



<https://doi.org/10.46231/sufiyye.958947>

Gönderilme Tarihi: 18.03.2021

Kabul Tarihi: 23.06.2021

Sufiyye

Yıl:2021/Haziran Sayı: 10

June 2021/Issue: 10

# İbnü'l-Arabî: Entelektüel Geleneğe Açılan Kapı\*

*Ibn al-‘Arabî: The Doorway to an Intellectual  
Tradition\*\**

Prof. Dr.

**William C. CHITTICK**

Stony Brook University, Humanities Institute

[william.chittick@stonybrook.edu](mailto:william.chittick@stonybrook.edu)

Çeviren | Translator

Arş. Gör.

**Mustafa Salih EDİS**



Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

[orcid.org/0000-0002-9726-0495](https://orcid.org/0000-0002-9726-0495)

[mustafa.edis@amasya.edu.tr](mailto:mustafa.edis@amasya.edu.tr)

\*Çevirenin notu: Bu çalışma, ilimler tasnifi yazım geleneğinde yer alan belirgin ayrımlardan akıl-vahiy ilişkisinin, İbnü'l-Arabî özelinde, entelektüel ile nakledilen bilgi ayrımı açısından değerlendirilmesini konu edinmektedir. Müellife göre her iki yaklaşım arasındaki temel ayrım, bilginin elde edilme yönteminde gizlidir. “Entelektüel” bilgi, dışarıdan yardım olmaksızın insanın benliğiyle erişilebildiği bilgiyken “nakledilen” ise vahiy gibi benliğin dışarıdan edindiği bilgidir. Bu bağlamda benlik ve öze yönelişe dair özgün temellendirmeler yapan müellif, taklit ve tahkikin ayrımına da dikkat çekmektedir. Chittick, kavramlar arası farklılıklara hassasiyetle açıklık getirmeye çalışırken ayrıca “Nefsini bilen Rabbini bilir” vecizesine atıfla gerek arif ve âlim ayrımı üzerinden bu tasnifi zenginleştirmekte gerekse ‘arefe fiilinin dilde karşılığı olmamasından dolayı maksadın ihmal edilmesini vurgulamaktadır. Bunun sonucu olarak da bu vecizeyi “Nefsini tanıyan Rabbini tanır” olarak çevirmeyi tercih etmektedir. Sonuç olarak bu çalışma; hakikate erişme konusunda entelektüel mirasın öncü ismi İbnü'l-Arabî üzerinden önemli anekdotlar sunarak hakikate erişme konusunda gerekli eylem içinsürecivemotivasyonunu açıklamaktadır.

Ayrıca Prof. Dr. William C. Chittick'e gerek makalenin Türkçeye kazandırılmasındaki izni gerekse çeviri sürecindeki görüşmelerimize ayırdıkları vakitlerden dolayı kendilerine teşekkür ederim.

\*\* William C. Chittick, “İbn al-‘Arabî The Doorway to an Intellectual Tradition”, Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society 59 (2016), 1-15. Yazarın notu: “Bu makale ilk olarak Prof. Dr. Chittick tarafından 23-24 Ekim 2015 tarihinde “A Living Legacy: Ibn ‘Arabi in Today’s World” (Yaşayan Bir Miras: Günümüz Dünyasında İbn Arabî) 2015 Ibn ‘Arabi Society USA’nın yıllık konferansında açılış konuşması olarak sunulmuştur.”

‘Entelektüel gelenek’<sup>1</sup> derken, aslı gayreti, eşyanın hakikatine dair canlı bir farkındalık olarak anlaşılan akli bilfiil gerçekleştirmek olan İslâmi ilim dalını kastediyorum. Geçmişe bakıldığında bu geleneğin üyeleri olarak sınıflandırılabilenler genellikle filozoflar ya da sûfîler olmuştur. Onlar tüm İslâmî öğretilerin -ve aslında, tüm dinlerin- nihaî amacının, insanların kalpte bulunan ilâhî imge olan kendi entelektüel ve mânevî doğalarını uyandırmak olduğunu savundular. Bu geleneğin en ünlü üyelerinden biri olan Gazzâlî, onun başyapıtı *İhyâ’u Ulûmi’-d-Dîn*’in başlığında rolünü ‘Dinî Bilgiye Hayat vermek’ olarak özetliyor. İbnü’l-Arabî’nin Muhyiddin (Dine hayat veren kişi) olarak adlandırılmasının bu konuyla ilgisi yoktur.

İbnü’l-Arabî’nin ‘yaşayan mirasından’ söz ettiğimizde, söz konusu hayatın kendisinden daha sonra gelenlere geçtiğini ve bugün de devam ettiğini ileri sürüyoruz. Bir miras ‘yaşıyorsa’, o zaman kesinlikle kitapların mirası değildir, çünkü kitaplar kendi içlerinde ölmüştür. Bir mirasın *yaşamından* söz etmek, sadece yaşayan ruhlarda bulunursa mantıklıdır. Öyleyse ne tür bir miras, en büyük ustayı Muhyiddîn ibnü’l-Arabî olarak adlandırabilir? Belki de İbnü’l-Arabî’nin doğumundan iki yüz yıl önce ölen ilk sûfî müridlerden biri olan Ebû Bekir el-Vâsitî’nin (ö. 932) bir sözünde kısa ve öz bir yanıt bulabiliriz: ‘Kendi başına yaşayan herkes öldü ve Hakk’la yaşayan ise asla ölmez.’<sup>2</sup>

Bu aforizma, İslâm düşüncesinin ilk prensibi olan ilâhî birlik iddiası *tevhidî* açık bir ifadesidir. el-Vâsitî, hayat dediğimiz şeyin aslında hayat olmadığını çünkü hayatın ölümden ayrılamaz olduğunu söylüyor. Ancak Allah, “ölmeyen Hayat Sahibi (el-Hayy)”dir (Furkân 25/58). Buradan, Allah’ın yaşamından başka gerçek yaşam olmadığı, Allah’ın varlığından başka gerçek varlık olmadığı ve Hakk’ın hakikatinden başka gerçek gerçeklik olmadığı sonucu çıkar. Bu nedenle, yalnızca Hakk’la yaşayanlar asla ölmeyecekler.<sup>3</sup>

Kısacası, İbnü’l-Arabî geride *yaşayan* bir miras bıraktıysa bu sadece ‘Hakk ile yaşayan’ insanların farkındalıklarında ve bilinçlerinde mevcut olacaktır. Bu mirasa katılmak, hayali yaşamın ötesine geçmeyi ve gerçek

1. Çevirenin notu: Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 3-21.

2. Bu ismin önemi ve İbnü’l-Arabî’nin onu kendisine atıfta bulunmak için kullanma olasılığı hakkında bakınız. Stephen Hirtenstein, ‘Reviving the Dead: Ibn ‘Arabî as Heir of Jesus,’ *JMIAS* 57 (2015), 37-56.

3. Ferîduddîn Attâr, *Tadhkirat al-awliyâ*, ed. Muhammad Isti’lâmî (Tehran: Zuwwâr, 1346/1967), 736.

hayata katılmayı gerektirir. İbnü'l-Arabî'nin yazdığı binlerce sayfa bu hayata ulaşmanın yollarını sağlıyor. Bilhassa bir yola (entelektüel geleneğin özünü oluşturan yola) odaklanmak istiyorum. İbnü'l-Arabî'den önceki nesilde İranlı büyük bir üstad olan Ahmed Sem'ânî'nin<sup>4</sup> atıfta bulunduğu bir özdeyişle güzelce ifade edilir: 'Marifet, kalbin Allah ile yaşamıdır'.<sup>5</sup>

Kalp, insan yaşamının ve bilincinin merkezidir. Kurân ve Hadisler, sağlıklı ve sıhhatli bir kalbe sahip olma ihtiyacından defalarca bahseder; bu, her şeyi olduğu gibi gören ve uygun şekilde hareket eden bir farkındalıktır.<sup>6</sup> İslâm, farkındalık ve anlayışı beyne değil, kalbe yerleştirerek kadim dünyanın çoğu ile bağlantı kurar. Her ne kadar çoğu çevirmen, modern okuyuculara bir anlam ifade etme çabasıyla Çince kalp kelimesini (xin/心) "zihin" olarak çevirse de bu; hem Konfüçyüsçülerin hem de Taoistlerin bize birincil insan görevinin kalbi düzeltmek olduğunu söylediği, Çin için oldukça aşikardır.

Sem'ânî'nin terimleriyle, entelektüel geleneğin hedefi olarak kabul ettiğim bir başarı olan "kalbin Allah'la yaşamı"na ulaşması, *marifeti* "tanınma"yı gerektirir. Benim gibi bilim adamları bu kelimeyi tercüme ederken genellikle saçmalarlar. Sözlü formda 'bilmek' veya 'tanımak' kavramlarını kullanırız ve bir isim olarak onu bilgi, bilim ve özellikle tasavvuf bağlamında gnosis (rûhânî bilgi) olarak tercüme ederiz. 'Ârif kelimesinin etken sıfat-fiili 'gnostik' olarak çevrilir. Klasik metinlerde *ma'rifet* ile tamamen aynı anlama gelen aynı kökten başka bir isim olan *'irfân*, son yüzyıllarda tasavvufun daha teorik formlarını tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.

Bununla birlikte, *gnosis* ve *gnostik* kelimelerini kullanmanın büyük problemleri vardır; en hafifi, insanların bu kelimeleri eski bir Hıristiyan sapkınlığı ile ilişkilendirmesidir. Daha derin bir problem, Arapça *ma'rifet*in her gün kullanılan bir fiil ve isim olması, buna karşın İngilizce *gnosis*in günlük konuşmada asla kullanılmamasıdır (belki bu derginin okuyucuları hariç. Sûfî metinlerinin hemen hemen tüm mevcut İngilizce çevirilerinde başka bir sorun gözlemlenebilir. Ariflerin tartışmalarında"gnostikler"

4. Çevirenin notu: Şihâbuddîn Ebu'l-Kâsım Ahmed es-Sem'ânî (ö. 534/1139) *Ruhu'l-Ervah* isimli eserin müellifi, fakih ve sûfî.

5. Dipnot: Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (b.y.: Yale University Press, 2013), 125.

6. İslâmî düşüncede kalbin merkezi rolü hakkında bakınız. Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (b.y.: SUNY Press, 1992), Bölüm 10.



*ma'rifet*in sözlü biçimi genellikle söz konusu bilme biçimini açıklamak için kullanılır; bu, pasajın anlamının *ma'rifet* sözcüğünü fiil olarak kullanmaya bağlı olduğu anlamına gelir. Ancak İngilizce'de gnosis için fiil yoktur, bu nedenle *ma'rifet*in belirli özellikleri çeviride kaybolur.

Arapça'da bilme için birincil kelime '*ilm*'dir. Akademisyenler kelimeyi bağlama göre çeşitli şekillerde tercüme ederler) bilgi, öğrenme, bilim. *İlm ve ma'rifet* arasındaki ayrım, İngilizce'de "bilme" ve "tanıma" arasındaki farkla aşağı yukarı örtüşür.<sup>7</sup> "Bilmek" özellikle her tanımda önceden varsayıldığı için tanımlanamayan temel bir insan deneyimidir. O halde "tanımak" belirli bir tür bilgidir, yani zaten bildiğiniz bir bilgiyi kendi içinde yeniden kazanmaktır. Allah'ı tanımaktan (Ma'rifetullah'tan) söz etmek, Kuran'daki Tanrı bilgisinin insan doğasına ait olduğu fikrini önermektir -biz onunla doğarız ama onu unutmaya meyilliyizdir. İnsan bilgisinin amacı unuttuğumuz şeyi hatırlamak ve tanımaktır. Buradaki Kuran öğretisi, Platon'u ve onun anamnesis (anamnez/hatırlama) kavramını -hafıza kaybımızın ortadan kaldırılmasını- hatırlatır. Mensiyus'un<sup>8</sup> (6A11) hayatın amacının kayıp kalbimizi kurtarmak olduğu öğretisi gibi paralellikler eski metinlerde bol miktarda bulunmaktadır.

Arapça '*ilm ve ma'rifet* kullanımına baktığımızda, iki kelime arasında genellikle net bir ayrım yapıldığını görüyoruz. Dışarıdan gelen bilgiye '*ilm* denir -bir dersten veya kitaptan ya da bir Google aramasından edindiğimiz bilgilerdir. İçeriden gelen bilgiye ise *ma'rifet* denir- bu ('ilm), herhangi bir kitaptan veya öğretmenden alınmayan, dolaysız (doğrudan) bir bilmedir. Onun hakikati, bilen kalp için apaçık ortadadır. Dışarıdan gelen bir uyarıcı nedeniyle biliniyor olabilir, ancak bir kez bulunduğunda, sanki kalp bunu her zaman biliyormuş gibi olur. İslâmi yaratılış düşüncesine gelince, şeylerin gerçek mahiyetinin tanınması kalpte gizlidir çünkü Allah, Hz. Adem'i yarattığı zaman isimleri öğretmiştir.

7. İbnü'l-Arabî'nin ilim ve marifet arasındaki ilişkiyi anlama şeklini "The Sufi Path of Knowledge"da tartıştım. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *İbn al'-Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), 47 vd. Ancak yıllar içinde yaptığım çeşitli çevirilerimde, iki kök arasında ayrım yapmak için çok az girişimde bulundum (Âlim, "bilen" veya "bilgin" ile karşılaştırıldığında ârif, "gnostik" durumu hariç).

8. Çevirenin notu: Mensiyus (372-289), insanın mahiyeti ve kendine odaklanmasına dair fikirleriyle Konfüçyüs düşüncesine katkı sağlayan fikir adamıdır. bk. Ahmet Güç, "Konfüçyüsçülük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 26/167-170.

Epistemoloji tartışmalarında, Müslüman alimler genellikle dışarıdan gelen bilgiyi *naklî* (rivayet edilmiş) olarak adlandırır. Bu tür bir bilgiye sağlam bir temel oluşturanlara ‘ulemâ’, yani bilginler veya âlimler denir. Aksine, kalbin içinde keşfedilen bilgiye “*aklî*”, “entelektüel” denirdi. Entelektüel bilgiyi<sup>9</sup> bulanlara genellikle “arifler”, “tanıyanlar” ya da çevirmenlerin genellikle dillendirdiği gibi “gnostik” deniliyordu. “Ma’rifet ehli” kavramı büyük sûfî üstadları için muhtemelen sûfî kelimesinden daha sık kullanılmıştır, bu da tasavvufun gerçekte olduğu gibi dolaysız bilgi edinmenin en önde gelen yolu olarak görüldüğünü göstermektedir. Entelektüel geleneğin marifet kelimesini kullanmasının klasik örneği, «Nefsini tanıyan, Rabbini tanır»<sup>10</sup> şeklindeki ünlü vecizedir. Ben de dahil olmak üzere çoğu insan bunu “Kendini bilen Rabbini bilir” şeklinde tercüme etmiştir. Ancak bu söylemde “bilmek” sözcüğünü kullandığımızda ve sonra gnostikler (arifler) konusunu gündeme getirdiğimizde -özellikle de sıkça olduğu gibi tartışmada “tanıma (arefe)” fiili tekrar tekrar kullanıldığında- bağlantıyı kaçırıyoruz.

Bu söz açısından, “arifler” (marifet ehli), kendilerinin gerçekte kim olduklarına vakıf olan ve bunun bir sonucu olarak, Hakk’ın gerçekte kim olduğunu tanıyanlardır. Bu tanımayı başardıklarında, Sem’ânî’nin “kalbin Allah’la yaşamı” dediği şeye ulaşmışlardır ki bu, Ebû Yezîd el-Bistâmî’nin (ö. 874?) sık sık İbnü’l-Arabî tarafından alıntılanan bir sözünden anlaşılabilir bir noktaya ulaşmıştır: Sizler ilminizi ölüden ölüye nakledilen bir yolla alıyorsunuz ama ben bilgimi ölmeyen Hayat Sahibi’nden (el-Hayy) alıyorum.

İbnü’l-Arabî’nin *entelektüel* geleneğe bir kapı olduğunu söylediğimde, *entelektüel* kelimesini, ima ettiğim özel anlamıyla nakledilenin aksi ya da malumatın (enformasyonun) aksi olan tanımış (marifete konu olan) hakikat olarak kullanıyorum. İbnü’l-Arabî’nin yaşayan mirasının önemini kavrayabilmek için bu iki tür bilme arasındaki farkı net bir şekilde anlamak mühimdir.

9. Çevirenin notu: Entelektüel bilgi hakkında müellifin diğer çalışması için bk. William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Haziran 2017), 23-25.

10. İbnü’l-Arabî (ve diğer birçoğu) bu sözü Peygamberimize atfeder ve defalarca alıntılar. Gazzâlî, sözün “Ali” (r.a.) tarafından ifade edildiğini söyler ve nakledilen bilginin âlimleri bunu daha olası görürler.

Nakledilen bilgi; dili, tarihi, kutsal yazılarıyla okullarda ve üniversitelerde okuduğumuz veya çevremizden ve medyadan öğrendiğimiz her şeyi ihtiva eder. Buna mukabil, entelektüel bilgi kendi içimizde keşfedilmeli ve tanınmalıdır. Buna genel bir örnek, temel matematiktir. Başlangıçta onu başkalarından alabiliriz, ancak prensipte kendi içimizde keşfedebiliriz; bir kez bulduğumuzda ise apaçık ortadadır. Aksine, genel bir kural olarak nakledilen bilgi kulaktan dolma kalır, bu yüzden asla bize ait değildir ve doğruluğundan da asla emin olamayız.

Kıscacası, nakil yoluyla entelektüel bilgi edinemez ve nakledilen bilgiyi kendi içinizde keşfedemezsiniz. Müslüman filozoflar bu iki tür biliş arasındaki ayrımı tartıştıklarında, bunun nedeni çoğu kez peygamberliğe dair olan vahiyden nakledilen bilgi ile kendini tanıma ile keşfedilen bilgi arasında ayrım yapmak istemeleriydi. Ne de olsa çoğu insanın “din” dediği şey tamamen nakledilen bilgiye dayanır. Din, tarihte ilâhî bir müdahaleye kadar uzanan bir dünya görüşü ve bir yaşam tarzı sunar. Bize nakledildiği için bunu biliyoruz.

Nakledilen bilgiye bağlı olma açısından, dini bir dünya görüşü ile kendi bilimsel dünya görüşümüz arasında hiçbir fark olmadığını unutmamak gerekir. Fark ise daha çok dünya görüşlerini harekete geçiren peygamberlerin doğasında yatmaktadır. Kendi büyük bilim adamlarımız ve düşünürlerimiz, insan üstü yaptırım konusunda açık bir iddiada bulunmamış olabilirler, lakin takipçileri onları gerçek peygamberler olarak görmüşlerdir.

Entelektüel bilimlerin açık ara en önemlisi metafiziktir. Onun önemi, konusunun, tek gerçekliği hakikat olan Hakk’ın, statüsünden kaynaklanır. Felsefeciler, metafizikte incelenen nesnenin ve kelamda incelenen nesnenin (dogmatik teoloji) özdeş olduğunu kabul ettiler. Ancak filozoflar, kelamcıların, bilgilerini nakledilen kutsal kitap bilgisine dayandırmadaki ısrarı tarafından kuşatıldığını, oysa kendilerinin de aktarıma bağımlı olmadan Hakk’ı bilmeye çabaladıklarını kabul ettiler. Bunu, birey-üstü zekaya erişim kazanmak için ruhlarını disipline ederek yaptılar. Klasik İslâm felsefesi, mânevî bir disipline sahip olmasaydı klasik Yunan felsefesi tarzında bir hiç addedilirdi.<sup>11</sup>

11. Örnek için bkz. Pierre Hadot’s, *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Blackwell, 1995).

Müslüman filozofların genel dünya görüşüne bakarsak, kelimcilerin veya sûfilerinkinden önemli ölçüde farklı değildi. Farklı olan, ifade edildiği dil ve aktarılan bilginin ve entelektüel bilginin göreceli derecesinin formülasyonunda rol oynadığı düzeydi. Bu genel dünya görüşüne en kapsamlı ve ayrıntılı değerlendirme İbnü'l-Arabî tarafından yapılmıştır. En büyük katkılarından biri, ruhsal uygulamanın, ahlaki gelişimin, etik temellerin ve ritüel davranışların felsefi gelenek tarafından nesnel evrenin kaynağı olarak anlaşılan aynı Vücûd'dan kaynaklandığını göstermesiydi. Başka bir deyişle onun için etik ve ontoloji ya da öznel ile nesnellik arasında keskin bir ayrımı haklı göstermenin bir yolu olmazdı.<sup>12</sup>

Müslüman alimler İslâmi dünya görüşünü belirlediklerinde, bunu, Bir'in çoklukla nasıl ilişki kurduğunu açıklamak gibi zamana bağlı bir amaçla yaptılar. Hakk'tan, tipik olarak her şeyin inişini -"yetki devri" de denilebilir- olarak tanımladılar. Bu iniş, İlk Akıl veya Muhammedî Ruh gibi pek çok isimle anılan ilk taayyünle başlar. Şeyler Hakk'tan uzaklaştıkça, ortaya çıkışlarının her aşamasında Hakk tarafından sürdürülürler. Sonunda, Bir'den çıkan her şey en uzak sınıra ulaşır ve sonra yönünü tersine çevirir ve yavaş yavaş kaynağına yeniden entegre olur. Kısaca, bu dünya görüşü, Bir'in çokluğu doğurduğunu, Bir'in çokluğunu sürdürdüğünü ve Bir'in çokluğun Kendisine geri getirdiğini iddia etmiştir.

İbnü'l-Arabî bu şemanın çeşitli versiyonlarını sunmaktadır. Daha iyi bilinen şemalardan birinde, tüm kozmosu "Rahmanın Nefesi" olarak tanımlar. Evrendeki her şey, tıpkı kendi sözlerimizin nefesimizde belirli bir şekilde yer alması gibi Tanrı tarafından söylenen ve Nefeste uygun bir yayılma seviyesinde bulunan bir harf, bir kelime, bir cümle veya kitaptır. Dolayısıyla yaratılan her şey, Gerçek Varlığın kesin bir ifadesidir ve her birinin yaratılış kitabında oynayacağı kendi rolü vardır. Sözlü şeyler Rahman'ın Nefesine yerleştirildikten sonra, bir dizi aşamada başlangıçlarına geri dönerler. Bu süreç, önceki yetki devrini tersine çevirdiği ve büyük varoluş döngüsünün (dâiretü'l-vücûd) tamamlanmasını sağladığı için bir "dönüşüm" olarak adlandırılabilir.<sup>13</sup>

12. Bu konuya biraz daha ayrıntılı izah ettiğim yer: William C. Chittick, *Time, Space, and the Objectivity of Ethical Norms in Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005), Bölüm 6.

13. İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinde bir dairesel varoluş üzerine bakınız. William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God* (Albany: SUNY Press, 1998), 220-34.

Bir'e geri yükselen basamak, her biri İlk Akıl ve ötesine giden içsel bir yükselişe geçme potansiyeline sahip olan insanlarda en yüksek dışsal tezahürüne ulaşır. Bu yükseliş, İslâm'ın kutsal tarihinde Hz. Peygamber'in *miracı* yani «basamağı», kozmosta yükselip Tanrı'nın huzuruna girdiği gece yolculuğu ile önceden düzenlenmiştir.

Herhangi bir dünya görüşünün aktarılan bilgiye dayandığı açıktır. Çoğu zaman bilinçsizce sosyal ve kültürel çevremizden maruz kaldıklarımızdan dolayı inandığımız şeylere inanma ve onları yapma yolunu düşünürüz. Bazı gerçekleri apaçık olarak kabul ediyoruz çünkü gerçekte apaçık oldukları için değil, kültürümüz onları apaçık görünmesini sağlayan bir düşünce tarzını telkin ettiği için kabul ediyoruz. Belirli kültürel sınırlamalarımızın dışına çıktığımızda, sözde gerçeklerin ve doğruların durumsal olduğunu görürüz. Bu ifade, bazen akademi dünyasının apaçık bir gerçeği olarak alınan “görecelik” gibi geliyor. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre bu şekilde konuşmak, göreceliliği, perspektif gerçekliği, kendi içinde hiçbir göreceliliğe izin vermeyen Mutlak Hakikat bağlamında konumlandırmaktır. Kendi sözde kesinliklerimizi göreceleştirmek, tüm gerçeklerin en temelini, sağlıklı bir insan ruhu için tamamen apaçık olan tek gerçeği onaylamaktır. Bu gerçek şudur ki Hakk dışında gerçek hiçbir şey yoktur, Tek Varlıktan başka hiçbir şey gerçekten yoktur ya da nakledilen öğretinin ifade ettiği gibi, «Allah'tan başka ilah yoktur.»

Rivayet olduğunu düşündükten sonra her şeye rağmen rivayet edilene inanmaya devam edersek, bu hiç şüphesiz ki onu duyduğumuz kaynağa güvendiğimiz anlamına gelir. Ulema, böyle bir güveni (imanı), müminin önemli bir varlığı olarak kabul eder. Dine bağlı olanlar, *taklit* edilmesi gerektiğini söyler. Bunun nedeni, insanların herhangi bir bilgiye özellikle dini ilkelerin ve kutsal yazıların bilgisine erişebilmek için üstadlarını taklit etme gerekliliğidir. Fıkıh ilminde *taklîd* kelimesi, İslâm hukukunda tam bir hakimiyet elde ettiği varsayılan bir müçtehidin, yani bir fakih olanın otoritesini takip etmenin özel bir anlamını taşır.

Bununla birlikte, içtihat tartışılan taklidin yalnızca Şeriat ile ilgili olduğuna dikkat edilmelidir, yani hukukçuların Kutsal Yazılara isnad edilen kaynaklara dayanarak belirledikleri yapılması ve yapılmaması gereklerdir. Böyle bir taklit olmadan insanlar İslâmî ritüelleri ifa edemeyecek ve fıkha uyamayacaktır. Ancak temel inanç konusunda yani Allah'ın tek olduğu savı olan *tevhîd*de hukukçuları veya başka birini örnek alamazsınız.



Başka bir deyişle, biri başkalarını taklit ederek Tanrı'nın birliğine inanırsa bu inanmamaktan daha iyi değildir. İlahiyatçıların iddia ettiği gibi inanç, kör bir kabul değil, yürekteki gerçeği (et-tasdik bi'l-kalb/Kalp ile tasdik) kabul etmeyi gerektirir. Entelektüel gelenek, Hakk'ın farkına varmanın ilk aşaması olarak *tevhîdi*<sup>14</sup> bu yönüyle dikkate alır.

Müslüman filozoflar, dini rehberliğin aktarıldığı ve bu şekilde öğrenilmesi gerektiği fikrine karşı çıkmamışlardır. Bununla birlikte, entelektüel bilginin taklit yoluyla elde edilemeyeceği konusunda dirayetli olmuşlardır, hakîkatin canlı bir farkındalık gerektirdiğini savunmuşlardır. Peygamberler, ilahiyatçılar veya bilim adamları tarafından size şeylerin doğası hakkında ne söylenmiş olursa olsun, kendi içinizdeki şeylerin hakîkatini keşfetmeden söylediklerinin doğruluğunu veya yanlışlığını bilemezsiniz. Bunu yapana kadar bilginiz sadece bir söylentidir/rivayettir.

Kalpdeki şeylerin hakîkatini keşfetmeye genellikle tahkîk, “gerçekleşme” (idrak, kavrama) denilmektedir. Bu kelime, benim Hakk olarak tercüme ettiğim ama aynı zamanda hakîkat, doğru, uygun, hak (gerçek, dürüstlük) ve haklı anlamına gelen hak ile aynı kökten geliyor. Tahkîk, eşyanın hakîkatı ile birlikte Hakk'ı bilmektir. İbnü'l-Arabî, belirli bir şeyin hakîkatinin, vücûd'ul-Hakk'a katılma şekli olduğuna sık sık işaret eder ve onu bilen konudan haklı taleplerde bulunur. Nihayetinde, bir şeyin hakîkati, Tanrı tarafından ebediyen bilindiği halidir. Dolayısıyla şeyleri hakîkatte oldukları gibi bilmek, onları Hakk dışında değil, Hakk'la tanımayı gerektirir. Böyle bir tanıma asla “kalbin Allah ile yaşama” dışında hasıl olmayacaktır.

İbnü'l-Arabî'ye genellikle sûfî denir ancak bu kelimeyi ne kendisi için ne de sık sık başkalarından bahsetmek için kullanır. Aslında ona filozof, kelimacı ya da fakih de diyebiliriz, tek farkı o bütün bu vasıflara sahiptir ve hiçbirini ile adlandıramayız. Tahkikin ehemmiyetini vurgulama sıklığı göz önüne alındığında, kabul edeceği az sayıdaki başlıktan biri; şeylerin doğruluğunu ve gerçekliğini Hakk'ta tanıyarak ve dünyada uygun bir şekilde yaşayarak gerçekleştiren biri anlamına gelen muhakkik, “tahkik edici” olduğunu düşünüyorum. İbnü'l-Arabî'nin en önemli ve etkili öğrencisi

14. Çevirenin notu: Müellifin farklı çalışmasında tevhid ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. William C. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2001), 129-130.

-üvey oğlu Sadreddîn Konevî- onların perspektifinden tam olarak tahkik okulu yani *meşrebü't-tahkik* olarak söz ediyor.<sup>15</sup>

Batılı tarihçiler, Müslüman filozofları rasyonalist olarak sınıflandırmaya meyillidirler. Bu iddiada bulunabilmeleri için *'akl* -akıl (intelligence) ya da idrak (intellect)- kelimesini akıl yürütme (reason) olarak tercüme etmeleri gerekir. Bu çeviriyi nitelendirme konusunda dikkatli olmadıkça, İbn Sina için *aklın* Descartes için akıl yürütme (reason) ile aynı anlama geldiğini ileri süreceğiz. Bu, filozoflar tarafından çok tartışılan ve İslâmî dünya görüşünün merkezi olan aklın ontolojik boyutunu görmezden gelmektir.

Örneğin filozoflar ve teologlar tarafından varoluşu veya varlığı belirtmek için kullanılan *vücûd* kelimesini ele alalım. Kelime; tam anlamıyla bulmak, algılamak ve bilmek anlamına gelir; filozofların kullanımında ise varlık anlamına gelmektedir. Sonuçta var olmak bulunmalı ve algılanmalıdır (bizim tarafımızdan değilse, kesinlikle Hakk tarafından). Bundan şu sonuç çıkar ki kendi içindeki şeylerin hakikatini (doğruluğunu) ve gerçekliğini bulan akıl (intelligence) anlamına gelen tahkik, sadece zihnin ve kalbin bilme farkındalığı değildir; aynı zamanda zihnin (mind) ve kalbin de varoluşudur. Akıl, kaynağı ile özdeş olduğu ölçüde, Tanrı'nın ışıltısıdır. Filozoflar, 'bilgelik sevgisi' anlamına gelen felsefeye sistematik bir biçim vererek, ruhlarını disipline etmeye ve kendi içlerindeki evrensel idrakın ışığını bulmaya, böylece Tek Varlığın sonsuz ışığına katılmaya çalışıyorlardı. Kibarca ifade etmek gerekirse, bu modern rasyonalistlerin amacı değildi.

İbnü'l-Arabî, filozoflarla ittifak yapmadı. Onların uğraşlarının meşruiyetini kabul etmesine rağmen, insan gerçekliğini onların öngördüğünden çok daha kapsamlı olarak gördü. İlk Akıl ile birleşmeyi hedeflediler ancak o, bunu insan doğasının eksik bir görüşü olarak gördü. Amacı, insanları Sonsuz Varlık imgesinde yaratılan, kendi benliklerinin sınırsız potansiyeline açmaktı. Başyapıtı *el-Futühât-ı Mekkiyye*'nin başlığı bu amaca işaret etmektedir. *Futühât* kelimesi "Açılım" (feth) anlamına gelir. Genellikle "vahiy" olarak çevrilir, ancak bu, İbnü'l-Arabî'nin peygamberlik statüsünün

15. *al-Nusûs*'da bu ifadeyi kullanır. ("Academia, The Texts", 28; <https://sbsuny.academia.edu/WilliamChittick>). Nasîru'd-Dîn Tûsî ile yazışmalarının Farsça bölümünde eşdeğer bir ifade kullanır. *Madhhab-i ahl-i tahqîq: Annâherungen: al-Murâsalât* ed. Gudrun Schubert (Beirut: Franz Steiner Verlag, 1995), 133.

iddia ettiğini ileri sürer ki bu kesinlikle böyle değildir. Aslında “açılım” (feth), kalbin Hakk’ın doğrudan tanınmasının aniden algılanmasını ifade eden köklü bir teknik terimdir.

Birçok metinde İbnü'l-Arabî, arayan kişinin sabırla kapıyı çalmadıkça kalbin kapısının açılmayacağını açıklamaktadır. Kapıyı çalmak genellikle yıllar süren bir süreçtir ve kapının kesinlikle ölmeden önce açılacağına dair hiçbir garanti verilemez. Kapıyı çalmanın yolu, Hz. Peygamberimizin izinden gitmektir. Bu, sadece zahiri Sünnetine bağlı kalmak değil, aynı zamanda içsel idrakının basamağına *-mi'ra-* tırmanmak anlamına gelir. Nihai amaç, İbnü'l-Arabî'nin sık sık “Muhammedî makam (hakikat)” olarak adlandırdığı yerde duran kâmil insan (*el-insân-ı kâmil*) statüsüne ulaşmaktır. Bu durak, en azından mümkün olan her insan kemâlâtını kucaklar. Kâmil insan olma imkanının en büyük örnekleri, yani 124.000 peygamber, özellikle İbnü'l-Arabî'nin diğerlerinden daha çok tartıştığı Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın ulaştığı derecelerdir. Hz. Muhammed'e gelince, mümkün olan her insan kemâlâtına ulaştığı düşünüldüğünde, konumu tüm peygamberlerin tüm kusursuzluklarını kapsıyordu. Dolayısıyla Muhammedî durak, evrendeki ilâhî ve insani mükemmelliğin mümkün olan en eksiksiz tezahürüdür.

İbnü'l-Arabî'nin *Fütuhât-ı Mekkiyye* eseri, Muhammedî durağın çok çeşitli boyutlarının bir tasviri değilse nedir? O, peygamberliğin kemâlâtını, insanların onlara talip olabilmesi için tarif etmek istedi. Onun büyük kitabı, farkına varmanın tüm kapılarını, en derin benliğimizde olduğumuz kişi olmanın tüm olası yollarını Tanrı'nın gözünden görmektir. Kalbin yaşamına ulaşmış olanların çeşitli bakış açılarının bir kataloğu olup, sıklıkla vurguladığı gibi herhangi bir durumu tartışırken sadece ima etmiş olsa bile gerçekleştirenlere bahsettiği vizyonun parçaları, kitabın 560 bölümünün başlıkları altında özetlenmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin hakikat yolunda rehberlik kaynağı olarak peygamberlerin önemi üzerindeki vurgusu tahmin bile edilemez. Bunun görülebildiği pek çok yerden biri, kendisini Müslüman filozoflardan uzak tutmasıdır. Filozofların ve sûfilerin entelektüel bilgiye ulaşma hedefini paylaştığını söyleyerek başladım. Her iki grup da Hakikatın bilgisi için çabalıyor ve bu bilgiyi nasıl uygulamaya koyacağına dair açılım sağlıyor. Başka bir deyişle hem filozoflar hem de sûfiler kendilerine mutlak *Hakk*'ı,

anlama ve her şeye kendi nispi *hakkını* vermeyi “hakkını teslim edebil-meyi” öğrenebilme görevi üstlendiler.

Filozoflar, ruhu disipline ederek ve akli hayata geçirerek, Hakk’ın kendini ifşasını, gerçekleştirebileceklerini düşündüler ancak İbnü’l-Arabî onları bu düşüncelerinden dolayı eleştirdi. Onlar Hakk’ın tam olarak kendini ifşasını sadece tek bir kalp gözüyle yani Tanrı’nın gerekliliğini ve aşkınlığını hızla algılayan akıl ile görebiliyorlardı. Ama kalbin ikinci bir gözü, aydınlanmış bir gücü vardır. Tanrı’nın her şeydeki içkinliği ve mevcudiyetinin gerçekliğini yalnızca bu göz algılayabilir. Peygamberlerin rolü, her iki gözü de açmak ve Hakk’ı dengeli bir aşkınlık ve içkinlik viz-yonu ile temaşa etmek için araçlar sağlamaktır. Aşkınlığı anlayan ancak içkinliği kavramakta yetersiz kalan sadece akla güvenmek, insan potan-siyelinin tam olarak gerçekleştirilmesini engeller. Böylece İbnü’l-Arabî, Müslüman filozofları Zorunlu Varlık görüşlerinde doğru olduklarını ka-bul ederken bile eleştirdi.

*Fütühât-ı Mekkiyye*’nin 167. bölümünde İbnü’l-Arabî, entelektüel ay-rımcılık gözüyle görenlerle her iki gözüyle de gören arasındaki karşıtlığın kapsamlı bir tanımını sunar. Bu bölüme “Kimyâ-i Saadet” adını vermiştir. Filozoflar tarafından kullanılan “Saadet” terimi Yunanca eser *eudaimoni-a*’yı-mutluluğu çevirmek için kullanılmıştır ki o hikmeti arayanların elde ettikleridir. Aynı zamanda İslâm teolojisinde kurtuluş için standart bir terimdir, çünkü dirilişte insanların saîd (mutlu) ve betbaht (mutsuz) ola-rak iki gruba ayrılacağına işaret eden bir Kur’ân ayetidir (11:105). Ve tabii ki İbnü’l-Arabî, kitabın varlığından haberdar olsa da olmasa da “Kimyâ-i Saadet” Gazzâlî’nin *İhyâ*’sının Farsça özetinin de adıdır.

167. bölüm, kozmosun basamaklarını Tanrı’ya tırmanmak için birlikte yola çıkan bir filozof ve Peygamber’in takipçisinin uzun bir anlatımını sunar. Tıpkı göksel küreler tezahürün ve gerilemenin azalan aşamalarını temsil ettiği gibi onlar da yeniden emilim ve evrilmenin yükselen adımlar-ını, mükemmelliğe ulaşmak için birinin atması gereken adımları temsil eder. İki arkadaş tarafından izlenen rota, yedi küreden ilâhî mevcudiyete doğru ilerler. İkisi ayın küresine ulaştığında, filozofa ayın kendi “mane-viyatı” (*rûhâniyeti*) görünür ayın temsil ettiği anlaşılır, yaşayan, ruhsal gerçeklik tarafından ayın gerçek doğası hakkında bir anlayış verilir. Bunun aksine, Hz. Muhammed’in yükselişi sırasında ayın küresinde tanıştığı pey-gamber Hz. Âdem’dir. Böylelikle filozof, tüm kozmosla ilişkili olarak ayın

işlevini anlamaya başlar ancak izleyen kişi, her şeyin adlarını kendisine öğrettiğinde Hz. Âdem tarafından gerçekleştirilen çeşitli bilgi formlarının farkına varır. Bir başka deyişle filozof ilk cenneti akıl gözüyle görür ve takipçi ilk cenneti her iki gözüyle de görür -akıl ve aydınlanmış akıl.

Feleklerdeki yükselişin her seviyesinde, iki yoldaş benzer sahnelerle karşılaşır - filozof, soyut, rasyonel anlayışın kuru kemikleriyle simgelenirken, takipçi hayal aleminin etini ve kanını keşfeder. Filozof, aklına bağlı kalır (*akl* kelimesi *ikâ/bağl* ile aynı kökten gelir) ve takipçi, peygamberlerin mânevî gerçekleriyle karşılaşarak ilâhî kendini ifade etmenin birden çok boyutunu keşfeder. Yedi kürenin iki tarafını geçtikten sonra filozof, ruhani alemleri görme ve *tevhîdî* kavrama yeteneğine rağmen zekânın pek çok sınırlaması olduğu için daha fazla yükselmekten alıkonulur. Bununla birlikte göz keşfi, aklın kapsamının çok dışındaki gerçekleri kabul eder, çünkü İbnü'l-Arabî'nin açıkladığı gibi Tanrı'dan başka her şeyi kucaklayan tek gerçeklik âlemi olan misal aleminin kendisine açılır.<sup>16</sup>

İbnü'l-Arabî'nin bölümü, insan sınırlamalarını aşmak ve akl-ı faal ile birliği sağlamak için felsefi arayışa aşına olan bir dinleyiciye açıkça hitap ediyor. Amacı, benliğin ve Tanrı'nın doğru idrakının, insan halinin tam olarak gerçekleşmesinin, yalnızca Hakk tarafından gönderilen rehberlerin izinden gidilerek bulunacağını göstermektir. Diğer bir deyişle filozofların arayışlarında yaptıkları gibi tevhîd, "Allah'tan başka ilah yoktur" formülüyle tanımlanan bilginin gerçekliğini bilmek ve gerçekleştirmek ki -bu bilgi kurtuluşu garantilese bile yeterli değildir. Muhammedî makamda duran, ilâhî olan insan imgesinin doluluğuna ulaşmak için, imanın ikinci formülü olan "Muhammed Allah'ın Elçisi'dir" bilgisinin de farkına varılmalıdır. Sınırsız İmge Gücü Dünyasına (misal âlemine) yani Allah dışındaki her şeye, Allah, Hz. Adem'e tüm isimleri öğrettiğinden beri insan gerçekliği tarafından kapsüllenmiş bir "her şey" e doğru iç görüyü açan tek başına bu bilgidir.

Allah'a yükselişin başka bir anlatımında, İbnü'l-Arabî hikâyeyi birinci şahıs olarak anlatır. Burada, biraz daha net bir şekilde, mükemmelliğe ulaşmanın Hakikati, kişinin kendi varoluşu/bulgusu olan kendi kendini ifşasının tüm genişliği içinde gerçekleştirmeyi gerektirdiğini öne sürer.

16. Keşf ve iki göz için bkz. Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, Özellikle Bölüm 7 ve 20.



Hız Muhammed'in ayak izlerinde kendi tırmanışının aşamalarını anlatan birkaç sayfa geçirdikten sonra şu sözlerle sonuca varır:

“Bu yolculukta tüm ilâhî isimlerin anlamlarını kazandım. Hepsinin Tek İsimlendirilmiş Nesneye, Tek Varlığa geri döndüğünü gördüm. O İsimlendirilmiş Nesne tanık olduğum şeydi ve bu *Varlık* benim kendi varlığımıydı. Yani yolculuğum sadece kendimde olmuştu. Kendimden başka hiçbir şey bulmadım.”<sup>17</sup>

Bu son cümle, İbnü'l-Arabî'nin Hakk'a açılan kapıların büyük kataloğu olan *Fütühât-ı Mekkiyye*'nin tüm içeriğini temsil edebilir: “Kendimden başka hiçbir şey bulmadım.” Söz konusu benlik insanın özüdür, o Tanrı'nın suretinde yaratılmış ve İlahi Öğretici tarafından öğretilen her isme açıktır. Bu benliğin ne kadar mümkün olursa olsun tanınması, kalbin yaşamına dair imalar da bulunur. Böyle bir tanıma, kendi zamanımızın düşünürlerinden ve hayalperestlerinden bahsetmek yerine, fakihleri ve teologları körü körüne taklit ederek asla bulunamayacaktır. Bu, sadece sabırla kapıyı çalmakla elde edilir.

---

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

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

---

17. İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, 3/350; Dipnot: Chittick, *Ibn 'Arabi Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), 25.