo-Plutarch, *Placita Philosophorum*, I, 3, 22; II, 20,

lığı teorisi bunu asla açık bir şekilde zikretmemiş olan⁹¹ Aristoteles'e atfedilir ve burada [İbnü'l-Arabî'nin *Ustukussât*'a atıf yaptığı yerde] Aristotelesçi anlamıyla *peri stoicheiôn* da [unsurlara ilişkin bir kullanım] kastedilmiş olamaz. (Bundan başka, büsbütün umutsuzlukla da olsa, *stoicheia* ile "harfler" anlamının kastedildiğini varsayabiliriz; ayrıca İbnü'l-Arabî'nin zihninde *Metafizik*'in Arapça ismi olarak *Kitâbü'l-Hurûf* un olduğunu da düşünebiliriz ki böyle bir varsayım onun itibarı göz önüne alındığında anlamsız olmazdı.)

Müslüman dünyada, beşinci unsurdan daha çok beşinci *tabiat* olarak bahsedilmiştir.⁹² Kadim başlangıcın varlığı olarak bilinen ve tanınan elementlerin sayısı, türü ve hiyerarşisi konusunda filozofların farklı düşünceleri vardı.⁹³ İbnü'l-Arabî'nin bilgi kaynağının bir tıp öğrencisi olması sebebiyle bir (başka) *Kitâbü'l-Ustukussât* yazarı olan bir hekim düşünülebilir ve *İshâk b. Süleyman el-İsrâîlî*'nin (*Isaac Judaeus*) ismi akla gelebilir fakat onun en azından bugüne ulaşan ve bilinen eserleri, beşinci tabiat teorisine yer vermiyor görünmektedir.⁹⁴ Sonuç olarak, kuvvetle muhtemeldir ki *fî* harf-i cerri kitabın başlığından ziyade el-Hakîm tarafından tartışılan ko-

11; Plotinus, *Enneads*, II, 1, 2. Placita'nın [*Fî'l-Ârâî't-tabîyye* adıyla Kus-tâ b. Lûkâ tarafından yapılan] Arapça çevirisinde *sôma* karşılığında *unsur* kullanılmıştır. Krş. Daiber, *Aetius Arabus*, s. 156. *Ousia* için bk. Simplicius tarafından *Physics*'e yapılan şerh, ed. H. Diels, 1165, 11, 21 vd. (Berlin 1895, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 10) ve Philoponus tarafından yapılan şerh, ed. G. Vitelli (Berlin 1887, s. 16).

⁹¹ Aristotle, *De Caelo*, 270b21-22, en üst bölümde dört unsurdan ve esirden (ether) bahseder. İbnü'l-Arabî de felek ve esirden bahsetmiştir. Bk. burada 95. dipnot. Krş. Daiber, *Aetius Arabus*, s. 106.

⁹² Örneğin krş. *Resâilü İhvânî's-safâ*, II, 39; Bâkillânî, *Temhid*, s. 45; Batal-yevsî, *Şerhü'l-Muhtâr*, I, 189; Ayrıca bk. Kraus, *Jabir Ibn Hayyan*, II, 152.

⁹³ Bk. burada 96. dipnot.

⁹⁴ Krş. Salomon Fried tarafından yapılan İbrânice metnin edisyonu (Isaak b. Salomon Israeli, *Das Buch über die Elemente: ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*) ile Guttman, *Die, philosophischen Lehren des Isaak Ben Salomon Israeli*. Ayrıca bk. Altmann-Stern, *Isaac Israeli*, s. 47; Altmann, "Isaac Israeli's Chapter on the Elements", s. 31-57.

nuya, yani unsurlara işaret etmektedir. Burada İbnü'l-Arabî'nin, hiç şüphesiz kendi çevresinde genel kültür niteliğindeki bir bilgiyi öğrenirken kendisini şaşırmış gösterdiği fark edilmelidir. İbnü'l-Arabî o şeyin bilinirliği ve sıradanlığından da haberdar olmalıdır; şaşkınlığı muhtemelen yapmacıktı ve onun dramatize etme eğiliminden kaynaklanıyordu.

İbnü'l-Arabî daha sonra *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de beşinci tabiat kavramına döner ve burada konuyu açık bir mesele olarak ele alıp belli bir kimseye atfetmez:

«Dört anaya dair daha önceden bir bilgimiz olmasa idi beşinci tabiat olan feleklerin doğasını asla bilemeyecektik. Bu anaların özünde bulunmayan *hükümlere* bağlı olan tabiatların dışında kalan felekleri fark ettiğimiz zaman [hava ve] esirde gerçekleşen *ulvî* hareketten beşinci tabiatın varlığını anlarız, benzer şekilde *süflî* hareket de su ve topraktır.»⁹⁵

İbnü'l-Arabî, değişik ekoller tarafından kabul edilen altı farklı teoriyi müstakil olarak incelediği bir pasajda maddî dünyadaki dört unsur konusuna yeniden döner. Ona göre doğru bakış açısı dört unsurun ilkesini şekillendiren ve *tabiat* olarak isimlendirilen beşinci bir temel ilke olmasıdır.⁹⁶ Bütün bu pasajlarda İbnü'l-Arabî'nin bilgisinin aynı kaynaktan gelip gelmediği belli değildir. Nasıl olursa olsun, İbnü'l-Arabî'nin aklında bizim ulaşma imkanımız olan belirli bir felsefi eserin olması uzak bir ihtimal gibi görünmektedir.

Râzî'ye Hitap

İbnü'l-Arabî'nin felsefi konulardaki ifadelerinin bütünü-

⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), II, 86 (2. bâb, 3. fasıl). “Analar” ve “direkler” hakkında bk. burada 138. dipnot.

⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), II, 309 (11. bâb). İlk unsur için Grekçe uygun olan isimler Miguel Asin Palacios tarafından verilmiştir. Palacios, “Mohidin”, s. 252. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 677 (295. bâb); Gallâb, “el-Ma'rife inde Muhyiddin İbn Arabî”, s. 190. Ayrıca İslâm'da beşinci tabiat hakkında özet olarak bk. Pines, *Beitrage zur Islamischen Atomenlehre*, s. 43, 1. dipnot.

ne bakıldığında da durum pek farklı değildir. Felsefenin genel kabul gören tüm kısımları onun eğitim geçmişinde canlı bir şekilde bulunmaktaydı. Bu konulara değinmek onun için neredeyse kaçınılmaz bir şeydi.⁹⁷ İbnü'l-Arabî'nin diğer dünyevî bilgi alanlarında olduğu gibi bu konulardaki tavrında da gözlenen muğlaklık Fahreddin er-Râzî'ye hitaben yazdığı risalede net olarak ifade edilmiştir:

«Akıllı kişi, özünü kemale erdirmeye yardım edecek ve nereye giderse kendisine eşlik edecek bütün ilimleri tahsil etmelidir. (Kendisini kemale erdirecek ve kendisine eşlik edecek) tek ilim ise *vehb* ve *müşahede* yolu ile elde edilen marifetullahtır. Mesele tıp bilgisine yalnızca hastalıklar ve marazların bulunduğu bir ortamda gereksinim duyarsın. Hastalık ve marazın olmadığı bir ortama gittiğin zaman bu bilgi ile kimi tedavi edeceksin? Akıllı kişi kendisinde tecrübe sahibi olacağı bir [bilgi] için çaba sarfetmez, onun [bilgiyi] alışı peygamberlerin tıbbında olduğu gibi *vehb* yoluyladır. Fakat o bununla yetinmez ve marifetullahın peşine düşer. Aynı durum geometri bilgisi için de geçerlidir. Geometriye yalnızca alan ölçümü dünyasında gereksinim duyulur. Oradan ayrıldığın zaman onu kendi dünyasında bırakırsın ve nefis yanına hiçbir şey almadan yalın halde oradan uzaklaşır. Aynı şey nefsin öbür dünyaya gittiğinde terkedeceği ilimlerle uğraşılması durumunda da geçerlidir. Bu yüzden akıllı kişi zorunlu olarak ihtiyaç duyacakları dışındaki ilimleri bırakmalı ve [bu dünyadan] ayrıldığında onunla gelebilecek olan bilgiyi elde etmek için çaba göstermelidir. Bu ise yalnızca iki bilgidir ibarettir: Marifetullah ve ahiretteki *mevtınların* bilgisi.»⁹⁸

Başka bir yerde ise İbnü'l-Arabî, kendisinin getirdiği ilim-

⁹⁷ Krş. Miguel Asin Palacios'un özet cümlesi: "Nuestro místico habla de todo: de física y de lógica, de metafísica y de religión, de astronomía y de moral, sin order ni concierto..." (!) [Mistiğimiz her şey hakkında söz söyler: Fizik ve mantık, metafizik ve din, astronomi ve ahlak, hem de düzen yahut uyum olmaksızın.] Palacios, "Mohidin", s. 254. Ayrıca bk. burada s. 69-71.

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *Risâletü's-Şeyh ile'l-İmâm er-Râzî*, s. 6. Ayrıca krş. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), III, 83 (19. bâb). [İbnü'l-Arabî tarafından Fahreddin er-Râzî'ye yazılan mektubun tamamının çevirisi için bk. Ek. 2.]

lerden *hükemânın* habersiz olduklarını ekler.⁹⁹

İbnü'l-Arabî mantığın, matematiğin, fiziğin ve metafiziğin felsefi kanunlarının geçerliliğini kabul etmekle birlikte bunların hepsini metafiziğin alt dalları olarak görmüştür ve gerçek mutluluğu verecek olanın aritmetik, geometri ya da astronomi değil yalnızca Tanrı bilgisi olabileceği kanaatinde-dir.¹⁰⁰ Teknik terimlerin bütün bilim dallarında üstlendikleri ayrıcalıklı ve vazgeçilmez işlevleri vardır; tasavvuf da kendisine has terimlere sahiptir.¹⁰¹ Bir bilimin terminolojisinin, onun deneyimli uygulayıcılarından öğrenilmesi gerekir. Bu, filoloji,¹⁰² gramer, geometri, aritmetik, matematik bilimleri (*teâlîm*), kelâm ve felsefe için geçerlidir. Bununla birlikte eh-lullah içindeki *sadık mürit*, başlangıçta kendi biliminin teknik terminolojisini öğrenmeye ihtiyaç duymaz. O, bu terminolojiyi keşf yoluyla bilmektedir.¹⁰³

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin tamamı özünde bir epistemo-lojiye sahip olmasına rağmen, mantık ve mantıkçılar genellikle açık bir şekilde anılmazlar. İbnü'l-Arabî için bilginin sınırsız alanları olarak Tanrı bilgisi ve Kur'ân'ın "*mantıkî ka-nunları* takip etmediğini ve hiçbir *mizan* tarafından kontrol altına alınmadığını"¹⁰⁴ açıkça vurgulamak çok önemlidir. Her şeyin bir ölçüsü (*mizan*) vardır ve "manaların aklın elindeki ölçüsüne mantık denir, bu mizanın öncül olarak adlandırılan iki kefesi vardır."¹⁰⁵ Buna ilaveten *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de başka bir yerde, İbnü'l-Arabî doğru bir sonucu veren

⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *Divân*, s. 97.

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 11 (533. bâb).

¹⁰¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 636 (287. bâb). Bu pasaj, gramer, aritmetik, geometri, tıp, kelâm ve fıkıh da içeren –bunların içinde filoloji yoktur– farklı bir bilimler listesi sunar. Bk. burada 102. dipnot.

¹⁰² *Mantıkî* kelimesinin *nahvî* ile birlikte kullanıldığı bir diğer örnekte, İbnü'l-Arabî'nin mantıkçıları değil bu anlamı [filoloji] kastettiği anlaşılmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), II, 58 (2. bâb, 2. fâsil).

¹⁰³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), IV, 276 (54. bâb).

¹⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 200 (348. bâb).

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 6 (301. bâb).

yanlış öncüller örneğine yer verir:

«Her insan taştır. Her taş canlıdır. Her insan canlıdır. –Bu da tabi ki doğrudur.»¹⁰⁶

Kıyamet gününe kadarki tüm zamanlar için olan her şeyin içine dahil edildiği on kategori “nurlar ve karanlıklar, latifler ve kesifler, basitler ve bileşikler, cevherler, arazlar, mekânlar, zamanlar, izafetler, nitelikler, nicelikler, konumlar, fâiller ve edilgenlikler [münfailler] âlemindeki her türe”¹⁰⁷ uygulanır. Bununla birlikte –bu örnekte doğru isimlendirmeyle *makûlât* olarak işaret edilen– bu on kategori gerçeğin¹⁰⁸ özünü ihtiva etmez. Ve İbnü’l-Arabî tarafından pek çok kez üzerinde durulan ve aslı öneme sahip «O’nun bir benzeri yoktur.» (eş-Şûrâ 42/11) âyetine göre Tanrı hakkında olumlu ifadeler değil ancak gerçek olumsuzlama ifadeleri kullanılabileceği için ilk sekiz kategori olan “nasıl, nerede, ne zaman, vaz’, görelilik, araz, cevher ve ne kadar” Tanrı için geçerli olamaz.

«On kategoriden geriye yalnızca *kesin bir edilgenlik [infiâl]* ya da *belirli bir fâil* ya da başka bir deyişle *bilinmeyen bir fâilden* ortaya çıkan *görünen bir fiil* kalır. Bu fâilin *eseri* görülür fakat *haberi* [yüklem] fark edilemez, *hakikati* (ayn) bilinmez ve *var oluşu* (kevn) meçhuldür.»¹⁰⁹

Özetle, kendi metafizik varsayımlarının öne çıktığı noktaya değin Aristotelesçi mantığın İbnü’l-Arabî tarafından tartışmasız olarak kabul edildiğini açıkça söyleyebiliriz.

Ahlakın Kadim Anlatımlarına Bakış

Ahlak bilimi İbnü’l-Arabî tarafından felsefenin itiraz edilemeyen bir bölümü olarak çok daha güçlü bir şekilde be-

¹⁰⁶ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 353 (367. bâb).

¹⁰⁷ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 304 (177. bâb). *İnşâü’l-devâir* ile bağlantılı olarak ayrıca krş. Nyberg, *Kleinere Schriften*, s. 33 vd.

¹⁰⁸ Ya da “el-Hak”. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 319 (177. bâbın sonu).

¹⁰⁹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 211 (127. bâb). Ayrıca krş. burada s. 63-64.

nimsenmiştir.¹¹⁰ Sıklıkla vurgulanan güzel ahlakın tasavvufun ayırt edici niteliği olduğu gerçeği bir kenara bırakılırsa, metafizik meseleler burada kayda değer bir oranda müdahil olmazlar.¹¹¹ İbnü'l-Arabî çoğunlukla kendisi için alışıldık olan belirsizlikle birlikte genel itibarıyla Grek felsefesinden intikal eden nefsin kısımları hakkındaki teorileri bütün olarak kabul eder.¹¹² Ona göre hakîmlerin nefs-i nâtika olarak adlandırdığı, Kur'ân'ın ve sûfîlerin farklı fakat eşdeğer isimler verdikleri¹¹³ nefs-i nâtika, insanın nefsin kontrolünü ele almak için onu tehdit eden tabîî arzulara karşı çıkabilmesini mümkün kılmak amacıyla yaratılmıştır.¹¹⁴ Aynı zamanda o, gerçek mutluluğu insanın ve doğanın güzelliğinden duyular yoluyla elde etmek için en doğru araçtır.¹¹⁵ Cismânî-hayvânî nefsin aksine nefs-i nâtika hem bu dünyada hem de öte dünyada mutluluğu amaçlar.¹¹⁶

Hikemî sözlerle sunulan popüler ahlak anlayışına ortaçağ düşüncesinde sık sık rastlanırdı ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bu konuların eksikliği düşünülemezdi. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi sonlandıran ve "Hikemî sözler şeklinde tavsiyeler (*Vasâyâ min mensûri'l-hikem ve meysûri'l-kelim*)"¹¹⁷ başlığına tahsis edilmiş olan uzun bölümde susmanın faydaları gibi pratik ahlakın gözde konuları yer almaktadır. Sözü geçen hikemî sözlere örnek olarak «Dilden daha fazla hiçbir şey hap-

¹¹⁰ Krş. burada 51. dipnot.

¹¹¹ Krş. burada 8. dipnot.

¹¹² Eğer Yahyâ tarafından (*Historie et Classification*, s. 493, no, 745'de) listelenen *Risâletü'l-Ahlâk*, bu başlıkla Şam'da neşredilen ve -burada 14. dipnotta tartışılan- *Felsefetü'l-Ahlâk*'tan farklı bir eser olarak görünen çalışma ile ele alınabilirse İbnü'l-Arabî'nin ahlaka ilişkin geleneksel yaklaşımının bu anlamda en güzel ifade biçimi olabilir.

¹¹³ İbnü'l-Arabî, *Risâle fî ma'rifeti'n-nefs ve'r-rûh*, s. 153.

¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 319 (177. bâbın sonu).

¹¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), V, 61 (65. bâb). İbnü'l-Arabî, hazzı ve acıyı tartıştığı nispeten az birkaç vâkıada da geleneksel çizgiyi takip eder.

¹¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 262 (358. bâb). Birinci tekil şahıs olarak, nefs-i nâtikanın övüldüğü bir ilâhî, *Divân*'da 37. sayfada yer alır.

¹¹⁷ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 549.

si hak etmez.»¹¹⁸ cümlesi verilebilir. Ayrıca İbnü'l-Arabî dört krala, sırasıyla Pers, Hint, Çin ve Bizans'ın hükümdarlarına atfedilen susmaya ilişkin dört ifadeyi işittiğini hatırlamaktadır. Bu olay, Fes'te otuzlu yaşlarının başındayken gerçekleşmiştir. İbnü'l-Arabî bu ifadeleri şu şekilde aktarır:

«Dört kral sanki bir yaydan atılmış gibi dört cümle kurmuştu. Kısra "Söylediğim şeyden ziyade söylemediklerimi daha iyi reddedebilirim." demiştir. Hint hükümdarı "Bir şey söylediğim zaman o bana sahip olur, halbuki daha önce ben ona sahiptim." demiştir. Rum kralı Kayser "Söylemediğim bir şey hakkında hiç pişmanlık duymadım bilakis söylediğim şeyler hakkında pişmanlık duydum." demiştir. Çin kralı ise "Söylenilen şeylerin sonuçları söylenilmemiş şeyler hakkında pişmanlık duymaktan daha ağırdır." demiştir.»¹¹⁹

Aktarılan sözlerin sahiplerine nadiren atıf yapılır,¹²⁰ yaygın olanlar bile "hükemâdan birisi" şeklinde ifade edilir. Bunun için örnek olarak *Muhâdaratü'l-ibrâr*'da alıntılanan şu söze bakınız: «Hükemâdan birisi şöyle söyler: Bildiklerin hakkında cahil olduğun düşünülmesin diye bilmediğin şey hakkında konuşma!»¹²¹ Platoncu «Bilmediğimi biliyorum» ifadesi hakîmin dört katmanlı tanımına referans olarak çeşitli formlarda ortaya çıkar, «Bilir fakat bildiğini bilmez.»¹²² ifadesi de bunlara dahildir. Bu ifade: «Bir şey bizzat kendisinin cahili olmaz fakat kendisini bildiğini de bilmez.»¹²³ şekliyle de konuya dahil olmuştur.

¹¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 450.

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 549. Bizans imparatorunun sözü Simoni-des'e nispet edilmektedir. Plutarch, *De Garrulitate*, 515A. Dört (üç) kralın sözlerinin değişik formları için bk. Beyhakî, *Kitâbü'l-Mehâsin ve'l-mesâvî*, s. 424; [Pseudo] Câhiz, *Kitâbü'l-Mehâsin ve'l-azdâd*, s. 21; Veşşâ, *Kitâbü'l-Müveşşâ*, s. 10; İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem*, s. 299; Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, s. 126; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, s. 75; İbşihî, *el-Müstetraf*, I, 101.

¹²⁰ Örneğin bk. burada 66. dipnot ve 125. dipnot.

¹²¹ İbnü'l-Arabî, *Muhâdaratü'l-ibrâr*, I, 480.

¹²² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 22 (305. bâb).

¹²³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 84 (73. bâb, 65. soru).

Felsefe ve ahlakın önemli bölümlerinden birisi olan siyaset bilimi de İbnü'l-Arabî tarafından hikemî sözlerle sunulur. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin tavsiyeler bölümünde «Hakîm, İskender'e şöyle yazdı» başlığını okuruz: «Bilesin ki zaman her şeyi etkiler, değiştirir, eskitir, insanların kalplerine kök salan şeyler dışında bütün fiilleri öldürür. Bu yüzden onların kalplerine sana dair iyi bir hatıra, fiillerinin cömertliği ve eserinin şerefi olacak ebedî bir muhabbet bırak.»¹²⁴ «Başkalarının siyasî kontrolü bir kimsenin kendisini kontrol etmesiyle başlar.» [teması], ahlak ve hikemî siyaset literatüründeki popüler konulardan birisidir. Platon demiştir ki: «Kendisi ile başlayan ve kendisini kontrol (*sâsehâ*) altına alan kimse insanları kontrol (*siyâse*) etmeyi başarır.» Aristoteles ise heveskâr politikacılara «Kendini kendi menfaatin için geliştir; böylece insanlar seni takip edecektir.»¹²⁵ şeklinde tavsiyede bulunmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin *Secretum secretorum*¹²⁶ ile olan tanışıklığı, onun ortaçağ insanını etkilemek için gerekli olan tüm içeriğe sahip bir *fürstenspiegel* (siyasetname) ile ilişki kurmasına sebebiyet verir. *Secretum*, *reel-politik* ile bilim, hurafe ve büyüü kaynaştırmıştır. Aynı zamanda bu eserde, İbnü'l-Arabî'nin felsefenin tipik bir bölümü olarak gördüğü ve gönülden inandığı bir âlem telakkisini içeren küçük bir evren olması yönüyle insan motifi ayrıntılarıyla ele alınmıştır. *Secretum*'a ek olarak siyaset felsefesine ilişkin ütopya eserleri, İbnü'l-Arabî'nin “gerçek yeryüzü”nü (*arzu'l-hakîka*) –burası fantastik bir yönetim düzeni ile yeryüzü ve cennet arasında yerleştirilmiş fakat cennetten bile daha üstün büyük ideal bir ülkedir– hayal düzleminde yeniden inşasında katkıda bulunmuş olabilirler.¹²⁷

¹²⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 551 (560. bâb).

¹²⁵ İbnü'l-Arabî, *Muhâdaratü'l-ibrâr*, II, 320. *Muhâdaratü'l-ibrâr*'da yer alan ifadeler, siyaset bilimine dair diğer özdeyişlerle birlikte herhangi bir kişiye atıf yapılmaksızın *Fütûhât*'ta da yer alır. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 540. Ayrıca bk. burada 72. dipnot.

¹²⁶ Bk. burada s. 46.

¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), II, 257 (8. bâb).

Yasaların Gerçekliği ve Şeriatın Önceliği

İbnü'l-Arabî'nin siyasî-felsefî bir niteliğe ilişkin sürekli olarak yaptığı en önemli ayrımlardan birisi, bir yanda şer'î hukuk öte yanda kendisinin "*hikemî siyaset*" ve "*hikemî nevâmis*" olarak adlandırdığı şey arasındadır. Ona göre, Tanrı tarafından sağlanan iyi yönetimin kuralları iki şekildedir:

«Onlardan birisi, ki *hikemî siyaset* diye isimlendirilir, doğuştan büyük insanların –büyük insanlar hadleri belirlerler ve kendi nefislerinde bulunan (özel) bir güç sayesinde kurallar koyarlar– nefislerine konulmuştur. Onlar hikmet tarafından verilen bilgi sayesinde her bir şehir, yer ve iklim için her bir bölgenin terki-binin gereklerine ve kendi tabiatlarına göre bu kuralları ve yasaları koymuşlardır. Böylece, insanların malları, canları, aileleri, akrabalık ilişkileri ve nesepleri tamamen korunmuştur. Onlar bu yasaları *nevâmis* diye isimlendirmişlerdir. Bu kelime "iyiliğin sebepleri" anlamına gelir çünkü gelenekte terim anlamıyla *el-câsûs* kötülük için kullanılırken *en-nâmûs* iyilik getiren şey anlamındadır.¹²⁸ Bunlar akıllı kimseler tarafından farkında olmadıkları mânevî *ilham*ın etkisi altında, indirilmiş bir *şeriat*a sahip olmayan kimselerin bölgelerinde huzur, düzen ve *irtibat*ı (kurmak ve korumak) amacıyla konulan *hikemî nevâmistir* (kurallardır). Dahası, bu kanun koyucuların bu kuralların (kendilerini ve diğer insanları) Allah'a yaklaştırmak ve yaklaştırmadığına ilişkin bir bilgileri yoktur. Bunlar ne cennete ve cehenneme ne de öte dünyaya ilişkin herhangi bir şeye ulaştırırlar. Onlar [yasa koyan akıllı kimseler], bir başka dünyanın varlığını ve ölümden sonra tabii bedende *hissedilebilir* bir yeniden dirilişi bilmiyorlardı... Bu yüzden, onların *nevâmisi* ve *mesâlihi*, bu dünyada *salah*ın devamını sağlamak içindi.»

Bu kimseler kendi aralarından bir peygamber bütün bu konularla ilgili ilâhî bir vahiyle çıkana dek Tanrı ve nefis hakkındaki spekülasyon yapmaya devam ederler.¹²⁹

¹²⁸ Bk. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, I, 191; IV, 188; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 130; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, I, 90.

¹²⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), V, 97 (66. bâb).

Felsefî spekülasyona dayanan seküler kurallar varlığını sürdürmektedir fakat İbnü'l-Arabî için bu kurallar ilâhî kanun tarafından aşılmış ve yürürlükten kaldırılmıştır. Tanrı'dan geldiği ispatlanmış olan Peygamberlerin dinî hukukunun aksine, hikmetin gerektirdiği *vaz'î nâmûsun* bu tarz bir delili yoktur. Yüce Hak, bunu *el-Bâtın* ve *el-Hakîm*¹³⁰ isimlerinden alır ve kendileri farkında olmaksızın *zamanın hakîmlerinin*¹³¹ kalplerine yerleştirir. Onlar bu yerleştirmenin Tanrı'dan geldiğini kesin olarak bilmeksizin kendi spekülasyonlarına ilave ederler fakat ana ilkenin Tanrı'dan olduğunu görürler; böylece çağdaş takipçileri için onu bir kanun olarak tesis ederler çünkü peygamberliği kanıtlanmış bir peygamberleri vardır.* Onlar bu *nâmûsun* kurallarından kendilerine düşen kısmı yerine getirirler ve karşı gelmeyip ona riayet ederlerse Tanrı onları kendisiyle olan ilişkilerine göre bu dünyada ve öte dünyada yerleşik şer'î hukukun öngördüğü şekilde ödüllendirir (...) Tanrı, *şer'î-hükmi nâmûsu* getireni doğruladığı gibi *hikemî nâmûsun* kanun koyucusunun sözlerini de doğrular. Onun bu dünyadaki ödülü konusunda hiçbir şüphe söz konusu değildir. (Bu kanunun) aile, mülkiyet ve mal-mülke (?)¹³² ilişkin maslahatın varlığının (devamını) sağlaması bir sır değildir. Öbür dünya için de aynı durum geçerlidir, hikemî nâmûstan sorumlu olan kişi kendisini öbür dünyayla ilişkilendirmese bile ilâhî hükmün nâmûsu için de durum böyledir.

«Ahirette, bizler “hiçbir gözün görmediği ve hiçbir kulağın işitmediği ve insanoğlundan hiç kimsenin kalbine gelmeyecek şeylere sahip olacağız”¹³³ ve bu [ödü] bize hakkında ön bilgi olmak-

¹³⁰ Burada *el-Bâtın* ile Allah'ın isimlerinden birisi kastedilmektedir.

¹³¹ İlâhî bir aydınlanma ile.

* [Arapça metin dikkate alındığında bu cümle şöyle çevirilmelidir: «Çünkü peygamberliği kanıtlanmış bir peygamberleri yoktur.»]

¹³² [Metinde geçen Arapça kelime] aile onuru anlamındaki *ırz* değil, [mal-mülk anlamındaki] *arazdır*.

¹³³ [“Hiçbir gözün görmediği” şeklindeki ifadelerle başlayan cümle] bir

sızın gelecektir. Ahirette benzer sonuç, *maslahatı* gözeterek bu ödülü ortaya koyan kimse için hikmetin gerektirdiği *nâmûs* faaliyetini konusunda da geçerlidir.»¹³⁴

Bu yüzden felsefenin bir dalı olan siyaset bilimi de İbnü'l-Arabî tarafından muteber bir konu olarak kabul edilmiştir. Dahası, İbnü'l-Arabî siyaset bilimine ilişkin çalışmalar yapılmasını da hoş görmüştür. Bununla birlikte siyaset bilimi entelektüel spekülasyonun bir ürünü olduğu için doğal olarak vahyedilmiş ilâhî şer'î hukuktan daha aşağı bir mertebededir. Hakîm kanun koyucular siyaset biliminde metafizik anlayışa bir giriş görse de o, bekleneni vermekte yetersiz kalmıştır ve böyle olması da anlaşılabilir; çünkü insanın metafizik hakikate ilişkin bilgisinin sınırları ancak tasavvufi keşf ile açığa kavuşturulabilir.

Bilimlere Yönelik İlgi

İbnü'l-Arabî, döneminin eğitilmiş kesimin genelinin sahip olduğu matematik ve tıp kaynaklı bilimsel bilgilerinin temel verilerine katılmaktadır. Bu verileri alıntıladığı nadir durumlarda, özgünlüğünü yalnızca bunları kendi metafiziksel ön kabullerine uygularken gösterir, bazen de bunu biraz tuhaf bir biçimde yapar. Onun fiziğe ilişkin görüşleri de kadim felsefenin ilkelerinden geliştirilen bilimsel varsayımlara dayanır. Bilginlerin ya da hakîmlerin isimlerine özel atıfları da pek nadirdir, tartışması için hareket noktası olarak aktardığı cümleler de ancak muğlak yorumlardır. Ayrıca sayılarla ilgili fikir yürütmeyi alışıldığı üzere Pisagoryen diye isimlendirmesi bunlara eklenebilir.¹³⁵

hadisin parçasıdır. Bk. Wensinck, *Concordance*, I, 47a, 183a.

¹³⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 117 (73. bâb, 125. soru). *Hikemî* (hükmi?) *nâmûs* ya da *vaz'î* veya *hikemî siyasete* dair daha fazla referans için bk. *Fütûhât*, I, 608 [*Fütûhât* (OY), IX, 132, (71. bâb)]; II, 170 (90. bâb); II, 260 (160. bâb); III, 153 (338. bâb); III, 231 (351. bâb); III, 480 (373. bâb).

¹³⁵ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Mîm ve'l-vâv ve'n-nûn*, s. 8. İbnü'l-Arabî tarafından müziğe ilişkin referanslar hepten yok değilse de pek azdır.

İbnü'l-Arabî, tıbbî ilişkin bazı görüşlere de atıfta bulunur. Bu bağlamda hastaların memleketlerine özgü olan ilaçların istenen etkiyi göstermesinden¹³⁶ bahsetmiş ve ilişki sırasında kadınlara kadim büyük bilgelerin resimlerine bakmanın tavsiye edilebileceğini ifade etmiştir.¹³⁷

Onun maddî âleme ilişkin düşünceleri, unsurlar hakkındaki teorilere dayanır. Çoğunlukla analar (*ümmehât*) ve rükünler (*erkân*)¹³⁸ olarak adlandırılan –her iki terim ve özellikle *Secretum secretorum*'da geçen erkân terimi diğer başkalarının yanı sıra İhvân-ı Safâ tarafından da kullanılmıştır– bu terimleri İslâm kelâm ve felsefe literatüründe yaygın olarak kullanılan başka terim ve düşünceler etkisi altına almıştır. Daha önce İbnü'l-Arabî'nin beşinci unsuru nasıl ele aldığını görmüştük.¹³⁹ *Heyûlâ* kavramında¹⁴⁰ ona daha çekici gelen aşkın bir unsur bulduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin *heyûlânın* Grekçe kökenini bilip bilmediğinden tam anlamıyla emin olamayız; kelimenin tuhaf formu ve felsefi kaynağından ötürü muhtemelen o bunu biliyordu. Madde ve surete ilişkin tartışmalı meselede, “hakîmlerin (özünde sureti kabul eden her şeyi) *heyûlâ* olarak adlandırdıklarını” ifade etmiştir.¹⁴¹ «Küllî heyûla, tüm suretleri kabul eder.»¹⁴² *Heyûlâ*, *ilk hebânın* cevheri, toz zerrecikleri ile bir tutularak *amâ'* ile birlikte İbnü'l-Arabî'nin mistik terminolojisindeki maddî âlem-

¹³⁶ Hipokrat'ın ismini vererek [İbnü'l-Arabî konuyu ele alır]. Bk. İbnü'l-Arabî, *Muhâdaratü'l-ibrâr*, II, 309. Ayrıca örnek olarak krş. Sicistânî, *Sivânü'l-hikme*, thk. Douglas Morton Dunlop, s. 75; thk. Abdurrahman Bedevî, s. 209.

¹³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 378 (187. bâb).

¹³⁸ Bk. burada 95. dipnot.

¹³⁹ Bk. burada s. 47-48.

¹⁴⁰ Louis Gardet'in bilgilendirici maddesine bk. Gardet, “Hayûlâ”, s. 328-330.

¹⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 432 (198. bâb, 14. fasıl). Cümlelerin devamı burada 35. dipnotta tartışılmıştı. Krş. *Resâilü İhvâni's-safâ*, II, 4.

¹⁴² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 195 (347. bâb). Ayrıca, *heyûlânın* şematik sunumu için krş. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 421 (371. bâb); İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-devâir*, s. 24.

ler ile Tanrı arasındaki geçiş aşaması için anahtar kelimeleri oluşturur.¹⁴³ Unsurları içeren *heyûlânî cevher*, âlemin suretlerini kabul etmiş olan *ilâhî nefes*in doğadaki ikincil dengidir.¹⁴⁴ Tanrı ve insan arasındaki sonsuz aralıkta her bir nesneye özgü başlangıçlar arasında “zamanın başlangıcı, *heyûlânın* sureti kabul ettiği zamandır”.¹⁴⁵

Aristotelesçi Zaman Kavrayışının Uzantıları

Aristoteles bu konuda onlara önemli bir yer verdiğinden beri zaman, mekân ve hareketle birlikte fiziğin temel problemleri olmaya devam etmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre “sûrî cevher, araz, zaman ve mekân varlığın analarıdır”.¹⁴⁶ İbnü'l-Arabî kapsamlı bir şekilde zaman, mekân ve hareket, özellikle de zaman hakkında yazmıştır.¹⁴⁷ Onun düşüncesinde zaman mekândan daha büyük bir rol oynar.¹⁴⁸ Eserlerinde sık sık zaman konusuna geri dönmüştür. İbnü'l-Arabî için zaman hiç şüphesiz temel bir kavramdır ve onun zamana yaklaşımı burada yer verilecek olandan daha büyük bir değerlendirmeye ihtiyaç duyar. Felsefi anlamda zaman kavramı onun ibadetlerin vaktini¹⁴⁹ tartıştığı yerlerde bile araya girmiş ve hac ibadeti ile bağlantılı olarak zikredilmiştir.¹⁵⁰ Geçmiş,

¹⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 647 (289. bâb). Ayrıca krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 88.

¹⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 144.

¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 652 (291. bâb).

¹⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 404 (369. bâb, 21. vasl).

¹⁴⁷ Zaman, mekân ve hareket hakkında *el-Fihrist*'te yer alan üç müstakil risale görünüşe bakılırsa muhafaza edilememiştir. İbnü'l-Arabî, *el-Fihrist* [Auto-bibliograffa de Ibn Arabî], thk. Abdurrahman Bedevî, s. 125; nşr. Korkis Avvâd, s. 530. Söz konusu eserler bu konuları *Fütûhât*'takin benzer şekilde aynı bağlamda ele almış olabilirler. Krş. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), II, 320 (11. bâb); VII, 261 (69. bâb); Yahyâ, *Histoire et Classification*, s. 285, 354, 530.

¹⁴⁸ Burada kastedilen tabi ki ilâhî tecellinin bir ânı olarak *vakt* değildir.

¹⁴⁹ *Vakit* ve *zaman* hakkında bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), VI, 54 (69. bâb).

¹⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 677 (72. bâb).

şimdi ve gelecek, özellikle de bekleneneği üzere şu an, şimdiye (*vakit*) ilişkin zorlu kavramlar onu çokça meşgul etmiştir.¹⁵¹ Bununla birlikte burada bizi tasavvufi aydınlanma anının değil fiziksel bir fenomen olarak *zamanın* –her ne kadar bu ikisinden biri diğerinden her zaman ayrılamaz ve öteden beri tasavvufi düşüncede kesin bir şekilde ayrılmış olmasa da– ilgilendirdiği anlaşılmalıdır.

İbnü'l-Arabî'nin “zaman” tanımları tutarlıdır fakat duruma göre değişiklikler gösterir. O, *hükemâ* tarafından zamanın “feleklerin hareketlerinin katettiği varsayılan bir süre (*müdde müteveheme tektauhâ harekâtü'l-eflâk*)” olarak tanımlandığını söyler.¹⁵² Zamanla ilişkili olarak sayma/sayıya dair Aristotelesci terminolojiyi kullandığında “zaman(dan), feleklerin hareketleri ile sayılan şey” olarak bahseder.¹⁵³ Aristoteles (*Physics* 216b31) tarafından gündeme getirilen zamanın varlığı ya da yokluğuna ilişkin dikkat çeken mesele İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini belirlemiştir. Zaman, cevheri bir varlığa sahip değildir¹⁵⁴ fakat cisimsel mümkünlere ait

¹⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 554 [*Fütûhât* (OY), VIII, 238 (70. bâb)]; III, 189 (346. bâb); III, 547 (238. bâb, *Vakit Konusu*).

¹⁵² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), IV, 336 (59. bâb). İbnü'l-Arabî, burada kelâmcılar ve Araplar tarafından yapılan zaman tanımlarını nakletmeye devam eder. Zamanın hayal gücü ile bağlantısı Aristoteles'te bu şekli ile yer almaz fakat *Physics*'e yapılan şerhlerde ortaya çıkar, 219b2. Bk. Aristoteles, *et-Tabîa* (*Physics*), trc. İshak b. Huneyn, s. 423. Krş. Abdurrahman Bedevî tarafından *Physics*'in Arapça tercümesini içeren edisyonunda yayımlanan eski şerhler.

¹⁵³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 4, (73. bâb); II, 456 (198. bâb). *Kitâbü't-Te-râcim*'de (s. 12) tartışma aşağıdaki gibi devam eder: «Zaman feleğin hareketidir diyen kimseye, feleğin olmadığı zamanlarda bir şeyler vardı (yorumu ile karşı çıkılması gerekir). Zaman, “ne zaman” aracılığıyla iki şey arasında kurulan ilişkidir diyen kimseye zamanın eşyaya eşlik edişi asla kesilmemiştir (gözlemlerle karşı çıkılması gerekir).» *Physics*'in (223b21) Arapça çevirisinde, *felek* yerine *küre* kullanılmıştır. Aristoteles, *et-Tabîa* (*Physics*), trc. İshak b. Huneyn, s. 479.

¹⁵⁴ *Vakit* kavramından bahisle bu hususa yer verilmiştir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), VI, 61 (69. bâb); VII, 261 (69. bâb). *Dehrin* (time) “aynî bir varlığı yoktur fakat o akıl tarafından akledilen bir şeydir.” Bk. İb-

tir.¹⁵⁵ O var olduğu düşünülen fakat (gerçekte) var olmayan¹⁵⁶ ya da ne var ne de yok olan zihni bir nispettir.¹⁵⁷ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin bölümlerinden birisi zamanın temel etkisini vurgulayan, onun varsayımsal doğasına vurgu yapılan ve algılanabilir herhangi bir fiziksel formdan yoksun olduğuna ilişkin beyitlerle başlayan “zaman” konusuna ayrılmıştır:

مُحَقَّقٌ فَهَوَ بِالْأَوْهَامِ مَغْلُومٌ	إِنَّ الزَّمَانَ إِذَا حَقَّقْتَ حَاصِلَهُ
وَالْعَيْنُ مِنْهَا وَمِنْهُ فِيهِ مَغْدُومٌ	مِثْلُ الطَّيْعَةِ فِي التَّأْيِيرِ قُوَّتُهُ
عَيْنٌ عَلَيْهِ يَكُونُ مِنْهُ تَحْكِيمٌ	بِهِ تَعَيَّنَتِ الْأَشْيَاءُ وَلَيْسَ لَهُ
لِذَا نَقُولُ بِأَنَّ الدَّهْرَ مَوْهُومٌ	الْعَقْلُ يَفْجَزُ عَنْ إِدْرَاكِ صَوَرَتِهِ
وَجُودُهُ فَلَهُ فِي الْقَلْبِ تَغْظِيمٌ	لَوْلَا التَّنْزَهُ مَا سَمِيَ الْإِلَهِ بِهِ
فَحُكْمُهُ أَزْلِيٌّ وَهُوَ مَحْكُومٌ	أَصْلُ الزَّمَانِ إِذَا أَنْصَفْتَ مِنْ أَزَلٍ
فِي غَيْرِ جَنْسٍ بَوْهَمٍ فِيهِ تَجَسُّيمٌ	مِثْلُ الْخَلَاءِ امْتِدَادٌ مَا لَهُ طَرَفٌ

«Zamanın sonucu tamamen kavransaydı, onun vehimlerin sonucu olarak bilinir olduğu hakkıyla kavranabilirdi.

Onun tesirini gösteren gücü tabiat gibidir. Hem tabiattan hem de kendinden bir varlık [*ayn*] onda yoktur.

Onun sayesinde şeyler belirlenim [*taayyün*] kazanırken bizzat kendisinde hükümlanlığı olacak bir varlığı söz konusu değildir. Akıl onun suretini idrak etmekten acizdir. Bu yüzden biz “dehr” mevhum bir şeydir deriz.

Eğer tenezzüh olmasaydı, İlâh varlığını onunla¹⁵⁸ isimlendirmezdi. Onun kalpte saygı uyandırması [*ta'zim*] söz konusudur. İnsaflı olursan, (şunu fark edeceksin ki) zamanın aslı ezeldendir. Onun hükmü de ezeldir ve o hükmedilendir [*mahkûm*].

nü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 652 (291. bâbın başlangıcı); II, 606 (278. bâb).

¹⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 55 (73. bâb, 22. soru).

¹⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), IV, 335 (59. bâb); *Fütûhât*, II, 4, (73. bâb). Ayrıca krş. *Fütûhât*, II, 458, (198. bâb, 31. fasıl).

¹⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 64, (316. bâb). Zamanın maddi varlığı ya da yokluğu ile ilişkili olarak St. Augustine'in zamanın zihni bir durum olduğuna dair görüşlerine başvurulabilir. Bk. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, s. 29.

¹⁵⁸ Burada *dehr* ile Tanrı kastedildiği için [İngilizce çeviride işaret zamiri olarak] “its” değil de “His” kullanılmıştır. Bk. Rosenthal, *Sweeter than Hope*, s. 10.

Tıpkı boşluk gibi, kendisinde cisimleşmenin olduğu vehmiyle cisim olmayan bir şeyde, (iki tarafında da) sınırı olmayan bir uzamdır.»¹⁵⁹

İbnü'l-Arabî tasavvufî anlamda zamanı, görünüşe göre herhangi bir açıklama yapmaksızın kadim bir sözü uyarlayarak kısaca *sultan* olarak betimlemektedir.¹⁶⁰ Gece ve gündüzün ruhaniyetinden dolayı *zamanın ilmi de mevhibe ilimleri* nin en yüce türüne aittir.¹⁶¹ İbnü'l-Arabî, mevhum olması ve varlığının olmaması bakımından zamanın *ezel* ile karşılaştırılabileceğini öne sürmektedir. Zira benzer şekilde *ezel* de selbî bir vasıf olup varlığı yoktur.^{161a} O buna ilaveten şunları söyler: «*Kadim olan şey için ezel ne ise muhdes olan şey için de zaman odur.*»¹⁶² Bu yüzden zaman metafizikten ayrılmaz^{162a} ve İbnü'l-Arabî'ye göre, bu durum fiziğin temel verilerinin tamamı için de geçerlidir çünkü fiziksel dünya ile metafizik yapı arasında belirli bir sınır yoktur.

İbnü'l-Arabî'nin metafiziksel sorunlara dair açıkça filozoflara atfettiği görüşler çalışmamızın özel ilgi alanına girer çünkü onun felsefeye yönelik tavrı ile tasavvuf görüşü burada sıkı bir şekilde kenetlenmiştir. Filozoflara doğrudan atıf-

¹⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), IV, 330 (59. bâb).

¹⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü Istilâh[ât]i's-sûfiyye*, s. 9. Bu sözün hükümlerde belirleyici etkisi bulunan bir kimse olarak sultanın görüldüğü (Bk. Rosenthal, *Sweeter than Hope*, s. 41) seküler anlamı için bk. İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, I, 5: «Ziyâd (b. Ebîh) bir kimsenin zamanı kötülediğini işitince şöyle dedi: «*Zamanın (time) ne olduğunu bilseydi, onu cezalandırırdım. Zaman, sultandır.*»

¹⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-lsfâr*, s. 32.

^{161a} İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), VI, 61 (69. bâb).

¹⁶² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 4 (73. bâb). İbnü'l-Arabî'nin -zamanla ilişkili olarak- *ezel* anlayışına dair daha fazla bilgi için *Kitâbü'l-Ezel*'e bakılabilir.

^{162a} Shlomo Pines, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin fizik ile ilişkisi bağlamında mekân ve yalnızca metafizik ile ilişkisi bağlamında da zaman (aslında Pines araştırmasının büyük bir kısmını buna adanmıştır) konusunu ele aldığına dikkat çekmiştir. Bk. Pines, *Nouvelles Etudes sur Awhad al-zamân Abu-l-Barakât al-Bağhdâdî*, s. 21.

lar yine pek nadirdir ve bilinçli olarak muğlak bırakılmıştır. İbnü'l-Arabî zaman ve mekâna ilişkin bir yoruma katılmadığını ifade ederken, *hakîmin* bir cümlesine atıfta bulunur: «Bir'den (*el-vâhid*) ancak bir (*vâhid*) çıkar.»¹⁶³ Görünüşe bakılırsa bu ifade Aristotelesçiliğe karşı yöneltilmiştir; *Metafizik* 1016b3-5 ile bağlantılı olarak belirli bir maddenin birliğine dair İbn Rüşd'ün yorumlarıyla ilgili olabilir.¹⁶⁴ İbnü'l-Arabî'nin zihninde belirsiz bir şekilde daima “Bir'den” çokluğun çıkıp çıkamayacağı ve bunun nasıl olabileceğine ilişkin bitmek bilmeyen bir tartışma vardır.

Pek çok filozof ve düşünürün benimsediği bir uzlaşma noktası Tanrı'nın varlığıydı. Tanrı'nın varlığı probleminin gündeme getirilmesine genel olarak müsaade edildiği söylenebilir; fakat yalnızca filozof-hakimler¹⁶⁵ tarafından değil aynı zamanda “taife” tarafından da onun ne, nasıl ve niçinliğine dair soru yöneltenin uygunsuz olduğu düşünülmekteydi. Burada “taife” ile müslüman teologlara atıf yapıldığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁶

Nübüvvet Ufku

İbnü'l-Arabî, filozofların düşüncelerini onaylamadığını

¹⁶³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), IV, 155 (47. bâb); *Fütûhât*, II, 458 (198. bâb, 31. fasıl). *el-Hakîm*'e atıf yalnızca ikinci pasajda yer almaktadır. İlk pasajı iktibas ederek Miguel Asin Palacios, burada İskenderiyeli Yeni-Eflâtunculara karşı tercih edilen Müslüman Aristotelesçilerin görüşlerine atıf yapıldığı yorumunda bulunur. Bk. Palacios “Mohidin”, II, 231. Ayrıca krş. Meyer, “Ein kurzer Traktat Ibn 'Arabî's über die A'yan at-tâbita”, s. 247, 42. dipnot. Jamblich tarafından da açıklandığı üzere, Profesör Richard Frank ve Dominic O'Meara, sabit kalan birim [monad] hakkındaki aritmetik teoriler ile olan muhtemel paralellikler konusunda bana atıf yapmışlardır. Jamblich, *Theologoumena arithmeticae*, ed. V. de Falco, s. 1.

¹⁶⁴ Krş. İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabîa*, II, 540.

¹⁶⁵ Bk. burada 56. dipnot.

¹⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), III, 218 (28. bâb). *Fütûhât*'a [III, 12, (302. bâb)] göre suyun kirli kaptan etkileneceği gibi ruhun bedenle olan ilişkisinden dolayı ruhların kalıcı olarak etkilenebileceğini iddia eden hükemâ ve “bizim arkadaşlarımızdan” bir grup arasında bir uzlaşma vardır.

vurgulamak istediği zaman onlardan filozoflar diye bahse-
 der. Onun *el-feylesûfun* duyulur âlemdeki tikellere ilişkin ilâ-
 hî bilgiyi reddettiğini ifade ettiği yerde de durum böyledir.¹⁶⁷
 Zihnî sınırlarından ötürü, filozof ve Mu'tezilî benzer şekilde
 Tanrı'nın herhangi bir şekilde görülmesini¹⁶⁸ reddederler, fi-
 lozoflar ise (ilâhî) fiilleri de inkâr eder.¹⁶⁹ İbnü'l-Arabî duyul-
 ur âlemin tamamının *tahayyül* edilen doğasına ilişkin görüş-
 leri ile sofistlerin (*es-Sûfistâiyye*) bakış açısı arasında belirsiz
 ve kolayca vazgeçilebilen bir bağlantı kurmuştur. Enfâl sûre-
 sinin on yedinci âyetinin tefsiri bağlamında İbnü'l-Arabî ne
 filozofun ne *aklî delilleri* kullanan kimselerin ve ne de *zâhir*
ehlinin buna inanmadığını iddia etmektedir. «Yalnızca sofist-
 ler bu meşhede yaklaşırlar. Bununla beraber» İbnü'l-Arabî
 bir neticeye varır, «bizlerle onlar arasındaki fark şudur: On-
 lar “Eşyanın bir *hakikati* yoktur.” derler.¹⁷⁰ Biz böyle söylemi-
 yoruz. Biz bu hakikattir diyoruz, bu yüzden bütün gruplara
 muhalefetle birlikte yalnızca O'nun tarafından bize verilen
 meşhed sayesinde Allah ve Peygamber'i hakkında fikir birli-
 ğine sahibiz.»¹⁷¹

Nübüvvet açıkça mevcuttur fakat kuşkusuz filozofların
 kavrayamadığı bir şeydir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî kendi-
 sini okurlarına “felsefî kitapların *ahkâmı* ile ilgilenmeme”¹⁷²

167 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 536 (387. bâb).

168 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 401 (369. bâb, 20. vasl); III, 465 (374. bâb).
 Hakimlerin zihinlerindeki sınırlar, ilâhî sıfatlar problemi konusunda
 başarısızlığa düşmelerine sebep olmuştur. Krş. *Fütûhât*, III, 495 (379.
 bâb).

169 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), II, 389 (16. bâb).

170 Sofistlerden bahsedenlerin yaygın sofist tanımı “hakikati iptal eden
 kimseler (*yübtîlûne'l-hakâik*)” şeklindedir. Ayrıca krş. İbn Hazm, *el-*
Fasl fi'l-milel, I, 8; Batalyevsi, *Şerhü'l-Muhtâr*, I, 220. Hiç şüphesiz bu
 tanım İbnü'l-Arabî tarafından biliniyordu. Kendisine özgü alışlagel-
 miş serbestliği ile İbnü'l-Arabî bu kavramı biraz değiştirmiştir.

171 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 525 (384. bâb).

172 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 595 (276. bâb). “Kitaplar”a yapılan atıf ge-
 reksiz değildir. İbnü'l-Arabî, bilgisinin tecellilerden kaynaklandığını ve
 kitaplardan alınmadığını iddia etmektedir. Örneğin bk. İbnü'l-Arabî,

tavsiyesinde bulunmak zorunda hissetmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, insanın her türlü sahih çabasının gayesi olan tanrının bilgisine felsefi düşünce ile ulaşılama sebebine dair kendi anlayışını açıklayan beyitlerde yaptığı gibi filozofları Eş'arîler'le karşılaştırır. Gerçekte İbnü'l-Arabî, Peygamber'e nispet edilen Kur'ân'ın meşhur *ümmî* kelimesinin düşüncenin yokluğunu ve gereksizliğini gösterdiğini belirterek sonuca ulaşır:

وَالْعِلْمُ بِاللَّهِ تَزْيِينٌ وَتَخْلِيلٌ	وَالْعِلْمُ بِالْفِكْرِ تَشْبِيهٌ وَتَضْيِيلٌ
وَالْعِلْمُ بِالْفِكْرِ إِجْمَالٌ وَمَغْلَظَةٌ	وَالْعِلْمُ بِاللَّهِ تَحْقِيقٌ وَتَفْصِيلٌ
وَالْعِلْمُ بِالْفِكْرِ أَغْلَامٌ مُحَدَّدَةٌ	وَالْعِلْمُ بِاللَّهِ تَحْوِيلٌ وَتَبْدِيلٌ
فَلَا تَعْرِفُكَ أَقْوَالٌ مَرْخُوفَةٌ	فَإِنْ مَذَلُّوْهَا جَهْلٌ وَتَغْيِيلٌ
فَالْفَيْلُ سَوْفَ يَرَى نَفْيَ الْإِلَهِ بِمَا	تُغْطِيهِ عَنْهُ وَذَاكَ تَغْطِيلٌ
وَالْأَشْعَرِيُّ يَرَى غَيْثًا مُكْتَثَرَةً	وَذَاكَ عِلْمٌ وَلَكِنْ فِيهِ تَفْصِيلٌ

Allah ile¹⁷³ bilmek süsleme ve güzelleşmeyi sağlar. Fikir ile bilmek ise *teşbih* ve dalâlete sebebiyet verir.

Fikir ile bilmek icmal ve mugalatadır. Allah ile bilmek ise tahkik ve tafsildir.¹⁷⁴

Fikir ile bilmek sınırlı ve soyut bir bildirir. Allah ile bilmek ise halleri ve velayeti sağlar.¹⁷⁵

Süslü sözler sakın seni aldatmasın! Zira onların medlûlü ceha-

Kitâbü'l-Mesâil, s. 6. İbnü'l-Arabî, bilgilerini âdet olduğu üzere "kitaplardan ve kendileri gibi kimselerden şifahi bir şekilde" elde ettikleri için *rûsûm ulemasını* ayıplamaktadır. Bk. *Fütûhât* (OY), IV, 267 (54. bâb).

¹⁷³ Bu bağlamda *be* harf-i cerri normalde "Allah'ı bilme" anlamını vermekte fakat bağlam "ile, yoluyla, kendisiyle (elde edilen)" şeklinde çevrilmesi gerektiğini göstermektedir. Çift anlam ifade edebilmeleri için normalde taşımadıkları bir anlamda kullanılan kelimeler bu beyitlerde sıkça yer alır.

¹⁷⁴ Krş. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 456 (373. bâb). «(Filozoflar) icmalde tafsili bilmezler (*et-taḥṣîl fi'l-icmâl*).» Ayrıca bk. burada 58. dipnot. Bununla birlikte marifetullah *icmalî*dir ve tafsile izin vermez. Krş. İbnü'l-Arabî, *Zehâirü'l-a'lâk*, s. 174.

¹⁷⁵ Normalde buradaki *tahvîl* ve *tebdîl* kelimeleri "başkalaşma ve değişme" anlamlarına gelir fakat -çeviride de gösterildiği şekliyle- kelimelerde normal kullanımdan sapmanın amaçlandığı görülmektedir.

let ve saptırma/nedenselleştirmedir.¹⁷⁶

Filozof Allah'ın inkâr edilebileceğini düşünür, nedenselliğinin sonucu vasıtasıyla. Bu ise ateizmdir.¹⁷⁷

Eş'arî ise (Allah'ın) çoğalmış bir hakikat [*ayn*] olduğunu kabul eder. Bu bir bilgidir fakat bu antropomorfizme (*temsil*) yol açar.¹⁷⁸

Konunun Zorlukları ve Genel Değerlendirmeler

Bu şekilde devam ederek İbnü'l-Arabî'nin söylediği her şeyi sayfa sayfa, satır satır incelemek ve köken itibarıyla “felsefi” düşüncelere yakın bir bağlantı bulmak her zaman için mümkündür. Felsefe, hikmet ya da düşünce hakkında hiçbir şey söylenmemiş olsa ve hatta felsefe, hikmet ve düşünce ile çelişen rakip görüşler vasıtasıyla gizlice ya da açıkça reddedi-

¹⁷⁶ Oyalama/eğlence ve nedensel bir açıklama *ta'lîl*in normal anlamları olabilir fakat peşi sıra gelen beyitte görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî bunu kendisinin ilâhî nedensellik görüşüne hamletmeyi istemektedir. O'nun *Fütûhât*'ın *illeti* konu alan bölümünde çift anlamlı bir kelime olan *illetin* hastalık ve neden anlamlarını bir arada kullanımına dikkat ediniz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 490 (297. bâb).

¹⁷⁷ Filozofların yaptıkları gibi Tanrı sebep olarak tasavvur edilemez zira gerçekte bu, Tanrı'nın inkârı anlamına gelmektedir. Beytin daha iyi bir çevirisi “Bir sebep olarak onu varsaymak suretiyle” şeklinde olabilir. Tanrı ne sebeptir ne de sebebin bir sonucudur bilakis O sebeplerin yaratıcısıdır (*Fütûhât* [OY], II, 223 [6. bâb]) ve âlemin varlığının sebebi (Fütûhât [OY], IV, 171 [48. bâb]). Kelâmcılar sebeplerin sebebi olarak Tanrı'dan söz edebilirler (*Fütûhât*, III, 212 [350. bâb]). Bununla birlikte, İbnü'l-Arabî aslında *illiyyeti* kabul etmez, bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), I, 195; İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-tecelliyât*, s. 31, İbnü'l-Arabî, *Risâle lâ yuavvelü aleyh*, s. 13. *Fusûsü'l-hikem*, âlemin varlığının bir nedeni olarak Hakk'ı gören *ashâbü'l-illeye* atıfta bulunur. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 220. Toshihiko Izutsu'nun atıf yaptığı pasaj buysa, “körü körüne Yunan felsefesini takip eden filozoflar” hakkındaki biraz aşağılayıcı ifadesi İbnü'l-Arabî'nin belirtilen görüşünü tam anlamıyla yansıtmaz. Bk. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, I, 195. Ayrıca krş. Schreiner, “Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam”, s. 525; *Gesammelte Schriften*, s. 426; Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 27.

¹⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 644 (289. bâbın başı).

liyor görüldüğü yerlerde bile bu böyledir. İster İslâmî isterse klasik terim anlamıyla olsun felsefe İbnü'l-Arabî'nin âlem görüşünün kaynağının temel çerçevesini oluşturur. İslâm'ın dinî ve tarihî gelenekleri, şariat ve fıkıh dokunulmazdı fakat bu çerçeveye uydurulmaları, daha doğrusu çerçevenin onlara uymak için yontulması gerekiyordu. Bizim için ve eğer bu konuda endişeleniyor olsaydı bizzat İbnü'l-Arabî için değişmez sorun, felsefeyi kelâm içinde yerleşmiş bir felsefeden ayırmaktır. Doğrusu, bu asla yapılamaz. İstisnai bir örnek, genelde İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ve eserlerinde olduğu gibi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de sıkça tekrarlanan bir deyişte bulunmaktadır: «Nefsini bilen Rabbini bilir.» İbnü'l-Arabî bu ifadeyi, temel şekliyle ve birkaç küçük değişikliklerle aktarır. Carlo A. Nallino, İbnü'l-Arabî düşüncesinde bu sözün kaynağını bulmanın mümkün olmadığını düşünüyordu. Bu deyiş Yeni-Eflâtunculuktan gelmiş ya da İslâm'a patristik yazından geçmiş olmalıydı.¹⁷⁹ Bu durumda söz konusu ifadenin İbnü'l-Arabî'nin aşına olduğu İslâmî biçimiyle türetilmesi ve nihai yayılımından Kilise Babalarının sorumlu olduğunu net bir şekilde söylemek mümkündür.¹⁸⁰ Fakat genellikle bu kadar emin olamayız.

İbnü'l-Arabî'nin parlak kişiliği ve düşüncelerinin kapsamlı bir değerlendirmesini yapmak neredeyse imkansız gözüküyor. Bu makalede bir araya getirilen gerçeklerden hareketle, birkaç genel görüş ön plana çıkmaktadır. Elimizde temellendirmeye delil teşkil edecek çok az şey bulunmakla birlikte İbnü'l-Arabî'nin çevresinde "felsefi" olarak nitelendirilen eserleri okumuş olması pekâlâ mümkündür.¹⁸¹ Onun akılcı ke-

¹⁷⁹ Nallino, *Raccolta di scritti*, II, 339.

¹⁸⁰ Bk. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture*, 15 (1941), 397 [*Islamic Culture*'ın eki 14 (1940), s. 410, 4. dipnot]. Alexander Altmann, "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism" adlı kapsamlı çalışmasında, özel olarak İbnü'l-Arabî'yi ele almış değildir. Bk. Altmann, "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism", s. 196-232.

¹⁸¹ Bk. burada s. 45-46.

lâmcıların bazı eserlerinden haberdar olduğu kesindir. Her ne kadar sadece seçilmiş birkaçı olsa da kelâmcıların isimlerini daha sık zikreder fakat spesifik olarak onların eserlerine atıf yaptığı zamanlarda filozoflara atıf yaparken olduğu gibi tereddüttedir.¹⁸² Daha da önemlisi, İbnü'l-Arabî, İslâm medeniyetine mâl olmuş bütün felsefi düşünce ve filozofların âlemi inceleme metodlarına aşina idi. O, rastgele bir biçimde her şeyden biraz kullandıysa bu durum onun açısından dikkatsiz bir eklektisizmden çok varisi olduğu engin kültürle çevrelenmiş bir düşünürün ilerleyeceği en doğal yoldur.

İbnü'l-Arabî'nin yaşamının erken dönemindeki gelişimine ilişkin bilinenler yok denecek kadar azdır. Muhtemelen İbnü'l-Arabî –bunu hangi Arapça terimle ifade etmiş olursa olsun– doğrudan ilâhî “keşf”in seçilmiş bir azınlık elinde olduğuna dair tasavvufi kabulü erken yaşlarında edinmişti. Yalnızca bu “keşf” sayesinde kişi, metafizik müşahededen oluşan ve tercihen Tanrı bilgisini şekillendiren tek değerli bilgiyi elde edebilir. İbnü'l-Arabî düşüncelerini toplamak ve yazmak hususunda kendisine yardım edecek böylesi bir keşfin alıcısı olarak seçilmiş bir kimse olduğuna gitgide daha da inanır olmuştu.¹⁸³ Müşahedelerini –cahil ve anlayıştan yoksun kimselerle dolu olan–¹⁸⁴ bu dünyadaki kişilere aktarma yöntemi özgürce akan bir tefekkür biçimindeydi. Başlarda, yönteminin merkezinde Kur'ân'ın kelimeleri ve cümleleri vardı. Sonrasında metinlerine yaygın olarak kabul edilen terimler, ilk sûfîlerin ifadeleri ve kültürel arka planında bulunan diğer çekici cümleler eşlik etti. Nihayetinde İbnü'l-Arabî'nin en

¹⁸² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 398 (369. bâb, 18. vasl). İbnü'l-Arabî'nin Bâkullânî'ye nispet edilen bazı bilgiler konusunda sorumluluğun bilgiyi nakleden kimseye ait olduğuna (*ve'l-uhde ale'n-nâkil*) ilişkin *Fütûhât*'taki tâlî yorumu burada özellikle hatırlanmalıdır.

¹⁸³ Pek çok örnek arasında bir tanesi de *Mevâkiu'n-nücûm*'da bulunabilir. Esere ait matbu nüsha [elimde] olmadığı için son döneme ait bir elyazmasını kullandım. İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-nücûm*, Yale Ar. 480, s. 76.

¹⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-nücûm*, s. 29. Ayrıca bk. burada 38. ve 60. dipnot.

tuhaf ve şaşırtıcı yöntemi, onun hayalini derinden etkiledikleri için seçmiş olduğu kelimeler üzerinde kafa yormak, coşkun bir yoğunlukla ve günümüz okurlarını bile hayrette bırakmaya ve etkilemeye devam eden şaşırtıcı sözel bağlantıların kesintisiz akışıyla onlar üzerinde düşünmekti. Bununla beraber o, temel inançları konusunda asla ödün vermedi. Bu mistik ve büyük oranda sistematik olmayan dönemeçten ayrıldığında metafizik dünyayı nihayetle felsefi olan terimlerle gördü. Zaman, mekân ve hareketin büyük problemleri onu daima meşgul etti. Felsefenin fizik dünyayı görüp anladığı gibi metafizik dünya da görülmeli ve anlaşılmalıydı –yalnızca İbnü'l-Arabî onu tam tersi yönde ifade edebilirdi-. Âlemin gerçek düzeni, her şeyin asıl yerine yerleştirilmesiyle gerçekleşecektir. Bu, felsefi olduğu kadar –aralarında mutlak bir ayırım olmaksızın– tasavvufi ve ilâhî niteliğe de sahip olan “hikmet”tir.¹⁸⁵ Böylece tasavvufi keşf mantık çerçevesinde uzun bir “ilimler (ulûm)”¹⁸⁶ dizisine dönüştürülmüştür. Bir tarafta mistik önermeler ve diğer tarafta felsefi ve epistemolojik problemler... Bilginin bu şekilde sayısız tekil parçaya ayrılması, tesadüfen kadim aforizmatik düşünce yönteminin “felsefe”ye özgü sistematik ifade yönteminin üzerine üstünlüğünü sağlamıştır. İbnü'l-Arabî, eşya şemasında *ilim* ya da *marifet* ve *hikmetten* hangisinin daha önemli olduğu noktasında karar verirken apaçık bir tereddüt sergiler. Onun görüşüne karşı itirazlar olmakla birlikte dengenin daima “ilim” lehine olduğu gözükmektedir. Bu durum, içinde bulunduğu entelektüel çevrede varlığını sürdürebilmesi için felsefeye bağlanmış olan tasavvufun son evresini belirler.

İslâm tarihinde daha önceden başlayan bu süreç, İbnü'l-Arabî'ye gelinceye kadar tamamlanmıştı. İbnü'l-Arabî'nin en yakın örneği Gazzâlî idi. İbnü'l-Arabî müslümanın temel iba-

¹⁸⁵ Bk. burada s. 36-37.

¹⁸⁶ 293. bâb'dan başlayarak *Fütûhât*'ta bölümlerin sonunda yer alan bu ilimlere dair uzun liste ile özellikle karşılaştırınız.

detlerinin anlamını kapsamlı bir şekilde ele almakla yola konulan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin genel planında açıkça görüldüğü üzere Gazzâlî'nin İslâm'ı ihya etme fikrini, daha saf ve mistik bir dilde kendi İslâm'ı yenileme fikriyle değiştirmek arzusunda idi.¹⁸⁷ Her şeyin kendisine tabi olmasını gerektiren sabit fikirli bir tasavvufa mutlak üstünlüğü verme hususunda İbnü'l-Arabî Gazzâlî'den daha karardır; o kendi türü ve etkinliğinde hiçbir zaman gerçekten aşılamayacak olan aşırı [extremist] tasavvufun ana karakterlerinden birisi haline gelmeyi başarmıştır. Gazzâlî ise daha ılımlı bir merkezin yol gösterici ışığı olarak kalmaya devam etmiştir. Bu da Gazzâlî'yi nihayetinde daha güçlü ve etkili bir tarihî güç yapmıştır.

İbnü'l-Arabî kendi düşüncelerine dikkatleri çekmek amacıyla [birbiriyle çelişen] karşıt düşüncelerin bir araya getirilmesinden hoşlanan biri olduğunu diğer sûfî ve entelektüellerden daha fazla göstermiştir. Bilgi aynı zamanda cehalettir,¹⁸⁸ varlık yokluk olarak tasavvur edilebilir,¹⁸⁹ doğru yolu gösterme hem yaklaştırma hem de uzaklaştırma anlamına gelmektedir,¹⁹⁰ özgürlük köleliktir.¹⁹¹ Onu bu şekilde anlatmak daha doğru gibi gözüküyor. Burada İbnü'l-Arabî'nin kendi ifadelerinin konuşmasına imkan vermek ve onu muhtemelen kendisini algıladığı gibi görmek amacıyla gösterilen çaba, onun hem açık fikirli hem de hoşgörüsüz, hem özgürlükçü hem de tutucu, hem aşırı derecede bilgili hem de pek az odaklanmış, hem son derece özgün hem de bütünüyle geleneksel, hem bir düşünür hem de düşünmenin ötesinde – kısacası hem bir filozof hem de bir sûfî olarak tanımlanmasını sağlamıştır.

¹⁸⁷ Bk. burada 17. dipnot.

¹⁸⁸ Örneğin İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 728 (72. bâb).

¹⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 362 (369. bâb).

¹⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (OY), IV, 262 (26. bâbın Başı).

¹⁹¹ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İlâm bi-ışârâti ehli'l-ilhâm*, s. 8; Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, s. 115.

Kaynakça

I. İbnü'l-Arabî'nin Eserleri

Dîvân, Bulak, 1271.

el-Emrû'l-muhkemü'l-merbût fî mâ yelzemü ehlü tarîkillah mine'ş-şurût, *Zehâirü'l-a'lâk* ekinde, thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Kürdî, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1968.

el-Fihrist [Fihristü Müellefâtı Muhyiddîn İbn Arabî], nşr. Korkis Avvâd, *Revue de l'Académie Arabe de Damas* [Mecelletü'l-Mecmau'l-İlmi'l-Arabî], XXIX (1954), s. 527-536; *el-Fihrist* [Auto-bibliograf-fa de İbn Arabî], nşr. Abdurrahman Bedevî, *al-Andalus*, XX (1955), s. 107-128.

Fusûsü'l-hikem, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, [t.y.]; [Ralph W. J. Austin, *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980; Titus Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes*, Paris: Éditions Albin Michel, 1955].

el-Fütühâtü'l-Mekkiyye I-IX, thk. Osman Yahyâ, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1972.

el-Fütühâtü'l-Mekkiyye I-IV, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1329. *İnşâü'd-devâir*, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî* içinde, Leiden: E. J. Brill, 1919.

Kitâbü'l-Celâl ve'l-cemâl, *Resâilü İbnü'l-Arabî* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

Kitâbü'l-Celâle, *Resâilü İbnü'l-Arabî* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

Kitâbü'l-Ezel, *Resâilü İbnü'l-Arabî* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

Kitâbü'l-Fenâ fî'l-müşâhede, *Resâilü İbnü'l-Arabî* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

Kitâbü İstilâh[ât]i's-sûfiyye, *Resâilü İbnü'l-Arabî* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

Kitâbü'l-İ'lâm bi-işârâti ehlil-ilhâm, *Resâilü İbnü'l-Arabî* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

Kitâbü'l-İsfâr an netâici'l-esfâr, *Resâilü İbnü'l-Arabî* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

Kitâbü'l-Mesâil, *Resâilü İbnü'l-Arabî* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

Kitâbü'l-Mîm ve'l-vâv ve'n-nûn, *Resâilü İbnü'l-Arabî* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

Kitâbü't-Tecelliyât, *Resâilü İbnü'l-Arabî* içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

Kitâbü't-Terâcim, Resâilü İbnü'l-Arabî içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

Mevâkiu'n-nücûm, Yale Arabic Manuscripts, nr. 480.

Muhâdaratü'l-ibrâr, nşr. Muhammed Mürsî el-Havlî, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1972.

Risâle fi Ma'rifeti'n-nefs ve'r-rûh, nşr. M. Asin Palacios, "La psicología según Mohidin Abenarabi", *Actes du XIV. Congrès International des Orientalistes* (Alger 1905), Troisième partie, Paris: E. Leroux, 1906, s. 151-166.

Risâle Lâ yuavvelü aleyh, Resâilü İbnü'l-Arabî içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

Risâletü's-Şeyh ile'l-İmâm er-Râzî, Resâilü İbnü'l-Arabî içinde, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1948.

et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye, Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî içinde, Leiden: E. J. Brill, 1919.

Ukdetü'l-müstevfiz, Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî içinde, Leiden: E. J. Brill, 1919.

Zehâirü'l-a'lâk şerhu Tercümânî'l-eşvâk, thk. Muhammed b. Abdurrahman el-Kürdî, Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1968.

II. Diğer Çalışmalar

Altmann, Alexander-Samuel M. Stern, *Isaac Israeli: a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford: Oxford University Press, 1958.

Altmann, Alexander, "Isaac Israeli's Chapter on the Elements", *Journal of Jewish Studies*, VII (1959), s. 31-57.

Altmann, Alexander, "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism", *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge, Mass: Harvard University Press 1963, s. 196-232.

Aristoteles, *De Caelo*.

Aristoteles, *et-Tabîa (Physics)*, trc. İshak b. Huneyn, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1965/1385.

Arnaldez, Roger, "İbn Masarra", *EP*, 1971, III, 868-872.

Arnaldez, Roger, "İbn Rushd", *EP*, 1971, III, 909-920.

Ateş, Ahmet, "İbn al-'Arabî", *EP*, 1971, III, 707-711.

Austin, Ralph W. J., *Sufis of Andalusia*, London: Beshara, 1971.

Austin, Ralph W. J., *The Bezels of Wisdom*, New Jersey: Paulist Press, 1980.

Bâkıllânî, *et-Temhid*, nşr. Richard J. McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957.

Batalyevsî, *Şerhü'l-Muhtâr min lüzûmiyyâti Ebi'l-Alâ Maarri*, thk. Hâmid Abdülmecid, Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1970.

- Beyhakî, İbrâhîm b. Muhammed, *Kitâbü'l-Mehâsin ve'l-mesâvî*, thk. Friedrich Schwally, Giessen: [J. Ricker], 1902.
- Blumenthal, David R., "An Illustration of the Concept 'Philosophic Mysticism' from Fifteenth Century Yemen", *Hommage à Georges Vajda: Etudes d'histoire et de pensée juive*, ed. Gerard Nahon-Charles Touati, Louvain: Peeters Publishers 1980, s. 291-308.
- Burckhardt, Titus, *La Sagesse des Prophètes*, Paris: Éditions Albin Michel, 1955.
- Câhiz [Pseudo], *Kitâbü'l-Mehâsin ve'l-azdâd*, Beyrut, 1955.
- Corbin, Henry, "En Orient, après Averroès", *Multiple Averroès – Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976*, ed. Jean Jolivet, Paris: Les Belles Lettres, 1978, s. 323-332.
- Corbin, Henry, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris: Flammarion 1958 [*Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî*, trans. Ralph Manheim, Princeton University, 1969].
- Daiber, Hans, *Aetius Arabus: Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, thk. İbrâhîm el-Keylânî, Şam, 1364.
- Ebû Süleymân es-Sicistânî, *Sıvânü'l-hikme*, thk. Douglas Morton Dunlop, The Hague: Mouton Publishers 1979; thk. Abdurrahman Bedevî, Tahrân: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İrân 1974.
- Ebû'l-Alâ Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, London: Cambridge University Press, 1939.
- Endress, Gerhard, *The Works of Yahyâ b. 'Adî*, Wiesbaden: Ludwig Reichart Verlag, 1977.
- Gallâb, Muhammed, "el-Ma'rife inde Muhyiddîn İbn Arabî", *Kitâbü't-Tezkârî: Muhyiddîn İbn Arabî*, ed. İbrâhîm Beyyûmî Medkûr, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1389/1969, s. 181-206.
- Gardet, Louis, "Expérience et gnose chez Ibn 'Arabi", *Kitâbü't-Tezkârî: Muhyiddîn İbn Arabî*, ed. İbrâhîm Beyyûmî Medkûr, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1389/1969, s. 269-290.
- Gardet, Louis, "Hayülâ", *EP*, 1971, III, 328-330.
- Guttman, Jacob Die, *philosophischen Lehren des Isaak Ben Salomon Israeli*, Münster in Westfalen: Aschendorff, 1911.
- Hernández, Miguel Cruz, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid: Alianza 1981.
- Isaak b. Salomon Israeli, *Das Buch über die Elemente: ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*, ed. Salomon Fried, Drohobycz: A. H. Zupnik, 1900.

- Izutsu, Toshihiko, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966.
- İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etıbbâ*, Kahire-Königsberg, 1882-1884.
- İbn Fâtik, *Muhtârü'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim*, thk. Abdurrahman Bedevî, Madrid: Matbaatü'l-ma'hedi'l-Mısırî li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 1958.
- İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr bi-ebnâi'l-umr*, thk. Seyyid Abdullah b. Ahmed el-Alevî, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1387-1396/1967-1976.
- İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, Haydarâbâd: Matbaatü Meclis-i Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1911/1329.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Franz Rosenthal, London: Routledge and Kegan Paul, 1958.
- İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil*, thk. Muhammed b. Tâvit et-Tancı, İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1957.
- İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1345/1927.
- İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317-1321.
- İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, Kahire: Vizaretü's-Sekâfe, 1963-1964.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Fâris eş-Şidyâk, Bulak: el-Matbaatü'l-Mîriyye, 1300-1308.
- İbn Rüşd, *Tefsîru mâ ba'de't-tabîa -Commentary on the Metaphysics*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Imprimerie Catholique [el-Matbaatü'l-Katolikiyye], 1938-1952.
- İbn Seyyidinnâs, *Uyûnü'l-eser fî fûnüni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1356.
- İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, thk. Muhammed b. Abdullah Hamza, Süleyman b. Abdurrahman Sanî, Kahire: Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammed, 1370/1951.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddin, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*, Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350-1351.
- İbşîhî, *el-Müstetraf fî külli fennin müstezraf*, Bulak, 1298.
- Jamblich [Iamblichus], *Theologoumena arithmeticae*, ed. V. de Falco, Leipzig: B. G. Teubner, 1922.
- Kraus, Paul, *Jabir Ibn Hayyan contribution a l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1943.

- Landau, Rom, "The Philosophy of Ibn 'Arabī I", *The Muslim World*, XLVII/1 (1957), s. 46-61.
- Landau, Rom, "The Philosophy of Ibn 'Arabī II", *The Muslim World*, XLVII/2 (1957), s. 146-60.
- Mahmūd Kāsim, *Mevkufu İbnü'l-Arabî mine'l-akl ve'l-ma'rifeti's-süfiyye*, Omdurman: Matbaatü Muhaymer, 1969.
- Meyer, Egbert, "Ein kurzer Traktat Ibn 'Arabī's über die A'yān at-tābita", *Oriens*, XXVII-XXVIII (1981), s. 226-265.
- Meyer, Egbert, "Ibn 'Arabī begegnet Ibn Rusd: Variationen Zum Thema Gotteserkenntnis", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, III (1986), s. 280-334.
- Meyer, Egbert, "Sprache und Weisheit – ein Text aus Ibn al-'Arabī al-Bulgā fil-hikma", *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, ed. Albert Zimmermann, Berlin: Walter de Gruyter, 1986, s. 125-140.
- Morris, James Winston, "Ibn 'Arabī and His Interpreters Part I: Recent French Translations", *Journal of the American Oriental Society*, CVI/3 (1986), s. 539-551.
- Morris, James Winston, "Ibn 'Arabī and His Interpreters Part II: Influences and Interpretations" *Journal of the American Oriental Society*, CVI/4 (1986), s. 733-756.
- Nallino, Carlo Alfonso, *Raccolta di scritti II*, Roma: Istituto per l'Oriente, 1940.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardī-Ibn 'Arabī*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Râbita-i beyn-i tasavvuf u felsefe der ferheng-i İrân", *Iran-Nâme*, I (1982), s. 46-56.
- Nyberg, Henrik Samuel, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*, Leiden: E. J. Brill, 1919.
- Osman Yahyâ, *Histoire et classification de leuvre d'Ibn 'Arabī*, Damas: Institut Français de Damas, 1964.
- Palacios, Miguel Asín (ed.), *Obras escogidas – De Historia y Filología Árabe–*, II-III, Madrid: Viuda de Estanislao Maestre, 1948.
- Palacios, Miguel Asín, "Avempace, botánico", *al-Andalus*, V (1940), s. 255-299.
- Palacios, Miguel Asín, "El místico murciano Abenarabi: (monografías y documentos)", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXXVII, 1925, s. 96-173, 512-611; LXXXVIII (1926), s. 582-637; XCII (1928), s. 654-751.
- Palacios, Miguel Asín, "La psicología según Mohidín Abenarabi", *Actes du XIV. Congrès International des Orientalistes* (Alger 1905), Troisième partie, Paris: E. Leroux, 1906, s. 79-191.

- Palacios, Miguel Asín, "Mohidin", *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid: Suárez 1899, II, 217-256.
- Philoponus, in *Aristotelis physicorum libros tres priores commentaria, Commentaria in Aristotelem Graeca* 16, ed. Girolamo Vitelli, Berlin, 1887.
- Pines, Shlomo, *Beitrage zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin: Heine, 1936.
- Pines, Shlomo, *Nouvelles Etudes sur Awhad al-zamân Abu-l-Barakât al-Baghdâdî*, Paris: Durlacher, 1955.
- Plotinus, *Enneads*.
- Plutarch, *De Garrulitate (Concerning Talkativeness)*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1939.
- Pseudo-Plutarch, *Placita Philosophorum*.
- Resâilü l-hvâni's-safâ ve hullâni'l-vefâ, Kahire: el-Matbaatü'l-Arabiyye, 1347/1928.
- Rosenthal, Franz, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", *Islamic Culture*, XIV (1940), s. 387-422; XV (1941), s. 396-398.
- Rosenthal, Franz, *Sweeter than Hope: Complaint and Hope in Medieval Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1983.
- Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in Islam*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Rosenthal, Franz, *The Muslim Concept of Freedom: Prior to the Nineteenth Century*, Leiden: E. J. Brill, 1960.
- Schreiner, Martin, "Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LII/1 (1898), s. 51-88; LIII/ 3 (1899), s. 463-510; LIV/4 (1899), s. 513-563.
- Schreiner, Martin, *Gesammelte Schriften -Islamische und jüdisch-islamische Studien-*, ed. Moshe Perlmann, Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 1983.
- Sem'ânî, *el-Ensâb*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârif'l-Osmâniyye 1962, 1982.
- Simplicius, in *Aristotelis physicorum libros quattuor posteriores, Commentaria in Aristotelem Graeca* 10, ed. Hermann Diels, Berlin, 1895.
- Sorabji, Richard, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1983.
- Şa'rânî, *el-Kavlü'l-mübîn fi'r-redd alâ Muhyiddîn*, Yale Arabic Manuscripts, nr. 266 (Catalogue Nemoy, no. 1161).

- Tornero, Emilio, "Cuestiones filosóficas del *Kitāb al-Masā'il* de Ibn al-Sid de Badaioz", *Al-Qantara*, V (1984), s. 15-31.
- Veşşâ, *Kitâbü'l-Müveşşâ*, thk. Rudolf Ernst Brünnow, Leiden: E.J. Brill, 1886.
- Wensinck, Arent Jean, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî: Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Leiden: E. J. Brill, 1936-1969.

-Ekler-

el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'nin İlgili Kısımları

Risâle ile'l-İmâm er-Râzî

1. Evet ile Hayır Arasında: İbnü'l-Arabî ile İbn Rüşd'ün Buluşması

Bir gün Kurtuba'da, şehrin kadısı Ebü'l-Velîd b. Rüşd'ün huzuruna girdim. Halvetimde Allah'ın bana bahsettiği mânevî fetihleri duyduğu ve bu bilgiler kendisine ulaştığı için benimle tanışmayı istiyor, işittiklerinden ötürü hayrete düşüyordu. Bunun üzerine babam, İbn Rüşd'ün benimle bir araya gelebilmesi için bir vesileyle beni ona gönderdi. İbn Rüşd babamın arkadaşlarından birisiydi, ben ise o zamanlar henüz sakalı bitmemiş ve bıyıkları terlememiş bir delikanlıyım. Huzuruna varınca sevgi ve saygıyla yerinden kalktı ve hemen beni kucakladı. Bana hitaben şöyle dedi:

– Evet!

Ben de ona karşılık verdim:

– Evet!

Onu anladığımdan ötürü sevinci arttı. Daha sonra bu konuşmada onu sevindiren şeyin farkına vardım ve ona şöyle dedim:

– Hayır!

Keyfi kaçtı, rengi attı, bildiğinden şüphe duydu ve bana hitaben şöyle dedi:

– Keşf ve ilâhî feyiz konusundaki işi (*emr*) nasıl elde ettiniz? O bize teorik bilginin (*nazar*) verdiği şey midir?

Ona şöyle karşılık verdim:

– Evet ve hayır! Evet ve hayır arasında ruhlar cisimlerinden, boyunlar cesetlerinden uçup gider.

Rengi sarardı, onu bir titreme tuttu ve bağdaş kurup oturdu. İşaret ettiğim şeyin farkına vardı. (...)

Daha sonra İbn Rüşd, kendi görüşünün bizimkiyle uyuşup uyuşmadığını öğrenmek için babamdan bizimle görüşmeyi talep etti. O, fikir yürütme ve düşünme yolunu tutan bir kimseydi. Halvete cahil olarak girip herhangi bir ders, araş-

tırma, inceleme ve okuma olmaksızın, bu şekilde [ilâhî feyiz ve keşf bilgisini elde etmiş olarak] çıkan bir kimseyi kendi zamanında gördüğü için Allah’a şükretti. Ardından şöyle dedi:

– Bu bizim ispat etmeye çalıştığımız ve fakat erbabını görmediğimiz bir haldir. Allah’a hamdolsun ki ben o hale sahip –kapalı kapıların kilitlerini açan– bir kimse ile aynı zamanda bulunuyorum. Yine Allah’a hamdolsun ki bana onu görme şerefini bahşetti.

Daha sonra İbn Rüşd ile ikinci bir kez daha buluşmak istedim. O –Allah kendisine rahmet etsin– aramızda ince bir perde konulmuş bir surette bana bir vakıada göründü. Ben ona perdenin arkasından bakıyordum fakat o beni görmüyor ve orada olduğumu bilmiyordu. Kendisine daldığı için beni fark edememişti. Bunun üzerine şöyle dedim:

– Bizim sahip olduğumuz hale erişmesi murat edilmemiş.

Merakeş şehrinde 595 [1198] senesindeki vefatına dek bir daha onunla hiç karşılaşmadım. [Üç ay sonra naaşı] Kurtuba’ya taşındı ve orada [tekrar] defnedildi. Naaşının bulunduğu tabut hayvanın üzerine konulduğunda –dengelenmesi maksadıyla– eserleri de hayvanın diğer tarafına konuldu. es-Seyyid Ebî Saîd’in kâtibi edip-fakîh Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Cübeyr ve arkadaşım Ebü’l-Hakem Amr b. es-Serrâc en-Nâsih ile birlikte ayakta duruyordum. Ebü’l-Hakem bize dönüp şöyle dedi:

– İmam İbn Rüşd’ün bineğinde ne ile denkleştirildiğini görüyor musunuz? Bu imam, şunlar da onun amelleri –yani eserleri–!

Bunun üzerine İbn Cübeyr şöyle karşılık verdi:

– Ey oğlum! Ne de güzel söyledin, ağzına sağlık.

Ben de bu ifadeleri bir nasihat ve öğüt olarak hatırımda tuttum. Allah onlara rahmetiyle muamele eylesin. Artık o grup içinde benim dışımda hayatta olan kimse kalmadı. Bu hususta biz de şöyle dedik:

هَذَا الْإِمَامُ وَهَذِهِ أَعْمَالُهُ يَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَتَتْ آمَالُهُ

İşte imam, bunlar da amelleri

Bilebilseydim keşke, gerçekleşmiş midir emelleri*

* İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülazîz Sultân el-Mansûb, Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2017, I, 477-478 [*Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, I, 446-447].

2. Nazar ile Keşf Arasında:

İbnü'l-Arabî'den Fahreddin er-Râzî'ye Mektup

Hamd Allah'ın, selam seçkin kullarının ve Allah yolunda dostum Fahreddin Muhammed'in üzerine olsun. Allah onun himmetini âlî kılsın, rahmet ve bereketi onun üzerine yağdırsın.

İmdi, kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a sana ulaşan bir hamd ile hamd ediyoruz. Hz. Peygamber (s.a.) "Sizden biriniz bir kardeşini sevdiği zaman onu sevdiğinden haberdar etsin." buyurmuştur. İşte ben de seni seviyorum. Allah şöyle buyurmuştur: "Onlar birbirlerine hakkı tavsiye ederler..." (el-Asr 103/3) Eserlerinden bir kısmını inceledim, Allah'ın seni kendisiyle desteklediği mütehayyile gücüne ve o güç sayesinde elde ettiğin sağlam fikirlere vakıf oldum.

Kişi varlığını kendi kazancı (*kesb*) ile sürdürmediğinde cömertlik ve ilâhî bağışın (*vehb*) tadını alamaz, böylece de ayaklarının altından beslenen kimselerden olur. Oysa er kişi (*racül*), yukarı yönden beslenen kimsedir. Nitekim Allah bu hususta şöyle buyurmuştur: "Eğer onlar Tevrat, İncil ve Rable-rinden kendilerine indirilen kitabın hükümlerini yerine getirmiş olsa idiler, üzerlerinden ve ayaklarının altından [her yönden sayısız nimetler içinde kalır] beslenirlerdi..." (el-Mâide 5/66)

Dostum –Allah kendisini muvaffak eylesin– şunu iyi bil-melidir: Kâmil verâset bazı yönleriyle değil bütün yönleriyle gerçekleşen verâsettir. «Âlimler ise peygamberlerin varisleridirler.» Şu halde akıllı kimseye yaraşan, bütün yönleriyle varis olmaya ve himmetinin eksik olmamasına çaba gösterme-sidir.

Dostum –Allah kendisini muvaffak eylesin– şunu gayet iyi bilir: İnsanî latifenin güzelliği taşıdığı ilâhî marifetler, çirkinliği ise bunun tam zıddı [olarak ilâhî marifetlere sahip olmayışı] dolayısıyladır. Himmeti yüce olan kimseye yaraşan, sonradan olanlar (*muhdesât*) ve onların ayrıntıları ile ömrü-

nü geçirmemesidir. Aksi halde Rabbinden kendisine ayrılan payı kaçırr. Ayrıca himmeti yüce olan kimse, fikrinin hükümlerliğinden nefsini azade kılmalıdır. Çünkü fikir ancak kendi bakış açısından (*me'haz*) bilebilir, ulaşılmaq istenen gerçek ise bu değildir. Allah'ı bilmek, Allah'ın varlığını bilmekten ayrıdır. Akıllar, mevcut olması bakımından Allah'ı bilirler. [Bu bilme tarzı ise] ispat değil selp yönüyle bilmedir. Büyüğümüz Ebû Hâmid [el-Gazzâlî] (k.s.) hariç kelâmcılar ve akılcılardan bir grup ispat bakımından bilmenin aksi bir görüşe sahiptir, Gazzâlî ise bu konuda bizimle hemfikirdir. Allah, aklın fikir ve nazar yoluyla kendisini bilmesinden münezzehtir. Dolayısıyla akıllı olan kimse, müşahede yoluyla marifetullahı elde etmeyi istediğinde, kalbini fikirden arındırmalıdır. Himmeti yüce olan kimse ise bu bilgiyi ötelerdeki anlamlara delalet eden cisimleşmiş nurlardan ibaret olan hayal âleminde almamalıdır. Çünkü hayal, aklî anlamları duyusal formlara indirir. İlmin sût suretinde, Kur'ân'ın ip suretinde, dinin de zincir suretinde olması bunun örneğidir.

Himmeti yüce olan kimseye yaraşan, muallimi ve şahidinin küllî nefsten almaya bağımlı bir müennes/dişil [tabiatlı nefis] olmamasıdır. Aynı şekilde asla bir fakirden de almaya bağımlı olmamalıdır. Kemali kendi dışında bir başka şeyden kaynaklanan her şey fakirdir. Allah'tan başka her varlığın (*mâsivallah*) hali böyledir. Öyleyse ilmi keşf yoluyla yalnızca Allah'tan alma konusunda himmetini yücelt. Aslında muhakiklere göre Allah'tan başka bir fail yoktur dolayısıyla onlar ilmi yalnızca Allah'tan alırlar. Fakat bu alış, keşf değil akit [aklın sınırlı yapısı] yoluylaadır. Ehlullah ise ilmelyakînin varlığına tenezzül etmeksizin aynelyakîne eriştikleri için kurtuluşu erdiler.

Bilmelisin ki fikir ehli fikir konusunda nihai gayeye eriştiklerinde fikirleri kendilerini inatçı bir taklitçiye dönüştürür. Zira buradaki mesele, fikrin kavrayışından daha büyüktür. Fikir var olmaya devam ettikçe kişinin mutmain olması ve sü-

kunete ermesi mümkün değildir. Akılların –fıkrî tasarruf gücü bakımından durduğu– bir sınırı vardır çünkü akıl ancak Allah’ın bahsettiklerini alabilme özelliğine sahiptir. Şu halde akıl sahibi kimseye yaraşan şey, cömertlik nefhalarına kendisini arz etmesi, kendi nazar ve kesbinin bağından kurtulmasıdır. Çünkü böyle bir kimse bu meselede daima şüphe üzere olacaktır.

Benim kendisine güvendiğim ve senin hakkında hüsnüzan besleyen dostlarından birinin bana anlattığına göre o, bir gün seni ağlarken görmüş ve mecliste bulunanlarla birlikte senin niçin ağladığını sormuş, sen de bu soruya şöyle karşılık vermişsin:

«Otuz yıldır [doğruluğunu] kabul ettiğim bir mesele vardı. Şimdi elde ettiğim bir delil sayesinde fark ettim ki o meselede kabulümün tam aksi bir durum doğru imiş. Bu yüzden ağladım. Şimdi oluşan kanaatimin bir öncekinin benzeri olmasından da endişe duyuyorum.» İşte bu senin itirafındır!

Ârif için özellikle marifetullah konusunda akıl ve fikir mertebesinde sükun bulmak ve rahata erişmek imkansızdır. Nazar yoluyla O’nun mahiyetini bilmek de imkansızdır. Ey kardeş! Neden hâlâ bu çıkmazda kalakalıyorsun ve Allah Resulünün meşru kıldığı riyazet, mücahede ve halvet yolunu tutmuyorsun? Allah’ın, hakkında “Ve orada kullarımızdan bir kul buldular ki biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden (*ledünnâ*) bir ilim öğretmiştik.” (el-Kehf 18/65) buyurduğu kişinin eriştiği hakikatlere erişmiyorsun? Senin gibi bir kimse ancak böylesi saygın yol ve üstün-yüce mertebelere yönelir.

Dostum –Allah kendisini muvaffak eylesin– şunu iyi bilmelidir: Her bir mevcudun bir sebebi vardır. Bu sebep ise –tıpkı kendisi gibi– muhdestir. Burada mevcut için iki yön vardır. Bunlardan birisi mevcudun sebebine, diğeri ise mevcudun var edicisi olan Allah’a dönüktür. İnsanların tamamı sebeplerine dönük yöne bakarlar, hakîmler ve filozoflar için

de bu geçerlidir. İstisnası ise peygamberler, velîler ve melekler –Allah’ın selamı üzerlerine olsun– gibi ehlullahtan olan muhakkıklar. Onlar bir yönden sebeplerini biliyor olmalarına karşılık diğer yönden mevcutların var edicisine bakarlar.

Onlardan bir kısmı da kendi yönünden değil sebebi yönünden Rabbine bakar ve şöyle der: “Kalbim Rabbinden haber verdi.” [Daha] kâmil olan bir başkası ise şöyle der: “Rabbim bana haber verdi.” Ârif dostumuz [Bâyezîd-i Bistâmî] bu hususa şu sözleriyle işaret etti: “Sizler ilminizi kayıtlardan (*rûsûm*), ölüden ölüye naklen alıyorsunuz. Bizler ise ilmimizi hiç ölmeyecek olan diriden (*el-Hayy*) alıyoruz.” Varlığı bir başkasından alınmış (*müstefâd*) olanın bizim nezdimizdeki hükmü hiçbir şeydir (*lâ-şey*). Elbette ârif için Allah’tan başka dayanak yoktur.

Dostum şunu da iyi bilmelidir: Hak bir (*vâhid*) ise de O’nun bize dönük pek çok ve çeşitli yönleri (*vücûh*) vardır. Bu kısımda ilâhî vârid ve tecellîlerine dikkat et. Çünkü sana göre Hakk’ın “Rab” olmasının hükmü, “Müheymin” olmasının hükmü gibi değildir, “Rahîm” olmasının hükmü de “Müntakîm” olmasının hükmü gibi değildir. Benzer durum ilâhî isimlerin tamamı için geçerlidir.

Bilesin ki ilâhî vech –ki o Allah’tır– Rab, Kadîr ve Şekûr gibi bütün isimlerin ismidir. İsimlerin tamamı, kendisinde bulunan bütün sıfatları bir araya getiren zât gibidir. “Allah” ismi diğer bütün isimleri hükmü altına almıştır, onlar O’nu müşahede edilmekten korurlar, bu sebeple O’nu mutlak olarak asla müşahede edemezsin. Seni câmi‘ isim ile çağırdığı vakit seni neye çağırdığına bak! Ayrıca bu münacat ve müşahadenin gerektirdiği makama bak! Hangi ilâhî isim ile nazar edildiğine de bak! İşte o, sana hitap eden ve senin müşahade ettiğin isimdir. Suretteki tahavvül ile dile getirilen isim O’dur. Mesela, suda boğulan bir kimse “Ya Allah” dediğinde bunun anlamı “Ya Gayyâs (Yardım eden)” ya da “Ya Müncî (Kurtaran)” veya “Ya Münkız (Kurtaran)” olur. Hastalıkları dolayı-

sıyla acı çeken bir kimse “Ya Allah” dediğinde bunun anlamı “Yâ Şâfi (Şifa veren)” veya “Yâ Muâfi (Sağlık bahşeden)” vb. olur. Benim sözünü ettiğim “suretteki tahavvül” Müslim’in *Sahîh*’inde zikrettiği bir rivayete binaendir: «Allah Teâlâ tecellî eder, [tecellîye muhatap olan kul tarafından] inkâr olunur ve kendisinden sakınılır. Bunun üzerine onların tanıdığı surete dönüşür. Böylece kul daha önce inkâr ettiği [o sureti] ikrar eder.» İşte buradaki müşahade, münacat ve rabbânî hitabın anlamı budur.

Akıllı kişi, kendini kemale erdirmeye yardım edecek ve ne-reye giderse kendisine eşlik edecek bütün ilimleri tahsil etmelidir. [Kendisini kemale erdirecek ve kendisine eşlik edecek] tek ilim ise *vehb* ve *müşahade* yoluyla elde edilen Allah’ın bilgisidir. Mesela tıp bilgisine yalnızca hastalıklar ve marazların bulunduğu bir ortamda gereksinim duyarsın. Hastalık ve marazın olmadığı bir ortama gittiğin zaman bu bilgi ile kimi tedavi edeceksin? Akıllı kişi kendisinde tecrübe sahibi olacağı bir [bilgi] için çaba sarfetmez, onun [bilgiyi] alışı peygamberlerin tıbbında olduğu gibi vehb yoluyla. Bununla birlikte bununla yetinmez ve marifetullahın peşine düşer. Aynı durum geometri bilgisi için de geçerlidir. Geometriye yalnızca alan ölçümü dünyasında gereksinim duyulur. Oradan ayrıldığı zaman onu kendi dünyasında bırakırsın ve nefis yanına hiçbir şey almadan yalın halde oradan uzaklaşır. Aynı şey nefsin öbür dünyaya gittiğinde terkedeceği ilimlerle uğraşmak durumunda da geçerlidir. Bu yüzden akıllı kişi, zorunlu olarak ihtiyaç duyacakları dışındaki ilimleri bırakmalı ve [bu dünyadan] ayrıldığında onunla gelebilecek olan bilgiyi elde etmek için çaba göstermelidir. Bu ise yalnızca iki bilgidir: Allah’ın bilgisi ve ahiretteki mevtınların ve onlara ait makamların gerektirdiklerinin bilgisidir. Bu sayede insan orada adeta kendi evinde yürüyormuş gibi yürür ve hiçbir şeyi inkâr etmez çünkü irfan ehlidir, inkâr ehli (*nekrân*) değildir. Bu mevtınlar, yanlışa götüren uyuşma (*imtizâc*) mev-

tınları değil ayırışma (*temyîz*) mevtınlarıdır. Bu makama ulaştığında kişi arınır «Rableri kendilerine tecelli ettiği vakit, “Senden Allah’a sığınırız. Sen bizim Rabbimiz değilsin, Rabbimiz gelinceye kadar işte burada bekleyeceğiz!” diyen ve Rableri bildikleri surette kendilerine tecelli ettiğinde onu ikrar eden» topluluktan ayırır. Ne büyük bir hayret!

Akıllı kimsenin, bu iki ilmi riyazet, mücahede ve şartları belirlenmiş halvet yöntemiyle açığa çıkarması gerekir. Halveti, halvetin şartlarını ve burada açığa çıkan tecellileri belirli bir düzen içinde anlatmayı arzu ediyordum ancak vakit buna mani oldu. Vakıt ile [dönemin] kötü âlimlerini kastediyorum. Onlar bilmedikleri şeyi inkâr ederler; taassup, şöhret arzusu ve baş olma tutkusu onları Hakk’a boyun eğmekten ve –iman olmasa bile– O’na teslimiyetten alıkoymuştur.

Risale burada son buldu. Allah her şeye yeter. Evvelde, âhirde, zâhirde ve bâtında O’na hamd ederiz. Şükredip zikrederek Peygamberine salât ü selâm ederiz.*

* İbnü’l-Arabî, “Risâle ile’l-İmâm er-Râzî”, *Resâilü Ibn Arabî* içinde, Beyrût: Dâru Sadr, 1997, s. 239-243.

3. Nebevî İlim ile Nazarî İlim Arasında:

Felsefe ve Filozoflara Dair

Ey araştırmacı (*en-nâzır*)! Peygamberlerden –Allah’ın salâtı onların üzerine olsun– tevarüs edilmiş bu tür bir nebevî ilmin meselelerinden birisinin filozof, mütekellim veya herhangi bir ilim dalındaki akılcının dile getirdiğini görebilirsin. Böyle bir durumda yalnızca bir filozof (*el-feylesûf*) o problem-den söz etmiş, onu tartışmış ve ona inanmış olduğu için o sûfinin bir filozof olduğunu söyleyecek kadar meseleden uzaklaşma. (Bunu tartışan sûfinin) bu bilgiyi (filozoflardan) aldığını ya da dinsiz olan (ve Müslüman olmayan) filozof bu bilgiyi daha önce dile getirdiği için onun da dinsiz olduğunu (söyleme)!

Ey kardeşim, sakın böyle yapma! Bu, tahsilsiz kimselerin varacağı bir yargıdır. Çünkü filozofun bilgisinin tamamı yanlış değildir ve bu problem onların sahip olduğu bazı gerçekleri de içeriyor olabilir. Özellikle de Hz. Peygamber tarafından dile getirildiğini gördüğümüz [filozofun söyledikleriyle uyumlu] bir bilginin durumu böyledir. Ya da filozofların ortaya koyduğu hikmetler, arzulardan ve vicdanın kötülüğünü de kapsayan nefsin hilelerinden kaçınma gibi hususlarda da bu böyledir. Gerçekleri bilmiyor isek, filozofun sözü geçen meseleyle ilgili ifadelerini benimsememiz ve onu doğru kabul etmemiz gerekir. Çünkü bu ifadeleri Hz. Peygamber veya sahabe veya İmam Mâlik veya İmam Şâfiî veya Süfyân es-Sevrî de söylemiş olabilir.

Eğer “Muhakkik bir sûfi o meseleyi bir filozoftan duymuş veya filozofların eserlerinden mütalaa etmiştir.” dersin bu senin yalan söylediğini veya cehaletini gösteriyor olabilir. “Ondan duymuş veya onu okumuştur.” demen, doğrudan görmediğin için yalan olur, cehalete düşmen ise bu meselede doğru ve yanlış ayırt edemeyişinden dolaydır.

“Filozofun dini yoktur.” sözüne gelince, bir kimsenin din-

siz olması, onun söylediklerinin tamamının geçersiz olduğunu göstermez. Bu, akıl sahibi herkes tarafından ilk olarak kabul edilebilecek bir husustur.

Böyle bir meselede sûfiye itiraz yöneltmekle bilgi, doğruluk ve dinden ayrılıp, cehalet, yalan ve bühtan ehlinin, akli ve dindarlığı kıt, bakış açısı bozuk kimselerin yoluna sapmış oldun. Bir düşün: Gördüğün bir rüya o bilgileri sana vermiş olsaydı, onları tabir etmek veya manalarını öğrenmek istemez miydin? Bunun gibi, muhakkik-sûfinin sana verdiği bilgiyi al, nefsine biraz rehberlikte bulun, gönlünü sûfinin verdiği bilgi için boşalt ki onun manası sende açığa çıksın. Böyle davranman, kıyamet günü «Doğrusu biz, bu durumdan habersizmişiz; hatta biz zalim kimselermişiz.» (el-Enbiyâ 21/97) demenden daha iyidir.

Yazıya (ibâre) aktarıldığı zaman, anlamı güzel olan ve anlaşılan ya da dinleyicinin zihnine mâkul gelen bütün ilimler, nazarî akıl ilmidir. Çünkü o bilgi, nazarî (teorik) aklın idraki kapsamındadır ve eğer üzerinde düşünürse akıl onu müstakil olarak idrak edebilir. Ancak bu sır ilimleri için geçerli değildir. Çünkü sır ilimleri, yazıya (ibâre) aktarıldığı zaman çirkinleşir, zihinler onu idrakte güçlük çeker ve belirsiz bir hale bürünür. Muhtemelen de zayıf-mutaassıp akıllar onu faydasız diye bir kenara atarlar, öyle ki bu akıllar Allah'ın nazar ve bahis ile kendilerine verdiği hakikati elde etmede başarılı olamazlar. Dolayısıyla sır ilmine sahip olan kimse, çoğu zaman zihinlere ulaştırmak istediği bilgileri örneklendirmeler ve şiirsel söyleyişler ile ifade eder.

Hal ilimleri ise sır ilimleri ile akıl ilimleri arasında bulunur. Hal ilimlerine inananların çoğunluğu tecrübeye dayalı ilim sahipleridir. Hal ilimleri nazarî-aklî ilimden daha çok sır ilimlerine yakındır ama aklî ilim türünden de zarûriyyâta yakın, hatta onun birebir aynıdır. Yine de akıllar, o ilimleri bilen ve müşahade eden nebî ve velîlerin bildirmesiyle erişir. İşte bu yüzden hal ilimleri, aklî-zarûrî ilimden ayrışır. Bunun-

la beraber hal ilimleri kendisini müşahede eden kimse nezdinde zorunludur.

Bilmelisin ki, sır ilimlerine dair bir hüsnükabul olup ona inandığında, seni müjdelerim ki –bundan başka bir çıkar yol olduğunun farkında olmasan bile– sen zorunlu olarak o ilme dair bir keşf üzereesindir. Zaten bundan başka çıkar bir yol yoktur. Çünkü gönül yalnızca doğruluğundan emin olduğu şey konusunda ferahlık duyar. Burada aklın dahil olabileceği bir kısım yoktur çünkü sır ilimleri aklın idrakinin dışındadır. Ancak Masum (Hz. Peygamber) o bilgiyi verirse, işte o zaman akıllı kimsenin kalbi ferahlık duyar. Masumun dışında ise onun sözünden yalnızca zevk sahibi tat alır.*

* İbnü'l-Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülaziz Sultân el-Mansûb, Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, 2017, I, 151-152 [*Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, I, 77-79].

Kavramsal Karşılıklar Listesi

ahkâm the rules
akıllı kimseler intelligent individuals
akıllılar ve kıyas ehli intelligent individuals and logical thinkers
aklî deliller rational proofs
aklî intellectual
âlim knower
amâ' cloud
arzu'l-hakika (gerçek yeryüzü)
the true earth
ashâb colleagues
asıl origin
ayn concrete substance
belirli bir fâil concretely substantial
agent
bilinmeyen bir fâil unknowable
agent
el-câsûs spy
delil evidence
doğa bilimleri/ el-ilmü't-tabîi
physics
ehlullâh men of God
erkân pillars
eser influence
ezel eternity
felekler spheres
felsefe karşıtlığı antiphilosophy
felsefî tasavvuf philosophical mysticism
fikir thinking
fikirler thoughts
görünen bir fiil visible activity
haber predicate
hakikat/ayn concrete substance
hakikat reality
hakikî hikmet real wisdom
hakim sage
haller ilmi the knowledge of states

heyûlâ hyle, primordial matter
heyûlânî cevher hylic substance
hikemî nâmûs wisdom law
hikemî nevâmis wisdom laws
hikemî siyaset wisdom politics
hikemî sözler wise sayings
hikmet wisdom
hissedilebilir sensible
hükemâ the sages
hükümler rules
ibn eflâtûn son of plato
ilâhî hüküm divine order
ilâhî keşf revelation
ilâhî nefes divine breath
ilâhî vahiy divine revelation
ilim knowledge
indirilmiş revealed
irfânî hikmet gnose sapientiale
irtibat cohesive structure
istidlal inferential reasoning
i'tibâr gaining experience
i'tibârlar experiences
kadim uncreated
keşf revelation
keşf ve vücûd ehli people of revelation and existence
kevn mode of being
kâdem eternity
kudemâ ancients
kudemâü'l-felâsife ancient philosophers
küfür unbelief
küşûf (keşifler) revelations
ma'lûm known
mânevî ilham divine inspiration
mantikî kanunlar logical canon
marifet gnosis
maslahat the public interest

medlul proved
mekârimü'l-ahlâk highest standards of ethical behavior
mesâlih public interest
mevcut existent
mevhibe ilimleri inspired knowledge
mevtnlar homesteads
mezhep common school
mizaç the temper
mizan scale
muhakkik sûfiler sufis of true insight
muhakkik truly insightful
muhal absurd
muhtes created
muhyî reviver
müfekkire gücü the power of thought
müşahede direct witness
na't (sıfat) epithet
nâmûs worldly law
nazar ehli the speculative scholars
nazar/bakış insight
nazar/tefekkür intellectual/mental speculation
nâzır (araştırmacı) investigator
nedenselleştirme causalization
neş'et development
nevâmis laws
riyâzî ilimler propaedeutics
sadık mürit true novice
salah well-being
selbi bir vasıf negative description
sıfat/na't epithet
sırlar ilmi the knowledge of the secrets
sultan ruler
süflî terrestrial
şer'î-hükmî nâmûs religious legal law
şeriat religious law

şeyhler the sûfî masters
şühûd direct witness
tabiat nature
taife the group
takyîd restriction
tarik method, way
tasavvuf felsefesi mystic philosophy
tecellî ashâbı the revelationists
tecelliler revelations
tefekkür etmek thinking
tenezzüh abstract immateriality
teşbih doubt
ubbâd (âbidler) worshippers
ulûm all knowledge
ulvî atmospheric
ümme-hât (analar) mothers
ümmî illiterate
el-vâhid (bir) the one
vâhid one
vahiy divine revelation
vaktin hakîmleri the sages of the moment
varlık existence
vaz'î nâmûs conventional law
vehbî-keşfî ilimler inspirational, revelatory sciences
zâhitler practical ascetics
zaman time
zamanın hakîmleri the sages of the moment
zamanın ilmi knowledge of time
zevk taste

Dizin

Abdurrahman Bedevî, 44
ahlak, 20, 52, 55
ahlât-ı erbaa, 43
akıl, 31, 34, 35, 62
akıl sahipleri ve kıyas ehli, 21
akıl yürütme, 41
akılcı, 34
akılcı filozoflar, 36
akli deliller, 30, 65
akli ilim, 20
akli ilimler, 32
âlem, 29
Allah, 89
Allah adamları, 18
amâ', 59
amel, 29
analar, 59
Ankâu muğrib, 47
antropomorfizm, 67
araz, 52, 60
Aristoteles, 34, 36, 38, 41, 42, 44,
46, 48, 55, 60, 61
Aristotelesçi, 24, 48
Aristotelesçi mantık, 52
Aristotelesçilik, 64
aritmetik, 51
astronomi, 51
ateizm, 67
basit, 52
Batalyevsi, 43
Bâyezîd-i Bistâmî, 28, 89
beşinci tabiat, 47, 48, 49
beşinci unsur, 59
bileşik, 52
bilgi, 71
bilgi, bilen ve bilinen özdeşliği,
44
bir, 64, 89
Bizans, 54

botanik, 42
Brahman, 32
Bulga fi'l-hikme, 17
cahil, 30, 54
câmi' isim, 89
cehalet, 67, 71
cevher, 52, 60
Cezvetü'l-istilâ, 22
Cezvetü'l-muktebese, 22
Cüneyd-i Bağdâdî, 28
Çin, 54
dehr, 61, 62
delil, 26, 32
din, 35
doğa bilimciler, 47
doğa bilimleri, 43
doğal mistisizm, 25
dört ana, 49
dört unsur, 47, 49
Ebherî, 22
Ebûbekir (Hz.), 19
Ebü'l-Alâ Affî, 24, 26
Ebü'l-Alâ el-Maarri, 43
Eflâtûn-ı İlâhî, 39
Eherî, 17
ehlullah, 87
esîr, 48
Eş'arî, 41, 67
Eş'arîler, 20, 32, 33, 35, 40, 66
ezel, 63
Fahreddin er-Râzî, 43, 86
fakir, 87
Fârâbi, 46
farmakoloji, 42
felâsife, 36, 37
felek, 49, 61
felsefe, 18, 21, 27, 34, 35, 37, 51,
55, 68
felsefi düşünce, 66

felsefi kitaplar, 65
 felsefi panteizm, 24
 felsefi tasavvuf, 23
 Ferkad es-Sebahî, 28
 Fes, 43, 54
 fetihler, 83
 feyiz, 83, 84
 feylesûf, 21, 27, 34, 37, 39, 65, 92
 fıkıh, 68
Fihrist, 38, 44
 fikir, 28, 29, 30, 32, 36, 39, 66,
 87
 filoloji, 51
 filozof, 18, 28, 29, 32, 34, 35, 65,
 88, 92
 fizik, 38, 51, 58, 63
 fizyogonomi, 47
Fusûlü'l-medenî, 46
Fütûhâtü'l-Mekkiyye, 26, 28, 29,
 34, 42, 49, 51, 71
 fütüvvet, 19
 Galen, 39
 gayb, 31
 Gazzâlî, 20, 70, 71, 87
 geometri, 51, 90
 gramer, 51
 Grek felsefesi, 53
 Grek filozofları, 41
 Grekçe, 18
Hadâik, 43
 Hak, 89
 Hak'ta sefer edenler, 28
 hakikat, 65
 hakîm, 36, 37, 38, 58
 Hakîm, 38, 47, 64
 Hakk'ın bilgisi, 30
 hal, 19
 haller ilmi, 20
 halvet, 83, 91
 hareket, 60, 70
 harfler, 48
 harflerin sırları, 20, 47

Hâris el-Muhâsibî, 18
 Hasan-ı Basrî, 28
 hatmü'l-velâye, 47
 hayal, 32, 87
 hayvânî nefis, 53
 hebâ, 59
 Henrik Samuel Nyberg, 25, 36,
 44, 45
 Henry Corbin, 23
 Heraclius, 30
 heyûlâ, 59, 60
 heyûlânî cevher, 60
 hikemî nevâmis, 56, 57
 hikemî siyaset, 56
 hikemî sözler, 35, 42, 53, 55
 hikmet, 19, 36, 37, 39
 hikmet sevgisi, 40
 Hint, 54
 Hipokrat, 42, 59
 hükemâ, 29, 37, 38, 39, 64
 ibâre, 93
 İbn Bâcce, 42
 İbn Eflâtûn, 22
 İbn Haldûn, 24
 İbn Meserri, 45
 İbn Rüşd, 43, 44, 64, 83
 İbn Sînâ, 42
 İbn Zühr, 42
 İbnü'l-Arabî, 18, 21, 32, 34, 36,
 40, 42, 46, 49, 51, 57, 59
 icmal, 66
 İhvân-ı Safâ, 45, 59
 ihya, 71
 ilâhî isim, 89
 ilâhî nefes, 60
 ilham, 19, 26, 29, 33, 56
 ilim, 70
 ilimlerin tasnifi, 20
 illet, 67
 illiyyet, 67
 İmam Mâlik, 35, 92
 İmam Şâfiî, 35, 92

İnşâü'd-devâir, 52
 irfânî hikmet (*gnose sapientiale*),
 26
İsfâr an netâici'l-esfâr, 28
 İshâk b. Süleyman el-İsrâîlî, 48
 isim, 89
 isimlerin ismi, 89
 İskender, 42, 46, 55
 İskenderiye okulu, 25
 İslâm, 36
 ispat, 31
 istidlal, 31
 i'tibâr, 29, 39
 James Winston Morris, 17
 Kâbe, 37
 kadim, 63
 kelâm, 37, 51, 68
 kemal, 87
 keramet, 19
 keşf, 19, 21, 29, 31, 51, 58, 69,
 83, 84, 87
 keşf ve şühûd yöntemi, 34
 keşf ve vücûd ehli, 39
 kıdem, 28
 Kıptî Platon, 23
 Kilise Babaları, 68
Kitâbü'l-Hurûf, 48
 kölelik, 71
 kudemâ, 20, 36
 Kur'ân-ı Kerîm, 30, 33, 37, 51,
 53, 66, 69, 87
 Kurtuba, 83, 84
 küllî nefis, 87
 ledünnî ilim, 32, 38
Liber de causis, 44, 45
 Louis Gardet, 25
 makam, 19
 makûlât, 52
 mantık, 38, 51
 Marchena, 45
 marifet, 70, 86, 88
 marifet (*gnosis*), 20, 25, 29

marifetullah, 50
 maslahat, 58
 matematik, 38, 51
Medînetü'l-fâzıla, 45, 46
 medlul, 32
 mehdî, 47
 mekân, 52, 60, 70
 mekârimü'l-ahlâk, 20
 Melâmiyye, 19, 38
 Merakeş, 84
 Merşânetü'z-Zeytûn, 45
 metafizik, 35, 38, 40, 51, 63
 metafizik bilgi, 28, 32, 34
 metot, 26
Mevâkiu'n-nücûm, 30
 mevcut, 47
 mevhibe ilimleri, 63
 mevtın, 50
 Miguel Asin Palacios, 23, 24, 43,
 47, 49, 50, 64
 mistik tecrübe, 32
 mistisizm, 18
 mizaç, 32
 mizan, 51
 monistik gnostisizm, 25
 monizm, 25
 monoteist mistik, 36
 mugalata, 66
Muhâdaratü'l-ebrâr, 22, 42
 muhakkik sûfiler, 20, 28, 29, 34
 muhdes, 63, 88
 Muhyî, 23
 Mu'tezililer, 29, 32, 33, 35, 40,
 65
 mutlak iyi, 44
 mutlak karanlık, 45
 mutlak kötülük, 45
 mutlak nur, 45
 mutlak varlık, 45
 mutluluk, 53
 mücahede, 91
 müfekkire gücü, 30

münâzele, 45
 Müslüman Aristotelesçiler, 64
 müşahede, 31, 50, 90
 mütekellim, 20, 29, 34
 nâmûs, 26, 56, 57, 58
 nazar, 26, 36, 83, 88
 nazar ehli, 31, 33
 nazârî akıl, 93
 nebevî ilim, 34, 39
 nebîler, 38
 nedensellik, 67
 nefis, 42
 nefis-i nâtika, 31, 53
 nevâmis, 56
 nübüvvet, 40, 65
 on kategori, 52
 Osman Yahyâ, 19, 21, 53
 ousia, 47
 özgürlük, 71
 panenteist, 25
 panteist, 25
 panteizm, 24
 perde, 30
 peri stoicheiön, 48
 Pers, 54
 Peygamber (Hz.), 19
 peygamberler, 33
 Pisagor, 42
 Pisagoryen, 58
 Platon, 39, 42, 55
 Platoncu, 54
 popüler ahlak, 53
 rasyonalizm, 41
 resuller, 41
 risalet, 40
 riyazet, 91
 rükünler, 59
 rûsûm, 89
 rûsûm ehli, 39, 66
 rûya, 93
 sebep, 88
Secretum secretorum, 37, 46, 47,

55, 59
 Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, 28
 senkretizm, 25
 Seyyid Hüseyin Nasr, 25
 sır, 19
 sırlar ilmi, 20
 Simonides, 54
 sistem, 25
 siyaset bilimi, 55, 58
 siyaset felsefesi, 55
 siyasetname, 55
 sofistler, 65
 Sokrates, 42
 sôma, 47
 sophia, 40
 St. Augustine, 62
 sudurcu panteizm, 24
 sûfi, 18
 sûfiler, 19, 20
 sûfilîğin iki türü, 20
 suretteki tahavvül, 90
 Süfyân es-Sevrî, 35, 92
 Sühreverdî el-Maktûl, 23
 Sümeysâtiyye Hankâhı, 22
 Şa'rânî, 27, 28, 36
 şeriat, 26, 30, 68
 şühûd, 30
 taayyün, 62
 tabiat, 49
 tafsîl, 66
 tahkik, 66
 Tanrı, 29
 Tanrı'nın varlığı, 64
 Tanrı'nın zatı, 31, 33
 tartışma, 34
 tasavvuf, 18, 20
 tasavvuf felsefesi, 23
 tecdit, 71
 tecellî, 90, 91
 tecellî ashâbı, 24
Tedbirâtü'l-İlâhiyye, 37, 46
 tefekkür, 20, 26, 30

Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye, 40
teosofi, 25
teşbih, 66
Theology, 44, 45
tıp ilmi, 59, 90
Titus Burckhardt, 23
tolerans, 36, 41
ubbâd, 18
ukalâ, 36
unsur, 47
Ustukussât, 47
ümmi, 66
vahiy, 26, 34
vakit, 61
varlık, 71
varoluşçu monist, 25
vaz'î nâmûs, 57
vehb, 50, 90
vehbî-keşfi ilimler, 30

vehim, 62
velayet, 25, 66
veliler, 41
verâset, 86
Yahyâ b. Adî, 21
Yemenli post-Maimonidesçi
yazarlar, 24
Yeni-Eflâtuncu, 24
Yeni-Eflâtunculuk, 25, 64, 68
Yevâkît ve'l-cevâhir, 27
yokluk, 71
yolcular, 28
zâhir ehli, 65
zâhitler, 18
zaman, 52, 60, 61, 62, 63, 70
zamanın ilmi, 63
zevk, 20, 32, 39
zevk ilimleri, 26

Felsefe ile Tasavvuf Arasında

İBNÜ'L-ARABÎ

FRANZ ROSENTHAL

İbnü'l-Arabî'ye tam anlamıyla bir filozof denilebilir mi? İbnü'l-Arabî'nin metinlerindeki felsefî referanslar nasıl okunmalıdır? O hangi felsefî gelenekle ilişkilendirilebilir? Okuduğu felsefî metinler var mıdır, varsa hangileridir? Bir disiplin olarak felsefeye ve filozoflara yaklaşımı nasıldır? Eserlerinde felsefenin hangi temalarına değinir? Felsefî bilginin mahiyet ve değerine karşı tutumu nedir? Çoğaltılması mümkün olan bu ve benzeri sorular, aynı zamanda modern dönem İbnü'l-Arabî araştırmalarının doğrudan veya dolaylı bir biçimde cevap aradıkları konulardır. Orta Çağ İslâm medeniyetinin sosyal ve kültürel tarihi üzerine dikkate değer araştırmalarıyla tanınan Franz Rosenthal, bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin düşünce tarihindeki kimliğini ve yerini belirginleştirmeye dönük bir çaba ile okur karşısına çıkıyor.



ISBN : 978-605-7768-74-2



9 786057 768742 >

20 ₺ (K.D.V.'den muaf tutulmuştur.)

 pinhaniyayindilik.com

 [/pinhaniyayincilik](https://www.facebook.com/pinhaniyayincilik)

 [/pinhankitap](https://twitter.com/pinhankitap)