

Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî*

Franz Rosenthal

(çev. Ercan Alkan)**

فَإِنَّ النَّصُوفَ وَالتَّمَلُّسُفَ يَتَجَاوَرَانِ وَيَتَزَاوَرَانِ

“Tasavvuf ile felsefe birbirlerinin komşusudurlar ve birbirlerini ziyaret ederler.”***

Felsefe ile mistisizm (mistisizm ile din) arasındaki farklılıkları anlamak için felsefe ve mistisizm terimlerinin tanımlanmasının lüzumuna ilişkin yorum yapmaya bile gerek yoktur. Hiç şüphesiz bu ikisi arasında uygun ve kesin ayrımların varlığını reddedecek pek çok sayıda insan vardır. İslâm’da, “philosophy” müslümanların kendilerinin belirttikleri üzere Grekçe’den ödünç alınan *felsefe* kelimesinin muadili şeklinde düşünülebilir. İlginç ve modern bir terim olan “mistisizm” ise Arapça ve ikinci bir dilde [felsefe de olduğu gibi] kendisini doğrudan tanımlayan böyle bir ilişkiye sahip değildir. Arapça’da *tasavvuf* çeşitli ve –zamanla– büyük halk kitlelerinin yanı sıra entelektüelleri ve sosyal elitleri de etkileyen, yaygın dinî ve toplumsal bir hareket için kullanılan bir isimdi. Mutlak anlamda insan tekinin niçin bir *filozof* ya da *sâfi* olarak nitelendirilebileceği veya bizim felsefe ve mistisizm algımıza göre onun hangi kategoriye uygun düşebileceği her zaman belirgin değildir.

* “Ibn Arabi: Between Philosophy and Mysticism”, *Oriens*, Vol. 31. (1988), 1-35.

** Araş. Gör., Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi. (alkanercan@gmail.com)

*** Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Basâir ve’z-Zahâir*, thk. İbrâhîm el-Keylânî, III, 1, 277, (Şam 1364).

Aşağıdaki sayfalar, aslında Giles Constable ve Isadore Twersky tarafından düzenlenen ve 13-15 Kasım 1983’te Dumbarton Oaks (Washington D.C.)’da gerçekleştirilen Felsefe ve Mistisizm’e dâir bir kolekyum için hazırlanmıştı. Katılımcı olarak kolekyumda bulunmam, İbn Arabî’nin devasa külliyatını baştan sona yeniden okuyup hayran kalarak aylarca vakit geçirme fırsatı sundu bana... Dilinin şiirselliği ve düşüncelerinin derinliği bile çoğu kez rasyonel olarak düşünülmesini istediğimiz şeye meydan okur gözükmektedir. Burada benim ifade tarzım yorumlayıcı ya da tarihselci bir yaklaşımdan ziyade tamamen tanımlayıcı bir biçimde olacaktır. Erken dönem İslâm düşüncesindeki çok sayıda gözle görülür benzerliklerin kesinlikle farkına varılmamıştır. Son zamanlarda pek çok miktarda İbn Arabî üzerine yapılan araştırma J. W. Morris tarafından yapılan aydınlatıcı bir incelemeye tabi tutulmuştur. J. W. Morris, JAOS içinde, 106 (1986), 539-51 ve 733-56. İbn Arabî’nin mantık ilmine dâir çalışması olan *el-Bulga fi’l-Hikme*’yi gözden kaçırdığım için üzgünüm. Ayrıntılı bilgi için bkz. E. Meyer, *Aristotelisches Erbe*, ed. A. Zimmermann, 125-140, (Berlin 1986).

Genel kabule göre İbn Arabî (1165-1240), fikir ve düşüncelerinde âleme dâir sûfî bir yaklaşımı temsil etmiştir. Bu hususu bizzat o reddetmezdi ama daha başka bir nitelendirme yapmaksızın böylesine geniş bir sınıflandırma da onun için kabul edilemezdi. O kendisini özel bir sûfî olarak düşünmekteydi ve başkaları da onun bu görüşünü takip etmeye meyyâldi. Daha başka vasıflandırmalar olmaksızın tek başına “Tasavvuf” onun özel konumunu tatmin edici bir şekilde nitelemeye yetmez. İbn Arabî’ye göre “ehlullah” üç sınıfa ayrılır. İlk makâmda, *âbidler* (worshippers) olarak isimlendirilen en yüce ahlâkî vasıflara sahip dinî pratikleri yerine getiren zâhitler vardır. Yazın alanında bu kişiler Hâris el-Muhasibî gibi kimselerle temsil olunurlar. Bir sonraki kategori olan ikinci makâmda ise bütün yönleriyle ilk gruptakilerle eşit kimseler yer alır; fakat buna ek olarak, onlar yalnızca Tanrı ile ilgilenirler, *fütûnev* makâmındakiler gibi onlar da hâller ve makâmalar, sırlar, *keşifler* (revelations)¹ ve kerâmetlere erişmişlerdir. Bu grup sûfiler olarak isimlendirilirler, ehlullahın tamamının önderi olduklarını iddia ederler ve kendilerini özel kimseler olarak düşünürler. Nihayet üçüncü kategori, Melâmiyye² denilen zümreyi kapsar. Onlar bütün dînî vecibeleri, aşırı bir titizlikle ifâ ederler; fakat bununla beraber, hiç bir şekilde kendileriyle avam halk arasına bir mesâfe koymazlar. Onlar kendilerini ayıplamaya ve başkaları tarafından da ayıplanmaya meyyâldirler; bununla birlikte, onlar mükemmel bir şekilde Tanrı’nın rablığı ile uyum içerisindedirler, ve tam olarak bu her bir fenomeni olması gerektiği yere koyan unsurlardan müteşekkil ilâhî ve beşerî *hikmete* (wisdom) sahiptirler.³ Tıpkı pek çok daha yaşlı ve muasır sûfî de olduğu gibi Hz. Peygamber ve Hz. Ebûbekir bu üçüncü ve en yüksek kategoriye mensupturlar.⁴

İbn Arabî kendisini, hangi gruba dahil ettiğine ilişkin açık bir şey söylemez. Onun her üç gruba mensup olduğunu iddia ettiği de düşünülebilir; fakat görebildiğim kadarıyla, açık bir şekilde kendisinin üçüncü gruba mensup olduğunu da iddia etmez. Başka bir bağlamda ise, kendisinin *muhakkik sûfiler* (sufis of true insight) grubuna mensubiyetinden söz eder.⁵ *Muhakkiki* –bu özel durumda, muhakkik

¹ İlâhî ilham gibi şeylere tekabül eden terimler İbn Arabî vokabülesinde pek çoktur. Onlar arasında *keşf*, *tecellî*, *feth*, *vehb* vb. kavramlar sayılabilir.

² İbn Arabî, “Melâmetiyye” yerine “Melâmiyye” kelimesini kullanmayı tercih eder. bkz. *Fütûhât*, II, 16; I, 15 (73. Bölüm).

Fütûhâtü'l-Mekkiyye, Kâhire 1329 tarihli baskısı dikkate alınarak *Fütûhât* olarak gösterilmiştir; giriş ve 1-71. bölümler bunun dışındadır, çünkü bu bölümler Osman Yahyâ tarafından yapılan tahkikli ilk dokuz ciltlik neşir de (Kâhire, 1392/1972) mevcuttur. Yahyâ’nın tahkiki “*Fütûhât (O.Y.)*” olarak gösterilecektir.

³ Aşağıda 57. dipnota bkz. Ayrıca *Fütûhât*, II, 16; II, 15 vd. (73. Bölüm). İbn Arabî Melâmiyye hakkında şöyle der: “Onlar Hak yolunun insanlarının efendileri ve imamlarıdır. Hz. Muhammed onlardan biridir. Onlar eşyâyı kendi uygun yerine ve hükümlerine koyan ve onları uygun olmayan yerlerinde alan hakîmlerdir.”

⁴ *Fütûhât*, III, 34 vd. (309. Bölüm).

⁵ *Kitâbü'l-Ezel*, 8 (Haydarâbâd, 1948).

harflerin sırlarını kavrayan anlamında– aşk kaygısıyla birleştiren sûfî, normal sûfîlerden daha üst bir mertebede yer alır.⁶

İbn Arabî, hakîkatin gerçek sahipleri ve her hangi bir gerçek anlayışı taşımaksızın bir iddiaya sahip olanlar şeklinde iki tip sûfî grubun var olduğunu tasavvur etmiştir.⁷ Pek çok sayıda adı sanı bilinmeyen sûfî, *mekârim-i ahlâkî* (highest standarts of ethical behavior) sergilemiştir, ayrıca “Ahlâkî güzel olanın sûfilîği de güzel olur”⁸ denilmiştir. İbn Arabî’nin temel ilimlerin üçlü tasnifinde –her ne kadar kelime olarak burada kullanılmazsa da– tasavvuf, zevk yoluyla elde edilebilen hâllerin ilmi olarak ortaya çıkar. Bu ilim, kısmen doğru kısmen de yanlış sonuçları doğuran aklî (intellectual) bilgi ile hâllerin ilmi ve aklî bilginin arasını birleştiren en yüce ilim, yani sırların ilmi arasındadır.⁹

Aynı zamanda sûfîler, Tanrı’nın mârifeti hakkında bilgilerini akıl yoluyla alan ara pozisyondaki Eş’arîler arasında da sayılabilirler.¹⁰ Kudemâ (burada filozoflar kastedilmektedir) ve Mütakellimîn’in yaptığı gibi kimi sûfîler de benzer şekilde Tanrı’nın zâtını tefekkür etmek (thinking) gibi yasaklanan bâzı şeyleri kasten yapmışlardır. Onlar arasında İbn Arabî’nin saygı gösterdiği örnek Gazzâlî’dir.¹¹ Başka bir yerde İbn Arabî, “akıllılar ve kıyas ehlerinden” (intelligent individuals and logical thinkers) söz eder; yine onlar arasında Gazzâlî kendisinin ashâbı (colleagues) olarak bulunur.¹² Hatta o, doğru kavrayışları olmayan benzer mevkiideki filozoflarla sûfîleri eşleştirmeye kadar işi vardır.¹³

Hülâsa, İbn Arabî’den bir sûfî olarak söz etmek, şüphesiz, gerekçelendirilmiştir; fakat, o aslında, yaşadığı dönemde tamamen kapsayıcı bir kavram hâline gelen tasavvufun şekilsiz kalıplarından çıkmaya çalışmıştır. Bu durum, hiç şüphesiz, onun felsefeye yönelik tavrını etkilemiş ve muhtemelen –en azından İbn Arabî’nin etkisi kapsamlı bir şekilde yaygınlaşmadan önce– onu, tasavvufu tümüyle temsil etmez hâle getirmiştir. İbn Arabî kendisinin beşerî ve mânevî keşfin çeşitli formlarına sahip bir kişi olarak görür, bu yüzden de, kendisini özel ve yüce bir sûfî tipi olduğunu düşünür.

⁶ *Fütûhât* (O.Y.), I, 325 (2. bölüm). Ayrıca bkz. 31 ve 32. dipnotlar.

⁷ *Zehâiru'l-A'lâk Şerhu Tercümâni'l-Eşvâk*’ın tarihsiz (1968?) Kâhire neşrinin sonunda yer alan *el-Emru'l-Muhkemu'l-Merbût fi Mâ Yelzemu Ehlu Tarîkillah Mine 'ş-Şurût*’a göre, 264.

⁸ *Fütûhât*, II, 17, (73. Bölüm).

⁹ *Fütûhât* (O.Y.), I, 139 vd.

¹⁰ *Zehâiru'l-A'lâk*, 236.

¹¹ *Fütûhât*, IV, 106, 11, 12-14 (473. Bölüm). Aynı zamanda krş. *Fütûhât*, III, 233, II, 21 vd. (352. Bölüm). Ayrıca bu konu ileriki sayfalarda gelecektir.

¹² *Kitâbu'l-Celâle*, 7, 11 (Haydarâbâd 1948).

¹³ Daha düşük mertebedeki sûfî gruplarının örneklerinin verildiği yer için bkz. *Zehâiru'l-A'lâk*, 28.

Kuşkusuz İbn Arabî kendisini *feylesof* olarak düşünmediği gibi eserlerinin isimlerinde ya da kendi bakış açısını tanımlamada da *felsefe* kelimesini asla kullanmamıştır.¹⁴ Yüzyıllar boyunca, muhâlifleri onu aşağılamak için yeterli bir kavram bulamamışlardır; bununla birlikte, öyle gözüküyor ki, onlardan hiç birisi, İbn Arabî'yi *feylesof* olarak adlandırmak suretiyle lekelemeye gitmemişlerdir.¹⁵ Modern araştırmalarda İbn Arabî'nin, *İbn Eflâtûn* (Son of Plato) olarak anılması şaşılacak bir durumdur; muhtemelen bu, onun hakkında ileri derecede bir övgüyü göstermek içindir. Bu lakabın kaynağı tarafımda bilinmemektedir. Üstüne üstlük bu, alışılmadık bir terminoloji olarak görünmektedir. Hayranları ve karşıtlarınca İbn Arabî'ye atfedilen övgü ve yergi ifadeleri pek çoktur; fakat *İbn Eflâtûn* birilerince kullanılsa bile, kesin-

¹⁴ Osman Yahyâ tarafından zikredilen eser isimlerinden *felsefe* başlığını taşıyan pek az eserin de muhtemelen orijinal olarak İbn Arabî'ye ait olmadığı görülür. Bkz. Osman Yahyâ, *Histoire et classification de leuvre d'Ibn 'Arabi* (Şam 1964), 308, no: 281, (Haydarâbâd'da neşredilen *el-'lâm bi-İşârâtı Ehli'l-İlhâm*'a referans yapılmış) ve 362, no: 415. Osman Yahyâ tarafından 198, no: 124'te listelenen *Felsefetü'l-Ahlâk*, Kâhire'de 1948'de neşredildi, bu kitap elimde mevcut değildir. Bu eserin Yahyâ b. 'Adî tarafından yapılmış bir çalışma olduğu kabul edilmektedir. Örneğin krş. G. Endress, *The Works of Yahyâ b. 'Adî*, 83, (Wiesbaden 1977). Ahlâk ilmine ilişkin İbn Arabî'nin bir diğer eseri için bkz. 112. dipnot.

¹⁵ İbn Arabî'nin lehinde ve aleyhindeki görüşler büyük bir literatür oluşturmuştur, fakat onlardan pek çoğu matbu olarak mevcut değildir. Bu türden ifadeler delilden yoksun buldukları için yanlış çıkmaları oldukça muhtemeldir.

Ayrıca burada İbn Arabî'nin neşredilmelerine rağmen mevcut olmayan bâzı eserleri ve inceleyemediğim bir takım eserleri zikredilebilir. İbn Arabî'nin önemli metinleri de içeren hâlen yayımlanmayan eserleri mevcuttur. Dahası orijinalite sorunu sık sık devreye girmektedir. Burada ona çok az dikkat ettim.

Bununla beraber, Yale yazmalarında tespit edilen yegane (*unique*) bir metinle ilgili olan meseleyi (L-64, Catalogue Nemoy, no: 1129) burada açıklığa kavuşturmaya çalıştım. İbn Arabî'nin *Cezvetü'l-İstîlâ* adlı eserini içeren ve kadim sūflerin sözlerini hâvî bir eser olarak tavsif edilmiştir. Eser tasavvuf ve tefekküre dâir bölümleri ihtiva ettiğiinden dolayı bizim konteksimizle bâzı olası ilgileri taşıyabilir. Yahyâ, *Historie et classification*, 260, no: 159'da İbn Arabî'nin bu kitabı yazarı olduğundan şüphelendiğini açıklar, zira eser apaçık bir şekilde üslup ve öz itibarıyla onun diğer eserlerinden farklıdır. Bu hacimde bir metnin içine İbn Arabî'nin şahsiyetini katmamış olması gerçekten onun için alışılmış bir şey değildir (fakat onun *Muhadaratu'l-Ebrâr* adlı eseri ile karşılaştırınız, aşağıda bu esere dair bilgiler gelecek)

El yazmasının geri kalan bölümlerinden sonra ilk sekiz varak ve yazarın isminin ve eserin adının olduğu başlık sayfası mevcuttur. Sonunda müstensih metni Şam'da Sümeysati Ribat'ta "*tezkiire li-sâhibihî*" şeklinde şeyh, imam, âlim ve zâhid Necib (?) ed-din Cemâl et-Tâife, Sağr (Makar ya da Meferr) el-Gurabâ el-Ebherî'den istinsah ettiğini söylemektedir. Li-sâhibihî ifâdesiyle meslektaş/şeyh/dostu kelimelerini kast edebilir, hamd ifadelerinde yine kendisine atıfta bulunur. Makul olarak, kitabın yazarı olarak el-Ebherî'ye işaret edilebilir. Bu husus zamanın sonundaki (Katolog Nemoy plate VI) el yazısının İbn Arabî'nin gerçekte kendi el yazısı olup olmadığına bağlıdır, ki ben henüz onun diğer el yazılarıyla karşılaştırıp kontrol etme imkanı bulamadım. O zaman benim tarafımdan saptanmış yalnızca bir Ebherî vardır ki, o da Hüccetü'd-dîn el-Hakikî Abdulmuhsin (Muhassin) b. Ebi'l-Amîd el-Ebherî es-Süffî'dir(556-624/1161-1227 Mısır). Kendisi pek çok seyahatlerde bulunmuştur. Bkz. İbn el-İmâd, *Şezerât*, V, 114 (Kâhire, 1359-61). O tam olarak bu tarz eserlerin müellifidir.

İbn Arabî'nin *Cezvetü'l-Muktebes* (Yahyâ, *Historie et classification*, 259, no: 158) adlı eserini *Cezvetü'l-İstîlâ* ile irtibatlandırmak hayli zordur. Yale el yazmasının başlık sayfasının yazarı sonra gelen özel başlığı daha sonradan yapmış olma ihtimali uzaktır, fakat buraya kolayca yazarın ismi olarak İbn Arabî'yi ekleyebilir.

likle bu, ona nispet edilen yaygın sıfatlardan birisi değildir.¹⁶ O iftiharla kendisini “muhyî” (reviver) ve “Muhammed”, bir ve zamanının gerçek ruhu olarak duyurmakla yetinmiştir:

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

Her ne kadar İbn Arabî, açıkça kendisini bir “filozof” olarak tanımlamasa da, yazdıklarına ya da en azından bâzılarına, onların –tasavvuf felsefesinden (mystic philosophy) ziyade– “felsefî tasavvuf” (philosophical mysticism) olduklarından dolayı, kendisine saldırıldığı doğrudur.¹⁸ Ayrıca İbn Haldûn ismen İbn Arabî’yi zikretmeye de “tuhaf felsefî görüşlere sahip” olarak *tecellî ashâbmı* (view of the revelationists) karakterize ederken zihninde İbn Arabî vardı veya onu böyle bir gruba dâhil etmişti.¹⁹

Modern araştırmalar, İbn Arabî’nin eserlerinde bir tasavvuf felsefesi ya da felsefî tasavvuf²⁰ sistemi bulmak mümkündür tezini savunmaya çalıştılar. Ebu’l-Alâ Afîfî’nin İbn Arabî düşüncesine giriş çalışması 1939’da *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul ‘Arabî* (Muhyiddin İbnu’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi) başlığı ile yayınlandı. Bununla beraber Afîfî, tezinin önsözünün başında küçük bir itirazı dile getirir: “Sûfîlerin felsefî sistemleri ya da sâbit doktrinleri yoktur... Tasavvuf aslında

¹⁶ Bu M. Asin Palacios tarafından iddia edilmektedir. Bkz. “El místico Murciano Abenarabî”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* içinde (Madrid), 87 (1925), 99. Bu konuda Asin Palacios, Henry Corbin tarafından takip edilmiştir. *L’Imagination Créatrice dans le Soufisme d’Ibn Arabi*, 18 (Paris 1958). Corbin’in bu eseri İngilizce’ye R. Manheim tarafından çevrilmiştir, 21 (Princeton 1969 Bollingen Series 91). Corbin *Multiplé Averroés* adlı eserinde kendisini tekrarlamaktadır, 325 (Paris 1978), *Actes du Colloque International Organisé a l’occasion du 850 anniversaire de la naissance d’Averroés*, Paris 1976. R. W. J. Austin’in İbn Arabî’nin *Fusûs*’unun (*The Bezels of Wisdom*, New York-Ramsey-Toronto 1980) s. xiii, çevirisinde T. Burckhardt onun zamanında (!) İbn Arabî’ye İbn Eflâtûn lakabının verildiğini söyler. T. Burckhardt’in kendi *Fusûs* çevirisinde, *La Sagesse des Prophètes*, 7 (Paris 1955), ki bu çeviri Corbin’in eserlerinden önce çıkmıştır, İbn Eflâtûn lakabı hakkında orada böyle bir bilgiye rastlanmaz.

Bu konuda, bu akademisyenlerden herhangi birisi tarafından verilen hiç bir kaynak yoktur, bir tane olsaydı, İbn Arabî’nin eserlerine yapılmış çok sayıda şerhten birisinde -ki onlardan pek çoğu bende mevcut değil- özellikle de *Fusûs*’ta buna rastlanabilirdi. Burada İbn Arabî’nin zorla da olsa Sühreverdî el-Maktûl ile karıştırıldığını varsayabiliriz. Firavun diye adlandırılan heretik filozoflar “Koptik Platon” sözünü kendilerini açıklamak için daha uygun bir ifade olarak kullandılar. Bkz. İbn Teymiyye, *Nakzu’l-Mantık*, thk. M. Hâmid el-Fikî, 131 (Kâhire 1370/1950).

¹⁷ *Divân*, 44 (Bulak, 1271). “Muhyî” deki son kısa “î” vezinden dolayıdır. Ayrıca bkz. 189. dipnot.

¹⁸ Krş. İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân*, V, 312 (Haydarâbâd, 1329-31); *İnbâ’*, VII, 329.

¹⁹ Krş. İbn Haldûn, *Şifâu’s-Sâil*, thk. M. İbn Tâvit et-Tanjî, 58 (İstanbul 1957).

²⁰ “Felsefî tasavvuf” ile ilgili olarak örneğin krş. D. R. Blumenthal Yemenli olarak post-Maimonidean yazarlar. Blumenthal onları özel bir tür “felsefî tasavvuf”un temsilcileri olarak anar. Onun makaleleri için bkz. G. Nahon ve C. Touati (ed.), *Hommage a Georges Vajda*, 291-308 (Louvain 1980).

eklektik bir konudur... Fakat İbn Arabî bu hususta bir istisnâdır. O, sisteminin bütününde görülen tüm özellikleri taşıyan tam bir felsefî panteizm doktrinine sahiptir. Ayrıca onun bütün düşüncelerine hâkim olan formel bir diyalektik de mevcuttur.” Bu cümlelerde bârız problemler vardır, bunların en büyüğü de “panteizm” terimiyle olandır. Bu durum, felsefe karşıtlığını (antiphilosophy) ve bizzat “sistem” kavramının reddini de gizleyebilir.

M. Asin Palacios İbn Arabî hakkındaki çalışmalarının ilkinde, İbn Arabî'nin kozmolojisini, İslâm'la Aristocu ve Yeni-Eflâtuncu unsurların başarısız bir şekilde bağdaştırılmasından ibaret olan “sudurcu panteizm” şeklinde karakterize eder ve İbn Arabî düşüncesinden her tür felsefî unsurun bir araya getirilmesiyle şekillenen ve Yeni-Eflâtuncu İskenderiye okulunun hakim olduğu sistematik ve uyumlu bir senkretizm (bağdaştırmacılık) olduğundan bahseder.²¹ Bugün hâlâ İbn Arabî'yi, muğlak ve mistik Yeni-Eflâtunculukla ya da sanki bir tür felsefî sistem olan benzerleri²² ile ilişkilendirmek kaçınılmaz görünmektedir. Muhtemelen hâlâ en mâkûl kapsamlı İbn Arabî çalışmasını yazan bir kişi olan H. S. Nyberg ise, İbn Arabî'nin en felsefî eserlerine dayanmış ve bir sistemin şekillenmesini İbn Arabî'nin zihninde sürekli deverân eden bir şey olarak tasavvur etmiştir.²³ Aynı zamanda “teosofi”den de bahseder ki onunla ne kast olunuyorsa, kesinlikle o felsefe değildir. Bana göre, aslında “monizm” haylı tatmin edici bir kavram olarak kalmakta ya da daha iyi ihtimal “monistik gnostisizm” kalmaktadır.

İbn Arabî'nin “sistem”i problemine İslâm'ın içinden bakan Seyyid Hüseyin Nasr, meselenin hakikatine daha çok yaklaşmıştır. Nasr, İbn Arabî'nin panteist, panenteist, varoluşçu monist ya da tabiatçı mistisizmin bir takipçisi olduğu yönünde serd edilen ve kendisinin “ithamlar” olarak nitelendirdiği şeylere atfı nazar eder. “Bununla birlikte bütün bu ithamlar” der Nasr, “yanlıştır; çünkü onlar İbn Arabî'nin metafizik doktrinlerini felsefe ile karıştırmışlardır ve mârifet yolunun ilâhî lütuf ve velâyetten ayrılmayacağı gerçeğini göz önünde bulundurmamışlardır.”²⁴ Günümüzde Nasr, pratikte İbn Arabî'nin “felsefî sistem”i ilgili olarak bu tür bir agnostisizm hususunda yalnız değildir. Örneğin L. Gardet, “mistik tınılar ve tecrübelerle bütünleşmiş bir felsefenin” sorun olamayacağını İbn Arabî meselesinde iddia etmiştir. “Bu, yalnızca belirli bir deneyime başvurmak yoluyla gerçek dokusu

²¹ M. Asin Palacios, “Mohidin”, *Homenaje a Menéndez y Pelayo* içinde, II, 238, 254 (Madrid 1899).

²² Örneğin bkz. yakın zamanda tamamlanan M. Cruz Hernandez, *Historia del pensamiento en el munda islamico*, II, 221 vd. (Madrid 1981).

²³ H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*, 156 vd. (Leiden 1919.)

²⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi*, 104, (Cambridge, Mass., 1964). Ayrıca Nasr'ın şu makalesi ile krş. “Râbita-i beyne't-tasavvuf ve felsefe der ferheng-i İrân”, *Iran-Name*, I, (1982), 46-56; Ayrıca bu tarz tasniflerin bütününde görülen kaçınılmaz yanlışlıklar için bkz. Morris, JAOS, 106 (1986), 544.

kabul edilebilen bir mânevî tecrübenin hükmettiği irfânî hikmet (gnose sapientiale) durumudur.”²⁵

Bir anlam ifade edebilmesi için bu tür söylemlerin pek çoğu özel bir tanım ve “felsefe” anlayışına ihtiyaç duyar. İbn Arabî’nin “felsefe”si tartışmalarında Afîfî’nin kelâm eserlerinin tartışmasına benzer bir şekilde yaptığı okuma farkedilmelidir ve metafiziğin ne zaman felsefenin bir parçası olmaktan çıkacağına ilişkin daha genel ve daha temel bir problem söz konusudur.

İbn Arabî *Fütûhât*’ta²⁶ “metot”tan (uslûb) bahsederken muhtemelen zihninde sabit bir sistem, en azından kesinlikle felsefî bir sistem yoktu. Onun, tasavvufun felsefe karşısında bir “metot” (tarîk) olduğu görüşünü nazar/tefekküre (intellectual/mental speculation) karşı vahiy ve ilham değerleri ile karşılaştırdığı pek çok ifadesinden çıkarabiliriz. Bunları daha sonra tartışacağız. Burada, *Dîvân*’ından bir kaç beyti hatırlatmak yeterli olacaktır.

Zevk ilimlerinin metodu yoktur
Deliller akıllar için getirilir
Şerîatin bilgilerine göre çalışmak bunun dışındadır
Ve kâbule eşlik eden nâmûsu (worldly law) muhafaza etmek
Tıpkı hakîkatin sert ve gururlu sözcüsü
Zayıf bir varlık için başka her şeyden daha iyi bir delil sağlar²⁷

Tahmin edebileceğimiz gibi İbn Arabî tarafından, özellikle doğrudan felsefe ya da filozoflara ilişkin bir atıf yapılmamıştır. Mamefih onun çalışmalarında açıkça *felsefe* ya da *feylesofun* zikredildiği pek az cümle mevcuttur. O, “felsefe”nin bir parçası olarak bâzen benimsediği kişiler ve onların görüşlerinden iktibaslarda bulunur. Bu mevzu burada tartışılacaktır. Bu, İbn Arabî’nin felsefeye karşı tavrını ve onun tasavvufunun felsefe ile ilişkisini anlamak için en önemli dayanağı oluşturur.

İbn Arabî’nin kendi cümlelerinden hareketle onun felsefeye olan minnettarlığını açıklığa kavuşturmak için günümüzde Arapça yazan akademisyenler giderek artan bir oranda uğraş vermektedir.²⁸ Aslında bu çabalar XVI. yüzyıla dek

²⁵ L. Gardet, “Expérience et gnose chez Ibn ‘Arabî”, *Kitâbu’t-Tezkârî: Muhyiddîn İbn ‘Arabî* içinde, 271, (Kâhire 1389/1969).

İbn Arabî’nin felsefesine dâir tebliğler geçmişte olduğu gibi gelecekte de ispat-ı vücûd edecektir. Örneğin krş. R. Landau, *The Muslim World*, 47 (1957), 46-61, 146-60.

²⁶ Bkz. İbn Arabî, “Fihris”, thk. Kurkis Avvâd, *Revue de l’Académie Arabe de Damas* içinde, 29 (1954), 530.

²⁷ *Dîvân*, 78. *Nâmûs* kelimesinin anlamı için krş. Aşağıda İbn Arabî’den iktibas edilecek olan metin ve 134. dipnot. Yukarıdaki dize de “Hakîkatin sözcüsü” ile hiç şüphesiz İbn Arabî’nin bizzat kendisi kâd olunmaktadır.

²⁸ Örneğin krş. Mahmûd Kâsım, *Mevkifu İbn Arabî mine’l-Akl ve’l-Ma’rife es-Sûfiyye*, 15, (Câmiatü Ümm Durmân el-İslâmiyye, Muhâdaratu’l-mevsîmî’s-sekâfi’s-sâlis li’l-âmmi’l-

uzanmaktadır. Basit bir şekilde sistematik tarzda, XIX. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da henüz başlangıç aşamasındaki İbn Arabî çalışmalarını canlandırma görevini üstlenen, özellikle *Kitâbu'l-Yevâkit ve'l-Cevâbir fî Beyâni Akâidî'l-Ekâbir* adlı eserinde velûd ve bilge bir kişiliğe sahip bulunan eş-Şa'rânî (1495-1565) tarafından bâzı önemli pasajlar derlenmiş ve tartışılmıştır. eş-Şa'rânî'nin İbn Arabî'den iktibas ettiği pasajlar daima bütünüyle kelimesi kelimesine değildir. eş-Şa'rânî, tam olarak pasajları akıcı bir hâle getirmek ile ilgiliydi ve böyle de yapmıştır. Dahası kelimesi kelimesine İbn Arabî'den iktibaslar yapmak ve aynı zamanda tutumlu davranmak çok zor bir iştir; zîrâ onun bilinç sağanağı alabildiğine akar, öyle ki iktibas edilmiş bölümlere kolaylıkla set çekilemez. Ciddi olarak yanlıcı bir izlenim veren eş-Şa'rânî'nin iktibasına ne kadar itimat edilebileceğinin küçük bir örneği onun küçük risâlelerinin birinde ortaya çıkar, ki orada âlemin *kudemi* (eternity) meselesinde filozofların heretik inancını paylaşmakla itham edilen İbn Arabî'yi savunur.²⁹ İspat etmek için sunduğu metinlerden birisi *Fütûhât*'ın 293. bâbında alınmıştır ki, eş-Şa'rânî orada “Allah'ın lanetlediği filozoflar”dan (God-forsaken/el-felâsife hazelehumullah) bahseder; sanki İbn Arabî bu ifadeyi bizzat kendisi kullanmış gibidir. Filozofların görüşlerini reddettiği yerlerde bile İbn Arabî, onlara karşı doğrudan güçlü sövgü ifadeleri kullanmamıştır ve kullanmış olması da muhtemel değildir.

İbn Arabî'nin apaçık bir şekilde felsefeden bahsettiği ve felsefenin nasıl tasavvufi konulara benzediği hususu ile ilgili pasajlardan birisi de *Kitâbu'l-İsfâr an-Netâici'l-esfâr*'dadır. Bu eserde İbn Arabî, “yolcuları” yani, metafizik bilgiyi aramakla meşgul olan bireyleri iki gruba ayırır. Gruplardan birisini kendi *fikirleri* (thoughts) ve akılları ile Hak'ta sefer edenler şeklinde betimler. “Onları yönlendirme hususunda kabul edebilecekleri tek rehberin yalnızca kendi düşünceleri olması hasebiyle onlar ister istemez doğru yoldan saparlar. Bunlar filozoflar ve aynı yöntemi takip edenlerdir. Sefer eden bir diğer grup ise resûller, nebîler ve seçkin velîlerdir; Sehl et-Tüsterî, Ebû Yezîd el-Bistâmî, Ferkad es-Sebehî,³⁰ el-Cüneyd ve el-Hasen el-Basrî gibi günümüze değin tanınmış *muhakkik* (truly insightful) sûfilerdir.”³¹ (Bu cümlelerin peşi sıra keşfin eskiye nazaran yakın zamanlarda niçin daha sık ve daha hızlı olduğunu belirten ilginç bir açıklama gelir.)

câmî, 1968-1969) ya da kısmen daha detaylı bir çalışma için bkz. Muhammed Gallâb, “el-Ma'rife inde Muhyî'd-dîn İbn Arabî”, *Kitâbu'r-Tezkârî* içinde, 181-206.

²⁹ Krş. eş-Şa'rânî, *el-Kavlu'l-mübîn fi'r-redd alâ Muhyiddîn*, El Yazması, Yale Kütüphanesi-266 (Catalogue Nemoy, no. 1161), vr. 12^a. Eserde ele alınan bir diğer konu ise hulûl inancı ile itham edilen İbn Arabî'nin savunulmasıdır. Ayrıca aşağıda bkz. 70. dipnot.

³⁰ Ferkad için bkz. es-Sem'ânî, *Ensâb*, VII, 55 vd. (Haydarâbâd, 1962-82, es-Sebehî başlığı altında). Burada isimleri zikredilen sûfiler arasında o yalnızdır ve ismi yaygın referans kitapları arasında kaydedilmemiştir.

³¹ *Kitâbu'l-İsfâr*, 7 vd., (Haydarâbâd 1948).

İşfâr'daki pasaja İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ta tekrar atıfta bulunduğu yerde, filozoflara ilişkin açıklama tekrar edilmez. Bu iki tür yolcu arasındaki ayrım “düşünceleri ile akledilirlerde ve *itibarlarda* (experiences) seyahat eden kimseler ve amelleri ile seyahat eden ve ağır işçilik yapan kimseler” şeklinde betimlenir.³² Temelde ikisi aynı şeydir. Burada yapılan ayrım İbn Arabî'nin fikirleri bakımından daha aslıdır ve onun tarafından pek çok kez belirtilmiştir. Bir yanda “filozoflar” öte yanda ise Mu'tezilîler ve Müteteklimler'in kast edildiği “benzer bir metodu takip edenler”. İbn Arabî, onlar gibi metafizik meseleler konusunda akıl yürütmede bulunan bâzı sûfilerin de varlığını kabul eder. Nihayetinde, onlar tamamıyla Tanrı'nın bilgisi ve mârifetini aramada başarısızdırlar. Zikredilen gruplardan farklı olarak beşer içinde yüceltilmiş seçkinleri de kapsayan gerçek mânevîyat arayışçıları vardır. Doğrudan, kendilerine ilâhî bir şekilde vahiy ve ilham verilen kimseler, yalnızca onlar Tanrı'yı ve âlemi gerçek olarak kavramayı elde ederler.

İbn Arabî, *Fütûhât*'ın gâyesini “düşüncenin delillerinin incelenmesinden ziyâde, ilâhî keşfin (revelation) verilerinin ele alınacağı bir eser”³³ olarak ifade eder. Ya da biraz değişik bir şekilde şöyle der: “Bizler, *bükemânın* (sages) bâzı cümlelerini nakleden kimseler değiliz.”³⁴ veya başkalarının cümlelerini (onlar gibi) nakleden kimseler değiliz. “Biz kitabımızda (*Fütûhât*), diğer bütün kitaplarımızda olduğu gibi keşfin verilerini ve Hakk'ın yazdırdığı bilgileri yazarız.”³⁵ Başka bir yerde şöyle der: “Bizim kitabımız, spekülâtif düşünce tarafından kurulan ilişkileri sunmayı amaçlamaz, bilakis onun konusu *vehbî* ve *keşfî ilimlerdir* (inspirational, revelatory sciences).”³⁶ *Fütûhât*'ta tanınmış akli delillere yer yoktur. “Bu çalışma şerîat, keşif ve doğrudan *şühûdun* (direct witness) sonuçları üzerine bina edilmiştir.” yani aklın erişmekte başarısız olacağı şeyler.³⁷ Burada şerîatın dahil edilmesine tekrar dikkat edin. Aynı düşüncenin anlatıldığı benzer pek çok ifade vardır. Yukarıda görülebilen tekrarlamalar, onlar daima yer aldıkları kontekse bağlı olarak kimi birbirinden ayrı vasıfları gösterirler.

Fikir (thinking), bir “perde” olarak düşünülür.³⁸ Bununla birlikte İbn Arabî, ilâhî değil beşerî bir sıfat olmasına rağmen fikrin, aşırı derecede öneminin büyüklüğünün farkındadır. Onun rolü Kur'ân'dan olumlu pek çok referansla gösterilmiştir:

³² *Fütûhât*, II, 382, 24 vd. (190. bölüm). “Ağır işçilik yapan kimseler” ashâbü'l-ya'melât (taammulât değil), “kuvvetli, sıkı çalışan develer” şeklinde çevrilir. İkisi arasındaki fark ve yüceltilmiş kişilikler *Kitâbü'l-İşfâr*'da zikredilmiştir, muhtemelen özel muhakkiklere karşı bir öncekiler daha genel bir sûfi akımını oluştururlar.

³³ *Fütûhât*, II, 89; II, 6 vd. (196. Bölüm).

³⁴ Hakîmler hakkında aşağıda verilecek olan bilgilerle karşılaştırmamız.

³⁵ *Fütûhât*, II, 432; II, 8 vd. (198. Bölüm, 14. Fasıl).

³⁶ *Fütûhât*, II, 355; II, 5 vd. (291. Bölüm).

³⁷ *Fütûhât*, IV, 19; II, 2 vd. (414. Bölüm).

³⁸ *Fütûhât*, II, 85. 1. 7. (73. Bölüm, 67. soru); II, 523, II, 8 vd. (226. Bölüm). Ayrıca bkz. *Kitâbü't-Terâcim*, 12 (Haydarâbâd 1948). Hakk'ın bilgisini idrâk etmeyi engelleyen perdeler

Tefekkür câhili olmadığımı bir hâldir
 Onu Tanrı âyet ve sûrelere yerleştirdi
 Fikir tabîî bir sıfattır (epithet)
 Onun hükmü yalnızca beşer üzerindedir³⁹

İbn Arabî'nin eserlerinde, düşüncenin maruz kaldığı sınırlanmalar, tekrar edilen bir temadır. *Miñfekkire gücü* (the power of thought), Tanrı'nın zâtını idrâki elde etmeye yeterli değildir.⁴⁰ Bununla beraber, düşünce ve istidlalin sahih olması ve nazar ehlinin (the thinkers) ispat gibi görünen fakat gerçekte olmayan ispatlar yoluyla şüpheye düşürülmemesi kayd u şartıyla İbn Arabî aynı zamanda sürekli, mutlak kullanımlara sahip olan tefekkür temasına vurgu yapar.⁴¹ Akıl, Tanrı'dan insanoğluna verilen bir araçtır. Tanrı, aklı insanın nefsi-nâtıkasına ahlâkî gâyeler nedeniyle koymuştur ve dolayısıyla akıl her dem kullanılmalıdır.⁴² Fakat, aklın kusurlarının sayısız ve açık olduğu; ve *keşif* aklın inşa ettiği şeyleri yıktığında aklın argümanlarının nasıl iyi olduğu, daima dikkate alınmalıdır.⁴³ Keşfin aklın üzerinde kesin bir üstünlüğü vardır:

Ey kavmim! Keşf (revelation) ilimlerinin sonuçları
 Kalp ilimlerinin üzerinde üstünlüğe sahiptir
 Aklın gezmeye gücü olmadığı için
 Müşâhede ve gaybler meydanında
 Düşüncede ne kadar çok yanlışlıklar ve noksanlıklar var!
 Fakat anlayan gözün ne kadar çok doğru bakışı/nazarı (insight) var!
 Eğer göz olmasaydı, hiç bir açık delil
 Bir gönül insanındaki akla kendini gösteremezdi⁴⁴

çok fazladır. Onlardan en büyüğü bilgi sahibi olmaktır... (Bizans İmparatoru) Heraclius Peygamberlerin bilgisine sahipti, fakat inancı yoktu; dolayısıyla onun bilgisinin kendisine faydası olmadı. Yahudiler, gerçeken Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğunu biliyorlardı... Ayrıca krş. *Kitâbü't-Terâcim*, 57. Çok farklı bir durum, *Mevâkiu'n-Nücûm*'da bir perde olarak "bilgi"nin tanımlanmasında önceden var sayılmıştır (Aşağıda bkz. 186. dipnot). Câhil bu şekilde bilgi hakkında konuşur. İbn Arabî, bilginin gerçekte büyük bir perde olduğunu açıklar. Fakat bilgi, kalpleri cehaletten perdeleyen (ve böylece kalpleri koruyan) bir perdedir.

³⁹ *Fütûhât*, II, 229 vd. (144. Bölümün başlangıcı). İbn Arabî'nin açıkladığı üzere "tabîî" kelimesi burada "ilâhî olmayan" anlamında kullanılır.

⁴⁰ *Fütûhât*, II, 319, 16 vd. (177. Bölüm).

⁴¹ *Zehâiru'l-A'lâk*, 169 vd. 173.

⁴² *Fütûhât*, II, 319; II, 13 vd. (177. Bölüm); III, 436, I, 7 (371. Bölüm, 3. fasıl). Aklın doğru türleri için bkz. *Fütûhât*, III, 250 (355. Bölüm).

⁴³ *Fütûhât*, III, 31, I, 25. (308. Bölümün başlangıcı) önemli bir şiirle başlar:

Yokluğa "ol" diyene şaşarım

O söz söylendiğinde henüz yoktu

Daha fazla örnek için krş. *Fütûhât*, II, 174; II, 22 vd. (90. Bölümün sonu); II, 183; I, 22 (99. Bölüm); III, 420, I, 18 (371. Bölüm); IV, 112; II, 15 ve 17 (477. Bölümün başlangıcı).

⁴⁴ *Fütûhât* II, 628; II, 23-26 (285. Bölüm). Burada hem "müşâhede" hem de "gayb"ın doğrudan metafizik irtibatına atf vardır. İngilizce çevirinin çağrıştırdığı şekliyle bunlar zıt terimler değildirler.

İbn Arabî, ikna olduğu ihtilafı –ki bu filozoflarda ve onların kategorisinde yaygın olan bir hastalıktır– üstünlüğün en açık delili olarak görür. Bu bakımdan İbn Arabî, filozofların sahip oldukları farklı görüşlerin kaynağını açıklamaya kalkışır: “... Tefekkürden elde edilen akli ilimler değişkenliğin bir unsurunu taşırlar, çünkü onlar tefekkürün *miẓâanı* (the temper) ve bireysel akli takip ederler. O, yalnızca muhayyilesinde var olabilen hissedilir şeyleri göz önünde tutar ve bu nedenle onlar onun delilidir. Sonuç şudur: Mizaç ve imtizaçtaki farklılıktan ve kendi neşetlerindeki birleşimlerinden dolayı Bir ve aynı şey hakkında teoriler farklılaşır ya da bir ve aynı araştırmacı farklı zamanda aynı şey bakımından farklılaşır. Böylece, onların ifadeleri bir ve aynı şeyle ve ayrıntılarını bina ettikleri temel prensiplerle ilgili olarak değişir. Tersine, doğrudan keşf olunan bilgi ve şer’î bilgi bir ve aynı tada sahiptir, velev ki bu tatların algısı farklı olsun...”⁴⁵ Bir diğer deyişle, zevk olarak isimlendirilen sūfi tecrübe, metafizik bilginin değişmez temel ilkelerini verir; oysa metafizik bilgiye dâir entelektüel arayış –onun varlığı anlaşılabilir, çünkü akıl kişiye verilen kutsal bir hediyedir; bununla beraber, akıl yalnızca bilişin fiziksel araçları olarak temel alınan sınırlı bir uzaklığa gidebilir– temel ilkelerin ihmali ve bu entelektüel arayışın büyük oranda değişken detaylarla olan ilgisi onu yanlış yola saptırır. Bundan dolayı, akıllı kimseler varsayımlarında sürekli sendelerler: “Onlar titizlik ve başarı ile *delih* (evidence) takip ettikleri zaman, bunun sonucunda *medlûl*den (proved) istedikleri bilgiyi elde ederler. Fakat sonra, başka bir zamanda ya da bir diğer grubun üyesi – ister Mutezilî, Eş’arî, Brahman ya da Filozof olsun– daha önce onlar tarafından tamamen kabul edilmiş olan daha evvelki delille çelişen ya da onu yalanlayan bir şeyle geldiği zaman, onların ilk görüşü yanlış ve en ince ayrıntısına kadar delillendirilmemiş olarak görülür...”⁴⁶

Doğrudan *keşfe* (revelation) sahip olan âlimler, ilâhî hidâyeti Kur’ân (Furkân) yoluyla bulurlar. Bu onları, tüm ayrılıkların ve Tanrı’ya dâir akli spekülasyonlarda gerçek ya da sahtenin toplamının farkında olmaya iter. Böylece, keşif sayesinde onlar hem İslâm’da emredilmesi hem de esas olması yönünden Tanrı’ya ibadet edebilirler. Bununla beraber *naẓar ebli* (the speculative scholars) pek çok farklı gruba ayrılmıştır. Onlardan her biri, Tanrı bilgisi konusunda spekülasyon yaptıkları belirli delillerden hareketle elde ettikleri sonuçlara göre Tanrı’ya ilişkin kendi bilgilerine sahiptirler. Bu yüzden onların Tanrı hakkındaki doktrinleri büyük oranda değişir.⁴⁷ Mamafih, her ne kadar biri diğerinden farklı düşünse de kendi özel gruplarında uyumlu olmaya devam ederler. Eş’arî’lerin Tanrı’nın zâtına ilişkin bilgi hakkındaki argümanları doğrudur; fakat, bu doğruluk Mu’tezile tarafından şüphayle karşılanır, tersi de onlar için geçerlidir. Buna rağmen, her ne kadar onların önde gelen düşü-

⁴⁵ *Fütûhât* (O.Y.), V, 147 vd. (68. Bölüm). Aynı zamanda krş. V, 204 (68. Bölümün sonu).

⁴⁶ *Fütûhât*, II, 645; II, 8 vd. (289. Bölüm).

⁴⁷ *Fütûhât*, III, 402, II, 4 vd. (369. Bölüm, vasl 20).

nürleri farklı bakış açılarına sahiplerse de her biri ayrı ayrı kendi kişiliklerini Eş'arîler ya da Mu'tezilîler olarak muhafaza ederler. İbn Arabî şöyle devam eder: "Aynı şekilde filozoflar da Tanrı hakkında ve inanç konularında kendi doktrinlerinde farklı düşünmeye devam ederler. Buna rağmen, her grubu bir makâm ve bir ad tarafından birleştirilir. Onlar *mezheplerinin* (common school) ana ilkeleri konusunda –fer'î konular bu hususta dikkate alınmaz– farklı düşünürler." Öte yandan, Peygamberler, yüce insanlar ve yanı sıra *keşif* (revelation) sahibi kimselerin ana ilkeler konusunda farklı düşüncelere sahip oldukları gözlenmemiştir ve onlar Tanrı inancı konusunda da asla herhangi bir şüpheye sahip değillerdir.⁴⁸ Kısacası, "*Keşif* ve *şühûd* yöntemi tartışmayı kaldırmaz."⁴⁹ Felsefe ise asla tartışmasız yapamaz.

İbn Arabî'nin kesin kanatine göre kutsal hakkında yalnızca tek bir hakikat var olabilir. O, kutsalın doğrudan tecrübesinin düşünce ve inançların farklılaşmasına doğru sevk ettiği yönündeki bir kabulün absürd olduğunu düşünürdü, ki modern dinler tarihçileri böyle yapmaya meyyaldirler. Fakat şayet İbn Arabî kendi konumuna saldırlamayacağına ikna olmuşsa, burada şöyle sorabiliriz, şu hâlde filozofların ve yanlış fikirli düşünürlerin görüşlerinden niçin rahatsız olmaktadır? Bunun açıkça cevabı şudur: –bu husus vahiy akıl karşıtlığı tartışmalarının bütününe de uygulanabilir– İbn Arabî'nin iddiaları güçlü bir muhâlefetle karşı karşıya kaldı ve o iddialarını savunmak ve delillendirmek zorundaydı; ayrıca bu diğerlerinin görüşlerini çürütmek için de gerekli bir girişimdi. İbn Arabî'nin kendi cevabı ise *Fütûhât*'ın uzun girişindeki dikkat çekici bir pasajın içindedir. Peygamberlerden tevarüs edilen nebevî ilme uyan bilgi, yani gerçek metafizik bilgi konusu ile ilgilenen bir öğrenciyi uyarırken ona şöyle der: "Bir problemin filozof, kelâmcı ya da herhangi bir ilimdeki akılcı tarafından dile getirildiğine rast gelersen bu durum seni perdelemesin. Öyle ki bu bilgiyi zikreden kimse ve *muhakkik* (truly insightful) sûfînin filozof olduğunu söyleyebilirsin, çünkü sadece bir filozof⁵⁰ (el-feylesûf) bu problemi dile getirmiş, tartışmış ve ona inanmıştır. (Böyle söyleme) O, (bu konuyu tartışan sûfî) problemi ondan (filozoftan) almıştır ya da (daha önce) bu bilgiyi getiren filozof dinsizdir (Müslüman değildir) diye sûfiye de dinsiz deme! Arkadaşım sakın böyle yapma! Bu mantıksız bir argümandır. Çünkü bütün Filozofların görüşleri doğru değildir ve bu problem onun sahip olduğu bâzı gerçekleri de ihtiva edebilir. Bu durum bilhassa, *hikemî sözler* (wise sayings) ve ahlâkî iffet⁵¹ konusunda (filozofların) yazdıkları ile ilgili olduğu zaman böyledir. Bu belirli problemle ilgili olarak filozofun cümlelerini benimsemek ve onu doğru kabul etmek zorundayız. Çünkü Peygamber ya da (Pey-

⁴⁸ *Fütûhât*, III, 82; II, 15 vd. (322. Bölüm).

⁴⁹ *Kitâbü'l-Fenâ fi'l-Müşâhede*, 8, 1, 8 (Haydarâbâd 1948).

⁵⁰ Burada filozof kelimesi *el-feylesûf* şeklinde Arapça'da belirlilik takısı olan elif-lam ile gelmiştir. Dolayısıyla filozoftan kast edilen Aristo olabilir, fakat bu zorunlu bir çıkarım da değildir.

⁵¹ Harfiyyen çevirisi: "Şehvet ve nefsin tuzaklarından âzâde olma".

gamberin) bir sahabesi veya İmam Mâlik ya da İmam Şâfî veya Süfîyân-ı Sevrî de onu söylemiş olabilir. Eğer sen onu filozoftan (şifahî bir yolla) işitmiştir ya da onu filozofların kitaplarından okumuştur diye iddia edip (muhakkik bir sūfiye saldırırsan) yalan söylüyor ya da cehalet gösteriyor olabilirsin. Yalan söylüyor olman, doğrudan görmediğin hâlde ‘O bu bilgiyi işitmiştir ya da okumuştur’ demendir. Cehâlet ise bu meseleye ilişkin doğru ve yanlış arasında bir fark gözetemeyişindir. Filozofun dini olmadığına ilişkin cümle ise (bilgi yolunda) sahip olduğu her şeyin geçersiz olduğu anlamına gelmez. Bu durumu akıllı kimselerin tümü hemencecik kavrayabilir.”⁵²

İbn Arabî’nin felsefeye ilişkin yaklaşımının tüm öğeleri burada bulunabilir. Akıl sınırlı olsa bile kendisine has bir role sahiptir. Filozoflar tarafından öğretilen etik genel itibarıyla itiraz edilebilir değildir. Filozoflar ve akılcı teologlar –İbn Arabî sıklıkla Eş’arîlere ismen, çok sık olmasa da Mu’tezilîlere ve her ikisi arasındaki yeterince açık olmayan farka atıfta bulunur ayrıca Eş’arîler ilgili görüşlerinin akla yakınlığı kadarıyla diğerlerinin bir adım ilerisindedirler—⁵³ tarafından açıklanan metafizik ise genel olarak yanlış ve kabul edilemezdir; fakat, nâdiren de olsa umut verici işâretleri içerir. Din, yani İslâm, velev ki bu pasajda din belirlilik takısı almadan kullanılmış olsun, her şey için gerçek ve bağlayıcı ilkeleri temin eder. Filozofların İslâm gelmezden evvel yaşadıkları inkar olunamaz bir gerçektir ve nitekim Müslümanlar başlı başına filozofları yetersiz bulmazlar; bununla birlikte onların görüşleri İslâmı uzlaşmadığında onlar doğru da kabul edilmezler. Bunların hepsi, şayet bir tolerans değilse geniş fikirliliğin kayda değer bir görüntüsü anlamına gelmektedir.⁵⁴ Tolerans, monoteist mistikler için pek de alışılmış bir durum değildir. İbn Arabî, İslâm inançlarının, geleneklerinin ve dinî pratiklerin sâdık, hatta tutkulu bir destekleyicisiydi. Bununla beraber, burada İslâm’da büyük felsefe geleneğini gösteren bu tür bir entelektüel objektivizme ihtiyacı açıklayan birisi olarak onu buluruz. Bir “liberal” değilse de fakat adanmış bir entelektüel, kararlı, bağımsız bir düşünür olarak İbn Arabî’nin kişiliği ile iyi bir şekilde uyuştuğunu göstermektedir.

İktibas olunan pasajdan çıkan bir sorun ise şudur: Burada “Filozof” kelimesi ile Aristo’ya atıf yapılmışsa şayet, “hikmet” (wisdom) ve “hakîm” (sage) kelimelerinin felsefe ile ilişkisine dâir İbn Arabî’nin görüşünü kısaca tartışmak ge-

⁵² *Fütûhât* (O. Y.), I, 145 vd. Ayrıca bkz. E. Meyer, “İbn Arabî beegnet Ibn Rusd”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* içinde, 3, 1986, 291 vd.

⁵³ Çağdaş bir kelâmcı/Eş’arî hakkındaki olumlu bir değerlendirme için krş. *Fütûhât*, IV, 22; II, 12 vd. (416. Bölüm). Beşerin fiillerini yaratması teorisinden çağdaş bir Mu’tezilî’nin vazgeçirilmesi gibi görünen hususa dâir bkz. *Fütûhât*, II, 182; II, 2 vd. (98. Bölüm); IV, 179; II, 12 vd. (534. Bölüm).

⁵⁴ Nyberg, burada iktibas olunan pasaja dayanarak, ki o eş-Şa’rânî yoluyla biliyordu, İbn Arabî’nin onlar hakîkati dile getirdiklerinde filozoflara ve Mu’tezilîlere karşı olmadığı sonucuna varmıştır. Bkz. *Kleinere Schriften*, 21, 3. dipnot.

rekmedir.⁵⁵ Onun zihninde “fikir” ya da “nazar” gibi kelimeleri tüm beşerî ilham olunmamış uğraşı tarzlarını çağrıştırır; her ne kadar potansiyel düşünce farklılıkları açık seçik olmasa da bu kelimeler tercihen felsefeden ziyade kelâm ile ilişkilidir. Tam olarak Kur’ân’da temellendirilen Hikmet ve hakîm kelimeleri, tahmin edileceği üzere İbn Arabî tarafından çokça ve çeşitli bağlamlarda kullanılmıştır. İbn Arabî, bu kelimeleri ayrıca *felsefe* ve *feylesof* kelimelerinin eşanlamlısıymış gibi de kullanmıştır. Aynı zamanda onun için aslında *bikmet* bilmenin üst bir formuna işaret eder. Onun dünya görüşünde “hikmet” ve “bilgi” arasında kastedilen ayrımı saptamak bâzen çok zordur. Örneğin, Ka’be’de mânevî bir vâkıada karşılaştığı kimse ona şöyle söyler: “Ben *ilim* (knowledge), *ma’lûm* (known) ve *âlimim* (knower). Ben *bikmet*, *mubkem* ve *hakîmim*.”⁵⁶

İbn Arabî *bikmeti*, Tanrı’nın âlemi ve içindeki her şeyi düzenlediği bir sistem olarak târif eder. Bu bağlamda *bikmet*, hikmet sahibi insan için kullanılabilir ve felsefeye de büyük ölçüde benzetilebilir. Çok küçük sayıda değişikliklerle, İbn Arabî defalarca bu tanımları tekrar eder. Onun yazdığı pek çok pasajda ilâhî ve beşerî *bikmet* arasındaki ayırıcı çizgi yok değilse de silik olarak gözükür, ve hikmet onun tarafından algılandığı şekliyle de gerçekte öyledir.⁵⁷

Hikmetin felsefeye, hakîmin feylesofla yaygın şekilde bilinen denkliği de onun eserlerinde oldukça canlı bir konudur. Bir keresinde *hükemâdan felâsîfeyi* kasdettiğini özellikle ifade etmiştir.⁵⁸ *et-Tedbîrâtü’l-Îlâhiyye* adlı eserinde *Secretum Secretorum*’un yazarı olarak *el-Hakîm*’e atıfta bulunur; *Fihris*’inde Aristo’nun ismini verir.⁵⁹ İbn Arabî’nin ilimlerle (hatta bâzen bu metafiziği de kapsar) bağlantılı olarak kelimeyi kullandığı yerde hakîm kesinlikle filozof anlamına gelmektedir: “Zikrettiklerimizle

⁵⁵ “Ukalâ” (akılcılar) İbn Arabî tarafından filozofları refere eden bir kelime olarak sıklıkla kullanılır; fakat bu, onun eserlerinde pek de önemli bir husus değildir. *el-Ukalâ mine’l-felâsîfe* (akılcı filozoflar) için bkz. *Fütûhât*, II, 619, I. 8 (282. Bölüm). Ayrıca krş. ileride gelecek olan yer. “Felâsîfe”nin “hükemâ”sı için aşağıda bkz. 65. dipnot.

Kudemâ (ancients) de yok değildir. Ayrıca daha önce geçen ifadelere bkz. *Ukletü’l-Müstevfiz* (Nyberg, *Kleinere Schriften*, 76). *kudemâu’l-felâsîfe*’ye (ancient philosophers) atıfta bulunur fakat tenkitli neşrin dipnotuna göre eserin bir el yazmasında *el-felâsîfe* kelimesi düşmüştür; metnin devamında da yalnızca *kudemâ* kelimesi göze çarpar.

⁵⁶ *Fütûhât* (O.Y.), I, 219, I, 6 (1. Bölüm). Ayrıca krş. aşağıda 80. dipnot.

Bir el yazmasında *Fütûhât*’ta “hükemâ” “felâsîfe” kelimesinin değişik bir okuması olarak görünür. *Fütûhât* (O.Y.), III, 219, I, 3 (28. Bölüm).

⁵⁷ *Fütûhât*, II, 471, I, 26 (198. Bölüm, 42. fasıl), bu düşüncenin çeşitli açıklamaları için örneğin bkz. *et-Tedbîrâtü’l-Îlâhiyye*, 194, II, 12 vd.; *Kitâbü’l-Celâl ve’l-Cemâl*, 13, vd., (Haydarâbâd 1948); *Dîvân*, 38, I, 20; *Fütûhât*, I, 665, I, I; II, 16, I, 16, II, 230, II, 33 vd. (144. Bölüm); II, 269, I, 16, (166. Bölümün başlangıcı), II, 332, I, 22 (178. Bölüm); II, 668, I, 21 (193. Bölüm); III, 168, II, 6 f (342. Bölüm); III, 210, I, 22 (349. Bölümün sonu); III, 455, I, 7, (372. Bölümün sonu); III, 455, I, 26 (373. Bölüm); IV, 258, I, 10; IV, 324, I, 13 (558. Bölümün sonu). Ayrıca bkz. 3. dipnot.

⁵⁸ *Fütûhât*, III, 456, I, 7 (373. Bölüm).

⁵⁹ *Fihris*, 528 (yukarıda 26. dipnot).

ilgili olarak” bizi bilgilendirmektedir, “Yolumuzun (way) mensubu olmayan akılcı *hakîmler* (sages) arasında pek çok düşünce farklılığı vardır. Çünkü kelâmcının kelâmcı olması bakımından bu (fizik) ilimler ile herhangi bir ilişkisi yoktur. *Hakîmde* ise durum bunun aksinedir. Bu kelime metafizik, fizik, matematik (riyâzî ilimler/propaedeutics) ve mantığın toplamı anlamına gelmektedir ve sadece bu dört ilim vardır.”⁶⁰ Tabi ki onların hepsi “felsefe” olarak kabul edilen şeye aittir. Aslında, İbn Arabî bu konuyu şöyle ifade eder: “Akli bilimler ve zanaatların⁶¹ çoğu arı ve güçlü zihin ve düşüncelerle hakîmlerin ruhları tarafından keşfedilmiştir; bununla beraber, söylemek gereksizdir ki *hakîkî hikmet* (real wisdom), *ledünnî ilim* (supernatural forces) olarak gelmiştir.⁶²

Buna rağmen İbn Arabî, –her zamanki gibi bu daima zihinde tutulmalıdır– *hikmet/hakîm* kelimelerini bilincin daha üst bir düzeyi için ayırmıştır. Daha önce de gördüğümüz üzere Melâmiyye, gerçek hakîmler olarak kabul edilmiştir.⁶³ Hakîmler, nebîler ve resûller arasında bir yere konulmuştur.⁶⁴ “*Felâsifenin büyük hükemâsı*”⁶⁵ ifadesi, şüphesiz kendilerinin paylaştıkları belli gerçek bilgiye sahip filozoflardan özel bir grubu göstermektedir. Bu, *hikmet* ile *felsefenin* eşdeğer olduğuna ilişkin İbn Arabî’nin dikkatli yaklaşımının karakteristik bir özelliğidir. İbn Arabî, felsefede bulunan tartışmalı metafizik görüşlerle kendisinin özdeşleştirilmesinden dolayı yanlış bir izlenimi vermektan kaçınmak için bu tarz bir dikkatin gerekli olduğunun bilincindeydi.

Bu konu, *Fütûhât*’tan bir başka meşhur ve sıkça iktibas olunan bir pasajda açıklığa kavuşur. –Bildğim kadarıyla İbn Arabî’nin eserlerinin bütününde ismen belirtilen yalnızca bir Yunan filozof vardır.–⁶⁶ Burada İbn Arabî’nin tartışması, elde

⁶⁰ *Fütûhât* (O.Y.), IV, 161 (47. Bölüm) ve 343 (60. Bölüm). Ayrıca bu konuyla alakalı olarak ileriki sayfalara bkz.

Kendilerinin hakîmler oldukları düşünülen hakîmlerin varlığından İbn Arabî şikâyet etmektedir. (*Fütûhât*, III, 508; II, 10 vd. -381. Bölüm-) Ayrıca İbn Arabî hikmet iddiasında buluna akılcı düşünürlerin de varlığından şikâyet etmektedir. Krş. *Kitâbü’l-Fenâ fi’l-Müşâhede*, 8, 1, 2. Genelde, âlimler azdır ve meselelerin gerçekte ne anlama geldiğine dâir cehâlet hüküm sürmektedir. (krş. *Fütûhât*, II, 185, I, 3 -101. Bölüm-) Bu yaygın olarak duyulan bir şikâyettir. Ayrıca aşağıda bkz. 186. dipnot.

⁶¹ *el-Ameliyye* olarak okunabilir.

⁶² *Risâle fi’n-Nefs ve’r-Rûh*, thk. M. Asin Palacios, “La psicologia segun Mohidin Abenarabi”, *Actes du XIV. Congrès International des Orientalistes* içinde (Cezâyir 1905), Troisième partie, 163 ve 165 (Nendeln’de 1968’de yeniden neşredilmiştir).

⁶³ Bkz. dipnot 2.

⁶⁴ Krş. *Fütûhât*, III, 234, I, 12 (352. Bölüm)

⁶⁵ *Fütûhât*, III, 37; II, 7 vd., (309. Bölüm); aynı zamanda *Fütûhât*, II, 677, 1, 8 (295. Bölüm) ve *Felâsifenin hükemâsı Fütûhât*, II, 469, 1, 23 (198. Bölüm, 38. fasıl)’da. Bununla birlikte, son pasajda, İbn Arabî kendisini “hakîm filozoflar”dan ve onların dünyanın başlangıcına dâir görüşlerinden ayrı tutar.

⁶⁶ *Fütûhât*’ta başkaca ismi zikredilen Yunanlı Galen’dir. Krş. *Fütûhât*, III, I, 13, 1, 6, (330. Bölüm)

edilen tecrübe sürecinde gerek *fikir* (thinking) gerekse *zevkin* (taste) kendilerine has belirli bir yere sahip oldukları klasik varsayımından hareketle başlar. Bu durum, tasavvufî makâmlarda herhangi bir zevke sahip olmayan ilgisi yalnızca maddî fenomenler (bu kimseler *ehl-i rûsûm* olarak tanımlanmıştır) olan ve akıl yürütmeyi kullanan bilginlerce inkâr edilir. İbn Arabî şöyle devam eder: “Onlardan bir kimsenin tasavvufî makâmlarda bir zevke sahip olması pek nâdir bir durumdur. *Hükemâ* (sages) arasında, bu zevke sahip olanlardan birisi *Eflâtûn-ı* (Plato) *Îlâhî*’dir. Onun psikolojik eğilimi, *keşf* ve *vücûd* ehli (people of revelation and existence) ile ilişkili olarak eş değer bulunabilir. Bâzı müslümanlar Eflâtûn-ı Îlâhî’yi sevmeyebilirler. Onlar, onunla *felsefe* arasında bir bağ kurduklarından dolayı böyle davranırlar. Onların bu tavırları, *felsefe* kelimesinin anlamını gözardı etmekten kaynaklanır. *Hükemâ*, gerçekte, Allah’ı ve her şeyi bilen kimselerdir... *Hikmet* ise nebevî bir bilgidir. *Feylesof*, “hikmeti seven” anlamına gelir; çünkü Grekçe’de *sophia* hikmet ya da başka bir görüşe(!) göre “sevgi”⁶⁷ demektir. Dolayısıyla *felsefe*, ‘hikmet sevgisi’ anlamına gelmektedir. Akıl sahibi tüm bireyler hikmeti sever. Bununla beraber, ister filozoflar ister Mu’tezililer isterse Eş’arîler olsun ya da başka akılcı düşünürler olsun, akılcılar metafiziğin meseleleri hakkında doğruluklarından ziyâde yanılmışlardır. Filozofların, yalnızca filozof olarak vasıflanmalarından dolayı ayıplanmayı hak ettikleri zannedilir. Metafizik meselelere ilişkin filozofların hataları ise peygamberler tarafından alınan vahiyle gelişmelerinden kaynaklanmaktadır, onlar temel ilkeler ve nübüvvet ve risâletin doğruluğu konusunda yanlış düşüncelere başvurdukları ve böylece kafaları karışmıştır. Hikmeti sevdiklerinde fikir yoluyla değil de Allah’tan istemiş olsalardı, her konuda isabet kaydetmiş olurlardı. Filozofların dışındaki Mu’tezililer ve Eş’arîler gibi müslüman düşünürler ise İslâm geldikten sonra yaşamışlardır. O zaman, İslâm onların üzerinde hükümrandı ve onlar da kendi anlayışlarına uygun olarak İslâm’ı savunmaya başladılar. Temelde onlar düşüncelerinde isabetlidirler. Yalnızca kendi fikirlerinin ve sahip oldukları akîl delillerin ışığında yaptıkları bâzı detayların yorumlarında hatalıydılar; Allah’ın hakikatine dâir Şâri’in bâzı ifadelerine başvurdukları. Kelimesi kelimesine anlaşıldığına göre, onların ifadeleri mantıksız ve akıl tarafından delillendirilmemiştir. Onlara göre, bu durum *keîfre* (unbelief) yol açar... İşte bu hikmettir ve Allah ehli olan nebîler ve veliler ise gerçek hakîmlerdir.”⁶⁸

⁶⁷ İbn Arabî lisânla ilgilenmiş ve farklı dilleri konuşan pek çok ülkeye seyahat etmiştir. İbn Arabî üç kez değişik dillerde “Tanrı” kelimesinden bahseder: *Fütûhât*, II, 360, II, 9-11 (178. Bölüm); II, 683, II, 29-31 (297. Bölüm) ve III, 300, II, 17 vd. (361. Bölüm). Ayrıca o, *et-Tenezzülâtü’l-Mevsûliyye*’de “at” anlamında kullanılan pek çok kelimeye de atıfta bulunur. Bkz. Asin Palacios, “El místico Murciano”, *Boletín* içinde, 88 (1926), 583 vd. Bununla beraber, İbn Arabî’nin yaptığı “filozof” kelimesinin etimolojisinin yorumu oldukça gelenekseldir. Bu, *ve-kîle* kelimesinin *ve-fil(â)* ve *phil(e)*nin yanlış yazımından kaynaklanmaktadır.

⁶⁸ *Fütûhât*, II, 523, (226. Bölüm).

Ayrıca İbn Arabî, rasyonalizm ve felsefeye karşı belirli bir tür toleransı ve felsefî akıl yürütmeye güvenebilmeyi düşünen kimselerin çabaları hususunda anlayışlı olmayı izhar etmektedir. İslâm gelmezden önce yaşamalarını ve bundan dolayı da hakîkatın bütününe bilmede başarısız olmalarını hesaba katarak Grek filozoflarını – ve dolayısıyla belirli bir dereceye kadar felsefenin kendisini– mâzur görmek İslâm’da olağan bir şeydir. İbn Arabî kesinlikle bu tarz bir savunma hattını kabul etmiştir. O, gerek kadim gerekse yakın zamanlardaki filozofların –kolayca elde edebilecekleri hakîkatın bütününe ilişkin müslüman teologların yanlış anlamaya ve yanlış yorumlamaya yatkın oldukları metafizik sorunlarda bile– hakîkatın bütününe değilse de epeyce bir doğru sezgiye sahip olduklarını kabul etmeye hazırdı. İbn Arabî zamâne filozoflarının bir tür çılgınlık olarak damgaladıkları kendisine has hayâlî yaklaşıma karşı gösterdikleri negatif tavır sonucu hüsrana uğramışsa da,⁶⁹ kendisi filozoflardan bahsederken aşağılayıcı nitelermeleri kullanmaz.⁷⁰ Hatta şiiirlerinden birinde, bir dereceye kadar Aristo ve Eş’arî’nin kendisi ile hem fikir olduğunu ve onların bâzı ilke ve argümanlarını tashih ettiğini iddia etmiştir.⁷¹ Genel itibariyle, İbn Arabî’nin felsefenin târihî önemini kavradığı söylenebilir. Mânevî anlamda seçildiğine ve kendisine has gerçek bir bilgiye sahip olduğuna inanan kimseye özgü olarak İbn Arabî’nin felsefenin temsilcilerine yönelik yaklaşımı, onun filozoflara tenezzülen şefkat gösterdiği şeklinde nitelenebilir. Şu hâlde İbn Arabî’nin kendi cümlelerinde açıklanmış olan felsefeye ve filozoflara ilişkin yaklaşımı hakkında bunlar söylenebilir.

Filozoflara, onların eserlerine ve görüşlerine dâir İbn Arabî’nin daha başka pek çok atfı, bu izlenimi tasdik eder gibi görünmektedir. Şu pek de şaşkırtıcı gelmemektedir: İbn Arabî *Mubâdaratü’l-Ebrâr* başlığı altında telif ettiği ve önemli sözleri derlediği eserinde isimlerin kullanılması hususunda *Fütûhâ’*a nazaran daha az ketumdur. *Mubâdara*’da sıklıkla *bikemî sözler* (wise sayings) ve Hipokrat, Aristo, onun öğrencisi Büyük İskender, Pisagor, Sokrat ve Platon gibi isimlere atfedilen hikemî sözler iktibas olunur. Bu sözlerden bâzıları *Fütûhâ’*’ta da herhangi bir kimseye nispet edilmeksizin tekrarlanır.⁷² Genellikle filozoflar olarak tanınan meşhûr müslümanların *Mubâdara* da bile ismen zikredilmemeleri tesadüfî bir durum değildir. İbn Sînâ’ya ait nefis hakkındaki şiiirin başlangıcında yazarına ilişkin açık bir atf

⁶⁹ *Fütûhât*, II, 591, üstte (275. Bölüm). Bu pasaj M. Schreiner tarafından eş-Şa’rânî’den alıntılanmıştır, bkz. “Beitrag zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam” *ZDMG*, 52 (1898), 527, n. 1, *Gesammelte Schriften*’in içinde yeniden yayımlandı. Ed. M. Perlmann, 428, n. 1 (Hildesheim-Zürich-New York 1983). eş-Şa’rânî, sonunda câhil oldukları için filozoflara saldıran iktibâsı genişletir.

⁷⁰ Bkz. bu hususta daha önce geçen ifadeler.

⁷¹ *Dîvân*, 466, II, 17 vd.

⁷² 125. dipnota bkz.

olmaksızın, basitçe “ulemâ arasında meşhûr bir şiiir” şeklinde nispet edilerek sunulmuştur.⁷³

Tarafımızdan öncelikle filozof olarak bilinen İbn Bâcce'nin ismi İbn Zühr ile birlikte *Fütûhât*'ta bir anlatı dolayısıyla zikredilmiştir. Anlatının konusu, onların botanik ve farmakolojideki kişisel uzmanlıklarıdır; fakat bu anlatılırken İbn Bâcce'nin filozof olduğuna ilişkin bir imâ söz konusudur. İbn Bâcce, bitkiler hakkında İbn Zühr'den sözde daha fazla bilgiye sahip bir kişi olarak farz edilir. Aslında ana konu bu değildir. O *doğa bilimlerinde* (physics) İbn Zühr'den daha iyidir.⁷⁴ Çünkü İbn Arabî'ye göre *doğa bilimleri* felsefenin bir parçasıydı. Başka bir vesile ile, hem şeriat koymayan fakat şeriatı koruyan hem de insanın kalbini ve ahlâkını koruyan şeyhleri doğa bilimcilerinin karşıtı olan hekimlerle karşılaştırır. Hekim “doğa”yı insanın bedenini yönetmesi bakımından bilirken doğa bilimci –bir hekim olmasa bile– doğayı genel anlamıyla bilir.⁷⁵

Batalyevsî'nin yalnızca felsefî çalışmalarına atıf yapmasına rağmen İbn Arabî Batalyevsî'den söz ederken, onu bir filozof olarak düşünmemiştir.⁷⁶ Ayrıca İbn Arabî'nin bir mütekellim olarak büyük çağdaşı Fahreddîn er-Râzî ile de ilişkisi açıktır.⁷⁷ İbn Rüşd'ün süregelen şöhreti kendisinin felsefî çalışmalarına dayanmaktadır; fakat, bilebildiğimiz kadarıyla, genç İbn Arabî'nin onunla karşılaşması, tam anlamıyla tasavvufî mertebeye dâirdi. Her ikisinin karşılaşmalarına ilişkin İbn Arabî'nin rivâyeti umut verici tasavvufî bir anekdotu öğretme havasına sahiptir. Bu rivayeti olduğu gibi almak epey zordur. İbn Arabî güncel bir olayı inşa etmiş olabilir; fakat o velûd muhayyilesi tarafından alıp götürülmektedir.⁷⁸ İbn Arabî'nin, İbn Rüşd'ün

⁷³ *Muhâdaratü'l-Ebrâr*, I, 362, (Kâhire, 1972). Eserin muhakkiki dipnotta söz konusu şiiirin şairinin İbn Sînâ olduğuna değinir.

⁷⁴ *Fütûhât*, II, 442, I, 30, 443, 1, 2 (198. Bölüm, 21. Fasıll) çeviri M. Asin Palacios, “Avepance botanico” *al-Andalus*, 5, 1940, 257 vd. İbn Bâcce'nin mezarı Fes'te İbn Arabî'nin dedesinin mezarının yanındadır. Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, II, 63, II, 29 vd. (Kâhire-Königsberg 1882-84).

⁷⁵ *Fütûhât*, II, 365, 11, 3-5 (181. Bölüm). Tıpla bağlantılı olarak “tabîat” kelimesinin çoğul kullanımı ile çoğu kez bedendeki dört temel salgıya atıf yapılır, fakat burda bu anlamı kast etmek mümkün değildir.

⁷⁶ *Fütûhât* (O.Y.), III, 195, (25. Bölümün sonu). Eserin muhakkikinin belirttiğine göre, Batalyevsî'nin *Hadâik*'ına özellikle dördüncü bölümüne atıf yapılmıştır. Tahkikli neşrin girişinde ve eserin çevirisinde (*al-Andalus*, 5 [1940], bkz. *Obras Escogidas*, II-III, 496 [Madrid 1948]) M. Asin Palacios, *Hadâik* sayesinde Batalyevsî'nin bir filozoftan ziyade filologist olarak tasnif edilebileceğini söyler. Bununla beraber, Batalyevsî'nin el-Mearri'ye yaptığı şerh, onun dikkate değer bir felsefî ilgisiye sahip olduğunu göstermektedir. (Bkz., 92. ve 172 dipnot). Krş. E. Tornero, *el-Qantara* 5, (1984), 15-31.

⁷⁷ Bkz. *Fütûhât*'taki atıflar, O. Y., III, 54 vd. (17. Bölüm), IV, 118, (46. Bölüm), Ayrıca İbn Arabî ahlâk ve fütüvvete dâir risâlesinde Râzî'ye hitap eder (*Fütûhât* (O. Y.), IV, 55 f, [22. Bölüm]). Tanrı'nın bilgisine dâir tartışmayı içeren ve Râzî'ye yazılmış risâle için bkz. (Haydarâbâd 1948) 98. dipnot.

⁷⁸ *Fütûhât* (O.Y.), II, 372 vd., (15. Bölüm). Son çevirileri H. Corbin, *L'Imagination créatrice*, bulunmaktadır, İngilizce çevirisi için bkz. 41-43; R. J. W. Austin, *Sûfs of Andalusia*, 23 vd.,

felsefî eserlerini mütala ettiğine dâir herhangi bir delile sahip değiliz; gene de en azından onun, bu eserlerden bâzılarını bildiği hususunda güçlü bir hipotezden söz edilebilir.⁷⁹

İbn Arabî'nin teknik felsefî yazılarla olan mevcut tanışıklığı sağlam bir şekilde delillendirilemez. Tıpkı M. Schreiner zamanında olduğu gibi, *Liber de causis* ya da Aristo'nun *Theology*'sine atıf yapmak ve bu yüzden İbn Arabî'nin Mutlak İyi ya da bilgi, bilen ve bilinenin özdeşleştirilmesinden bahsettiği zaman söz konusu eserleri okuduğunu îmâ etmek pek kabul edilebilir bir durum değildir.⁸⁰ Bütün bunların hepsi, onun zamanında entelektüellerin tümünce paylaşılan genel bilgilerdi. İbn Arabî bilginin üç boyutuna dâir görüşünü sürekli tekrarlamıştır. “Mutlak İyi” terimini neredeyse hiç kullanmamıştır; fakat bu terimden de haberdâr olduğu açıktır. Bunun ötesinde, yokluğu “mutlak kötülük”⁸¹ ya da hakîkati “mutlak nûr” ve muhâlî (absurd) “mutlak karanlık” olarak gördüğü kendisine özgü tanımını yer almaktadır.⁸²

İbn Arabî, söz konusu eserlere erişip onları bulduysa, bu eserleri pekala okumuş olabilir; fakat bunu çok fazla zikretmediği zaman, böyle yaptığına ilişkin ortaya koymuş olduğu delil, onun tam bir şekilde iktibasta bulunduğu kimselerin kimliklerini saptamayı gerektirir. Bildiğim kadarıyla, *Theology* ya da *Liber de causis* gibi felsefî eserlerdeki pasajların böyle bir kimlik saptaması henüz yapılmış değildir.⁸³

(London 1971); E. Meyer, age., (52. dipnot), 281 vd. Her ikisinden dolayı genellikle bu meşhur bölüme atıf yapılır. Örneğin krş. EI2, İbn Arabî ve İbn Rüşd maddeleri.

⁷⁹ Nyberg, *Kleinere Schriften*, 24, İbn Arabî'nin kendi kaynakçasından (*el-Fihris*) iktibasla ve görünüşte “İbn Sebîl”i düzelterek “İbn Rüşd” şeklinde okumasında, İbn Arabî'nin İbn Rüşd'ün fikhî eserlerini okuduğu tespit eder. Bununla beraber, *el-Fihris*'in Abdurrahman Bedevî tarafından *al-Andalus*, 20, 1955'teki 116. neşrinde “İbn Şibl” şeklinde okur ve form itibarı ile görünüşte yakın benzerlikler olmasına rağmen onu İbn Rüşd'le irtibatlandırmaz. Daha garib bir durum ise Nyberg tarafından zikredilen fikhî eserinin başlığı Bedevî'nin tahkîkindeki ipuçları ile aynı düşünceyi paylaşmadığıdır. İbn Rüşd (ya da onun dedesi) değilse bu kişinin kimliği ispatlanmaya ihtiyaç duyacaktır.

⁸⁰ Krş. M. Schreiner, age. (70. dipnot), 526, *Gesammelte Schriften*, 427. Mutlak İyi ve bilgi vd. hakkında Schreiner'in referansları için sırasıyla bkz. *Fütûhât*, III, 315, 1, 9 (364. Bölüm) ve *Fütûhât* (O.Y.), II, 82, (2. Bölüm, 3. Fasıl) [Ayrıca bkz. 56. dipnot]. Benzer şekilde “kaynaklar”ın kolayca özdeşleştirilmeleri için ayrıca bkz. 96. dipnot.

⁸¹ *Fütûhât* (O. Y.), I, 212, 1, 14, buradan devamla *Fütûhât*, I, 17-213, 1, 3: “Hak yolunun bir yolcusu nur ve zulmetteki bir münâzelede uzun bir sohbetle bize şöyle söyledi: Hayır varlıkta, şer yokluktur. Böylece Hakk'ın herhangi bir sınırlanma (restriction) olmaksızın Mutlak Varlık olduğunu bildik. Hak, kendisinde şer olmayan mutlak iyidir. Bunun mukabili ise hiç bir iyiliğin bulunmadığı mutlak kötülük olan mutlak yokluktur. İşte bu onların ‘Yokluk mutlak kötülüktür’ ifadelerinin anlamıdır.”

⁸² *Fütûhât*, III, 274, II, 28 vd. (360. Bölüm).

⁸³ İbn Arabî'nin muhtemel kaynaklarının tam olarak saptanması çok zordur. Onun İbn Meserre ile olan ilişkisini tartışan güzel bir örnek için bkz. R. Arnaldez, EI2, III, 871 vd., İbn Masarra. Nyberg'in İbn Arabî'nin, Tanrı'nın kozmik şeması, ilk akıl vb. konularda onun doğrudan kaynağı olarak Resâil-i İhvân-ı Safâ'ya sahip olduğu iddiasını da mantıklı bir şekilde kanıtlamak epey zordur. Bkz. *Kleinere Schriften*, 145.

İbn Arabî bize, bir keresinde Marchena'da [Merşânetü'z-Zeytûn] birisinin sahip olduğu *el-Medînetü'l-Fâzıla* isimli bir kitabı gördüğünü söylemektedir. Kitabın içindeki “Âlemde bir tanrıyı nasıl varsayabileceğimize dâir fikir yürütmeliyiz” cümlesini fark etmiştir; yazar mezkûr cümlede *Allab* değil *ilâb* kelimesini kullanmıştır. Buna binâen İbn Arabî hemencecik nefretle kitabı sahibine geri verdi ve asla o kitapla bir daha karşılaşmadı.⁸⁴ Fârâbî'nin *Arâu Ehbî'l-Medîneti'l-Fâzıla*'sında, “İlk [Neden]”den bahsettiği bölümde böyle bir cümle yer almamaktadır. Hatta *ilâb* ya da *Allab* kelimeleri onun eserlerinin hiç bir yerinde (ya da Fârâbî'nin siyâset felsefesi eseri *Fusûl*'de) yer almaz. Söz konusu yazarın başka birisi olduğu kanıtlanmadıkça, İbn Arabî'nin zihnindeki kişi Fârâbî'dir; dolayısıyla Fârâbî saf dışı edilmiştir, Fârâbî'nin Tanrı'ya yaptığı atıftaki noksanın İbn Arabî'yi kızdırdığı ve hareketli muhayyilesinde bu gerçeği çarpıttığı varsayılabilir. İbn Arabî daha sonra hayatında bir kez *el-Medînetü'l-Fâzıla*'ya tekrar müracat etmiş olsaydı Fârâbî'nin çalışmalarına karşı isteksiz olmayabilirdi. Her hâlükarda, iktibas olunan pasaj bize İbn Arabî'nin mevcut siyâset felsefesi literatürüne dâir mâlumâtının kapsamı hakkında pek fazla bir şey söylemez.

İbn Arabî tarafından alıntı yapılan “felsefi” çalışmalardan birisi de siyâset bilimine dâir bir eserdir. Bu onun *et-Tedbîrâtü'l-Îlâbiyye*'sinin ana kaynağını oluşturan *Secretum Secretorum*'dur. İbn Arabî, bu çalışmanın Büyük İskender'e hitâben kaleme alınan Aristo'nun özgün bir eseri olduğu fikrine sahiptir.⁸⁵ Bu konuya dâir ileriki sayfalarda daha fazla bilgi verilecektir. İbn Arabî, *Tedbîrât*'ı yazarken harcadığı vaktinden ve beşer ve beşerin dünyevî işleriyle meşgul olduğundan ötürü pür metafizik uğraşısına ara verdiği için daha sonra pişman olmuş gibi görünmektedir; o, bunlara bile mânevî bir anlam katmaktadır. Mehdî ya da Hatmü'l-velâye gibi daha büyük konuları tartışmayı ihmal ettiğinden dolayı bunun kendisi için yanlış olduğu kanısındadır ve bu pişmanlığı *Kitâbu Ankâi Muğrib fî (ma'rîfeti) Hatmü'l-velâyâ ve Şemsi'l-Mağrib* adlı eserinde telâfi etmeye çalışmıştır.⁸⁶ *Secretum Secretorum*, tesadüfen, İbn Arabî'nin harflerin sırrı ve fizyognomi gibi diğer esrarlı konularda büyük ilgisini tahrik etmiştir; muhtemelen İbn Arabî, sonraki konulara ilişkin de monograflar hakkında ek okumalar yapmıştır.⁸⁷

Doğrudan iktibas edildiği varsayılan bir diğer felsefi başlık ise hâlâ muğlak kalmaya devam etmektedir. İbn Arabî felsefeden bahsettiği zaman genellikle kendisinin tercih ettiği bu muğlaklıktan ötürü de zorlanmaktayız. *Fütûhât*'ın girişinde,

⁸⁴ *Fütûhât*, III, 178, I, II, (344. Bölüm). “Karşılaşmadı” yerine daha az olası bir tercüme de “onun üzerine çalışmadı” şeklinde yapılabilir.

⁸⁵ Bkz., 59. dipnot.

⁸⁶ Eserin girişinde bunlar ifade edilmiştir. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime* çevirim, II, 189, 960. dipnot. Eserin neşirlerinin varlığı konusunda, muhtemelen yanlışlıkla, şüphe duymaktayım; fakat hâlâ onlar benim için erişilemez olarak bâkîdirler.

⁸⁷ Krş. *Fütûhât*'ta firâset tartışması, II, 235-41 (148. Bölüm).

âlemin unsurlarının yapısını, dört elementin temeli ve aslı (origin) olan beşinci bir *mevcûla* (existent) açıklayan doğa bilimcileri arasındaki görüş farklılıklarına değinir. İbn Arabî, *el-Hakîm*'in *Ustukussâl*'ta (*fi'l-Ustukussâl*) beşinci elementten bahsettiğini ifade eder.⁸⁸ Buradaki *fî* harf-i ceri belirsizlik taşımaktadır. Asin Palacios'a göre o kitabın başlığını göstermektedir.⁸⁹ Bağlamda bu mümkündür; çünkü İbn Arabî, “onu” (kitabı?) kendisine okuyan ve sahip olduğu keşf cihetinden konuyu, kendisine yorumlamasını isteyen bir tıp öğrencisinden konu hakkında öğrendiklerini açıklamaya devam etmektedir. Beşinci *sōma* ya da beşinci *ousianın*⁹⁰ varlığı teorisi yaygın olarak Aristo'ya atfedilir, ki o bunu asla açık bir şekilde zikretmemiştir⁹¹ ve hiç bir Aristocu *peri stoiceiōn* da ima etmemiştir (bundan başka, tam bir umutsuzlukla, *stoiceia* için “harfler” kelimesinin anlamını varsayabiliriz ve İbn Arabî'ni zihninde *Metafizik*'in Arapça ismi olarak *Kitâbu'l-Hurûf*un [Book of Letters] olduğunu varsayabiliriz, ve böyle bir varsayım onun için çok fazla bir güvenilir değildir.). Müslüman dünyada, beşinci elementten daha çok *beşinci tabîat* (nature) olarak bahsedilir.⁹² Elementlerin sayısı, türü ve hiyerarşisi konusunda filozofların farklı düşüncelere sahip olduğu bilinmekte ve elementler kadim bir başlangıcın varlığı olarak tanınmaktaydı.⁹³ İbn Arabî'nin bilgi kaynağı bir tıp öğrencisi olduğundan dolayı *Kitâbu'l-Ustukussâl*'i yazanın bir hekim olduğu düşünülebilir ve *İsbâk b. Süleyman el-İsrâîlî'nin* (*Isaac Judaeus*) ismi akla gelebilir; bununla beraber en azından onun eserlerinden muhafaza edilen ve bilinenleri, beşinci tabiatı ihmal etmiştir.⁹⁴ Sonuç olarak, kuvvetle muhtemeldir ki *fî* harf-i ceri kitabın başlığından ziyade el-Hakîm tarafından tartışılan konuya, yani elementlere, işaret etmektedir. Burada İbn Arabî'nin, hiç şüphesiz muhitinde genel bir bilgi olan bir şeyi öğrenirken şaşkınlık gösterdiği fark edilmelidir; ayrıca İbn Arabî o şeyin benzerliği ve değersizliğinden de haberdârdır;

⁸⁸ *Fütûhât* (O.Y.), I, 250.

⁸⁹ Krş. M. Asin Palacios, “El mistico Murciano”, *Boletín* içinde, 87, (1925), 161 vd.

⁹⁰ *Sōma* için bkz. Pseudo-Plotarch, *Placita*, I, 3, 22 ve II, 20, 11; Plotinus, *Enneads*, II, I, 2; *Placita*'nın Arapça çevirisi, II, 20, II, *sōma* karşılığında unsûru kullanmıştır. Ousia için bkz. Simplicius tarafından *Physics*'e yapılan şerh, ed. H. Diels, 1165, II, 21 vd., (Berlin 1895, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 10) ve Philoponus tarafından yapılan şerh, ed. H. Vitelli (Berlin 1887, *Comm. ...* 16).

⁹¹ Aristotle, *De Caelo*, 270^b, 21-22, en üst bölümde dört elementten ve eserden bahseder. İbn Arabî de sifer ve eserden bahsetmiştir. Bkz. 95. Dipnot, krş. Daiber, 106 vd.

⁹² Örneğin krş. *Resâilu İhvâni's-Safâ*, II, 39 vd., (Kâhire, 1347/1928); el-Bâkillânî, *Temhid*, thk. R. J. McCarthy, 45 (Beyrut 1957); el-Batalyevsî, *Şerhu'l-Muhtâr Min Lüzümiyyâti Ebi'l-Alâ*, thk. Hâmid Abdü'l-Mecîd, I, 189, (Kâhire 1970); Ayrıca bkz. Paul Kraus, *Câbir b. Hayyân*, II, 152 vd., (Kâhire, 1942-43, Mémoires de L'Institut d'égypte 44-45).

⁹³ Bkz 96. dipnot.

⁹⁴ Krş. Saloman Fried tarafından yapılan İbrânîce metnin tahkikli neşri ve Jacob Guttman, *Die philosophischen Lehren des Isaak Ben Salomon Israeli* (Münster, 1911, Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 10, 4). Ayrıca bkz. A. Altmann ve S.M Stern, Isaac Israeli, 47f (Oxford University Press, 1958); A. Altmann, “Isaac Israeli's Chapter on the Elements”, *Journal of Jewish Studies*, 7 (1959), 31-57.

onun dramatize etme temayülünden dolayı şaşkınlığı da yapmacık ve kışkırtıcı olmaktadır.

Daha sonra *Fütûhât*'ta, İbn Arabî beşinci tabîat kavramına atf-ı nazar eder. O, bu konuyu aksiyomatik bir mesele olarak ele alır ve özellikle de hiç bir kimseye dayandırmaz: “Dört anaya dâir daha önceden bir bilgimiz olmasa idi beşinci tabîat olan feleklerin (spheres) doğasını asla bilemeyecektik. Bu anaların özünde bulunmayan *hükümlere* (rules) bağlı olan tabîatların dışında kalan felekleri farkettiğimiz zaman [hava ve] esirde gerçekleşen *ulvî* (atmospheric) hareketten beşinci tabîatın varlığını anlarız; benzer şekilde *süflî* (terrestrial) hareket de su ve topraktır.”⁹⁵ İbn Arabî, değişik ekoller tarafından kabul edilen altı farklı teoriye ayırdığı bir pasajda maddî dünyadaki dört element konusuna yeniden döner. İleri sürdüğü kendi görüşüne göre, dört elementin ilkesini şekillendiren ve tabîat (nature) olarak isimlendirilen beşinci bir temel ilke doğru bakış açıdır.⁹⁶ Bütün pasajlarda İbn Arabî'nin bilgilerinin aynı kaynaktan gelip gelmediği belli değildir. Bununla beraber, belki de bu, İbn Arabî'nin aklında bizim sahip olabileceğimiz belirli bir felsefi eseri tutuyor olmasının uzak ihtimal gözükmesinden dolayıdır.

İbn Arabî'nin felsefî konulara dâir cümlelerinin bütünü hakkında bu durum pek değişmez. Felsefenin kabul edilmiş tüm bölümleri onun eğitiminin geri planında canlı bir şekilde bulunmaktaydı. Bu konulara değinmek onun için neredeyse kaçınılmaz bir şeydi.⁹⁷ İbn Arabî'nin, onlar hususundaki tavrında gözlenen muğlaklıkta olduğu gibi diğer dünyevî bilgi alanları da Fahreddin er-Râzî'ye hitaben yazdığı risâlesinde güzel bir şekilde açıklanmıştır: “Akıllı kişi, özünü kemâle erdirmeye yardım edecek ve her nereye giderse kendisine eşlik edecek ilimleri tahsil etmelidir. (Kendisini kemâle erdirecek ve kendisine eşlik edecek) tek ilim ise *vehb* ve *müşâbede* (direct witness) yolu ile elde edilen Allah'ın bilgisidir. Meselâ tıp ilmine yalnızca hastalıklar ve illetler âleminde ihtiyaç duyulur. Hastalıkların ya da illetlerin olmadığı bir dünyaya gittiğin zaman, tıp bilgisi ile kimi tedavi edeceksin? Akıllı kişi onu öğrenmek için çaba sarfetmez, velev ki onu (ilâhî bir *vehb* olarak elde eden) peygamberlerin tıbbî olarak (ilâhî) *vehb* yoluyla elde etmiş olsun. Aynı durum *hendese* (geometry) için de geçerlidir. Ona ancak ölçüm dünyasında ihtiyaç duyulur. Oradan ayrıldığı zaman onu dünyasında bırakırsın ve nefis yanında hiç bir şey olmaksızın

⁹⁵ *Fütûhât* (O. Y.), II, 86 (2. Bölüm, 3. Fası) “Analar” ve “Direkler” hakkında bkz. dipnot 138.

⁹⁶ *Fütûhât*, (O. Y.), II, 309 vd., (11. Bölüm). İlk element için Grekçe uygun olan isimler M. Asin Palacios tarafından sunulmuştur, “Mohidin”, *Homenaje*, II, 252. *Fütûhât*'a dayanarak, II, 677, 1, 23, (295. Bölüm); ve Muhammed Gallâb, *Kitâbu't-Tezkârî* içinde (Yukardaki 28. dipnot), 190 vd. Ayrıca özet olarak İslâm'da beşinci tabîat hakkında bkz. S. Pines, *Beitrag zur Islamischen Atomlehre*, 43, 1. dipnot, (Berlin 1936).

⁹⁷ Krş. M. Asin Palacios'un özet cümlesi, “Mohidin”, *Homenaje*, II, 254: “Nuestro mistico habla de todo: de fisico y de logica, de metafisica y de religion, de astronomia y de moral, sin order ni concierto...” (!) Ayrıca bkz. bu konu ile ilgili gelecek olan sayfalar.

göçüp gider. Aynı şey nefsin öbür dünyaya gittiğinde terkedeceği ilimlerle uğraşmak için de geçerlidir. Bu yüzden akıllı kişi, ancak kendisine zorunlu olarak ihtiyaç duyacağı ilimleri elde etmelidir. Bilakis, o kendisi göçüp gittiği zaman kendisi ile birlikte gelecek olan ilmi elde etmek için çaba sarf etmelidir. Bu, özellikle iki ilimden ibarettir: Allah'ın bilgisi ve âhiretteki *mevâtin*ların (homesteads) bilgisi.⁹⁸ Başka bir yerde ise İbn Arabî, hakîmlerin elde ettikleri ilimlerden bîhaber olduklarını ifade etmiştir.⁹⁹

Mantığın felsefî kanunları, matematik, fizik ve metafizik bilimleri İbn Arabî tarafından kabul edilmiştir; lâkin onların hepsini metafiziğe tabi olarak görmüştür ve mutluluğu verecek olanın ise aritmetik, geometri ya da astronomi değil yalnızca Tanrı bilgisi olduğu kanaatinde dir.¹⁰⁰ Teknik terimler, her bilimde yerine getirdikleri ayrıcalıklı ve gerekli bir işleve sahiptirler; tasavvuf da kendisine has terimlere sahiptir.¹⁰¹ Bir bilimin terminolojisi, onun deneyimli pratisyenlerince öğrenilmek zorundadır. Bu filoloji,¹⁰² gramer, geometri, aritmetik, *matematik bilimler* (teâlîm), kelâm ve felsefe için geçerlidir. Bununla beraber, ehlullah içindeki *sâdık mürid* (true novice), ilk önce kendi biliminin teknik terminolojisini talime ihtiyaç duymaz. O, bu terminolojiyi keşif yoluyla bilir.¹⁰³

İbn Arabî'nin eserlerinin tamamı özünde bir epistemolojiye sahip olmasına rağmen, İbn Arabî'nin eserlerinde mantık ve mantıkçılar açık bir şekilde sıklıkla anılmazlar. Tanrı bilgisi ve Kur'an'a açık seçik bir şekilde vurgu yapmak ve “*mantikî kanunları* (logical canon) takip etmeyen ve hiç bir *mîzân* (scale) tarafından kontrol altına alınmayan”¹⁰⁴ bilginin sınırsız alanlarının üzerinde durmak İbn Arabî için çok önemlidir. Her şey bir *mîzâna* sahiptir ve “Aklın elindeki mânâların mîzanı ise mantık diye isimlendirilir ve mîzân için öncül olarak adlandırılan iki bölüm vardır.”¹⁰⁵ Buna ilâveten *Fütûhât*'ta başka bir yerde, İbn Arabî doğru bir sonucu veren yanlış öncüller örneğini derc eder: “Her insan taşır –her taş hayvandır– bundan dolayı, her insan hayvandır, ki bu da tabi ki doğrudur.”¹⁰⁶

⁹⁸ *Risâle ile'l-İmâm er-Râzî*, 6 (Haydarâbâd 1948), Ayrıca bkz. *Fütûhât* (O. Y.), III, 83, II, 11 vd., (19. Bölüm).

⁹⁹ *Dîvân*, 97, I, 20.

¹⁰⁰ *Fütûhât*, IV, II, 11 vd., (533. Bölüm).

¹⁰¹ *Fütûhât*, II, 636, II, 21 vd., (287. Bölüm). Bu pasaj, gramer, aritmetik, geometri, tıp, kelâm ve fikhî da içeren –filoloji yoktur bunların içinde- farklı bir bilimler listesi sunar. Bkz. 102. dipnot.

¹⁰² Nahvî kelimesinin yanında kullanılan mantikî kelimesi İbn Arabî tarafından kast olunan anlamı ile burada görünür ve İbn Arabî bu kelime ile mantıkçıları kast etmez. *Fütûhât* (O. Y.), II, 58, II, 7 vd. (2. Bölüm, 2. Fasıl).

¹⁰³ *Fütûhât* (O. Y.), IV, 276, (54. Bölüm).

¹⁰⁴ *Fütûhât*, III, 200 vd., (348. Bölüm).

¹⁰⁵ *Fütûhât*, III, 6, 11, 16 vd. (300. Bölüm).

¹⁰⁶ *Fütûhât*, III, 353, II, 9 vd. (367. Bölüm).

Kıyâmet gününe kadar olacak tüm zamanları da kapsayan on kategori “nurlar ve karanlık âleminde, latif, kesif, basit, bileşik, cevherler, arazlar, mekanlar, zamanlar, izafetler, nitelikler, nicelikler, konumlar, failer ve edilgenlikler gibi tüm mertebeler”¹⁰⁷ için geçerlidir. Bununla beraber on kategori –tam anlamıyla *makûlât* olarak işaret edilen bu– gerçeğin¹⁰⁸ özünü ihtiva etmez. Ve pek çok kez İbn Arabî tarafından mütala edilen önemli bir Kur’an âyetine göre “O’nun bir benzeri yoktur (Şûrâ, 42/11)” olumlu değil, fakat yalnız gerçek olumsuz bir ifade Tanrı hakkında kullanılabilir; ilk sekiz kategori “nasıl, nerede, ne zaman, vaz’, görelilik, araz, cevher ve ne kadar” Tanrı için geçerli değildir. On kategoriden geriye yalnızca *kesin bir edilgenlik* ya da *belirli bir fâil* (concretely substantial agent) ya da başka bir deyişle *bilinmeyen bir fâilden* (unknowable agent) ortaya çıkan *görünen bir fâil* (visible activity) kalır. O’nun *esenî* (influence) görülür fakat *habenî* (predicate) tanınmaz, *hakîkati* (ayn/concrete substance) bilinmez ve *var oluşu* (kevn/mode of being) meçhuldür.¹⁰⁹ Özetle, onun metafizik varsayımlarının öne çıktığı noktaya kadar Aristocu mantığın İbn Arabî tarafından kesinlikle kabul edildiğini apaçık bir şekilde ifade edebiliriz.

Felsefenin itiraz edilemeyen bir bölümü olan ahlâk bilimi, daha kesin bir şekilde İbn Arabî tarafından tartışmasız olarak benimsenmiştir.¹¹⁰ Sıklıkla vurgulanan tasavvufun niteliği olan özel ahlâk gerçeğinin dışında, burada metafizik meseleler kayda değer bir oranda zorla dahil olmazlar.¹¹¹ Çoğunlukla onun âdeti olan belirsizlikle beraber, genel itibarıyla Grek felsefesinden intikal eden nefsin kısımları hakkındaki teorileri tamamen kabul eder.¹¹²

İbn Arabî’nin ifade ettiğine göre hakimlerce nefs-i nâtika diye adlandırılan ve Kur’ân ile sûfilerin farklı düşündükleri fakat eşdeğer niteliklere sahip olan¹¹³ nefs-i nâtika, nefsin kontrolünü ele almak için tehdit eden tabii arzulara karşı, beşere onu mümkün kılma amacından dolayı yaratılmıştır.¹¹⁴ Aynı zamanda bu, insanın güzelliğinden ve duyular yoluyla doğadan elde edilen uygun bir mutluluk için doğru

¹⁰⁷ *Fütûhât*, II, 304, II, 14-18 (177. Bölüm). Ayrıca bkz. Nyberg, *Kleinere Schriften*, 33 vd., *İnşâü’l-devâir* ile bağlantılı olarak.

¹⁰⁸ Ya da “el-Hakk”, *Fütûhât*, II, 319, 1, 25 (177. Bölümün bitişinde)

¹⁰⁹ *Fütûhât*, II, II, 29-33 (127. Bölüm). Ayrıca bkz. aşağıda bu konu ile ilgili gelecek olan sayfa.

¹¹⁰ Krş. 51. dipnot.

¹¹¹ Krş. 8. dipnot.

¹¹² *Historie et Classification*, 493, no, 745’de Osman Yahyâ tarafından listelenen, Şam’da neşredilen çalışmanın başlığı *Risâletü’l-Ahlâk* olarak gösterilmişse –ki bu yukarıda 14 nolu dipnotta tartışılan *Felsefetü’l-Ahlâk*’tan farklı olarak görünmektedir– bu bakımdan İbn Arabî’nin ahlâka ilişkin geleneksel yaklaşımını ispat edebilir.

¹¹³ *Risâle fi Ma’rifeti’n-Nefs ve’r-Rûh*, thk. Asin Palacios, “La Psicología” 153 (62. dipnot).

¹¹⁴ *Fütûhât*, II, 319, II, 13 vd., (177. Bölümün sonu)

araçtır.¹¹⁵ Cismânî hayvânî nefsin aksine, nefs-i nâtıka hem bu dünyada hem de öte dünyada mutluluk anlamına gelmektedir.¹¹⁶

Hikemî sözlerle sunulan popüler ahlâka ortaçağ düşüncesinde sık sık rastlanırdı ve bu konulardan İbn Arabî'nin eserlerinin fâriğ olması pek düşünülemezdi. “Hikemî sözler formunda tavsiyeler”¹¹⁷ (Vasâyâ min mensûri'l-hikem ve meysûri'l-kelim) başlığına tahsis edilmiş *Fütûhât*'ın uzun bölümünü sonlandırdığı kısımda susmanın faydaları gibi pratik ahlâkın gözde konuları yer almaktadır. Örnek olarak “Dilden daha fazla hiç bir şey hapsi hak etmez.”¹¹⁸ cümlesi verilebilir. Ayrıca İbn Arabî, Pers, Hind, Çin ve Bizans kralına atfedilen susma hakkındaki dört cümleyi işittiğini hatırlar. Bu olay, Fes'te 30 yaşının öncesinde gerçekleşmiştir. İbn Arabî sözleri şu şekilde rivâyet eder: “Bir yaydan atılmış gibi dört kral dört cümle kurmuştur. Kısra' ‘Söylediğim şeyden ziyade söylemediklerimi daha iyi reddedebilirim’ demiştir. Hind kralı ‘Bir şey söylediğim zaman o bana sahip olur, hâlbuki 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 âkıbetleri söylenilmemiş şeyler hakkında pişmanlık duymaktan daha güçtür.’ demiştir.”¹¹⁹

Sözleri kimlerin söylediğine ilişkin atıflar pek nâdirdir¹²⁰, “hakîmlerden birisi” şeklinde genel olarak ifade edilir. Bunun için örnek olarak *Muhâdarat*'da iktibas edilen şu söze bakınız: “Hakîmlerden birisi şöyle söyler: Bildiklerin hakkında câhil olarak düşünülmesin diye bilmediğin şey hakkında konuşma!”¹²¹ Platoncu “Bilmediğimi biliyorum” hakîmin dört kat tanımına bir referans olarak böyle bir formda ispat-ı vücut etmektedir ki bu şunu kapsar: “Bilir fakat bildiğini bilmez.”¹²²

¹¹⁵ *Fütûhât* (O. Y.), 61, II, 5 vd., (65. Bölüm) İbn Arabî, hazrı ve acıyı karşılaştırmalı olarak tartıştığı bir kaç vakıada geleneksel çizgiyi takip eder.

¹¹⁶ *Fütûhât*, III, 262 altında (358. Bölüm), nefs-i nâtıkanın övüldüğü bir ilâhi, birinci tekil şahıs olarak, *Dîvân*'da 37. sayfada yer alır.

¹¹⁷ Bkz. *Fütûhât*, IV, 549, II, 23 vd..

¹¹⁸ *Fütûhât*, IV, 450.

¹¹⁹ *Fütûhât*, IV, 549, II, 25-29. Bizans imparatorunun sözünü Simonides'e nispet edilmektedir, Plutarch, *de garrulitate*, 515A. Dört (üç) kralının sözlerinin değişik formları için bkz. örneğin el-Beyhakî, *Mehâsin*, thk. F. Schwally, 424 vd., (Giessen 1902); tarihçi el-Heyssem b. Adî'yi kendi kaynağı olarak gösteren = Pseudo-Câhiz, *Mehâsin*, 21 (Beyrût 1955); el-Vaşşâ, *Muvaşşâ*, thk. R. E. Brünnow 10 (Leiden 1886); el-Mübeşşir, *Muhtârü'l-Hikem*, thk. Abdurrahman Bedevî, 299, (Madrid 1958)= F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, 126, (London 1975); İbn Hamdun, *Tezkire*, 75 vd.. (Kâhire, 1345/1927); el-İbşihî, *Mustatraf*, I, 101 vd., 13. Bölüm (Bulak 1298).

¹²⁰ Örneğin bkz. 66 dipnot ve 125. dipnot.

¹²¹ *Muhâdaratu'l-Ebrâr*, I, 480, (Kâhire, 1972).

¹²² *Fütûhât*, III, 22, II, 12f (305. Bölüm).

Bu bir tartışma biçiminde de birleştirilmiştir: “Bir şey bizzat kendisinin câhili olmaz fakat kendisini bildiğini de bilmez”¹²³

Felsefe ve ahlâkın önemli bölümlerinden birisi olan siyâset bilimi de İbn Arabî tarafından hikemî sözlerle dile getirilir. “Hakîm İskender’e yazdı” başlığını *Fütûhât*’ın tavsiye bölümünde okuyoruz: “Bilesin ki günler her şeyde etkindir, her şeyi değiştirir, her şeyi eskitir, fiilleri öldürür; insanların kalplerinde yerleşen şeyler bunun istisnâsıdır. Bu yüzden sana iyi bir hâtıra bırakacak senin eyleminin cömertliği ve senin eserinin şerefi olacak ebedî aşkı onların kalplerinden söküp al.”¹²⁴ “Başkalarının siyasî kontrolü bir kimsenin kendisini kontrol etmekle başlar” ahlâk ve hikemî siyâset literatürünün özgün konularından birisidir. Platon “Kendisi ile başlayan ve kendisini kontrol (sasaha) altına alan kimse insanları kontrol (siyâset) etmeyi elde eder.” ve Aristo heveskâr politikacılara “Kendi menfaatin için kendini geliştir; böylece insanlar, seni takip edecekler”¹²⁵ diye tavsiyede bulunmuştur.

İbn Arabî’nin *Secretum Secretorum*¹²⁶ ile olan tanışıklığı, onu ortaçağ insanını büyülemek için gerekli olan tüm içeriğe sahip bir *furstenspiegel* (siyâsetnâme) ile ilişki kurmaya sebebiyet verir. *Secretum*, *reel-politik* ile bilim, hurafe ve majiyi kaynaştırmıştır. Aynı zamanda bu eserde, felsefenin özgün bir bölümü olarak düşünülen ve İbn Arabî tarafından da kesinlikle benimsenen bir âlem telakkisini içeren bir mikrokozmos olması yönüyle insan motifi ayrıntıları ile ele alınmıştır. *Secretum*’a ek olarak, siyâset felsefesine dâir ütopya eserleri, İbn Arabî’nin imajinatif “*gerçek yeryüzü*”nü (true earth) –burası fantastik bir yönetim düzeni ile, yeryüzü ve cennet arasında yerleştirilmiş fakat cennetten bile daha üstün büyük ideal bir ülkedir– yeniden inşaada katkıda bulunabilirler.¹²⁷

İbn Arabî tarafından sürekli olarak üretilen siyâsî-felsefî bir niteliğin en önemli ayırt edici özelliği, bir yanda şer’î hukuk öte yanda kendisinin “*hikemî siyâset*” (wisdom politics) ve “*hikemî nevâmis*” (wisdom laws) olarak adlandırdığı şey arasındadır. Ona göre, Tanrı tarafından sağlanan iyi yönetimin kuralları iki şekildedir: “Onlardan birisi, ki *hikemî siyâset* diye isimlendirilir, tabîat tarafından büyük insanların –büyük insanlar normları belirlerler ve kendi nefislerinde bulunan (özel) bir güç sayesinde kurallar koyarlar– nefislerine konulur. Hikmet tarafından verilen bilgiden dolayı her bir şehir, yer ve iklim, her bir bölgenin ısısının gereklerine ve kendi tabîatlarına göre onlar onu sağlarlar. Böylece, mal-mülk, yaşamlar, aileler, akrabalık

¹²³ *Fütûhât*, II, 84, I, II (73. Bölüm, 65. Soru).

¹²⁴ *Fütûhât*, IV, 551, II, 8-10.

¹²⁵ *Muhâdaratu’l-Ebrâr*, II, 320 (Kahire baskısı 1282). *Muhâdara*’da yer alan siyâset bilimine dâir diğer hikmetli sözler, herhangi bir atf yapılmaksızın *Fütûhât*’ta da yer alır. *Fütûhât*, IV, 540, II 16 vd., ayrıca bkz. 72. dipnot.

¹²⁶ Bkz. 19. dipnot.

¹²⁷ *Fütûhât* (O. Y.), II, 257 vd., (8. Bölüm).

ilişkileri ve nesepler tamamen korunmuşlardır. Onlar bu yasaları *nevâmis* diye isimlendirmişlerdir. Bu kelime “iyiliğin sebepleri” anlamına gelir çünkü geleneksel teknik kullanımda *el-câsûs* (spy) kötülük için kullanılır iken *en-nâmûs* iyinin getirmiş olduğu şey anlamındadır.¹²⁸ Bunlar *mânevî ilhâmın* (divine inspiration) etkisi altında akıllı kimseler (intelligent individuals) tarafından –ki onlar farkında değillerdi– indirilmiş (revealed) bir *şerîata* (religious law) sahip olmayan kimselerin bölgelerinde salâh, düzen ve *irtibatı* (cohesive structure) (kurmak ve korumak) amacıyla konulan *bikemî nevâmis* (kurallardır). Dahası, bu kanun koyucuların Tanrı katından (kendileri ve diğer insanlar için) getirdikleri şeylerin niteliğine dâir bilgileri yoktur. Onlar ne cennete ve cehenneme ne de öte dünyaya ilişkin herhangi bir şeye götürürler. Onlar, bir başka dünyanın varlığını ve ölümden sonra tabîi bedende *hissedilebilir* (sensible) bir yeniden dirilişi bilmezler... Bu yüzden, onların *nevâmis*i (laws) ve kuralları bu dünyada *salabın* (well-being) devamına dayanan *mesâlib* (public interest) içindir.” Bütün bu konularla ilgili olarak ilâhî bir vahiy ile onlar arasında bir peygamber zuhur edinceye dek bu kimseler Tanrı ve nefis hakkında spekülasyon yapmaya devam ederler.¹²⁹

Felsefî spekülasyona dayanan seküler kurallar var olmaya devam eder; fakat İbn Arabî için bu kurallar, ilâhî kanun tarafından aşılır ve yürürlükten kaldırılır. Tanrı’dan gelmeleri ispatlanan Peygamberlerin dînî hukukunun aksine, *vaz’î kanun* (conventional law) bu tarz bir delile sahip olmayan hikmeti gerektirmektedir. Yüce Hak, bunu *el-Bâtın el-Hakîm*¹³⁰ isimlerinden alır ve kendileri farkında olmaksızın *vaktin hakîmlerinin* (the sages of the moment)¹³¹ kalplerine yerleştirir. Belirli bir biçimde onun Tanrı’dan geldiğini bilmeksizin, onlar kendi spekülasyonlarına bu hamleyi (?) ilave ederler, fakat ana ilkelerinin Tanrı’dan olduğunu görürler; böylece peygamberliği ispatlanmış bir peygambere sahip olduklarından beri kendi çağdaş takipçileri için onu bir kural olarak tesis ederler. Onlar bu *nâmûs*un (law) normlarından kendi bölümlerini yerine getirirler ve karşı gelmeyiip ayrıca ona riayet ederlerse şer’î hukuku kurmaları bakımından Tanrı onları kendisiyle olan ilişkilerine göre bu dünyada ve öte dünyada ödüllendirir. Tanrı, *şer’î hükmî nâmûs*u (religious legal law) veren kelimeleri açıkladığı gibi *bikemî nâmûs*u (wisdom law) veren kelimeleri doğru olarak açıklar. Onun bu dünyadaki ödülüne gelince, bu konuda hiç bir şüphe söz konusu değildir. Aile, mülkiyet ve mal-mülke(?)¹³² ilişkin maslahatın (devam eden) varlığına hizmet etmesi bir sır değildir. Öbür dünya için de aynı durum geçerlidir,

¹²⁸ Bkz. Mecdüddîn İbn el-Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, I, 191; IV, 188 (Kâhire, 1322), *Lisânü'l-Arab*’dan iktibasla, VII, 130 (Bulak, 1300-8); İbn Seyyidü'n-Nâs, *Uyûnu'l-eşâr*, I, 90 (Kâhire, 1356).

¹²⁹ *Fütûhât* (O. Y.), V, 97 vd. (66. Bölüm).

¹³⁰ Burada el-Bâtın ile Tanrı’nın isimlerinden birisi kast edilmektedir.

¹³¹ İlâhî bir aydınlanma ile.

¹³² Araz, “ırz” (aile) onuru değil.

velev ki hikemî nâmûstan sorumlu olan kişi (in charge of) kendisini onunla ilişkilendirmese bile, ilâhî hükmün (divine order) nâmûsu (law) için de durum böyledir. Öte dünyada, bizler “hiç bir gözün görmediği ve hiç bir kulağın işitmediği ve insan oğlundan hiç kimsenin aklına gelmeyecek şeylere sahip olacağız”¹³³ ve bu bize hakkında ön bilgi olmaksızın gelir. Öte dünyada, kendisinden kaynaklanan maslahat uyarınca bir kimse için hikmet tarafından gerekli kılınan nâmûs (law) faaliyetinde de sonuç aynıdır.”¹³⁴

Bu yüzden felsefenin bir branşı olan siyâset bilimi de İbn Arabî tarafından müteber bir konu olarak kabul edilmiştir. Dahası, İbn Arabî siyâset bilimine ilişkin çalışmalar yapmaya da müsade etmiştir. Bununla beraber siyâset bilimi entelektüel spekülasyonun bir ürünü olduğu için, tabîatıyla vahyedilmiş ilâhî şer’î hukuktan daha aşağı bir mertebededir. Hakîm kanun koyucular, onun içinde metafizik anlayışa bir giriş görürken, hakîkatten epeyce uzağa düşülmüştür ve böyle olması da anlaşılabilir; çünkü metafizik hakîkate dâir beşerin bilgisinin sınırları ancak ve ancak tasavvufî keşf ile açığa kavuşturulabilir.

İbn Arabî, döneminin eğitimcilerinin genelini de sahip olduğu matematik ve tıbbın bilimsel bilgilerinin temel verilerine katılmaktadır. İbn Arabî nâdiren bu verileri iktibas eder, onları yalnızca kendi metafiziksel ön yargılarına uygulamada özgünlüğünü gösterir, bâzen de bunu biraz tuhaf bir biçimde yapar. Onun fiziğe dâir görüşleri de kadim felsefenin ilkelerinden geliştirilen bilimsel varsayımlara dayanır. Bilginlere ya da hakîmlere isimleri ile özel atıflar da pek nâdirdir, tartışmaları için hareket noktası olarak nakledilen cümleler de her şeyden daha çok muğlak yorumlardır. Ayrıca, sayılarla ilgili fikir yürütmenin de doğal olarak Pisagoryen diye isimlendirilmesi de bunlara eklenebilir.¹³⁵

İbn Arabî, tıbbâ ilişkin bâzı görüşlere atıfta bulunur. Nitekim yeri gelmişken söyleyebiliriz ki, İbn Arabî kendi bölgelerinin hastalarına yerel ilaçların etkililiğinden¹³⁶ bahsetmiş ve ilişki süresince kadim büyük hakîmlerin resimlerine bakmanın da kadınlara tavsiye edilebileceğini de ifade etmiştir.¹³⁷

¹³³ (I. Cor. 2:9 ile bağlantılı olan) bir hadîse göre, bkz. A. J. Wensinck vd., *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, I, 47^a, 183^a, (Leiden 1936-69).

¹³⁴ *Fütûhât*, II, 117, II, 25 vd., (73. Bölüm, 125. soru). *Hikemî* (hükâmî?) nâmûs ya da *vaz’î* veya *hikemî siyâseye* dâir daha fazla referans için bkz. *Fütûhât*, I, 608, 1, 1 (= *Fütûhât (O. Y.)*, IX, 132, 71. Bölüm); II, 170, 11, 16 vd., (90. Bölüm); II, 260, 1, 3 (160. Bölüm); III, 153, II, 27 vd., (338. Bölüm); III, 231, 1, 21 (351. Bölüm); III, 480, 1, 17 (373. Bölüm).

¹³⁵ *Kitâbu’l-Mîm ve’l-Vâv ve’n-Nûn*, 8, (Haydarâbâd, 1948). İbn Arabî tarafından müziğe ilişkin referanslar tamamen yok değildir; fakat, pek çok azdır.

¹³⁶ Hippokrat’ın ismiyle, bkz. *Muhâdaratu’l-Ebrâr*, II, 309-11, Hubbu’l-vatan bölümü, (Kâhire, 1282). Ayrıca örnek olarak karşılaştırınız, Ebû Süleymân es-Sicistânî, *Sivân*, thk. D. M. Dunlop, 75, 11, 4 vd., (The Hague 1979); thk. Abdurrahman Bedevî, 209, 1, 3 (Tahrân, 1974).

¹³⁷ *Fütûhât*, II, 378, II, 13-15 (187. Bölüm).

Onun maddî kozmoza dâir düşünceleri, unsurlar hakkındaki teorilerden kaynaklanır, çoğunlukla *ummuhât*/analar (mothers) ve *erkân*/rükünler (pillars)¹³⁸ olarak adlandırılan –her iki terim de İhvân-ı Sâfâ tarafından kullanılmıştır, özellikle erkân terimi; ayrıca *Secretum Secretorum*'da iki terim de mevcuttur– bu terimler İslâm kelâm ve felsefe literatüründe ortak olan başka terim ve düşünceler tarafından istila edilir. Halihazırda biz İbn Arabî'nin beşinci unsuru nasıl ele aldığını görmüştük.¹³⁹ *Heyûlâ* (hyle, primordial matter) kavramında¹⁴⁰ ona daha çekici gelen aşkın bir unsuru bulduğu gözükmemektedir. İbn Arabî'nin *heyûlânın* Grekçe kökenini bilip bilmediğinden kesinlikle emin olamayız; kelimenin tuhaf formu ve felsefî kaynağından ötürü muhtemelen o bunu biliyordu. Madde ve sûretin tartışmalı problemi konusunda, “hakimlerin (özünde sûreti kabul eden her şeyi) *heyûlâ* olarak adlandırdıklarını” ifade etmiştir.¹⁴¹ “Küllî heyûla, tüm sûretleri kabul eder.”¹⁴² Heyûlâ, hebâ'nın cevheri ile eşit sayılır; ama' (cloud) ile birlikte toz parçacıkları İbn Arabî'nin tasavvufî terminolojisindeki maddî âlemler ile Tanrı arasındaki geçiş aşaması için *şifre kelimeleri* (code words) oluşturur.¹⁴³ Unsurları içeren *heyûlânî cevher* (hylie substance), âlemin sûretini kabul eden *ilâhî nefes* (divine breath) ile doğada alt düzeyde eşittir.¹⁴⁴ Tanrı ve insan arasında geniş fâsıladaki her bir nesneye özgü başlangıçlar arasında, “zamanın başlangıcı, *heyûlânın* sûreti kabul etme zamanıdır.”¹⁴⁵

Aristo bu konuda onlara öne çıkan bir yer verdiğinden beri, zamanın yanı sıra mekân ve hareket fiziğinin temel problemleri olarak kalmaya devam etmektedir. Çünkü İbn Arabî'ye göre, “sûrî cevher, araz, zaman ve mekân varlığın analarıdır.”¹⁴⁶ İbn Arabî yoğun bir şekilde zaman, mekân ve hareket ve özellikle de zaman hakkında yazmıştır.¹⁴⁷ Onun düşüncesinde zaman, mekândan daha büyük bir rol oynar.¹⁴⁸ Eserlerinde defalarca zamana geri döner. İbn Arabî için zaman hiç şüphesiz

¹³⁸ Bkz. 95. dipnot.

¹³⁹ Daha önce ilgili konunun geçtiği sayfa.

¹⁴⁰ L. Gardet'in bilgilendirici makalesi için bkz. “Hayûlâ”, EI2.

¹⁴¹ *Fütûhât*, II, 432, II, 6 vd., (198. Bölüm, 14. fasıl). Cümlelerin devamı 35. dipnotta tartışılmıştı. Bkz. *Resâilu İhvânî's-Safâ*, II, 4.

¹⁴² *Fütûhât*, III, 195, I, 26, (347. Bölüm). Ayrıca daha ayrıntılı bilgi için, heyûlânın şematik sunumu için bkz. *Fütûhât*, III, 421 vd., (371. Bölüm) ve *İnşâu'd-devâir*, Nyberg, *Kleinere Schriften*'in içinde, 24 vd.

¹⁴³ *Fütûhât*, II, 647 vd., (289. Bölüm). Ayrıca krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Rosenthal, III, 88.

¹⁴⁴ *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-A'lâ el-Affî, 144, I, 1, (Beirut, trsz.).

¹⁴⁵ *Fütûhât*, II, 652, I, 30 (291. Bölüm).

¹⁴⁶ *Fütûhât*, III, 404, I, 22 (369. Bölüm, 21. Vasil).

¹⁴⁷ Zaman, mekân ve hareket hakkında üç monograf *Autobibliography*'de zikredilmiştir. Thk. A. Bedevî, 125, (79. dipnot) ve *Fihris*, RAAD içinde, 30, (1955), 53 vd. (26. dipnot). *Fütûhât*'ta olduğu gibi onlar, bu konular hakkında aynı zemini kapsamıştır. Krş. *Fütûhât*'tan iktibaslar, O. Y. II, 320, I, 9, (11. Bölüm); VII, 261, II, 8 vd., (69. Bölüm) ve Osman Yahyâ, *Histoire et Classification*, 285, 354, 530 f.

¹⁴⁸ Tabi ki, ilâhî aydınlanmanın bir ânı olarak vakti saymaz.

siz temel bir kavramdır ve onun zamana yaklaşımı ona burada verilecek olandan daha büyük bir muameleye ihtiyaç duyar. Felsefî anlamda zaman kavramı, onun ibâdetlerin zamanını¹⁴⁹ tartıştığında bile gayr-i ihtiyarî dâhil olur ve hac ibâdeti ile bağlantılı olarak zikredilir.¹⁵⁰ Geçmiş, şimdi ve gelecek kavramının zorluğu onu çokca meşgul etmiştir, özellikle, beklediğimiz üzere, gelecek zaman, şimdi (vakit), tasavvufta çok önemlidir.¹⁵¹ Bununla beraber, burada tasavvufî aydınlanmanın ânının bizi ilgilendirmediği anlaşılabilir; fakat o, fiziksel bir fenomen olarak zamandır (time), her ne kadar bu ikisi, biri diğerinden her zaman ayrılamaz ve tasavvufî düşüncede daima kesin bir şekilde ayrılamazsa da...

İbn Arabî'nin zaman tanımları tutarlıdır; fakat durumdan duruma bir dereceye kadar farklılık arzeder. O, *hükemâ* tarafından zamanın “feleklerin hareketlerinin kat ettiği mevhum bir süre” (müdde mütevveheme tektauuhâ harekâtü'l-eflâk) olarak tanımlandığını söyler.¹⁵² Zamanla ilişkili olarak sayma/sayıya dâir Aristocu terminolojiyi kullanarak “zaman(dan), feleklerin hareketlerince sayılan şey” olarak bahseder.¹⁵³ Zamanın var ya da yok olduğuna ilişkin Aristo (Physics 216b31) tarafından yöneltilen önemli bir soru, İbn Arabî'nin düşüncelerini yönlendirir. Zaman, cevherî bir varlığa sahip değildir¹⁵⁴; fakat zaman, cisimsel mümkünlere aittir.¹⁵⁵ O mevhum olarak var olan fakat (gerçekte) var olmayan¹⁵⁶ ya da ne var ne de yok olan zihni bir nispettir.¹⁵⁷ *Fütûhât*'ın bölümlerinden birisi zamanın ana gücünü yücelten ve onun

¹⁴⁹ *Fütûhât* (O. Y.), VI, 54 (69. Bölüm), vakit ve zaman hakkındadır.

¹⁵⁰ *Fütûhât*, I, 677, II, 11 vd. (72. Bölüm).

¹⁵¹ *Fütûhât*, I, 554, II, 27 vd., (= *Fütûhât* (O. Y.), VIII, 238 vd., 70. Bölüm); III, 189, II, 33 vd., (346. Bölüm); III, 547 (238. Bölüm, vakit hakkında).

¹⁵² *Fütûhât* (O. Y.), IV, 336, 1, 2, (59. Bölüm). İbn Arabî, burada kelâmcılar ve Araçlar tarafından yapılan zaman tanımlarını nakletmeye devam eder. Zamanın imajinasyon ile bağlantısına Aristo'da bu şekli ile rastlanmaz fakat *Physics*'e yapılan yorumlarda ele alınır, 219b2. Abdurrahman Bedevî tarafından yayımlanan eski bir hâşiyeye için bkz. *Physics*'in Arapça çevirisinin edisyonu içinde, 423, (Kâhîre 1384-85/1964-65)

¹⁵³ *Fütûhât*, II, 4, II, 16 vd., (73. Bölüm) ayrıca II, 456 (198. Bölüm). *Kitâbu't-terâcim*'de 12, (Haydarâbâd 1948) Tartışma aşağıdaki gibi devam eder: “Zaman feleğin hareketidir (gözlem tarafından karşı gelinmek zorundadır) diyen kimse, feleğin olmadığı yerde bir şeyler vardır. Zaman, “ne zaman” sayesinde iki şey arasındaki ilişkidir (gözlem tarafından karşı gelinmek zorundadır), zamanın eşyaya eşlik etmesi asla son bulmamalıdır.” *Physics*'in Arapça çevirisi, 223b21 vd. (thk. Bedevî, 479) “felek” yerine “küre”yi kullanır.

¹⁵⁴ *Fütûhât* (O. Y.), VI, 61, 1, 10 (69. Bölüm); VII, 261, 1, 9 (69. Bölüm) vakitten bahsederken. Zaman/Dehr'in “aynî bir varlığı yoktur fakat o yalnızca akıl tarafından akledilen bir şeydir.” Bkz. *Fütûhât*, II, 652, 1, 17 (291. Bölümün başlangıcı). Ayrıca bkz. *Fütûhât*, II, 606 (278. Bölüm).

¹⁵⁵ *Fütûhât*, II, 55, 1.3 (73. Bölüm, 22. soru).

¹⁵⁶ *Fütûhât* (O. Y.), IV, 335 (59. Bölüm); *Fütûhât*, II, 4, 1, 18, (73. Bölüm). Ayrıca bkz. *Fütûhât*, II, 458, II, 1 vd. (198. Bölüm, 31 Fasil).

¹⁵⁷ *Fütûhât*, II, 64, II, 5 vd., (316. Bölüm). Zamanın maddî varlığı ya da yokluğu ile ilişkili olarak St. Augustine'nin zamanın zihni bir durum olduğuna dâir görüşlerine atf-ı nazar edilebilir. Bkz. R. Sorabji, *Time, Creatin and the Continuum*, 29 vd., (Ithaca, New York 1983).

tevehhüm edilen doğasına vurgu yapılan ve idrak edilebilen herhangi bir maddî formdan yoksun olduğuna dâir beyitlerle başlayan “zaman” konusuna ayrılmıştır:

Zamânın sonucu tamamen kavransaydı, zaman tamamen kavranılabildi: Zaman vehimlerin sonucu olarak bilinirdi.

Onun tesirini gösteren gücü tabîat gibidir. Özü/aynı (tabîat)tan ve kendinden olduğu gibi onda varlığı yoktur.

Onun sâyesinde eşya taayyün eder, öte yandan bizzat kendisinin hükümranlılığı olacak bir aynı/özü yoktur.

Akıl sûretini idrâk etmekten âcizdir. Bu yüzden biz “dehr” mevhum bir şeydir deriz. Tenezzüh (abstract immateriality) olmasaydı İlâh varlığını onunla¹⁵⁸ isimlendirmezdi. Onun kalbde tâzîmi vardır.

İnsaflı olursan, (bunu farkedeceksin) zamanın aslı ezeldendir. Onun hükmü de ezeldir ve o hükmedilendir.

Tıpkı boşluk gibi cisim olmayan bir şeyde vehim yoluyla cisimleşmeyi hâiz limitsiz bir uzamı (her iki tarafında) vardır.¹⁵⁹

Sûfî meşrebinde İbn Arabî, öyle görünüyor ki herhangi bir açıklama yapmaksızın kadim bir sözü benimsemek suretiyle zamanı kısaca “*sultan*” (ruler) olarak belirtmektedir.¹⁶⁰ Gece ve gündüzün mâneviyatından dolayı *zamânın ilmi* (knowledge of time) de *mevhibe ilimlerinin* (inspired knowledge) en yüce türüne aittir.¹⁶¹ İbn Arabî, mevhum olması ve varlığının olmaması bakımından zamanın *ezel* (eternity) ile karşılaştırılabileceğini öne sürmektedir. Zira benzer şekilde ezelin de *selbî* bir *vasfî* (negative description) vardır ve varlığı yoktur.¹⁶² Daha ileri şöyle ifade eder: “*Kadim* (uncreated) olan şey için *ezel* ne ise *muhdes* (created) olan şey için de zaman odur.”¹⁶³ Bu yüzden zaman metafizikten ayrılamaz¹⁶⁴ ve İbn Arabî’nin bakış açısında, bu durum fizik temel verilerinin bütünü için de geçerlidir; çünkü maddî dünya ile metafizik yapı arasında belirli bir sınır yoktur.

¹⁵⁸ Tanrı’ya işaretle onun (His), yoksa cansız varlıklara işaretle onun (its) kelimesi değil; fakat dehr yerine Tanrı için bkz. F. Rosenthal, “Sweeter than Hope” 10, Leiden (1983).

¹⁵⁹ *Fütûhât* (O. Y.), IV, 330 vd.

¹⁶⁰ *İstulâhu’s-Sûfîyye*, 9, (Haydarâbâd 1948). Şartlarda belirleyici bir etkisi bulunan bir kimse olarak sultânın görüldüğü (Bkz. F. Rosenthal “Sweeter than Hope”, 41) bu ifadenin seküler anlamı için bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu’l-Ahbâr*, I, 5, (Kâhire’de yeniden basıldı, 1963-64): “Ziyâd (b. Ebîhî) bir kimsenin zâmana iftira ettiğini işitince, şöyle dedi: ‘Zamanın ne olduğunu bilseydi, onu cezalandırırdım. Zaman, sultândır.’”

¹⁶¹ *Kitâbu’l-İsfâr*, 32, 1, 6 (Haydarâbâd 1948).

¹⁶² *Fütûhât* (O. Y.), VI, 61, 1, 10, (69. Bölüm).

¹⁶³ *Fütûhât*, II, 4, I, 19, (73. Bölüm). İbn Arabî’nin zamanla ilişkisi bakımından ezal anlayışı hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Kitâbu’l-Ezel*, (Haydarâbâd 1948)

¹⁶⁴ S. Pines, Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’nin fizik ile mekânın ilişkisine ve fakat zaman ile (ki Pines’in araştırmasının büyük bir kısmı buna adanmıştır) yalnızca metafiziğin ilişkisine değindiğine dikkat çekmiştir. Bkz. *Nouvelles Etudes sur Awhad al-zamân Abu’l-Barakat al-Baghdadi*, 21, (Paris 1955)

İbn Arabî tarafından metafizik sorunlara dâir bilhassa filozoflara atfedilen görüşler, bizim bağlamımızın özel ilgi alanıdır; zira onun felsefeye yönelik tavrı ile tasavvufu burada bir biri ile sıkı bir şekilde kenetlenmiştir. Filozoflara doğrudan atıflar yine pek nâdirdir ve bile isteye muğlak bırakılır. Zaman ve mekânın yorumuna ilişkin sahip olduğu fikir ayrılığını ifade ederken, *hakîm*in bir cümlesine atıfta bulunur: “Bir’den (the One/vâhid) ancak bir çıkar.”¹⁶⁵ Görünüşe bakılırsa bu Aristoculuğa karşı yöneltilen bir şeydir; Metafizik 1016^{b3-5} ile bağlantılı olarak belirli bir maddenin birliğine dâir İbn Rüşd’ün yaptığı yorumlar ile ilgilidir.¹⁶⁶ Şüphesiz belli belirsiz bir şekilde İbn Arabî’nin zihninde daima “birlikten” çokluğun çıkıp çıkmayacağı ve bunun nasıl olabileceğine dâir bir tartışma vardır.

Tanrı’nın varlığına ilişkin pek çok filozof ve düşünürün benimsediği bir uzlaşma noktası vardı. Tanrı’nın varlığına (existence) dâir soru yöneltmeye genel olarak mücade edildiği söylenebilir; fakat yalnızca filozof-hakîmler¹⁶⁷ tarafından değil aynı zamanda “*bir tâîfê*” tarafından da onun ne, nasıl ve niçinliğine dâir soru yöneltmenin uygunsuz olduğu düşünülmektedir. Burada “*bir tâîfê*” (the group) ile müslüman teologlara atıf yapıldığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁸

İbn Arabî, filozofların düşüncelerini onaylamadığını vurgulamak istediği zaman onlardan filozoflar diye bahseder. Bu konu, hissedilirler âleminde cüz’ilerin ilâhî bilgisini reddeden el-feylesûftan bahsettiği yerdedir.¹⁶⁹ Zihnî sınırlarından ötürü, filozof ve Mutezilî benzer şekilde Tanrı’nın görülmesini¹⁷⁰ reddeder ve aynı zamanda filozoflar (ilâhî) fiilleri inkâr edenlerdir.¹⁷¹ İbn Arabî tarafından hissedilir âlemin tamamının tahayyül edilen doğasına dâir görüşleri ile sofistlerin genel görüşleri arasında kesin olmayan, ve kolaycacık vazgeçilebilen bir ilişki kurulmuştur.

¹⁶⁵ *Fütûhât* (O. Y.), IV, 155, 1, 10, (47. Bölüm); *Fütûhât*, II, 458, II, 19 vd., (198. Bölüm, 31. Fasıl). Hakîm’e atıf yalnızca ikinci pasajda yer almaktadır. İlk pasajı iktibas ederek M. Asin Palacios, İskenderiye Yeni-Eflâtunculuğunun görüşünün tercih edilerek Müslüman Aristoculara atıf yapma şeklinde bir yorumda bulunur, bkz. “Mohidin”, *Homenaje*, II, 231, n.1, Ayrıca bkz. E. Meyer, *Oriens*, 27-28 (1981), 247, 42. dipnot. Profesör Richard Frank ve Dominic O’Meara, değişmez kalanın birliği hakkındaki aritmetik teoriler ile olan muhtemel paralellikleri bana bahsettiler, Jamblich tarafından açıklandığı üzere, *Theologoumena arithmeticae*, edisyon, de Falco, 1 vd.

¹⁶⁶ Bkz. İbn Rüşd, *Commentary on the Metaphysics*, ed. M. Bouyges, II, 540, 1, 17 (Beyrût, 1938-52).

¹⁶⁷ Bkz. 56. Dipnot.

¹⁶⁸ *Fütûhât* (O. Y.), III, 218 vd., (28. Bölüm). *Fütûhât*’a [III., 12, 11, 29-32 (302. Bölüm)] göre suyun kirlî kaptan etkileneceği gibi ruhun bedenle olan ilişkisinden dolayı ruhların kalıcı olarak etkilenebileceğini iddia eden hakîmler ve bizim arkadaşlarımızdan bir grup arasındaki bir uzlaşma vardır

¹⁶⁹ *Fütûhât*, III, 536, II, 16 vd., (387. Bölüm).

¹⁷⁰ *Fütûhât*, III, 401, 1, 20, (369. Bölüm, 20. Vasıl); III, 465, I, 1 (374. Bölüm). Hakîmlerin zihnî sınırları ilâhî sıfatlar problemi hakkında başarısızlığa düşmüşlerdir. Bkz. *Fütûhât*, III, 495, II, 28 vd., (379. Bölüm).

¹⁷¹ *Fütûhât* (O. Y.), II, 389, 1, 17 (16. Bölüm).

Kur'ân'ın 8/17. âyetinin tefsîri bağlamında, İbn Arabî ne filozof ne de *aklî delilleri* (rational proofs) kullanan kimselerin ve ne de zâhir ehlinin buna inanmadığını iddia etmektedir. “Yalnızca Sofistler (Sofistâyye) bu meşhede yaklaşırlar. Bununla beraber” İbn Arabî bir neticeye varır, “bizlerle onlar arasındaki fark şudur: Onlar ‘Her şeyin bir hakîkati (reality) yoktur’ derler.¹⁷² Biz böyle söylemiyoruz. Biz bu hakîkattir diyoruz, bu yüzden bütün gruplara muhalefetle beraber, yalnızca O’nun tarafından bize verilen meşhed sayesinde Allah ve Peygamber’i hakkında fikir birliğine sahibiz.”¹⁷³

Nübüvvet apaçık bir şekilde mevcuttur, fakat tabîatıyla filozofların bu hususta kavrayamadığı bir şey vardır. Bundan dolayı İbn Arabî, okurlarına “felsefî kitapların hükümleri ile ilgilenmeme”¹⁷⁴ tavsiyesinde bulunmada kendisini mecbur hissetmektedir. Bu bağlamda İbn Arabî, sahih beşerî çabanın nihâî gâyesine ve tanrının bilgisine felsefî düşünce ile niçin ulaşamayacağına sebepine dâir kendi anlayışını açıklayan beyitlerde yaptığı gibi filozofların Eş’arîlerden farklı olduğunu düşünür. Gerçekte İbn Arabî, düşüncenin yokluğu ile gereksizliğine işaret eden ve Peygamber’e nispet edilen Kur’ân’ın meşhur *ümmî* (illiterate) kelimesi ile çıkarımda bulunur.

Allah ile¹⁷⁵ bilmek süsleme ve güzelleşmeyi sağlar

Fikir ile bilmek teşbih ve hataya sebebiyet verir

Fikir ile bilmek icmâl ve hatadır

Allah ile bilmek tahkîk ve tafsîldir¹⁷⁶

Fikir ile bilmek salt bildirmedir (abstract labels)

Allah ile bilmek hâlleri ve velâyeti sağlar.¹⁷⁷

Süslü sözler sakın seni aldatmasın!

Zira onların medlûlü cehâlet ve oyalama/nedenselleştirmedir (causalization)¹⁷⁸

¹⁷² Sofistlerden bahsedenlerin yaygın tanımı “onlar hakîkati iptal eden kimseler” olmaları yönüyledir. Örneğin bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, I, 8, (Kâhire, 1317-21); el-Batalyavî, *Şerh*, I, 220 f, (92. Dipnot). Hiç şüphesiz bu ifade biçimi İbn Arabî tarafından biliniyordu. Onun mutat serbestliği ile birlikte, İbn Arabî bu kavramı birazcık değiştirmiştir.

¹⁷³ *Fütûhât*, III, 525, II, 26-29 (384. Bölüm)

¹⁷⁴ *Fütûhât*, II, 595, 1, 32 (276. Bölüm). “Kitaplar”a yapılan atf gereksiz değildir. İbn Arabî, bilgisinin tecellilerden kaynaklandığını ve kitaplardan alınmadığını iddia etmektedir. Örneğin bkz. Kitâbu'l-Mesâil, 6 (Haydarâbâd). İbn Arabî, âdet olduğu üzere “kitaplardan ve kendileri gibi kimselerden şifahî bir şekilde” bilgilerini elde ettikleri için zâhir ulemâsını ayıplamaktadır. Bkz. *Fütûhât* (O. Y.), IV, 267, II, 9 vd., (54. Bölüm).

¹⁷⁵ Bu bağlamda “be” harf-i ceri normalde “Tanrı’nın bilgisi”nin anlamını vermektedir. Fakat bağlam “yoluyla, kendisiyle (elde edilen)” şeklinde çevrilmesi gerektiğini göstermektedir. Farklı bir anlamı vermek için kullanılan çift anlamlı kelimeler, bu beyitlerde çok anlamlı olarak kullanılmamaktadır.

¹⁷⁶ Bkz. *Fütûhât*, III, 456, 1, 7, (373. Bölüm) [bkz. dipnot 58]: “(Filozoflar) icmâlde tafsîli bilmezler.” Ayrıca yukarıya bkz. bununla beraber, mârifetullah icmâldir ve tafsile izin vermez. Bkz. *Zehâiru'l-A'lâk*, 174.

¹⁷⁷ Normalde “tahvîl ve tebdîl” kelimeleri “başkalaşma ve değişme” anlamlarına gelir fakat normal kullanımdan sapma, tercümede de belirtildiği üzere, tasarlanmış görünmektedir.

Filozof Allah'ın inkâr edilebileceğini düşünür,
 Nedenselliğinin sonucu vasıtasıyla. Bu ise a-teizmdir¹⁷⁹
 Eş'arı ise (Allah'ın) çoğalmış bir hakikat olduğunu kabul eder.
 Bu bir bilgidir, fakat bu temsile/antropomorfizme yol açar.¹⁸⁰

Sayfa sayfa, satır satır İbn Arabî'nin söylediği her şeyi devam edip soruşturmak ve onun köken itibarıyla felsefî düşüncelerle daima yakın bir ilişkisi olduğunu bulmak mümkündür. Felsefe, hikmet ya da düşünce hakkında söylenmemiş bir şey olsa da bu böyledir ve hatta felsefe, hikmet ve düşünce, onlara karşıt rekabet eden görüşler vasıtasıyla gizlice ya da açıkça reddedilmek üzere ortaya çıkar. İster İslâmî isterse klasik terim anlamıyla olsun felsefe, İbn Arabî'nin âlem görüşünün kaynağının ana yapısını oluşturur. İslâm'ın dîni ve târihî geleneği, İslâm'ın şeriat ve fıkıhı dokunulmazdı; fakat onlar, bu ana yapı ile uyuşmak zorunda idi –daha doğrusu, ana yapı onlarla uyuşmak için yontulmak zorunda idi. Bizim için ve bizzat İbn Arabî için değişmez sorun, bu konuda kaygı duyup duymadığını bilmesek de kelâm içinde gizlenen felsefeden gerçek felsefeyi ayırmaktır. Gerçekte, bu asla yapılamaz. İstisnâî bir örnek, genelde İbn Arabî düşüncesinde ve İbn Arabî'nin eserlerinde olduğu gibi *Fütûhât*'ta sıkça tekrarlanan bir melodide bulunmaktadır: “Nefsini tanıyan Rabbini tanır.” İbn Arabî bu ifadeyi, temel şekliyle ve oldukça küçük varyasyonları ile aktarır. C. A. Nallino, bu sözün kaynağını, İbn Arabî düşüncesinde bulmanın mümkün olmadığı görüşüne sahipti. Yeni-Eflâtunculuktan gelmiş ya da İslâm'a patristik yazından geçmiş olabilir.¹⁸¹ Bu durumda, İbn Arabî tarafından bilinen İslâmî şekli ile bu ifadenin türetilmesi ve geniş yayılımından Kilise Babalarının sorumlu olduğu açık bir şekilde söylenilebilir.¹⁸² Her zaman, bu kadar çok emin olamayız.

¹⁷⁸ Oyalama/eglence ve nedensel bir açıklama ta'lîlin normal anlamları olabilir, fakat, peşisıra gelen beytin gösterdiği üzere, İbn Arabî kendisinin ilâhî nedensellik görüşüne atf yapmak istiyor. Onun hastalık ve neden manalarını barındıran illetin çifte anlamı ile oynamasına dâir *Fütûhât*'ın illet bölümüne dikkat ediniz. *Fütûhât*, II, 490 vd., (297. Bölüm)

¹⁷⁹ Filozofların yaptıkları gibi Tanrı sebep olarak tasavvur edilemez, zira gerçekte bu Tanrı'nın inkârı anlamına gelmektedir. Beytin iyi bir çevirisi “Bir sebep olarak onu varsaymak suretiyle” şeklinde olabilir. Tanrı ne sebeptir ne de sebebin bir sonucudur bilakis O sebeplerin yaratıcısıdır (*Fütûhât* (O. Y.), II, 223, II, 4f, 6. bölüm) ve âlemin varlığının sebebidir (*Fütûhât* (O. Y.), IV, 171, I, 7, 48. Bölüm) Kelâmçılar sebeplerin sebebi olarak Tanrı'dan söz edebilirler. (*Fütûhât*, III, 212, I, 2, 350. Bölüm). Bununla beraber, İbn Arabî aslında illiyyeti kabul etmez, bkz. *Fütûhât* (O. Y.), I, 195; *Kitâbu't-Tecelliyât*, 31, ayrıca *Risâle Lâ Yuavvelü İleyh*, 13, I, I (Haydarâbâd, 1948) adlı eserde, âlemin varlığının bir nedeni olarak Hakk'ı gören illet ashâbına atıfta bulunur. T. Izutsu'nun değindiği bu pasaj varsa da, “körü körüne Yunan felsefesini takip eden filozoflar” hakkında biraz aşağılayıcı bir ifade İbn Arabî'nin açıklanan görüşünü yansıtmaz. Bkz. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, I, 195, (Minatoku, Tokyo 1966). Ayrıca krş. M. Schreiner, (Yukarıda dipnot 70), 525; *Gesammelte Schriften*, 426 ya da E. A. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, 27 f.

¹⁸⁰ *Fütûhât*, II, 644. (289. Bölümün başı)

¹⁸¹ C. A. Nallion, *Raccolta dei scritti*, II, 339 vd., (Roma 1940).

¹⁸² Bkz. F. Rosenthal, “On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World”, *Islamic Culture* içinde, 15 (1941), 397, [*Islamic Culture*'ın ekinde, 14, (1940), 410, 4. dipnot]. A.

İbn Arabî'nin parlak kişiliği ve düşüncelerinin kapsamlı bir değerlendirmesini yapmak neredeyse imkansız gözükmüyor. Bu makâlede bir araya getirilen gerçeklerden hareketle, bir kaç genel görüş ön plana çıkmaktadır. Devam etmek için delil formunda pek az şeye sahip olmamıza rağmen, İbn Arabî çevresinde “felsefî” olarak nitelendirilen eserleri iyi bir şekilde okumuş olabilir.¹⁸³ Onun akılcı kelâmcıların bâzı eserlerinden haberdâr olduğu kesindir. Her ne kadar sadece seçilmiş bir kaç olsa da kelâmcıların isimlerini oldukça sık zikreder; fakat spesifik olarak onların eserlerine atıf yaptığı zamanlarda tıpkı filozoflarda olduğu gibi mütereddittir.¹⁸⁴ Daha da önemlisi, İbn Arabî, İslâm medeniyetinde doğan felsefî düşünce ve filozofların âlemi inceleme metodlarına âşinâ idi. O, rastgele herşeyden biraz kullandıysa, bu İbn Arabî'nin kendine özgü dikkatsiz bir eklektisizmden ziyâde kendi mirasında geniş bir kültüre dalmış bir düşünür için tabîi bir ilerleme yoludur.

İbn Arabî'nin yaşamının erken dönemindeki gelişimine ilişkin bilinenler yok denecek kadar azdır. Başlangıçta o, tasavvufî görüşünü, seçilmiş bir kaç kimse tarafından erişilebilen doğrudan ilâhî “keşif” –artık bu terim arapça nasıl isimlendirilebilir ise– vasıtasıyla elde etti. Başkaca bir şey değil yalnızca bu “keşif” sayesinde kişi, metafizik müşâhededen ibaret olan ve tercihen tanrı bilgisi olarak isimlenen faydalı bilgiyi elde edebilir. Kendi düşüncelerini toplamak ve yazmak hususunda kendisine yardım edecek böylesine bir keşfi alan seçilmiş bir kimse olduğu konusunda İbn Arabî git gide daha da inanır olmuştur.¹⁸⁵ Kendi müşâhedelerini bu dünyadaki müşâhedelerle irtibatlandırma –ki bu dünya câhil ve idrak sahibi olmayan kimselerle doluydu–¹⁸⁶ kendiliğinden akan bir tefekkürdü. Öncelikle, o Kur'an'ın kelimeleri ve cümlelerini merkeze aldı. Sonra, onun metinleri yaygın olarak kabul edilen terimleri, ilk sûflerin ifadeleri ve onun kültürel arka planında bulunan diğer güzel cümleleri almıştır. Nihayetinde, İbn Arabî'nin en tuhaf ve şaşırtıcı yöntemi, seçmiş olduğu kelimelere –çünkü onlar onun hayalini etkilemişlerdir–, coşkun bir yoğunlukla onlar üzerinde düşünmeye ve günümüz okurlarını bile hayrette bırakmaya ve etkilemeye devam eden şaşırtıcı sözel ilişkilerin sürekli taşması üzerine yansımıştır. Bununla beraber o asla kendi temel inançlarından ödün vermez. Bu tasavvufî ve büyük oranda sistematik olmayan bağın yanısıra, mutlak anlamda felsefî olmaları bağlamında metafizik dünyayı görür. Zaman, mekân ve hareketin büyük problemleri

Altmann, “The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism” adlı kapsamlı çalışmasında, özel olarak İbn Arabî ile bağlantılı değildir, bkz. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, 196-232 (Cambridge, Mass, 1963).

¹⁸³ Yukarıda bkz. ilgili sayfalar.

¹⁸⁴ Özellikle, Bâkılânî'ye atfen bâzı bilgilerin sorumluluğuna ilişkin İbn Arabî'nin tesadüfî gözlemi, bilgiyi nakleden kimseye dayanır. bkz. *Fütûhât*, III, 398, II, 10 vd. (369. Bölüm, 18. Vasil).

¹⁸⁵ *Mevâkiu'n-Nücûm*'da diğerleri arasında bir örnek bulunabilir. Matbu nüsha olmadığından dolayı yeni bir elyazmasını kullandım. Yale Ar. 480, s. 76.

¹⁸⁶ Zikredilen *Mevâkiu'n-Nücûm* elyazması. Ayrıca bkz. 38 ve 60. dipnotlar.

onu daima meşgul etmiştir. Felsefe fizik dünyayı görüp anladığı gibi metafizik dünyada görülebilir ve anlaşılabilir –yalnızca İbn Arabî, onu tam tersine koymakta idi–. Âlemin gerçek düzeni, herşeyi kendi uygun yerini belirlemekle gerçekleşir. Bu, felsefi olduğu kadar tasavvufî ve ilâhî –ikisi arasında mutlak bir ayırım olmamakla beraber– “hikmet”tir.¹⁸⁷ Tasavvufî keşf, mantıksal olarak, büyük bir ilim¹⁸⁸ grubuna nakledilebilir: Bir tarafta tasavvufî önermeler ve bir tarafta ise felsefi ve epistemolojik problemler... Bu bilginin sayısız özel parçalara ayrılması, tesadüfen, “felsefe”ye özgü sistematik ifade yönteminin üzerine kadim aforizmatik düşünce yönteminin bir galibiyeti olarak teşekkül etmiştir. İbn Arabî, eşyâ şemasında *ilim* (knowledge) ya da *mârifet* (gnosis) ve *hikmetten* (wisdom) hangisinin daha önemli olduğu noktasında karar vermekle alakalı olarak apaçık bir şüphe ızhar eder. Onun tasnifindeki zıtlıklara yapılan itirazlara rağmen, orada dengenin daima “ilim” lehine olduğu gözükmektedir. Bu durum son kertede tasavvufun, entelektüel ortamı kuşatan hayatta kalmak için, felsefeye bağlanmak zorunda kaldığını göstermektedir.

İslâm tarihinde daha önceden başlayan bu süreç, İbn Arabî’ye gelinceye kadar tamamlanmış oldu. İbn Arabî’nin büyük ve yakın modeli el-Gazzâlî idi. Baştan başa müslümanın yapması zorunlu temel vecibelerinin anlamlarını esaslı bir şekilde tartışmakla yola koyulan *Fütûhât*’ın iç düzeninde açıkça görüldüğü üzere, İbn Arabî onu yenileyerek kendi daha saf ve tasavvufî dili ile Gazzâlî’nin İslâm’ın ihyası ile yer tutmayı arzulamaktaydı.¹⁸⁹ Her şeyin kendisine tâbî olduğu sabit fikirli bir tasavvufa mutlak üstünlüğü verme hususunda İbn Arabî, Gazzâlî’den daha karardır; o, kendi türü ve geçerliliğinde asla gerçekte üstün olmayan aşırı tasavvufun ana karakterlerinden birisi hâline gelmeye muvaffak olmuştur. Gazzâlî, daha mütedil bir merkezin yol gösterici ışığı olarak kalmaya devam etmiştir. Bu, Gazzâlî’yi nihâyetinde daha güçlü ve etkili tarihî bir güç yaptı.

Öyle ki diğer sûfî ve entelektüellerden daha fazla, kendi düşüncelerine dikkatleri çekmek için karşıt düşüncelerin birleşmesinden hoşlanan birisi olarak İbn Arabî kendisini gösterir. Bilgi aynı zamanda cehâlettir,¹⁹⁰ varlık yokluk olarak tasavvur edilebilir,¹⁹¹ doğru yolu gösterme yakınlaşma ve uzaklaşma anlamına gelmektedir,¹⁹² özgürlük kölelikdir;¹⁹³ onu bu şekilde anlatmak daha doğru gibi gözüküyor. Burada yapılan girişim İbn Arabî’nin kendi ifadelerini konuşurmak ve İbn Arabî’yi kendi-

¹⁸⁷ Bakınız yukarıda ilgili sayfa.

¹⁸⁸ Özellikle bu ilimlerin uzun bir listesi için *Fütûhât*’ın bölümlerinin sonunda, 293. Bölümün başlarına bkz.

¹⁸⁹ Bkz. dipnot 17.

¹⁹⁰ Örneğin *Fütûhât*, I, 728, II, 18 vd. (72. Bölüm).

¹⁹¹ *Fütûhât*, III, 362, (369. Bölüm).

¹⁹² *Fütûhât* (O. Y.), IV, 262, (26. Bölümün başı).

¹⁹³ *el-Îlâm bi-işârâti Ehli’l-İlhâm*, 8; F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, 115, (Leiden 1960).

sini algıladığı gibi görmektir: O hem hoşgörülü hem de hoşgörüsüz, hem açık fikirli hem de tutucu, hem aşırı derecede mâlûmât sahibi hem de pek az odaklanmış, hem olağanüstü orjinal hem de bütünüyle geleneksel, hem bir düşünür hem de tefekkürün ötesindedir –kısacası o hem bir filozof hem de bir sûfidir.