

CLAUDE ADDAS

İBN ARABÎ: DÖNÜŞÜ OLMAYAN YOLCULUK

Çeviren: Atila Ataman



N
NEPES

CLAUDE ADDAS



İBN ARABÎ: DÖNÜŞÜ OLMAYAN YOLCULUK

Döneminde yaşayan ve kendisinden sonra gelen
İslâm düşünürlerini etkilemiş bir mütefekkir...

Aynı zamanda en çok tartışılan...

Ve normalde en zor okunan...

Şeyh-i Ekber İbn Arabî.

Akademik bir üsluptan uzak, akıcı bir dille ele alınan;
dünyanın saygın İbn Arabî uzmanlarından Claude Addas'ın yazdığı
bu eser; İbn Arabî'nin hayatının ve tüm maddî-mânevî
yolculuğunun akıcı ve anlaşılır bir dille ortaya konduğu
biyografik bir çalışmadır.

Eserde; tasavvufla tanışması, zamanın velîleriyle karşılaşması,
Endülüs ve Şam seyahatleri, Mekke'ye yolculuk gibi İbn Arabî'nin
hayatındaki pek çok önemli olay ele alınıyor. Çalışmalarına dair
detaylı analizler yapılarak varlığını Bir'liği, Hâtemü'l-Evliyâ,
peygamberlik ve velîlik, peygamberlerin mirası, hayal âlemleri gibi
ana doktrinlerine derinlemesine bir bakış atılıyor.

Bununla birlikte, İbn Arabî'nin 19. yüzyıla kadarki ana takipçileri
ve halifeleri okurlara sunulurken onun hem tasavvuftaki etkisi
hem de günümüzde hakkında yapılan tartışmalar da inceleniyor.

ISBN 978-605-9901-02-4



9 786059 901024

₺10



#Nefesyayinevi



Claude Addas

**İBN ARABÎ:
Dönüşü Olmayan Yolculuk**

Çeviren: Atila Ataman





NEFES

İBN ARABİ: DÖNÜŞÜ OLMAYAN YOLCULUK CLAUDE ADDAS

ISBN: 978-605-9901-02-4

İstanbul, Mayıs 2015

Özgün İsmi: Ibn Arabî et le voyage sans retour
Copyright © Claude Addas

Türkçe yayın hakları *Editions du Seuil*'den alınmıştır.

Türkçe yayın hakları:

© 2015 Nefes Yayıncılık A.Ş.

© 2015 Atila Ataman

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tümünün veya içeriğinin herhangi bir bölümünün yayıncının yazılı izni olmadan, fotokopi dahil, elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılması yasaktır.

ÇEVİREN: Atila Ataman

REDAKSİYON: Çiğdem Yazır

KAPAK TASARIM: Özle Çetinkaya

SAYFA DÜZENİ: Adem Şenel

İÇ BASKI/CİLT: Ertem Basım Yayın Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Eskişehir Yolu 40. Km Başkent Organize Sanayi Bölgesi 22. Cad. No: 6
Malıköy, Sincan - Ankara
Tel : 0 312 284 1814
Matbaa Sertifika No: 26886

NEFES YAYINLARI

Bağdat Cad. Güzel Sok. A Blok No:11/2

Selamiçeşme / Kadıköy / İstanbul

Tel: (216) 359 1020 Faks: (216) 359 4092

www.nefesyayinevi.com

— irtibat@nefesayinevi.com

f /nefesayinevi

t @nefesayinevi

KÜLTÜR BAKANLIĞI YAYINCILIK SERTİFİKA NO: 15747

İÇİNDEKİLER

1	İBN ARABÎ'Yİ YAKMALI MI?	7
	HEP YENİDEN AÇILAN BİR DAVA.....	13
2	EMÎR'İN NAMAZI	17
	ÂNÎ BİR DÖNÜŞÜM	22
3	“ALLAH'A KOŞUN!”	25
	RESÛLULLAH'IN İZİNDE.....	26
	HZ. İSÂ'NİN MÜRİDİ	31
4	TASAVVUF YOLUNUN ÜSTATLARI.....	37
	ENDÛLÛS SÛFÎLERİNİN FÛTÛVVETİ.....	38
	“MELÂMET YOLU” VE MUTLAK KULLUK	43
	VELÎLER TÂİFESİ	45
5	HÂTEM.....	51
6	“HİÇ VAROLMAMIŞ OLAN KAYBOLDUĞUNDA...” ..	57
	“HAYAL ÂLEMİ”	59
	EN YÜKSEK MÜŞÂHEDE	61
7	“KÂBE KAVSEYN EV EDNÂ”	65
	İSRÂ	69
	MAĞRİB'E VEDÂ	71

8	FÜTÛHÂT-İ MEKKİYYE.....	75
	LEBBEYK.....	78
9	“ALLAH VAR VE O’NUNLA BİRLİKTE HİÇBİR ŞEY YOK”	83
	VAHDET-İ VÜCÛD	86
	ÂYÂN-İ SÂBİTE VE ALLAH’IN İLMİ.....	89
	“O DAİMA VARLIKTAKİ VE SEN DE DAİMA YOKLUKTASIN”	92
10	“NEREYE DÖNERSENİZ DÖNÜN ALLAH’IN VECHİ ORADADIR”	95
	İLÂHÎ İSİMLERİN TOPLANTISI	97
	“MÜMİN KULUMUN KALBİ BENİ SİĞDİRDİ”	101
	“RAHMETİM HER ŞEYİ KUŞATIR”	104
11	İKİ UFUK.....	107
	SEYAHATLER	111
	ŞEYH’İN VÂRİSLERİ.....	114
12	“MEVCUDİYETİMDEN İSTİFADE EDİN”	123
	LAFZÎ YORUM VE ŞERÂAT.....	126
	GENEL DİZİN.....	131



İBN ARABÎ'Yİ YAKMALI MI?

Sultan I. Selim gerçi bir şairdi, ama kesinlikle hülyalar içinde yaşamamıştır. Muhteşem Süleyman'ın babası, Osmanlı İmparatorluğu'nun -rakip akrabalarının cesetleriyle dolu bir yoldan soğukkanlılıkla geçerek tahta ulaşmış- hükümdarı, süratli ve hiç vakit kaybetmeyen bir fâtihti. 28 Eylül 1516'da Şam'a girmiş ve Suriye eline geçer geçmez Mısır'a yönelmiştir. Memluklarla girdiği zorlu çarpışmaların ardından, 7 Şubat 1517'de Kahire'nin de fâtihi olacaktır. Kasım ayı başındaysa dönüş yolu üzerinde tekrar Şam'a gelir. Şam'da derhal bir câmi ve İbn Arabî için bir türbe yaptırmaya başlar. Selim, Mısır Seferi'nin hemen öncesinde Şam'da bulunmaktayken, tam da savaş hazırlıklarının bütün zamanını işgal etmesi gerektiği düşünülecek bir sırada, İbn Arabî'nin yaban otlarıyla kaplanmış mezarını ziyaret etmişti ve şimdi de burada bir türbe

ve câmi yaptırmaktaydı. Şahsen denetlediği inşaat çalışmaları hızla ilerleyecek, 5 Şubat 1518’de artık tamamlanmış olan yeni câmide Sultan’ın da katıldığı ilk cuma namazı kılınacaktır.

Fakat Sultan’ın böyle bir hürmet gösterdiği bu kişi, o devrin önde gelen Şamlıları tarafından hatırasına saygı duyulan kimseler arasında değildi. Daha birkaç sene önce, Faslı bir seyyah, İbn Arabî’nin kabrini de barındıran Benû Zekî ailesinin mezarlığını güçlükle bulabilmişti. İbn Arabî’nin eserleri o tarihte son derece şiddetli polemiklerin hedefiydi ve bu eserin sapkınlıkla itham edilen sahibi, çoğu kişi tarafından belki ancak ölümünden sonraki yıllarda uyandırmış olduğu nefret dolayısıyla unutulmuyordu. O halde Sultan Selim’in, irfanı hiç de basit olmayan ve üstelik pek çoklarının gözünde mahkum da edilmiş bir şeyhe gösterdiği bu derin hürmetin sebebini sormalıyız. Hiç şüphesiz, Sultan’ın “metafizik”le belli bir seviyenin ötesinde meşgul olabilmesi mümkün değildi. İbn Arabî’ye göstereceği hürmetin siyasî herhangi bir faydası da olamazdı. İbn Arabî’ye atfedilse de gayrimevsukiyeti gayet açık olan bir metinde Osmanlı hanedanının zaferlerinin, bilhassa da Şam fethinin bir kehânet üslubuyla anlatıldığı doğrudur; ama bu metnin Şam’ın fethinden sonra, “post eventum” kaleme alınmış olduğu son derece âşikârdır ve Sultan Selim onu okumuş olamaz, yani İbn Arabî’ye Osmanlı’nın muzafferiyetini haber vermiş biri olduğu için hürmet ediyor da değildir. Ve sebebini buralarda aramanın mânâsız olacağı bu hürmet, sırf şahsî ve istisnaî bir tercih olarak kalmamış, Selim’in halefleri tarafından tevarüs edilmiştir.

Acaba İbn Arabî'nin hayatı sırasında zaten mevcut olan saygının geri dönmüş olduğunu ve bir çeşit iadeitibar gerçekleştirildiğini tespit etmekle mi yetinmeliyiz? Üç asır önce, anavatanı Endülüs'ten uzun zaman önce ayrılmış olan "Muhyiddin" (dini ihya eden) lakaplı Muhammed b. Ali el-Arabî el-Hatimî et-Ta'î yaptığı pek çok seyahatin nihaî durağı olarak Şam'ı seçmiş ve burada büyük sûfilere gösterilen hürmetle ağırlandı. Kamerî sene hesabıyla yetmiş sekiz yaşındayken, 8 Kasım 1240'ta (Hicrî 638) vefat ettiğinde, etrafını çevreleyen saygı içinde ve tam bir sükunet ortamında gözlerini kapayacaktı. Cenazesi de aynı sükunet içinde kaldırılarak, Kasiyun Dağı üzerindeki kabrine defnedilmişti. O gün cenazenin ardından gözyaşı dökenlere hiçbir mal bırakmıyordu, çünkü daha ilk gençliğinden itibaren dünya mülkünden yüz çevirmişti. İbn Arabî'nin yegâne mirası âbidevî boyutlarda bir külliyyat oluşturan müellefatı olacaktı.

İbn Arabî'yi ister bir filozof ister bir mistik sayalım, onu ister zındık ister velî ilan edelim, şu olgu herkes için daima sabit kalacaktır: Dört yüzü aşkın eseriyle İbn Arabî Arapça'nın en velut müelliflerinden olmuştur. Külliyyatı içindeki bazı başlıklar birkaç sayfalık kısa risâlelerden ibaretse de, başka bazı başlıklar binlerce sayfa tutmakta ve hacmin devasallığı değişmemektedir. Mesela İbn Arabî'nin o zamana kadar yazmış olduğu şiirleri bir araya getirmek üzere âhir ömründe hazırladığı *Divânu'l-Ma'ârif* on binlerce beyit içerir, bugün kayıp durumda olan tefsiri (üstelik tamamlanmamış olduğu halde) altmış dört cüz tutmaktadır ve nihayet *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* otuz yedi cüzlük bir eserdir.

Fütûhât'in ilk imlâsı Aralık 1231'de tamamlanarak İbn Arabî tarafından oğluna "ve ondan sonra onun çocuklarına ve Mağrib ve Meşrik'in bütün karaları ve bütün denizleri üzerindeki bütün Müslümanlara"¹ bırakılmıştır. O halde İbn Arabî bu esere dercetmiş olduklarına sadece dar bir allâme zümresini muhatap tutmamakta, ama gelecek bütün devirlerde ve dünya üzerindeki bütün coğrafyalarda yaşayacak olan bütün Müslümanlara hitap etmektedir. Nitekim gençliğinde gördüğü bir vâkıanın ardından şöyle açıklamaktadır: "O zaman bildim ki sözüm Meşrik'a da Mağrib'e de ulaşacak." Peki tarih onu doğrulamış mıdır? Yedi asırdır eserlerinin hep okunagelmiş, tefekkür konusu (ve bazen de -ileride temas edeceğimiz gibi- hedef tahtası) yapılmış ve İslâm'ın bütün dillerinde şerh edilmiş olduğunu ya da ister yüksek ve ilmî ister en ammî² biçimleri söz konusu olsun, bütün tasavvuf -veya Annemarie Schimmel'in tâbiriyle "*The mystical dimension of Islam*"- üzerinde icra ettiği olağanüstü tesiri düşündüğümüzde, cevap gayet açık olacaktır. Aksi takdirde, bir kısım ulemânın İbn Arabî aleyhindeki kampanyası çok zaman önce sona ermiş olurdu. Şayet bu âlimler İbn Arabî'nin öğrettiği irfana karşı XIII. asır sonundan beri ısrarlı ve inatçı bir mücadele vermekteyse, saldırdıkları hasmın bir türlü mağlup edilemediğini ve "ehl-i tarîk" için en temel kaynağın -açık ya da örtülü olarak- onun eseri olmaya devam ettiğini gayet iyi bildikleri için saldırganlığı sürdürdükleri âşikâr olmalıdır.

Burada üzerinde durmayacağımız pek çok tarihî, siyasî ve sosyo-kültürel sebep Ekberî irfanın bu hiçbir suçlamayla

1 *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* (bundan böyle kısaca *Fütûhât* olarak geçecek), Kahire, Hicrî 1329, IV, s. 554.

2 Editörün notu: ammî (çoğulu avam) sıradan insan.

mağlup edilememiş nüfuzunda katkı sahibi olmuştur. Fakat bu haricî sebeplerin dışında, İbn Arabî'nin dile getirdiği irfanın İslâm âleminde bu derece derinlere kök salmış olduğunu, çünkü Ekberî külliyat ve bilhassa da *Fütûhât*'ın hakikat tâlibine lâzım olan bütün ilimleri kuşatmak gibi benzersiz bir nitelik taşıdığını asla unutmamak gerekir: Ontoloji, kozmoloji, velâyet, nübüvvet, âhîret ahvali, tefsir, fıkıh, ibâdetler... *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye fi'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye* başlığı altında toplanmış olan bu muazzam mânevî ilimler mecmuasının içinde yer bulmamış hiçbir mesele, cevabına işaret edilmemiş hiçbir soru yoktur. Hatta birçok durumda tek bir cevap değil, ama cevaplardan bahsetmek gerekecektir; zîra Şeyh-i Ekber ihtilaf konusu olmuş meselelere temas ettiği zaman, itibar edilebilecek bütün görüşleri belirtmeye daima özen göstermekte, meşru dairede ileri sürülmüş hiçbir yorumu reddetmek-sizin kendi tercihinin de ayrıca dile getirmeyi ihmal etmemektedir. Zaten İbn Arabî, onu fıkıhta zâhirî mezhebine mensup olarak takdim eden yaygın kanaatin aksine, herhangi bir itikadî ya da fikhî mezhebe taklit bağıyla bağlı değildir. O -kelimenin en muhkem mânâsında- tamamen müstakil olarak, bir muhakkik ve müctehid sıfatıyla görüş bildirir. Bu müstakiliyet elbette ki onun kendisinden önce gelmiş imamları hiç dikkate almadığı mânâsına gelmez. Tam aksine, Şeyh'in eseri bütününüyle selevinin bıraktığı mirasa dayanmaktadır. İbn Arabî, muhasımları ne kadar aksini iddia ederse etsin, hiçbir sûrette bir "bid'atçı" değildir, -ama belki müceddid olduğu söylenmelidir. *Fütûhât*, her şeyden önce, zengin ve köklü bir tasavvuf geleneğine ait olağanüstü geniş bir birikimin dağınık unsurlarını bir araya toplayıp düzenleyerek şekillendiren harikulade bir

terkibin ifadesidir. Ortaya konan formülasyonun yeni gözüktüğü pek çok durum vardır elbette, ama bu yeni ve cüretkar formüller bile daima tasavvuf geleneği içinde mesnedi olan bir içeriği dile getirmektedir. İbare belki daha önce işitilmemiş olabilir, ama mefhum müellifin doğumundan çok daha önce mevcut olmuştur.

Bu “summa mystica”nın -müellif hattı nüshası elimize ulaşmış olan- ikinci imlâsı 1238’de, İbn Arabî’nin vefatından sadece iki sene önce tamamlanmıştır ve Ekberî irfanın tam ve nihaî ifadesini ortaya koymaktadır. Fakat hemen fark ederiz ki bu eserde tafsil edilmiş olan temel fikirler de, onları dile getirmekte kullanılan ıstılâhlar da müellifin gençlik eserlerinde mevcut olanların aynısıdır. Ayrıca, İbn Arabî daha önce kaleme almış olduğu bazı kısa risâlelerini üzerlerinde herhangi bir değişiklik yapmaksızın *Fütûhât*’ın içine katmıştır. Dolayısıyla, fikriyatının zaman içindeki gelişimini –onun hayat hikâyesinin belli başlı merhaleleriyle ilişkilendirmek üzere– tespit etmeye yönelik bütün girişimler beyhude olacaktır. Ekberî irfanın mukaddemeleri daima sabit olmuş ve bütün fikirler tek bir an içinde verili olarak ortaya çıkmış gibi gözükmektedir. Şu veya bu nokta ele alındığında eski yazılardaki ifadelerin sonrakilere nispetle daha az mufassal görüneceği örnekler mevcuttur, ama bunun mânâsı İbn Arabî’nin daha önce o nokta üzerinde yeterince berrak bir görüşe sahip olmadığı değildir. Aslında İbn Arabî’nin ilk eserlerini telif etmiş olduğu Mağrib’deki siyasî konum bazı noktalarda ihtiyatlı ve temkinli davranılmasını gerektirmekteydi, fakat Meşrik’taki İbn Arabî nüfuzlu kişiler tarafından hatırı sayılan ve etrafı sâdık bir talebe halkasıyla çevrili bir

üstat olarak yazıyordu, yani daha serbest davranması hem mümkün hem de daha faydalı olacaktı. Fakat Şeyh-i Ekber yine de belli tedbirleri elden bırakmayacaktır. Birçok eseri sağlığı sırasında ancak sınırlı sayıda talebe tarafından okunabilmiştir.

Zaten bugüne kadar devam edecek İbn Arabî karşıtı polemiklerin doğuşu da XIII. asır sonuna doğru, bu eserlerin dar daire mahremiyeti içinden çıkmasıyla birlikte gerçekleşmiştir. *Fusûsu'l-Hikem*'in ve bir, iki ve üçüncü kuşaklardan talebelere ait *Fusûs* şerhlerinin tedavülü de bu açıdan oldukça etkili olacaktır. *Fütûhât*'tan çok daha mücmel olan bu eser sadece yüz-iki yüz sayfada Ekberî metafizik ve velâyet telakkilerinin esaslarını özetlemekteydi, dolayısıyla da iyi niyetli olmayan okurların suçlama bahaneleri derlemesine daha elverişli bir metin sunuyordu. Şeyhlerine karşı son derece derin bir sadâkat ve hürmetle dolu talebelerin –daha felsefî ve bu sebeple de daha şüphe uyandırıcı bir dille yazılmış– şerhleri de *Fusûs*'u İbn Arabî karşıtlığının gözde hedefi kılmakta katkısı olmuştur.

HEP YENİDEN AÇILAN BİR DAVA

Bugün bir Fransız milletvekilinin kalkıp da Papa XXII. Jean'ın *In agro dominico* fermanına atıfla Meister Eckhart'ın eserlerinin tedavülünün Parlamento tarafından yasaklanmasını talep etmesini pek tahayyül edemeyiz. Fakat 1979'da, Mısır'da bir milletvekilinin talebi üzerine Halk Meclisi *Fütûhât*'ın satışının durdurulmasına karar verebilmiştir. Ne mutlu ki bu karar daha sonra bozuldu. Ama her hâlükârda, sekiz asırdan daha yaşlı metinlerin Müslüman

bilincinde oluşturabildiği sorunların aktüalitesi böyle bir örnekte yeterince açık olarak ortaya çıkıyor. Bazılarının “Şeyh-i Ekber” diyerek hürmet, bazılarınınnsa tekfir ettiği İbn Arabî karşısında kimse kayıtsız kalmamaktadır.

İlk suçlamalar XIII. asrın ikinci yarısında işitilmeye başlanmıştı, fakat bunlar henüz herhangi bir ciddî etki doğurmayan münferit tepkilerden ibaretti. İbn Arabî ve mektebine karşı sistemli bir saldırının gerçek mânâda başlaması için, XIV. asrı, İbn Teymiyye (v. 1328) isimli bir fakihin Ekberî irfanın sapkınlığını ispata girişmesini beklemek gerekir. Neredeyse İbn Arabî kadar velut bir müellif olan İbn Teymiyye sayısız fetvâ kaleme alarak (bu külliyyatın Suudî Arabistan’da gerçekleştirilen baskısı otuz yedi cilt tutmaktadır) İbn Arabî’nin eserlerinden çıkardığı fikirleri çeşitli âyet ve hadisleri delil göstermek sûretiyle mahkum etmiştir. Fakat hakkını teslim etmek gerekir ki İbn Teymiyye hiç değilse İbn Arabî’yi okuma ve hatta belki bir yere kadar anlamaya çalışma zahmetine girmişti. Onun da eleştirileri öncelikle *Fusûs* üzerinde toplanmaktadır gerçi, ama *Fütûhât*’ı da okumuştur ve hatta bu eserdeki birçok şeyden istifade ettiğini bile açıklamaktadır. Halbuki İbn Teymiyye’nin birçok taklitçisi aynı titizliği göstermeyecektir. İbn Teymiyye’yi izleyenlerin uzun listesi, İbn Arabî karşıtı polemikğin zaman ve mekân içindeki –Batılı gözlemciyi hayrete düşürecek– sürekliliğini ortaya koymaktadır. Okuru tek tek isimlerle yormayacağız, ama İskenderiye’de zuhur eden bir tartışmayı çözmek için davet edilen meşhur İbn Haldun’un da İbn Arabî’nin kitaplarının yakılması için fetvâ vermiş olduğunu kaydedelim.

Ancak bu İbn Arabî muhalifi müdevvenatın genişliği bizi yanıltmamalıdır. Şeyh-i Ekber aleyhinde birçok fetvâ verilmiş olduğu inkâr edilemez, ama bunların muhtevası daima sabit olmuş ve asırlar boyunca yeni hiçbir suçlama ifade edilmemiştir. İleri sürülenler belki az çok farklılıkla hep İbn Teymiyye'nin ileri sürdükleri olmuş, hep İbn Teymiyye'nin yapmış olduğu iktibaslar tekrar edilmiştir. Ayrıca fetvâların sert üslubu, birçok örnekte ilk bakışta zannedildiğinden daha ince olabilen bir hükmü gizlemektedir. İbn Teymiyye'nin talebelerinden Zehebî (v. 1348) birçok yerde İbn Arabî karşıtı açıklamalar yapar, ama görürüz ki yine İbn Arabî hakkında şöyle yazabilmektedir: “Benim görüşüm ise, bu zâtın bir velî olabileceği yönündedir...” *Fusûs*'a karşı bildik suçlamaları tekrar eden bir metinde, bu suçlamaların hemen ardından gelen hiç beklenmeyecek bir kayd-ı ihtirâzî³... Belki de bu anlaşılmasız çelişki ve belirsizliği şu tespit vâsıtasıyla aydınlatmalıyız: “Valahi, bir Müslümanın koyunlarını gütmekle meşgul olup câhil olarak yaşaması, böyle bir ilim ve irfana sahip olmasından yeğdir!”⁴ Yani Zehebî'nin mahkum ettiği şey İbn Arabî'nin irfanından ziyade, bu irfanın “Müslüman halk kitlesi” (amme) arasında yayılmasıdır.

Üstelik hiçbir şey hakîkate, Vahhabîlerin lanse etmeye çalıştığı gibi bütün büyük âlimlerin İbn Arabî'ye muhalefet ettiğini sanmaktan daha aykırı olmayacaktır. Bazı sûfilerin İbn Arabî mektebine eleştiri yöneltmiş olduğu nasıl doğruysa, en büyük ve en muteberlerinin de içlerinde olduğu pek çok âlimin İbn Arabî'yi müdafaa ettiği de öyle doğrudur. Mesela Firuzabadî (v. 1414) Yemen'de bir fetvâ

3 Editörün notu: kayd-ı ihtirâzî: çekince.

4 Zehebî, *Mizanu'l-İtidal*, Beyrut, 1963, III, s. 660.

kaleme alarak İbn Arabî'nin velâyetini göstermek istemiş ve kütüphanesinde onun eserlerini toplayan Sultan Nâsır'ın tavrını onaylamıştır. Bir asır kadar sonra, 1517 senesinde, Sultan Selim'in itimat ve hürmetine mazhar olan Şeyhülislâm İbn Kemâl bir fetvâ verir ve kısa süre önce Mısır fâtihi olmuş padişahın, anlamadıkları meselelerde revakkuf etmek yerine Şeyh-i Ekber'e dil uzatmakta inat edecek kimseleri tedip etmesi gerektiğini açıklar.

İbn Arabî muhaliflerine işaret ederken, bugün Vahhabîlerin ve benzerlerinin düzenli olarak yürütmekte olduğu karalama kampanyalarını bilhassa bahsetmedik. Bu kampanyalarda ifade edilen eleştirilerin fikrî seviyesi her türlü yorumu lüzumsuz ve mânâsız kılmaktadır. Fakat ne kadar kötü niyetli olursa olsun, İbn Arabî'nin eserini mahkum ettirmek adına verilen bu kızgın mücadele akla derhal şu soruyu getirmektedir: Acaba İbn Arabî geleneksel lakabında (Muhyiddin) ifade edildiği üzere dini ihyâ mı etmiştir, yoksa hasımlarının bu lakap üzerinde oynayarak söylediği gibi (Mumitüddin) onu öldürmüş müdür?



EMÎR'İN NAMAZI

“Yaşım tutar tutmaz derhal kılıç kuşanmaya, at binmeye, asillerle görüşmeye, silahlarla ilgilenmeye ve askerler arasında dolaşmaya başlamıştım.”⁵ O sırada hiçbir akrabası gösterişle parıldayan zırhların cazibesine kapılmış bu genç delikanlının çok yakında kendini zâhitlerin ağır riyâzatına vereceğini tahmin edemezdi. Hayatındaki her şey genç İbn Arabî’yi askerliğe yöneltmekteydi. Fakat “nerede istiyorsa orada esen Ruh” başka bir karar vermiştir.

İbn Arabî İspanya’ya gelmiş en eski Arap ailelerinden birine mensuptu. Ataları, daha Müslüman İspanya’nın yavaş yavaş şekillenmekte olduğu en erken tarihlerde, çok muhtemelen 712’de pek çok Yemenli kabileyi Endülüs’e

getiren “ikinci fetih dalgası” sırasında İber Yarımadası’na göçmüş Yemen kökenli Araplardı. Şu kadarı kesindir ki bu aile, ilk Emevî hükümdarının zamanında (756-788) Endülüs’te bulunmakta olan “asil aileler” arasında sayılmaktaydı. Yani Endülüs toplumu içinde “hassa”ya, hükümte ve orduda en yüksek mevkileri elde tutan Arap kökenli hakim sınıfa dahildiler.

Hâlis Arap olmasıyla iftihar eden İbn Arabî pek çok şiirinde Hatim Ta’î’nin, Câhiliye Arapları arasında faziletleri darbimesel haline gelmiş bu meşhur şairin soyundan geldiğini hatırlatır. Ayrıca müellefatının birçok yerinde, “sultanın ashâbı arasında” bulunduğunu belirttiği⁶ babasının önemli mevkiine işaret eden telmihler bulunmaktadır. “Sultanın ashâbı arasında” ifadesi pek çok yoruma sebep olacak, geç dönem terceme-i hâl müelliflerinden bazıları İbn Arabî’nin babasının en kötü ihtimalle vezir olabileceği hükmüne varacaktır. Birkaç sene önce yayınlanan bir metin sayesinde bu konuda sarahatle konuşmamız artık mümkün hâle gelmiştir. Söz konusu metni kaleme alan İbn Şa’ar (v. 1256) 27 Ekim 1237’de Halep’te İbn Arabî’yle görüşmüş ve ona gençliği hakkında sorduğu sorular neticesinde, “ülkeyi yönetenlerin hizmetindeki bir asker ailesine mensup” olduğunu öğrenmiştir.⁷ Bu bir parça kaçamaklı ifade, İbn Arabî’nin babasının meslekî kariyerinin Endülüs’teki Murabıt iktidarının çöküşüyle ortaya çıkan siyasî belirsizlikler arasında geçtiğini hatırlamamıza vesile olmaktadır.

6 *Rûhu’l-Kuds*, Dımaşk, 1970, s. 108.

7 *Ukudu’l-Ceman*, ed-Dirasâtu’l-İslâmiyye içinde, c. 26, 1991, n. 1-2, s. 246.

Batı Sahra'dan gelmiş Berberîler olan Murabıtlar, İber Yarımadası'na "müluku't-tavaif"ın yardım talebi üzerine ayak basmıştı. Bu küçük ve birbirinden müstakil devletçikler (tavaif) Kurtuba hilâfetine son bulmasıyla birlikte doğmuştu ve 1085 Mayıs'ında Tuleytula'yı da ele geçirmiş olan Hıristiyanların istikrarlı ilerleyişi yüzünden endişelenmekteydiler. Bir seneden daha az bir zaman sonra Kastilyalıları Zallaka'da çok ağır bir bozguna uğratan Murabıtlar, kendilerini Endülüs'teki Müslüman varlığının koruyucusu olarak takdim edebilme imkânını kazanacaktı. Küçük devletçikleri birer birer ilhak ederek nihayetinde ilk Endülüs-Mağrib Devleti'ne vücut verenler de onlar olmuştur. Mağrib'le aynı siyasî çatı altında birleşen Müslüman İspanya'nın tarihinde artık yeni bir dönem başlamaktadır. Endülüs'ün siyasî, dinî ya da kültürel kaderi bundan böyle Mağrib'inkiyle çok sıkı bir ilişki içinde olacaktır. Bir kavimler, diller ve dinler mozaigi görünümündeki eski toplumsal yapının yerini yavaş yavaş daha mütecanis, geniş ölçüde Araplaşmış ve Müslümanlaşmış, ama aynı zamanda kendi üzerine de kapanmış bir toplum alır. Hıristiyan yeniden fetih hareketinin (reconquista) kazandığı başarıların sebep olduğu kaygı, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı müsamahasızlaşılmasına yol açacaktır. Fakat bu müsamahasızlığın siyasî askerî tehdidin ağırlaşması dışında sebepleri de yok değildir maalesef. Murabıt hükümdarları üzerinde ciddî bir ağırlığı olan mâlikî fukahasına hakim olan dogmatik katılık, Müslümanların eski tavrının yerine geçmiş müsamahasızlığı beslemektedir. Murabıtların taassubu ve mezhep fetvâlarına –Kur'an ve Sünnet'in doğrudan tetkikini önleyecek şekilde– verdikleri önem, fıkıhî köhne bir meseleler yığını haline getirmekte ve bilhassa tasavvufun

inkişafıyla tezahür etmekte olan yeni dinî yönelimleri boğmaktaydı. Bu açıdan bakılacak olursa, Murabıt iktidarını sarsacak olan başlıca iki isyanın da dinî reform hareketleri olarak ortaya çıkması mânidardır.

Bir müddet Gazzâlî'nin eserleriyle de tanıştığı Meşrik'ta bulunduktan sonra, Suslu bir Berberî olan İbn Tumert Mağrib'e dönmüş ve tevhidi merkeze alan daha sade bir İslâm adına vaazlar vermeye başlamıştır. İbn Tumert taraftarlarına verilen "muvahhidun" ismi de işte "tevhid" üzerindeki bu vurgudan gelmektedir. İbn Tumert yine aynı vurguya dayanarak Murabıt yöneticilerini yermeye, onları haşevî ve kâfir olmakla suçlamaya girişir. Bu arada kendisini Mehdi⁸ ilan ederek silahlı bir ayaklanma da başlatacaktır. 1130'da öldüğü zaman, en eski talebelerinden olan Abdülmümin kendini onun halefi ilan eder ve Murabıtlarla savaşmayı sürdürür. Mücadele oldukça uzun sürecek ve sık sık Muvahhidler aleyhine bir renk alacaktır. Fakat 1147'de Merakeş düşürülür ve bu Mağrib'deki Murabıt hükümlerinin sonu olur.

Murabıtların pek çok dahilî ve haricî güçlkle yüz yüze olduğu Endülüs'ün ele geçirilmesi çok daha az zaman alacaktır. Ulemânın Gazzâlî'nin eserlerinin yakılması için fetvâ vermiş olması halk arasında, bilhassa da sûfî muhitlerde ciddî bir rahatsızlık doğmasına sebep olmuştu. 1118'de Sarakusta'yı da kaybetmiş olan Murabıtların askerî başarısızlıkları yüzünden daha da artan bu rahatsızlık, "müridun" ayaklanmasının yayılmasına zemin hazırlamıştır: Müridun Garbu'l-Endelüs'te İbn Kasi önderliğinde

8 Müslümanlara göre Mehdi âhir zamanda ortaya çıkarak Hz. İsa'ya yardım edecek, sulh ve adâletin ikame edilmesini sağlayacaktır.

örgütlenmiş bir tür tarîkat ya da topluluktur. İbn Kasi bu topluluğun imamı olduğunu, ruhanî ve siyasî rehberlik vazifesinin kendi elinde bulunduğunu ileri sürüyordu. Desteklerini almayı umduğu Muvahhidlerin propaganda-sından etkilenen İbn Kasi, Abdülmümin'in Yarımada'ya asker göndermesini ister. İlk Muvahhid askerleri Endülüs'e 1146'da ayak basacak ve bir sene sonra, İşbiliye ve yöresi Muvahhid egemenliği altına girmiş olacaktır. Fakat fetih henüz tamamlanmamıştır. Gırnata Murabıtların idaresindeydi, Meriye Kastilyalıların işgali altındaydı, Şarku'l-Endelüs'teyse İbn Merdeniş isimli bir komutan bağımsız bir devlet kurarak Mürsiye'yi başkenti yapıyordu.

İşte İbn Arabî de 27 Temmuz –ya da başka kaynaklara göre 6 Ağustos– 1165'te (17 ya da 27 Ramazan 560), babasının İbn Merdeniş hizmetinde askerî bir vazife üstlenmiş olduğu bu Mürsiye şehrinde doğar. Üç aydan daha az bir zaman sonra Muvahhidler Mürsiye'yi kuşatacak, ama şehri zaptetmeleri için 1172 Mart'ına kadar beklemeleri gerekecektir. İbn Merdeniş'in yenilgiden sonra sürececek bir ömrü olmamıştır, oğullarıysa ordularının yüksek rütbeli komutanlarından müteşekkil bir heyetle beraber İşbiliye'ye gider ve Muvahhid hükümdarı Ebû Yakub Yusuf'a bağlılık bildirir. 1163'te babasının bıraktığı tahta çıkmış olan Ebû Yakub, İbn Merdeniş'in ustalıklarını gayet iyi bildiği komutanlarını kendi hizmetine almakta hiç gecikmeyecektir.

İbn Arabî'nin babasının da bu komutanlar arasında olduğunu söyleyebiliriz. Her hâlükârda, vazifesine Muvahhidlerin hizmetinde devam etmek üzere İşbiliye'ye göçmesi bu dönemde gerçekleşmiştir. Bu andan sonra İbn Arabî'nin mutlu ve tasasız çocukluğunu gölgeleyecek hiçbir

şey meydana gelmez. İbn Arabî avlanmayı⁹ ve askerlikle ilgili oyunları seven bir çocuktur. Kaderi şimdiden çizilmiş gözükmektedir: Yegâne erkek evladı olduğu babasının izinden yürüyerek orduda görev alacaktır.

ÂNİ BİR DÖNÜŞÜM

O halde, bütün şartlar tarafından askerlik mesleğine doğru sevk edilir gözüken bu delikanlının bambaşka bir hayatı seçeceğini önceden tahmin edebilmemizi sağlayacak hiçbir şey bulunmamaktadır. Bu beklenmedik seçimin nasıl ve hangi tarihte gerçekleştiğine dair acaba hiçbir şey bilemez miyiz? İbn Arabî'nin şu an bilinmekte olan hiçbir metni bu konuda sarıh bir bilgi vermemektedir. Ama Kurtuba'da İbn Rüşd'le yaptığı görüşmeyi anlattığı meşhur metin, hiç değilse kronolojik bir ölçüt edinmemizi sağlar. İbn Arabî bu metinde kendisinden henüz sakalı bile çıkmayan, fakat girdiği bir halvet neticesinde şimdiden bazı fetihlere nâil olmuş bir genç olarak söz etmektedir.

Bu tasvire dayanarak İbn Arabî'nin bu sırada on beş yaşlarında olduğu sonucuna varabiliriz. İbn Şa'ar'ın İbn Arabî'nin ağzından naklettikleriye, meydana gelen sert ve erken dönüşümün nasıl gerçekleşmiş olduğu hakkında belirgin ve ayrıntılı sayılabilecek bilgiler sunmaktadır. "Orduyu terk ederek tarîkata girmemin sebebi şudur: Bir gün Kurtuba'da, Emîr Ebû Bekr (b.) Yusuf b. Abdülmümin'in maiyetinde bulunuyordum. Câmi-i Kebîr'e giderek namaza durduk. Emîr'in tam bir tevâzu ile namaz kıldığını, vakar ve haşyetle rükû ettiğini, mahviyet içinde secdeye

kapandığını gördüm. ‘Eğer bu ülkeyi elinde tutan böyle bir şahıs Allah karşısında böyle davranmaktaysa, demek ki bu dünyanın hiçbir kıymeti yoktur.’ diye düşündüm. İşte o gün bu dünyayı bir daha dönmek üzere terk ettim ve tasavvuf yoluna girdim.”

Ancak İbn Şa’ar’ın sunduğu bu vesika, neredeyse çözdüğü meseleler sayısınca başka mesele yaratmaktadır. İbn Şa’ar anlatılan hâdiseyi 1184 senesine, yani İbn Arabî’nin on dokuz yaşına ulaşmış olduğu bir döneme yerleştirir. Halbuki İbn Arabî’nin tasavvuf yoluna girip bir halvet de tamamlamasından “sonra” İbn Rüşd’le gerçekleştirmiş olduğu görüşmeyi anlatırken kendisi hakkında yaptığı tasvir böyle bir tarihlendirmeyi çürütecektir. Ayrıca bu anlatıda bahsedilen emîr kimdir? Sultan Yusuf 1163 ve 1184 tarihleri arasında hüküm sürmüştür; ama söz konusu tarihte Kurtuba’da olma ihtimali yok, çünkü 1176’da Endülüs’ten ayrılarak Fas’a gider ve 1184’e kadar da burada kalır. 1184 Mayıs’ında Cebelitarık’ı tekrar aşarak İşbiliye’ye geçer ve ordusunu teftişe koyulur. Kısa süre sonra, 7 Haziran’da Portekiz üzerine yürüyecek ve bu seferden sağ olarak dönmesi mümkün olmayacaktır. Kaldı ki o Ebû Yakub Yusuf olarak anılmıştır, yoksa Ebû Bekr olarak değil. İbn Arabî’nin isim konusunda bir karışıklığa düşmüş olmasına da pek ihtimal verilemez. O halde namazdaki mahviyetiyle İbn Arabî’yi derinden etkilemiş bu emîr, çok muhtemelen Yakub’un oğulları ve Muvahhid ordusu komutanlarından olan Ebû Bekr olmalıdır.

Her hâlükârda şurası kesindir: Kurtuba Câmii’nde gerçekleşen hâdis, İbn Arabî’nin o tarihe kadarki hayatıyla, sonraki hayatı arasında bir kopma noktası teşkil etmiştir.

Dışarıdan ufak ve önemsiz gözükken bu olay, genç İbn Arabî için keskin ve geri dönüşsüz bir uyanış olacaktır. Artık kararını vermiş ve Allah yolunu dünyaya tercih etmiştir. Orduyu, arkadaşlarını ve mülkünü terk eder. (*Terceme-i hâl* yazarlarından birine göre, bir mezarlığın ortasında bulunan bir kovukta) uzlete çekilerek Allah'ın sohbetine ulaşmaya çalışır. Belli bir mânâda, bu sohbetten bir daha hiç çıkmayacaktır: "Fecirden önce halvete girdim ve Güneş henüz doğmamışken fethe nâil oldum. (...) Orada on dört ay kaldım ve daha sonra yazacağım bütün sırlar bana açıldı. O anki fethim bir cezbediydi."¹⁰

Bu genç adam kelimenin en muhkem mânâsında bir dönüşüm geçirmiştir. Halvetten çıkan kişiyle, bir zamanlar askerler arasında dolaşmakta olan kişi arasında isimden başka hiçbir ortak nokta bulunmamaktadır. Önceki ve sonraki hayatı arasındaki bu keskin kopuşun bilincinde olan İbn Arabî, eski günlerinden bahsederken "Câhiliye" zamanımda diyecektir. İbn Arabî'nin kullandığı bu câhiliye terimi, kaderlerine bambaşka bir yön verecek olan Muhammedî vahyin gelişinden önce Arapların içinde yaşamakta olduğu putperestlik (lafzî mânâsıyla "bilgisizlik") hâlini ifade etmektedir.



“ALLAH'A KOŞUN!”

İbn Arabî'nin halvetinin ilk saatlerinde yaşadığı aydınlanma tecrübesi, kaynağını tasavvuf ıstılâhında “cezbe” ismi verilen hâlden almaktaydı. “Meczub” uzun ve zorlu bir çile dönemi geçirmeksizin Allah tarafından doğrudan doğruya “feth”e ulaştırılan kişiydi. Tahakkukun bu âni ve edilgin tarzı arkasından, eğer kişi kemâle ulaşmak istiyorsa, yine de seyr ü sülûka girilmeliydi. Böylece “meczûb-i sâlik” sıfatını alan kişi, en sonunda, Ekberî mektebin son asırdaki seçkin temsilcisi Emîr Abdülkadir'in ifadesiyle “en yüksek ve en kâmil yol”dan nihâyâta ulaşmış olacaktı. Allah tarafından “istenmiş” (murad edilmiş) ve cezbe neticesinde aydınlatılmış kişi, tek bir an içinde ulaşmış olduğu noktaya giden yolu bu kez adım adım takip edecek, böylece hakîkî ve eksiksiz bir kemâle sahip olacaktı.

İbn Arabî, müellefatının muhtelif yerlerinde, bu süreçte önemli etkisi olmuş bir vâkıayı konu eder.¹¹ Bir yıldan daha uzun bir zaman sürmüş ilk halveti sırasında gerçekleştiği kesin olan söz konusu vâkıaya dair en tafsilatlı anlatım, *Dîvânu'l-Ma'ârif*'in İbn Arabî'nin çocukluk hatıralarından bahsettiği bölümünün hemen peşinden gelmektedir: “Rahmân olan Allah bana lütfedip rüyama Muhammed, İsâ ve Mûsâ aleyhisselâmı gönderinceye kadar işte bu şekilde yaşadım. Hz. İsâ bana zühd ve tecridi emretti, Hz. Mûsâ bana güneş kursunu verdi ve tevhid ilimlerinden ledünnî ilmin nasıl edinileceğini öğretti. Hz. Muhammed ise, ‘Bana tutun, selâmette olacaksın.’ buyurdu. Ağlayarak uyandım ve gecenin geri kalanında Kur’an okudum. Allah yoluna girmeye de işte o zaman karar verdim.”

O halde, âlem-i misalde gerçekleşen bu görüşmenin İbn Arabî'nin kendini Allah yoluna adayışındaki sıfır noktasını teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca, bu vâkıada üç İbrâhimî dinin peygamberinin, yani başlıca monoteist geleneklerin temsilcilerinin hazır bulunuyor olması, Ekberî irfanın evrensel boyutunu şimdiden haber vermektedir.

RESÛLULLAH'IN İZİNDE

Hz. Peygamber'in vermiş olduğu buyruk gayet açıktı: Nebvî örneği takip etmek, “imitatio prophetæ”, kemâle ulaştıracak yegâne yoldur. Kaynağını Ahzâb Sûresi'nin 21. âyetinden (“*Resûlullah sizin için güzel bir örnektir.*”) alan bu anlayış, İslâmî velâyet telakkisinin de temelini oluşturmaktadır. Mutasavvıflar için Hz. Muhammed'in ortaya koymuş

olduğu usve-i haseneyi takip etmek sadece geçilmesi emredilmiş olan bir merhale değil, ama her türlü tahakkukun zorunlu şartı, vâsıtası ve gayesidir. Tarihin belli bir ânında “hâtem-i enbiyâ” olarak zuhur etmiş olan Allah Resûlü, aynı zamanda, mutasavvıfların gözünde “İnsân-ı Kâmil”i de temsil etmekte ve tarihin bütün anlarındaki her türlü velâyetin kemâlini ortaya koymaktadır. Öyleyse Hz. Peygamber’i takip etmenin sadece onun zâhirdeki hareket ve eşkalini taklit etmeye indirgenemeyeceği de âşikârdır. Ve bunun için gerçekten ciddî bir “Sünnet” bilgisi gerekecektir. O sırada sahip olduğu kitabî bilgi tümüyle Kur’ân’a ilişkin olan genç İbn Arabî de bu gerekliliğin bilincindedir. Vakit kaybetmeksizin en meşhur hocalardan “Hadis” okumaya, Hz. Peygamber’in kavi, fiil ve ikrarlarını bir araya getiren bu temel din ilmini tahsil etmeye koyulur. Hadis ilmi üzerinde çalışmayı asla terk etmeyecek, ömrünün sonuna kadar sürdürecektir. İbn Arabî’nin Sünnet’in incelenme ve uygulanmasına verdiği bu kıymet, mensup olduğu İslâm toplumunun dindarca kabullerine karşı verilmiş bir taviz değildir; aksine, bu sünnet vurgusu Ekberî tasavvuf anlayışının tam merkezinde yer alır.

Hz. Muhammed’in efdaliyeti konusu İbn Arabî’nin devrinden çok daha önce ortaya çıkmışsa da, bu Muhammedî üstünlüğün tabiat ve işlevini tafsilatıyla açıklayacak olan İbn Arabî olacaktır. Bu meseleye dair temel bilgiler *Fütûhât*’ın “Muhammed menzili”ni konu alan 337. bâbında bulunmaktadır: “Hz. Peygamber kendisinden önceki hiçbir peygambere verilmemiş hususiyetlere sahip olmuştur, fakat hiçbir peygamber yoktur ki ona ihsan edilmiş olan, Hz. Peygamber’e de verilmiş olmasın. Zîra Hz.

Peygamber'e 'cevâmi'u'l-kelim' verilmiştir. O şöyle buyurmaktadır: *'Âdem balçıkla su arasındayken ben peygamberdim.'* Halbuki diğer peygamberler ancak tarih içinde ortaya çıktıkları zaman peygamber olmuştur. (...) İşte bu sebeple de ister Kitab'ı ister hikmeti takip etsin, bütün insân-ı kâmiller O'nun yardımına mazhar olmaktadır. (...) O zuhur ettiğinde, bütün ışıkların kendi varlığı içinde eridiği güneş gibi oldu. (...) O'nun ilimdeki derecesi, öncekiler ve sonrakilerden Allah'ı bilenlerin hepsinin ilmini kuşatmaktadır. (...) O'nun şerîatı istisnasız bütün insanlardır ve –kendisi için gönderilmiş olduğu– rahmet bütün âlemi kuşatır. (...) O'nun ümmeti bütün varlıkları içerir. O'na îman etsin ya da etmesin, 'bütün varlıklar onun ümmetine dahildir...'”¹²

Mesela *et-Tedbîrâtü'l-Îlâhiyye* gibi gençlik dönemi eserlerinde de görülmekte olan ve İbn Arabî'nin bütün irfanına hakim üç temel fikir *Fütûhât*'in bu parçasında ortaya konmuştur. Öncelikle Hz. Muhammed'in, ya da daha tam bir ifadeyle “Hakikat-i Muhammediyye”nin diğer bütün mahlûkata nispetle kadim oluşu, bütün âlemden daha önce yaratılmış olması. O, “materia prima”dan yaratılan bütün varlıkların ilki olarak, aynı zamanda nihâî gayesini de teşkil ettiği kozmolojik süreci kendinden itibaren başlatmaktadır. Tarih boyunca insanlara gönderilmiş olan bütün bir peygamberler silsilesinin halkaları bu “Hakikat-i Muhammediyye”nin kısmî ve cüz'î zuhurlarından ibaret olmuş, kâmil mânâda zuhur ise ancak Hz. Muhammed'in şahsında ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, Hz. Muhammed'in şerîatı kendinden önceki bütün şerîatları eksiksiz olarak içermektedir ve peygamberler arasından

sadece O, şahsına îman ediliyor olsun ya da olmasın, istisnasız bütün insanları ümmeti içinde toplamaktadır. Ve nihayet, “Hakîkat-i Muhammediyye” bütün âleme tekaddüm ettiği ve bütün âlemi muhatap tuttuğu gibi, en yüksek kemâl derecesini de temsil eder: O kemâlât-ı ilâhiyyenin üzerinde hiçbir leke bulunmayan en berrak aynasıdır ve bütün velâyet ancak O’nda başlayıp ancak O’nda biter. Birbirini takip eden peygamberler tarafından taşınarak nihayet Hz. Muhammed’in tarihî şahsiyetinde en kâmil ve eksiksiz zuhuruna ulaşan bir “Hakîkat-i Muhammediyye” fikri, tasavvufta son derece erken tarihlerde ortaya çıkmıştır. Ama daima îmâ ve işaret tarîkiyle dile getirilecek ve tafsil edilmek üzere İbn Arabî’nin eserini bekleyecektir. Ayrıca, İbn Arabî bu soyut mülâhazaların amelî neticelelerini belirtmekten de geri kalmaz. Mademki Hz. Muhammed bütün velâyetin ilk örneği ve aslıdır, müridin “imago Dei”den başka bir şey olmayan aslî doğasına yeniden kavuşması ya da bu doğayı idrak etmesi de sadece Hz. Muhammed’in sünnetine ittiba ederek, onun verdiği örneği izleyerek mümkün olabilir.

Meşhur bir hadiste “Allah Âdem’i kendi sûreti üzere yarattı.” buyrulmaktadır. O halde insan bütün ilâhî isimlerin tecellîgâhı olmakta, bu isimleri bizzat kendi varlığında taşımaktadır. Ve yine bu sebeple insan Allah’ın yeryüzündeki halîfesi, “locum tenens”i kılınmıştır. “Hilâfet, âlemdeki başka hiçbir varlığa değil ama sadece Hz. Âdem’e verildi, zîra o Allah’ın sûreti üzere yaratılmıştı. Halîfe muhakkak hilâfet ettiğinin sıfatlarını taşıyor olmalıdır, aksi takdirde halîfe olamaz.”¹³ Ama münhasıran insana ihsan edilmiş

13 Fütûhât, I, s. 263.

olan bu iki şeref, yani ilâhî sûreti ve hilâfeti, aynı zamanda onu en korkunç tuzakla da karşı karşıya bırakır: Rubûbiyet vehmi... İnsan asıl itibarıyla Allah'ın sûretinde olduğunu şu veya bu şekilde bilmekte ya da hisstemektedir ve bu yüzden de pek çok durumda balçıktan yaratılmış olduğunu unutur. Halbuki kendisinden yaratılmış olduğu balçık –ki Şeyh-i Ekber'in birçok defa vurguladığı üzere en iddiasız ve en âdî maddedir, dolayısıyla da “ubûdiyet”i en mükemmel sûrette remzeder– onun mutlak mânâda kul olduğunu kesin olarak ispat etmekte ve hatırlatmaktadır. Hilâfet sıfatı sayesinde sahip olduğu yetkinlik ve iktidar, insanın kendisini vekil değil de asıl sanmasına kolayca yol açabilir. Böylece, isimlerinin tecellîgâhı olduğu Zât-ı Mutlak'tan başkasına ait olmayan rubûbiyeti kendisine nispet edecek ve “*Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?*” (A'râf, 172) sorusunu “*Evet, şahit olduk.*” diye cevaplayarak verdiği ahde ihanet edecektir.

Allah'ın kulu olduğunu, “abd” olduğunu inkâr ettiği ve bu kulluğu teslim etmekten kaçındığı için artık “halîfetullah” a liyâkati kalmamıştır. “İnsanın vatanı kulluğudur, bu vatanı terk eden Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanamaz.”¹⁴ Kul, aslen sahip olduğu şerefe yeniden ulaşmak için, varlığında bulunmakta olsalar da tekebbür ve cehâleti yüzünden tahrif ve hatta imha olmuş ilâhî sıfatları edinmek, yani tekrar bu sıfatların aksettiği lekesiz bir ayna haline gelmek zorundadır. “Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘*Ben mekârim-i ahlâkî tamamlamak için geldim.*’ Mekârim-i ahlâka göre davranan kişi, bilincinde olsun ya da olmasın, Allah'ın koyduğu bir ilkeye göre hareket etmektedir. (...) Mekârimi

tamamlamak, onları bulandıran her türlü çirkin ve düşük sıfattan temizlenmek mânâsına gelir. Aslında, çirkin sıfatların sadece araz itibarıyla çirkin olmasına karşılık, güzel sıfatlar zatları itibarıyla güzeldir; zîra çirkin olan şeyin dayanacağı bir müstened-i ilâhî mevcut olamaz, (...) halbuki güzel sıfatların her biri bir müstened-i ilâhîye dayanarak varolur. Hz. Peygamber güzel sıfatları öyle tamamlamıştır ki, bütün sıfatların zat itibarıyla sahip oldukları güzellik ortaya çıkmış ve eksiklik ve çirkinlik zâil olmuştur.”¹⁵

Ekberî irfanın en temel esaslarından birini bu metnin dolaysız tazammunları arasında sayabiliriz. İnsanın bütün ilâhî sıfatların mazharı olabilmesi, Allah'ın sûreti üzere yaratılmışlığının hakîkatine ulaşabilmesi için şerîata en kâmil mânâda riâyet şarttır. Bütün sıfatlar, mesela gazap ya da haset gibi sıfatlar da dahil olmak üzere, zatları itibarıyla yüksek ve güzeldir, çünkü bunların her biri bir ilâhî sıfattan kaynaklanmakta, bu sıfatın bir aksi olarak tecellî etmektedir ve sadece şer'î hudutların haricine çıkılmışsa düşük ve mezmum hâle gelirler. Öyleyse, Hz. Peygamber'in sünnetine ve O'na vahyedilmiş olan şerîata bağlılık, kendi varlığının derununda saklı ilâhî sıfatlara ulaşmayı arzulayan kişinin izleyebileceği yegâne yoldur.

HZ. İSÂ'NIN MÜRİDİ

İbn Arabî'nin Hz. İsâ'ya büyük bir hürmet göstermesi, hatta ona velâyet düzeninde çok temel bir işlev yüklüyor olması, kendini sık sık “kâmil Muhammedî” olarak vasseden ve “Hz. Muhammed'in en kâmil vârisi” olduğunu söyleyen

bir şeyh için garip görülebilir; fakat İbn Arabî'nin velâyet üzerine öğrettiklerinin ve bu öğretinin çatısını oluşturan verâset-i nübüvvet mefhumunun hızlı bir tahlili, bu durumda hiçbir çelişki olmadığını hemen gösterecektir. Her hâlükârda, Şeyh-i Ekber'in Hz. Îsâ'ya gösterdiği hürmet soyut akıl yürütmelerden ileri gelmemekte, Hz. Meryem'in oğlu ile Allah yoluna girmek isteyen genç İbn Arabî arasında daha en baştan kurulmuş olan sıkı ilişkiden kaynaklanmaktadır: "O (Hz. Îsâ) benim tarîkattaki ilk şeyhimdi. 'Onun elinde tevbe ettim.' O beni daima gözetir ve bir an bile ihmal etmez."¹⁶ *Fütûhât*'ın bir diğer parçası sayesinde, İbn Arabî'nin niçin tevbesini bazen üç peygamberi beraber gördüğü bir vâkıya, bazense sadece Hz. Îsâ'nın tek başına müdahalesine nispet ettiğini anlayabilmekteyiz: "Onunla pek çok vâkıamda karşılaştım. Ve tevbem de onun elinde oldu. (...) Bana zühd ve tecridi emretti."¹⁷ Hz. Muhammed İbn Arabî'nin izleyeceği yolu belirlemiştir, Hz. Îsâ ise (yine aynı vâkıada) onun bu tehlikeli yolculuktaki rehberi olarak ortaya çıkacak, henüz hiçbir cismanî şeyhe sahip olmayan ve seyr ü sülûkun tuzaklarını tanımayan müride terbiye verecektir.

İrşadın bir peygamber ya da vefat etmiş bir şeyhin bereketi vesilesiyle gerçekleşen tarzı, her ne kadar en sık rastlanana olmasa da, hiç görülmemiş bir şey değildir. Tasavvuf ıstılâhında bu hâl, Hz. Peygamber'in devrinde yaşamış olmakla beraber onunla hiç karşılaşmayan Üveys el-Karanî'ye nispetle "Üveysîlik" olarak adlandırılır. Üveysîler görünüşte düzenli bir silsileye sahip olmaksızın irşat olunmuştur. Nitekim bazı silsilelerde, birbirine bağlı olarak

16 *Fütûhât*, III, s. 341.

17 *Fütûhât*, II, s. 49.

zikredilen iki isim arasında hiçbir cismanî karşılaşmaya imkân tanımayacak kadar uzun tarih dilimleri bulunuyor olması da Üveysîlik olgusuyla ilişkilidir. İbn Arabî, daha sonraki zamanlarda pek çok şeyhin sohbetine devam etmiş ve her birinden istifade etmiş olmakla beraber, asıl itibarıyla bir Üveysî olarak kalacaktır.

Henüz tam mânâsıyla şuurunda olmasa bile, İbn Arabî'nin kaderi bundan böyle birçok yönden gayb âlemindeki koruyucusu Hz. İsa'nıninkine bağlı olacaktır. İbn Arabî Hz. İsa'nın talimatlarını harfi harfine yerine getirmeyi ihmal etmez: "Bu sebeple bana ait olan bütün mülkü terk ettim. Fakat o sırada kendisine mülkümü devredeceğim bir şeyhim yoktu. Bu yüzden de babama başvurdum ve onunla istişare ettikten sonra, her şeyimi ona bıraktım. Başka kimseye gitmedim, çünkü Allah'a bir şeyh vâsıtasıyla yönelmiş değildim. Zaten o esnada hiçbirini tanımamaktaydım. 'Tıpkı bir ölünün ailesini ve mallarını terk etmesi gibi, mülkümü terk ettim.'"¹⁸ Biraz ileride göreceğimiz üzere, İbn Arabî 1184'de, yani on dokuz yaşındayken meşâyih hizmet etmeye başlayacaktır. O halde bu mülkü terk etme kararı daha önceki bir tarihte, Hz. Meryem'in oğlunun gözle görülmeyen koruması altında tek başına Allah yoluna girdiği bir sırada verilmiştir.

İlginçtir, İbn Arabî'nin o esnada oğlununkiyle kıyaslanabilecek bir dinî yönelim içinde olmayan babası yine de bu çok radikal ve ciddî dünyadan yüz çevirme kararına muhalefet etmiş gözükmüyor. Aslında, bu aristokrat ailenin tarihinde aynı zühd yolundan geçmiş iki örnek mevcuttu. İlk olarak, İbn Arabî'nin doğumundan önceki tarihlerde,

Murabıtlar döneminde Tilimsan'ı yönetmiş bir Berberî hükümdarı olan bir dayı vardır. Belli bir düşüncesizlikle sorduğu sorulara acı eleştirilerle cevap veren bir dervişten etkilenerек saltanat debdebesini sûfî hırkasıyla değiştiren bu hükümdarın öyküsü, hiç şüphesiz halk muhayyilesini ciddî biçimde etkilemiştir. Dolayısıyla, İbn Arabî'nin de *Fütûhât*'ta naklettiği¹⁹ bu öyküyü, Tadıli'nin (v. 1230) yazdığı tabakatta ya da Tilimsan meliklerinin meşhur İbn Haldun'un kardeşi tarafından kaleme alınmış tarihinde gördüğümüzde pek şaşırmayız.

İbn Arabî'nin amcasının öyküsüye, bizzat tanık olunmuş çocukluk hatıralarına dayanıyor olması sebebiyle, daha da etkili olmalıdır.²⁰ İbn Arabî'nin amcası sakın bir ihtiyarlık sürmekteyken, bir eczacıda ilaç aramakta olan genç bir delikanlıyla karşılaşır. Gencin ilaçlar hakkındaki bilgisizliği yaşlı adamın istihzasına konu olur. Genç adam, ki İbn Arabî'nin belirttiğine göre çehresinde takvâ işaretleri bulunmaktadır, kendisinin ilaçlara ilişkin cehâletinin yaşlı adamın Allah karşısındaki tasasızlığına nispetle hiçbir önemi bulunmadığını belirtecektir. "Bu sözler," diye anlatıyor İbn Arabî, "amcamın kalbine tesir etti. Çocuğun hizmetine girdi ve onun elinde tasavvuf yoluna intisap etti."

İbn Arabî'nin –oğlunun dinî ve tasavvufî konulardaki bazı görüşlerine ihtiyatla yaklaştığını bildiğimiz– baba-sıysa, can vermeden önce oğlunun fikirlerini tasdik edecektir: "Öldüğü gün, ki son derece hastaydı, hiçbir şeye dayanmaksızın doğrulup oturdu ve bana, 'Evladım, bugün

19 *Fütûhât*, II, s. 18.

20 *ed-Dürretu'l-Fahire*, R.W. J. Austin'in kısmi tercümesi, *Sufis of Andalusia*, Londra, 1971; Fransızca tercüme, *Les Soufis d'Andalousie*, Paris, 1995, s. 90.

yola çıkma ve kavuşma günüdür.’ dedi. ‘Allah senin selâmetini bu yolculukta yazmış ve bu kavuşmayı sana mübârek kılmış.’ diye cevap verdim. Cevabıma sevindi ve şöyle söyledi: ‘Allah sana mükafatını versin. Evladım, söylediğini duyduğum ve anlamadığım, hatta kimi zaman reddettiğim şeylere şehâdet ediyorum. Benim itikadım bunlar üzeredir.’”²¹

Bu kararı henüz ilk gençliği sırasında almış olmakla beraber, İbn Arabî’nin mülkünü terk etmesi geçici bir gençlik heyecanından kaynaklanmamıştır. Son derece olgun bir fikre istinat eden bu karar, şu basit tespiti dayanır: “Fakr” mahlûkatın zâtî sıfatıdır ve bu hakîkate, başka âyetlerin yanında, İbn Arabî’nin sık sık andığı şu âyetle de işaret edilmektedir: “*Ey insanlar! Allah’a muhtaç olan (el-fukara ilallah) sizsiniz!*” (Fâtır, 15). İnsanın aslı, Allah’ın sûretinde oluş hâlini kaybetmesi de bu “fakr”ı inkâr etmesinden başka bir sebepten ileri gelmemiştir. Ve ancak hakîkatteki fakrına teslim olmakla tekrar bu aslî hâline kavuşabilir. Dünya mülkünü terk kararının, İbn Arabî’nin gözünde, bütün mahlûklara hükmeden bir metafizik yasanı görünümler sahasında da aynen tatbik etmekten ibaret olduğunu otobiyografik nitelikteki şu kayıt da teyit ediyor: “Bu (ubûdiyet-i mahza) makamına ulaştığım andan itibaren hiçbir canlı mahlûka sahip olmadım. Hatta giydiğim giysiler bile benim olmadı, çünkü sadece kullanmam için ödünç verilen giysileri giydim. Herhangi bir şeyin sahibi hâline geldiğimde, onu derhal hediye ederek ya da eğer köleyse azat ederek bıraktım. Böyle yapıyordum, zîra Allah’a en mükemmel şekilde kulluk (ubûdiyetü’l-ihtisas)

21 Fütûhât, I, s. 222.

etmek istiyordum. Ama bana şöyle söylendi: ‘Tek bir varlık bile senden bir şey isteme hakkına sahip olduğu sürece, bu senin için mümkün olmayacak.’ Şöyle cevap verdim: ‘Allahu Teâlâ bile benden bir şey isteyemez.’ Bana bunun nasıl mümkün olduğunu sordular ve cevap verdim: ‘Sadece (kevnî muhtaciyetlerini) inkâr edenlerden bir şey istenebilir, tasdik edenlerden değil. Hakları ve mülkleri olduğunu iddia edenlerden istenir, hiçbir hakka sahip olmadığının söyleyenlerden değil.’”²²

İbn Arabî’nin mallarını terk etmesi ve ölümle arasında kurduğu ilişki basit bir mecazdan ibaret değildir. Bu benzetme, İbn Arabî tarafından anlaşıldığı şekliyle, mânevîyat yoluna girmenin mânâsını dile getirmektedir. Zâriyât Sûresi’nin 50. âyetinde insanlara emredilmiş olan “Allah’a koşma”... “*Allah’a koşun!*” (Zâriyât, 50) ilâhî hitabı, yolcuyu benliğin mutlak mânâda ölümüne sevk eder. İbn Arabî’nin koyulmaya hazırlandığı yolculuk, tıpkı ölmüş olan kimse-
nin yolculuğu gibi, hiçbir dönüşü olmayan ve ancak kişiyi bütün vehmî varlıklardan soyunduran mutlak bir çıplaklıkla gerçekleştirilebilecek bir yolculuktur.

TASAVVUF YOLUNUN ÜSTATLARI

Endülüs'teki Hıristiyan orduların gitgide daha da cüretkârlaşan akınları ve kırsal kesimdeki halkın hayatını tahammül edilemez kılan yağmalar, İber Yarımadası'nda sabit bir güvensizlik hâli meydana getirmişti. Bu döneme ait menakıbnâmelerin tetkiki söz konusu güvensizlik ortamını oldukça iyi yansıtmaktadır: Rum, yani Hıristiyanlara yapılan atıfların çokluğu, onların deniz ya da karada gerçekleştirdiği saldırıların hikâyeleri, ellerine düşen velîlerin mucizevî şekilde esâretten kurtuluşuna ilişkin anlatılar, ilh... Bütün bunlar, Endülüslülerin içinde yaşamakta olduğu emniyetsizlik ortamını gayet berrak olarak gösterir. Halîfe Yusuf'un da ancak ölümcül bir yarayla kurtulabildiği Santarem bozgunu, Müslüman nüfusun kaygılarını zirveye ulaştıracaktır.

Babasının tahtına çıkan Yakub, düzeni yeniden tesis edebilmek adına, ilk olarak ahlâkî bozulmaya karşı tedbir alacaktır. Başa geçer geçmez meyhaneleri kapattırır, içki içenlerin ölümle cezâlandırılacağını ilan eder, Vadilkebir’de şarkıcılarla işret âlemleri tertip edilmesini yasaklar ve halkın şikâyetlerini düzenli olarak dinleyip meseleleri bizzat hükme bağlayacağı meclisler kurdurur. Fakat kısa bir süre sonra, iktidarı yeniden ele geçirmek isteyen Murabıtların Mağrib’de çıkardığı isyanlarla uğraşmaya başlaması gerekecektir. Cezayir ve Bicaye’yi geri alan Yakub, 1187’de önemli bir zafer kazanır. Ancak bu zafer bile Murabıt direnişine kesin bir son vermeye yetmeyecek ve sonraki on yıllar boyunca daha birçok karışıklık meydana gelecektir. Yakub’un İber Yarımadası’nda Hıristiyanlara karşı kazandığı savaşlar daha başarılı olur ve ona Mansur lakabını kazandırır. Ama Endülüs’teki bu zaferler bile o devrin yazarlarının zannettiği kadar nihaî bir belirliyecilik taşımamaktadır. 1195’teki el-Arak zaferi, Reconquista’nın amansız ilerleyişini sadece geçici bir süre için durdurabilmiştir.

ENDÜLÜS SÜFÎLERİNİN FÜTÜVVETİ

“Allah’a verdikleri ahde sâdık olan erlerin sohbetine devam ettim, O’na yönelmiş oldukları andan beri mâsivâyâ nazar etmemiş mürşitlerin hizmetine girdim. Onlara hizmet etmek sûretiyle büyük bir istifade sağladım ve himmetleri sayesinde en ince sırlara ulaştırıldım.” Halîfe Yusuf’un 1184’teki vefatı esnasında İbn Arabî henüz sadece on dokuz yaşındadır. *Fütûhât*’ta kaydettiğine göre, tasavvuf yoluna intisabı da bu dönemde gerçekleşmiştir. Bu kaydı düştüğü metinde kullandığı “tarîk” kelimesi, ki lafız olarak

“yol” mânâsına gelmektedir, tevbesinden söz ederken kullandığı rücu kelimesiyle karıştırılmamalıdır. Bu tevbenin henüz ilk gençlik devrinde gerçekleştiğini tespit etmiştik. Burada söz konusu edilmekte olan ise “şeyhlerin yolu”dur. Yani bir diğer deyişle, İbn Arabî’nin “şuyuh”un sohbetine devam etmeye ve onlar elinde terbiye görmeye başlaması işte bu 1184 senesinde yer almaktadır.

Tek olan Allah’a yalnız başına ibâdet etmenin arkasından O’nun yaratılmışlar arasındaki tecellîlerinin müşâhedeşi gelmiştir. İbn Arabî’nin insanlar arasına dönüşü, mânevî hayatındaki yeni bir merhalenin de başlangıcı olur. Gelecek yıllar boyunca İbn Arabî çok sayıda “velî”yi tanıyacak, Endülüs ve Mağrib tasavvuflarının en parlak temsilcileriyle görüşecektir. İbn Arabî’nin eserinin bu tasavvuf muhitinin damgasını taşıdığı, Ekberî irfanın bu şeyhlerden tevârüs edilmiş bir geleneğe yaslandığı tartışma götürmez. Ama İbn Arabî’nin Allah yolundaki bu erkek ya da kadınlarla görüştüğü, onlara en hürmetkâr şekilde talebelik ettiği sırada hiç de toy bir müptedi sayılamayacağı yine aynı ölçüde açıktır. Halvetleri ve ibâdetleri sayesinde uzun bir yol katetmişti bile. Bir gün Şeyh Uryanî’nin evine giderek ilk “cismanî” şeyhine kavuşmuş olan genç adam, İşbiliye’den Mekke’ye uzanan bir coğrafyadaki görüşme ve tecrübeleriyle zenginleştire zenginleştire *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* başlığıyla çok daha sonra kağıda dökceği pek çok bilgiye şimdiden sahipti.

Şeyhlerinin istisnâî niteliklerinin bilincinde olan İbn Arabî, henüz anavatanından ayrılmamışken, onların fazilet ve menkıbelerini anlatan bir eser kaleme almıştır. Bugün bu esere sahip değiliz. Ama Mısır’a varan İbn Arabî orada ilk

kez (Mağrib'inkinden birçok noktada daha farklı) Meş-
rık tasavvuf muhitiyle temas edecek ve gerisinde bırakmış
olduğu Endülüs ve Mağrib mânevî büyüklerinin benzeri
bulunmayan özelliklerini idrak edecektir. Oysa daha Ka-
hire'ye adım atar atmaz, karşılaştığı Irak menşeli bir şeyh
ona Mağrib'de hiçbir ârif bulunmadığını söyler. Hemen
verilen kısa, fakat berrak bir şifahî cevabın arkasından, iki
sene kadar sonra *Rûhu'l-Kuds* telif edilmiştir. İbn Arabî bu
eserde Mağribli şeyhlerinin faziletlerini anlatmaktadır. Sa-
dece bu bile İbn Arabî'nin istifade etmiş olduğu "fityan"ın
hatırasını ölümsüzleştirmeye yeterdi, ama Şeyh-i Ekber
aynı konuda daha muhtasar bir üçüncü eser de yazacak-
tır: *ed-Dürretu'l-Fahire*.²³

Elimize ulaşmış olan son iki eserdeki yetmiş bir madde,
XII. asır sonundaki Endülüs tasavvuf muhitinin son de-
rece canlı ve renkli bir panoramasını sunmaktadır. En-
dülüs tasavvufu konusunda birinci elden çok az kaynağa
sahip olan düşünce tarihi açısından, doğrudan kaynaklar
hükmündeki bu eserlerin kıymeti İbn Arabî'nin bir tabakat
kitabından başka bir şey yazmış olması ölçüsünde daha da
artmaktadır. İbn Arabî bir dizi kerâmet nakletmekle ilgi-
lenmemekte, ama ele aldığı şahısların velâyetini en saf, en
âşikâr şekilde göstermek istemektedir. Şayet bu şahıslardan
bazılarına mesela İbnü'l-Ebbar'ın (v. 1259) *Tekmile*'si gibi
kaynaklarda da rastlamaktaysak, bu bazı hallerde söz ko-
nusu şahısların "zâhit" kimliği sayesinde olmakla beraber,
daha ziyade zâhirî din ilimlerinin herhangi bir şubesinde
(mesela hadis ilminde) ya da edebiyat ve şiirde kazandık-
ları şöhret sayesinde. İbnü'l-Ebbar gibi müelliflerin telif

23 *Rûhu'l-Kuds* ve *ed-Dürretu'l-Fahire* metinleri, *Les Soufis d'Andalousie* içinde
kısmen tercüme edilmiştir.

gayesi meşhur zatların kimliğini tescil etmek ya da mahallî şöhretlerin kaydını tutmak olmuştur. Halbuki İbn Arabî'nin kendilerinden bahsettiği şeyhlerin pek çoğu hiçbir biçimde göze batmayan sıradan şahıslardır: Mütevâzi zanaatkârlar, küçük esnaf, fakir halk... Kim bu insanların Allah'ın seçkin kulları olduğundan şüphe edebilirdiki? İbn Arabî'nin bu iki eserini karıştırdığımızdaysa, bu dikkat çekmeyen, hatta çoğu zaman da yoksulluk içinde yaşayıp giden şehirlerin üzerindeki en saf ve en aydınlık velâyet nurunu teşhis ederiz.

İbn Arabî'nin ilk şeyhi olan Uryanî, okuma yazmayı da hesap yapmayı da bilmeyen bir köylüydü. Fakat yine de 1141'de vefat etmiş Endülüslü meşhur sûfî İbnü'l-Ârif'in *Mehasinu'l-Mecalis*'ini şerh edebilmektedir. Ve ismi, müridi için, daima Ekberî irfanın merkez noktasını teşkil eden ubûdiyet mefhumuna bağlı olarak kalacaktır. İbn Arabî'nin başka şeyhleri daha âlim zatlardı, ama her hâlükârda tasavvufun büyük eser sahipleri arasında değildiler. Verdikleri terbiye elbette irfanî bir boyuttan mahrum değildi, ama vurguyu amel üzerinde tutuyorlardı. Mirtulî, okuma yazma bilmeyen Uryanî'nin aksine, eğitim görmüş biriydi. Ama bir mescitte imam olmanın ötesinde herhangi bir mevkiye sahip değildi ve *Tekmile* içinde anılmış olmasını sadece yazdığı tasavvufî şiirlere borçluydu. Ancak İbn Arabî'nin Mirtulî'de hayran kalacağı şey bu şiirlerden ziyade yakın çevresine muamelesi olmuştur: "Birinin bir ihtiyacı olduğunda, alacağı parayla bu ihtiyacı gidermek üzere zengin kütüphanesinin kitaplarından birini satardı. (...) Bütün kitaplar tükendiğinde, Mirtulî de vefat etti..."²⁴ Ebû

Hasan eş-Şekkaz ise hiçbir zaman “Ben” dememesiyle İbn Arabî’nin zihninde yer etmiştir: “Asla onun bu kelimeyi kullandığını işitmedim.”²⁵ İbn Arabî tanıdığından seksen altı yaşına çoktan ulaşmış olan Fâtıma, İşbiliye halkının kapı önüne bıraktığı artıklarla besleniyor; bir artık ve de bir sadaka bulabildiğindeyse, “Yâ Rab, ben nasıl bu yüce mertebeye, bana en sevgili kullarına muamele ettiğin gibi muamele etmene lââyık olabilirim?” diyordu.²⁶ Şeyh el-Kaba’îli hakkındaysa şöyle okumaktayız: “Göklerdeki ve yerdeki bütün mahlûklar için, denizlerdeki balıklara varıncaya kadar her şey için dua ediyordu.”²⁷

Endülüs sûfîlerindeki tevâzu, sadelik ve başkasını kendine tercih etme hâlinin İbn Arabî’yi ne derece etkilemiş olduğunu gösteren bu örnekleri istediğimiz kadar uzatabiliriz. Hiç şüphesiz bu vasıflar, ona göre, Kuşeyrî’nin târif ettiği mânâsıyla “fetâ”nın temel niteliklerini oluşturmaktaydı: “Fetâ putları kıran kişidir ve her insanın putu da onun kendi nefsi, kendi benliğidir.” Hz. İbrâhim’in kavmi tarafından tapılmakta olan putları kırışını anlatan Kur’an kıssasındaki ifadelerden mülhem bu târif, *Fütûhât*’ın fityan (tekili fetâ) ve fütüvveti konu alan bâbında daha da geliştirilecektir. “Fetâ, kendisinden asla hiçbir lüzumsuz hareket sadır olmayan kimsedir.”²⁸ Bu makama erişenler “kul görünümü altındaki sultanlar”dır. Tıpkı Allah’ın kâfirlere de rahmet etmekten vazgeçmiyor olması gibi, onlar da yaptıkları her türlü hatâyâ rağmen mahlûkata rahmetle muamele eder. “*Bir kavmin efendisi onlara hizmet edendir.*”

25 A.g.e., n. 12, s. 88.

26 A.g.e., n. 55, s. 140.

27 A.g.e., n. 20, s. 114.

28 *Fütûhât*, I, s. 242.

hadîsini şerh eden İbn Arabî, efendi olmanın başkalarına hizmet esasına dayandığını ve bu hizmetteki kişinin Allah'ın mutlak bir kulu (abd-i mahz) olduğunu açıklar.

“MELÂMET YOLU” VE MUTLAK KULLUK

En yüksek noktasındaki fütüvvetin ismi ubûdiyetten, en kâmil mânâda gerçekleştirilmekte olan kulluktan daha başka bir şey değildir. Aslında kulluğa ulaşmak ya da kulluğu mükemmelleştirmek söz konusu edilemez, çünkü bütün mahlûkat zaten her hâlükârda ve en mutlak mânâda kuldur. Fetâyı diğer kullardan ayırt eden şey, onun Allah'a olan kevnî muhtaciyet ve fakrının daima farkında olması, kendisini bu fakrı örtüp unutturacak yanılsamalardan sıyırmasıdır. “Hiçbir şey efendisinden kulu kadar uzak olamaz. Kulluk asıl itibarıyla bir yakınlık hâli değildir. Ama kul, kulluğunun şuuru sayesinde Rabb'ine yaklaşabilir.” İbn Arabî bu meselede IX. asrın meşhur sûfisi Bâyezid Bistâmî'nin bir kıssasını nakletmeyi sevmektedir: “Bâyezid Allah'a O'na nasıl yaklaşabileceğini sorar ve ‘Bana ait olmayan iki şeyle, tevâzu ve fakr ile bana yaklaşılabirsin.’ cevabını alır.”

Kulluğunun bilinci içinde olan ve bütün müstakiliyet ve himlerinden arınan kişinin ulaştığı durumu niteleyecek “velâyet” kelimesinin lafzı da “yakınlık” mânâsındadır. Benlik putunu kıran kişi, muktedir olduğu her şeye ancak Allah'ın kudreti sayesinde muktedir olabildiğini görür ve İbn Arabî'nin sık sık zikrettiği bir hadîs-i kudsinin mânâsını kavrar: “*Kulum bana farz amellerden daha sevgili bir şeyle yaklaşmaz. Ve Ben onu sevinceye kadar Bana*

nâfilelerle yaklaşmaya devam eder. Onu sevdiğimdeyse onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.”

Tahakkukun bu derecesi ne kadar yüksek olursa olsun, yine de belli bir kusur taşımakta ve bir hür irâde vehmin-den arta kalanları sürdürmektedir, zîra nâfile ameller işleyen kul kendi ihtiyar ve tercihiyle hareket ettiğini düşünür. Halbuki abd-i mahz için ortada hiçbir ihtiyar kalmamıştır. İsmnin farz ya da nâfile olması fark etmeksizin, sadece o anda Allah'ın onun için takdir etmiş olduğu amelleri yerine getirir. XIV. asrın büyük sûfilerinden İbn Atâullah'ın harikulade bir eserinin başlığıyla ifade edecek olursak, “iskatu't-tedbir” onun daimi hâlidir. Halbuki insanın Allah'a “yeryüzünde bir halîfe” olabilmesi, görünüşte paradoksal olarak ancak bu müstakiliyet ve kudret vehminin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilir. Ve Allah artık bu makama varan kişinin kulağı, gözü, ilh... olmayacaktır, diye açıklar İbn Arabî. Fakat bizzat o kişi Allah'ın kulağı ve gözüdür. “O sadece Allah'ın dilemiş olduğunu diler, ama bunun Allah'ın dileği olduğunu bilmez, çünkü eğer bilmiş olsaydı bu makama gereğince ulaşmış olmazdı.”²⁹

O artık Allah'ın isimlerinin müşâhedesinde fenâ bulmuştur ve ne olduğunu bile bilmemektedir: “Kul bütün sıfatlarından soyunduğunda, artık geriye sıfatsız ve isimsiz zâtından başka bir şey kalmayacaktır. Ve böylece mukarrebler arasına dahil olmuştur. (...) Onda ve onunla tecellî eden ancak Allah'tır.”³⁰ Kendisine nasıl sabahladığı sorulan Bâyezid Bistâmî de ne sabahı ne akşamı olduğunu söylememiş miydi?

29 Fütûhât, IV, s. 559.

30 Fütûhât, IV, s. 13.

Öyleyse İbn Arabî'nin fütüvveti, kendisine göre "en yüksek mânevî derece" olan melâmetle özdeşleştirmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim *Fütûhât*'ın melâmîlere ayrılmış olan bâbında zikrettiği vasıflar, akla derhal bizzat kendi şeyh ve üstatlarının vasıflarını getirmektedir: "Onların diğer müminler arasında fark edilmelerine sebep olacak hiçbir şeye sahip değillerdi. (...) Sadece Allah'la meşguldürler ve asla mâsivâyâ nazar etmezler. Onlar mutlak mânâda kuldurlar. İster yer olsunlar ister içer, ister uyur olsunlar ister uyanık, daima Allah'ı müşâhede ederler. (...) Sanki diğer insanlar gibi dünyanın şeylerine bağlı gözüdürler, çünkü her bir şeyde —o şey hangi ismi taşıyor olursa olsun— sadece aynı müsemâyâyı görmektedirler. Bâtında ve zâhirde Allah'ın onlara vermiş olduğu "fakir" ismine göre hâllenmişlerdir. Allah'ın kendini mahlûkattan gizlemiş olduğunu görerek, onlar da kendilerini halktan gizlemiştir."³¹

Zâhitlerin zühdü bir çabayla edinilmektedir, dolayısıyla da zühd gayreti dünyanın zâhidin gözünde hâlâ belli bir değeri olduğuna delâlet eder. Melâmîlerse, kerâmetleri pek fazla âşikâr olan bazı sûfîlerin aksine, ne zühd ne de bir başka sıfatla diğer insanlardan ayırt edilemez. Onlar isimsiz olarak yaşamakta ve sadece zaten her insanın sıfatı olan "kul" sıfatından başka sıfat edinmemektedir.

VELÎLER TÂİFESİ

Endülüslü sûfîler hakkında Ekberî külliyyat, bilhassa da *Fütûhât* içinde dağınık halde bulunan sayısız atıf ya da kıssa, İbn Arabî'nin üstatlarına duyduğu derin hürmeti

son derece açık şekilde göstermektedir. Onun gözünde tasavvufun hakikati işte bu üstatlarda tecessüm etmekteydi. Fakat bir diğer yandan, yine aynı atıf ve kıssalara bakarak Şeyh-i Ekber'in durumunda müşit-mürit ilişkisinin alışılmış olandan biraz daha karmaşık olduğunu tespit edebiliriz.

İbn Arabî'nin seyr ü sülûkunda birçok açıdan önemli bir yer işgal etmiş Şeyh el-Kumî misalini ele alalım. Genç müridinin o zamana kadar mevcudiyetinden bile haberdar olmadığı temel tasavvuf müellefatını tanımasını Kumî sağlamıştır. "Hatta tasavvuf kelimesinin ne mânâya geldiğini bile bilmemekteydim."³² diyen İbn Arabî, Üveysî tarîkten feyz almış diğer pek çok sûfî gibi "ümmî" idi. Şüphesiz gayet iyi okuyup yazıyor, şiirden ve daha konuşmaya başlar başlamaz eğitimini almaya başladığı Kur'an ve hadisten pek çok şey biliyordu. Ama mâneviyat sahasındaki bilgileri, 1190'da Şeyh Kumî'ye hizmet etmeye başlamasına kadar, sadece ve sadece kendi şahsî tecrübelerine istinat etmişti. Her türlü kitabî malumat ve entelektüel referanstan azâde olarak ilâhî esrarı müşâhede etmiş, seyr ü sülûktan önce cezbe görmüştü. Nitekim İbn Arabî'ye tarîkat terbiyesi verecek olan da yine Kumî'den başkası değildir. "O, bana riyâzat telkin eden yegâne şeyhim olmuştur."³³ Ama İbn Arabî, bu beyanının hemen arkasından şöyle eklemektedir: "O bana riyâzatta yardım etti, ben de ona mevâcid konusunda yardım ettim. Benim hem müşidim hem müridimdi ve ben de onun için öyleydim."

İbn Arabî şeyhlerine karşı son derece derin bir hürmetle doluysa da, kimi zaman onlara itiraz etmekten de

32 *Rûhu'l-Kuds*, s. 80.

33 *Fütûhât*, I, s. 616.

çekinmemiştir. Mesela çağdaşlarından birinin Mehdî olduğunu düşünen Uryanî'ye karşı çıkacak, ama bu teşhisin yanlış olduğu noktasında "apaçık bir idrak"e (basîret) dayanan İbn Arabî'nin tavrı şeyhini kıracaktır. Şeyhinin yanından ayrılan İbn Arabî, yolda tanımadığı bir kişiye rastlar ve onun müritlerin itiraz göstermemesi gerektiğine dair ikazına muhatap olur. Derhal Uryanî'nin yanına dönen İbn Arabî özür dilemek isteyecektir. Fakat daha henüz ağzını bile açmadan, Uryanî ona şöyle söyler: "Bana itiraz ettiğin her defasında Hızır'dan sana teslimiyet telkin etmesini istemem mi gerekecek?"³⁴

Hızır âb-ı hayattan içmesi sebebiyle ölümsüz olmuştur. Kehf Sûresi'nde, onun nasıl Hz. Mûsâ'nın ilim ve sabrını sınadığı ve onu "ledün ilmi"nin mevcudiyetinden haberdar kıldığı hikâye edilmektedir. (Şayet hatırlayacak olursak, Allah'ın bazı seçkin kullarına doğrudan doğruya vebettiği bu hususî ilme sahip kılınacağını İbn Arabî'ye haber veren de Hz. Mûsâ'dan başkası olmamıştır). Fakat Hz. Hızır'ın velâyet sahasındaki işlevi bu beklenmedik müdahalelerden ibaret değildir. İbn Arabî'nin belirttiğine göre o, âlemin varlığının ancak kendisiyle muhafaza edilmekte olduğu ricâl-i gayb hiyerarşisi içinde merkezî bir yer tutmaktadır.³⁵

"Hilâfet" kuvve olarak Hz. Âdem'in bütün çocuklarında bulunmaktaysa da, fiilen sadece velîlerde tahakkuk etmektedir ve tam da bu sebeple, ilâhî tedbîrat âlemin bütün mertebelerinde işte bu velîler üzerinden icra edilmektedir.

34 *Fütühât*, I, s. 186.

35 Konu hakkında, bkz. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, 1986, bölüm IV.

Kozmik ahengin muhafazasını sağlamakta olan bir “dîvânu’l-evliyâ” mefhumu hiçbir şekilde İbn Arabî’ye has değildir gerçi. Ama başka pek çok noktada olduğu gibi bu noktada da konu hakkındaki geleneksel İslâmî mefhumların en mufassal ve en berrak ifadesini ona borçluyuz.

Şeyh-i Ekber’in ifadelerine göre bu erenler dîvânında yer tutan herkes melâmiyeden ya da daha da belirleyecek olursak, melâmiyenin en seçkin tabakasını oluşturan efraddandır. “Efrad” ilâhî azametinin müşâhadesinde müstağrak olmuş meleklerin, yani Kerrûbîlerin beşer içindeki karşılığını teşkil etmektedir. Allah’tan başka kimsenin onlar üzerinde bir otoritesi yoktur ve onların eğitimini de Allah bizzat kendi üzerine almıştır. Kehf Sûresi’nde anlatılan kıssada, Hz. Mûsâ’nın Hz. Hızır’ın davranışları karşısında düştüğü şaşkınlık da bu sebebe dayanır. Efraddan bazıları, Allah tarafından âlemin ahengini muhafaza eden işlevlerden birini görmeye memur edilir. Diğer bazılarıysa böyle bir vazifeye memur edilmemiştir. Ama her hâlükârda, her iki topluluk da mutlak kulluk makamındadır. İlâhî irâde dışında bir irâde tarafından hareket ettirilmez ve nereye atılırsa ancak oraya düşen taş benzerler.³⁶

Velîleri belli kategoriler altında tasnif etmemize imkân tanıyan bu iki misdaka (ulaşmış oldukları “derece” ve görmekte oldukları kozmik “vazife”) bir üçüncüsünü daha ekleyebiliriz. Her bir velî bir nebînin vârisidir ve içinde olduğu mânevî “tavır” da işte bu verâset tarafından tayin edilmektedir. Kimi İsevî, kimi Musevî ve kimiye İbrâhimîdir. Birçok örnekte velî birbiri ardından çeşitli verâsetlere ulaşabilir, ki İbn Arabî’nin durumunda da böyle

olacaktır. Velîdeki nebevî verâset, belli bir mânâda, nesebî (génétique) bir damga gibidir. Onun sahip olacağı ma'arif-i ilâhiyeyi, üzerinde hakim olan faziletleri ya da sahip olduğu kerâmetleri bu damga belirleyecektir. Mesela İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ın iki bâbını kendisine tahsis ettiği İsevî tavrı söz konusuysa, velî genellikle tıpkı Hz. İsâ gibi suyun üzerinde yürüme kerâmetini hâiz olur ve rahmet sıfatının kendisindeki tecellîsi sebebiyle de her mahlûkta ancak sahip olduğu en yüksek ve en iyi vasıfları görüp bütün mahlûkata karşı şefkatle muamele eder.

İbtidasında İsevî olan İbn Arabî, ki Allah yoluna giriş sürecinde Hz. İsâ'ya atfettiği belirleyici rol de bu bilgi ışığında şaşırtıcı olmaktan çıkmaktadır, ardından Musevî verâsete ve daha sonra da bütün diğer peygamberlerinkine ulaşacak, en nihayette de Muhammedî verâsete nâil olacaktır. Burada şu noktayı da muhakkak hatırlatmalıyız: Velî hangi nebînin vârisi olursa olsun, asıl kaynak itibarıyla daima dolaylı ya da dolaysız olarak Hz. Muhammed'in vârisidir. Birbirini izlemiş peygamberler silsilesi boyunca her bir peygambere hakim olan vasıflar ancak hakikat-i Muhammedî'nin o peygamber üzerindeki kısmî tecellîsi olmuş ve nihayette de, Hz. Muhammed'in şahsında hakikat-i Muhammedî'nin kâmil zuhuru ortaya çıkarak daha önceki peygamberlerin "nüvvab" olarak temsil ettiği her şey kemâle erdirilmiştir. Hakikat-i Muhammedî her türlü nübüvvet ve velâyetin yegâne kaynağıdır ve ezelidir.

İbn Arabî *Fütûhât*'ta "Erenler Dîvânı"nın bir mensubuyla karşılaştığını ve ondan görüştüğü hiçbir mürşide mutlak olarak bağlanmaması emrini aldığını anlatır: "Sadece Allah'a bağlan, çünkü karşılaştığın hiç kimsenin senin

üzerinde hükmü yoktur. Senin işini Allah kendi üzerine almıştır.”³⁷ İbn Arabî’nin kemâl “derece”leri itibarıyla hepsinin birbirine denk olduğunu vurguladığı efradın bağımsızlığı bundan daha güzel ifade edilemezdi. Hepsi “kurbet makamı”na ulaştırılmıştır ve Şeyh-i Ekber, daha üzerinde şerîat getiren nebîlerin makamından başka hiçbir makam bulunmayan bu makamı “genel nübüvvet makamı” olarak adlandırmaktan çekinmeyecektir. Hz. Peygamber’in ölümüyle birlikte şerîat getiren nübüvvet kesin olarak mühürlenmiştir. Muhammedî şerîatın ardından asla başka bir şerîat gelmeyecektir. Ama hakikat-i Muhammedî’den feyez eden velâyet kesilmemiştir. Velîlerin çehresinde parlamaya ve efradda en yüksek tecellîsinin, genel nübüvvetin hâmillerini bulmaya devam etmektedir.



HÂTEM

Efrad üzerindeki Muhammedî verâset hiçbir zaman en kâmil sûrette değildir. İnsanlık tarihinde bu verâseti tüm vecheleriyle temsil eden sadece tek bir kişi olmuş, Hz. Muhammed'in şahsında risâlet vazifesi sebebiyle örtülü olarak kalmış velâyetin kâmil zuhuru ancak bu kişide gerçekleşmiştir. Bu vârisin vefatıyla beraber Muhammedî verâsete doğrudan doğruya ulaşma imkânı kalmayacaktır. Yani bu vâris "Muhammedî velâyetin hâtemi"dir: "Nasıl ki Allah Hz. Muhammed'le risâleti mühürlemiştir, Muhammedî vârisle de Muhammedî verâsete dayanan velâyeti mühürlemiştir. Ama diğer peygamberlerin verâsetlerinden gelen velâyet Muhammedî vârisle mühürlenmemiştir."³⁸ Muhammedî vâristen sonra da efrad mevcut olacaktır ama artık doğrudan doğruya Hz. Peygamber'e vâris olamazlar.

38 Fütûhât, II, s. 49; nkl. *Le Sceau des saints*, a.g.e., s. 147.

Şeyh-i Ekber diğer verâsetlerin inkıtasını da anlatır: “Allah’ın kendisiyle Hz. Âdem’den son velîye kadar bütün velîlerin velâyetini mühürleyeceği bir diğer hâtem daha vardır ve o Hz. İsmâ’dır. O her türlü velâyetin hâtemidir.”³⁹ “Hz. İsmâ âhir zamanda yeryüzüne indiğinde vâris ve hâtem sıfatlarıyla inecek “ve ondan sonra artık umumî nübüvvet makamına ulaşan hiçbir velî bulunmayacak.”⁴⁰ Kurbet makamına Hz. İsmâ’nın nüzulünden sonra gelen hiçbir insan tarafından ulaşılamayacaktır.

Daha sonra “çocukların hâtemi” gelecek ve yeryüzündeki son velî olduğu gibi, doğacak son çocuk da olacaktır: “Allah onu ve devrindeki müminleri vefat ettirdiğinde, geriye kalan insanların artık hayvandan farkı olmayacak... Sadece hayvanî güdülerine ittiba edecekler... Ve kıyâmet onlar üzerine kopacak.”⁴¹

Bu hâtemu’l-evliyâ mefhumunu daha tafsilatlı olarak ele almadan önce, onun ilk olarak İbn Arabî tarafından telaffuz edilmemiş olduğunu hatırlatmalıyız: IX. asrın Horasanlı sûfîlerinden Hakîm Tirmizî’nin temel eseri de tam olarak *Hâtemu’l-Evliyâ* başlığını taşımaktadır. Fakat eserin büyük bölümü bu hâtem mefhumundan ziyade genel olarak velâyet gibi daha geniş bir sahayı konu etmekte ve tasavvuf tarihinde ilk kez olarak, velâyetin nitelik, işlev ve dereceleri incelenmektedir. Aynı zamanda, Hakîm Tirmizî velâyetin “belli bir açıdan” şerîat getiren nübüvvete üstün olduğunu telaffuz etmeye cesaret etmiş ilk kişidir de (ve bu sebeple fukahâdan gördüğü tepkiler düşünülecek olursa,

39 *Fütühât*, II, s. 9.

40 *Fütühât*, II, s. 49; nkl. *Le Sceau des saints*, a.g.e., s. 147.

41 *Fusûs*, nşr. Afifi, Beyrut, 1980, I, s. 67.

bu gerçekten bir cesaret işidir). Hakîm Tirmizî'nin belirt-
tiğine göre şeriat getiren nübüvvetin hikmet-i vücûdu bu
dünyanın zevaliyle birlikte ortadan kalkacak, ama velâyet
hem bu dünyada hem ukbâda daima varolacaktır. Ancak
velâyetin nübüvvetten üstün olmasının mânâsı velîlerin
nebîlerden üstün olduğu değil, nebîlerdeki velâyet sıfatı-
nın nübüvvet sıfatından üstün olduğudur. Tirmizî hâte-
mu'l-evliyâ hakkında sadece işâret ve remizlerle konuşmuş
ve kimliği hakkında da hiçbir bilgi vermemiştir, ama bu
zat için bir mesaj ve imtihan bırakmayı da ihmal etmeye-
cek ve sadece hâtem tarafından cevaplandırılabilircek yüz
elli yedi çetin soru, üstelik de remizle ifade edilmiş yüz
elli yedi soru hazırlayacaktır. Bu imtihan İbn Arabî'ye ka-
dar kimse tarafından ele alınmayacak ve soruların cevabı
Şeyh-i Ekber'i bekleyecektir.

O halde Ekberî hâtem mefhumu hakkındaki en açık ve-
rileri *Fütûhât*'ın Tirmizî'ye verilen cevaplara ayrılmış 73.
bâbında buluyor olmamız son derece tabiidir, ama *Fütûhât*'ın
başka pek çok yerinde mevcut olan bilgileri ve bilhassa
Fusûs'un 2. fassını da unutmamak gerekir. İbn Arabî'nin
üç ayrı hâtemden bahsettiğini ve Hz. İsa'yı, onun âhir
zamandaki işlevine dair geleneksel İslâmî öğretiye derin
bir boyut kazandırmak sûretiyle, genel olarak velâyetin
hâtemi saydığını görmüştük. Şeyh-i Ekber'in "çocukların
hâtemi" hakkında verdiği bilgilerse, onun "Çin"de ve ikiz
kız kardeşinin hemen peşi sıra doğacağı gibi (hiç şüphe-
siz sembolik bir dille ifade edilmiş) bir kayıttan ibarettir.
Muhammedî velâyetin hâtemi hakkındaysa, el-an hayatta
olduğunu ve kendisi tarafından da tanındığını belirtir. O
yüksek şecereli bir Araptır. Şeyh-i Ekber ne burada ne de

yazdığı başka bir mensur metinde Muhammedî hâtemin kimliğini telaffuz etmemiştir, ama manzum eserlerinde birçok defa bu kimliği dile getirir: Hâtem bizzat İbn Arabî'den başkası değildir. Pek çok örnek arasından iki tane sine işaret etmekle yetineceğiz.

Tıpkı Hz. Muhammed'in peygamberlerin hâtemi olması gibi, Ben de velîlerin hâtemiyim.

*Sadece Muhammedî vârislerin, bütün velîlerin değil, Zîra o ancak Hz. İsâ'dır.*⁴²

Alıntılacağımız diğer şiir ise şöyledir:

*Ben ne Mûsâ ne İsâ ne de onlara denk olanlardanım,
Ama hepsinin mecmuuyum.*

*Çünkü Muhammedî vârislerin hâtemiyim,
Kentlerde ve kırlarda hususî hâtem benim.*⁴³

Akla derhal niçin bir yerde ifşa edilen bir meselenin başka yerde meskut bırakıldığı sorusu gelecektir. Kanaatimizce, cevabın İbn Arabî'nin şiire atfettiği özel işlevde aranması gerekiyor. Pek çok otobiyografik kayıt da, içermekte olduğunu müşâhede ettiğimiz *Dîvânü'l-Ma'ârifi'l-İlâhiyye*'nin dibacesinde söyledikleri, İbn Arabî'nin çoğu zaman karanlık ve muammalı bir üslup taşıyan şiirlerini irfanının en bâtınî vechelerinin ifadesi olarak gördüğünü düşündürmektedir.

Genç İbn Arabî'nin bütün hayatını Allah'a adamaya karar verdiği yer olan Kurtuba, Şeyh'in Muhammedî velâyetin hâtemi olduğunu öğrendiği vâkıayı gördüğü yer de olacaktır. Bu hâdisenin hikâye edildiği muhtelif metinler arasında mekân ve tarihin belirtildiği kayıtlara *Fusûs*'un Hz.

42 *Divân*, Bulak 1855, s. 293.

43 *A.g.e.*, s. 334.

Hûd'a ayrılmış fassında rastlıyoruz: "Bil ki, 586'da (1190) Kurtuba'daki bir vâkıada, Allah bana Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e bütün peygamberleri gösterdiğinde, benzerliklerinin sebebini izah eden Hz. Hûd dışında hiçbiri benimle konuşmadı."⁴⁴ Ne bu metinde ne de bildiğimiz başka herhangi birinde İbn Arabî'nin Hz. Hûd'dan Muhammedî velâyetin hâtemi olmaya memur edildiğini öğrendiğini açıkça belirtmediği doğrudur. Fakat İbn Arabî yazıya geçirmedeği bu bilgiyi bazı talebelerinden esirgememiş ve onlar da bunu nesilden nesile nakletmiştir. İbn Arabî'nin verdiği şifahî bilgi, en küçük yaşından itibaren Şeyh'in terbiyesinde yetişmiş olduğuna daha ileride değineceğimiz Sadreddin Konevî tarafından kendi talebesi Cendî'ye aktarılmış ve o da bunu yazdığı *Fusûs* şerhine dercetmiştir.

Velâyet sahasındaki merkezî vazifesinden haberdar kılındığı bu vâkıayı, aynı konu etrafındaki başka bir dizi vâkıa takip edecek ve İbn Arabî'nin ömrü bunlarla örülecektir. Bunların başlangıçtaki bilginin basit bir tekrarından ibaret olmadığını şimdiden belirtelim: Kurtuba vâkiasında bu memuriyet haber verilmiştir, daha sonrakilerse onun kah niteliklerini, kah vazifelerini, kah imtiyazlarını aydınlatacaktır.

6

“HİÇ VAROLMAMIŞ OLAN KAYBOLDUĞUNDA...”

Bütün üstatları arasında İbn Arabî'nin ismini en çok zikrettiği kişi, ne gariptir ki, hiçbir zaman “cismen” karşılaşmamış olduğu Ebû Medyen'den başkası değildir. Daha sağlığı sırasında “Şeyhler şeyhi” olarak tanınan Endülü's'ün bu meşhur sûfisi, Mağrib'in en geniş kitleleri nezdinde, asırlar boyunca günümüze kadar hiç eksilmeden ulaşmış bir itibara sahip olmuştur. Ebû Medyen'in bazı özellikleriyle İbn Arabî'ninkiler arasında belli bir benzerlik bulunduğunu da belirtmeliyiz. Her iki şeyh de, sayısız tarikat silsilesinde yer almalarına rağmen, müstakil tarikatların kurucusu olmamıştır. Ayrıca, tıpkı İbn Arabî için de geçerli olduğu gibi, Ebû Medyen'in irfanı Mağrib ve Meşrik'ta çok geniş bir sahaya yayılmış ve tasavvufun en

yüksek temsilcileri arasında olduğu kadar halk arasında da derin bir yankı bulmuştur.

İbn Arabî'nin pek çok şeyhi Ebû Medyen'in terbiyesinde yetişmiş kimselerdi. Mesela Bicaye'de tanımış olduğu Ebû Medyen'in faziletlerini anlatmaktan büyük bir zevk alan Şeyh el-Kumî örneğini zikredebiliriz. Nitekim, Kumî'nin anlattıklarından etkilenen İbn Arabî Ebû Medyen'i görmek için büyük bir istek duyacak, fakat 1190'da asla "bu dünyada" görüşemeyeceklerini öğrenecektir.⁴⁵ Üç yıl sonra, İbn Arabî Tunus'a giderek Ebû Medyen'in en meşhur halîfelerinden Abdülaziz el-Mehdevî'yi görmeye karar verir. O halde, Şeyh-i Ekber'in Ebû Medyen'le cismen görüşmüş olduğundan şüphe etmenin fazla mânâsı kalmıyor. İbn Arabî'nin Mağrib seyahati, Ebû Medyen'in (bazıları tarafından verilen daha geç tarihlere rağmen) İbn Arabî de dahil pek çok müellifin 589 (1192-1193) olarak gösterdiği vefat tarihinden sonra gerçekleşmiş gibi gözükmektedir.

Her hâlükârda, İbn Arabî bu seyahatle beraber ilk kez Endülüs dışına çıkmıştır. Bu seyahat onun hem irfanı hem de izleyeceği mânevî güzergah üzerinde önemli bir belirleyici olacaktır. Şimdiye kadar hizmet etmiş olduğu Endülüslü şeyhler, tahakkuk ve mârifetten ziyade tahalluk ve muameleyi vurgulayan mürşitlerdi. İbn Arabî, Mehdevî'nin yanında geçirdiği yaklaşık bir yıl içinde, tasavvuf düşüncesinin büyük isimlerinin eserlerini mütalaa fırsatı bulacaktır. İmâmet iddiası sebebiyle Murabıt idaresinin elinde can veren Endülüslü sûfî İbn Berrecan'ın (v. 1141) eserini de bu sırada tanır, ki kendi müellefatında sık sık bu zâtın Kur'an tefsirine atıf yapacaktır. Ayrıca, Murabıt

idaresine karşı ayaklanmış müridunun reisi olan İbn Kasi'nin oğluyla da tanışır. İbn Arabî önceleri İbn Kasi hakkında müspet bir kanaat besleyecektir. Fakat otuz yıl kadar sonra, bu zâtın meşhur eseri *Halu'n-Naleyn*'i okuyup şerh ederken kesin bir fikir edinecek ve onun bir sahtekâr olduğuna hükmedecektir.

İbn Arabî'nin Endülüslü seleflerine yapmış olduğu nispeten çok sayıdaki atıf, sadece bu müellifleri dikkatle okumakla kalmayıp onlardan pek çok mefhum da iktibas etmiş olduğunu göstermektedir. (Bu, elbette Ekberî irfanının umdelerinin bir taraftan Kur'an ve sünnet ve bir taraftan da İbn Arabî'nin kendi şahsî tecrübeleri olarak kalmasını engellemez). O halde, Şeyh'in Mağrib'deki bu ilk ikame-tinin önemli bir yönü olduğunu söyleyebiliriz. Zaten İbn Arabî'nin "Allah'ın geniş arzı"na girmesi de 1190'da Tunus'ta gerçekleşecektir.

“HAYAL ÂLEMİ”

Bu girişi açık olarak tasvir eden iki otobiyografik anlatıma sahibiz.⁴⁶ Şeyh-i Ekber cemaatle namaz kılmaktayken, imam “*Ey îman eden kullarım! Şüphesiz, benim arzım geniştir, öyleyse Bana kulluk edin.*” (Ankebût, 56) âyetini okur. Kendinden geçen İbn Arabî öyle bir sayha atar ki, orada bulunan herkes bayılır. Müridi İbn Sevdekin'e belirttiğine göre, İbn Arabî nâil olduğu bütün mânevî tecrübeler içinde ilk ve son kez burada sayha atmıştır. Şeyh-i Ekber, *Arzu'l-hakika* olarak da adlandırdığı bu “arzulahi'l-vası'a” hakkında geniş bir kitap yazmış olduğunu

“HIÇ VAROLMAMIŞ OLAN KAYBOLDUĞUNDA...”

söylemektedir, fakat maalesef bu eser elimize ulaşmamıştır. Yine de, *Fütûhât*'ın tamamen bu konuya hasredilmiş 8. bâbı sayesinde pek çok şey öğrenebilmekteyiz. Hz. Âdem'in yaratılmış olduğu balçığın artığından yaratılmış bu arzu'l-hakîka, âlem-i hayaldir. Tıpkı insân-ı kâmil gibi, o da ulvî ve süflî ya da hakkî ve halkî hakikatler arasında berzah teşkil eder. Oradaki şeyler fesat hükmünden azâdedir ve hepsi yaşar ve konuşur. Orada cisimler latif hâle gelir ve mânâlarsa sûret kazanır. Tam da bu sebeple, "ârifler oraya ancak cismanî kesafetlerini bırakarak girer." Mükâşefe sahiplerinin mükâşefeleri burada gerçekleşir. Rüyaalar burada görülür. Hesap gününü bekleyenler burada bekler.

Bu "hayal âlemi" mefhumu İbn Arabî'ye has değildir. Mesela Şîî düşüncesindeki mevcudiyeti Henry Corbin'in müdekkikane eserlerine konu edilmiş bulunuyor.⁴⁷ Ciddî bir içeriğe sahip bu eserlerin İbn Arabî'nin Avrupa'da daha iyi tanınmasına hizmet etmiş olduğu tartışma götürmez. Fakat bu büyük İranîyatçının İbn Arabî müellefatına ancak kısmen aşinâ olduğunu da muhakkak eklemeliyiz. Öyle ki Henry Corbin hem "hayal âlemi" mefhumunun irfanî içeriğini doğru zemininde değerlendirememekte, hem de bir diğer taraftan ona Şeyh-i Ekber'in atfetmiş olduğundan daha büyük bir önem atfetmektedir.

Fütûhât'ın 351. bâbında "kulluk" konusunu ele alan İbn Arabî şöyle yazar: "Eğer kadim ve muhdesi kavuşturan arzullahî'l-vası'ada değilse, kimse kâmil kul değildir. Bu, onda olanın sadece ve sadece Allah'a kulluk ettiği arzdır. Ben 590'da (1193) Allah'a işte bu arzda kulluk etmeye

47 *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, ikinci baskı, Paris, 1977; *Corps spirituel et Terre céleste*, ikinci baskı, Paris, 1979.

başladım ve şu anda 635 (1237) senesindeyiz.”⁴⁸ Şeyh-i Ekber’in belirttiğine göre, bu arzın hususiyeti Allah’ın mutlak melikiyetine mazhar olmasıdır. Bu tecellî, müşâhidin sahip olduğu Allah’ın -sûretinde- oluş şuurunu darmadağın edecektir. Bundan böyle, o ontolojik kulluğunu doğrudan doğruya ve hiçbir leke düşmeksizin idrak etmektedir. Ayrıca, “Allah’ın geniş arzı”na giren kişi ancak bir daha çıkmamak üzere girer. İbn Arabî buna delil olarak “*Fetihten sonra hicret yoktur.*” hadîsini gösterir. Başka bir yerdeyse şöyle söylemektedir: “Allah’ın fethe nâil kıldığı kişi her şeyde ancak O’nu görür.”⁴⁹ Öyleyse bu kişi daima Allah’ın huzurunda bulunmaktadır.

EN YÜKSEK MÜŞÂHEDE

Bu sözlere bakınca, tıpkı daha önce Henry Corbin’in yapmış olduğu gibi, “hayal âlemi”nin en yüksek müşâhede mertebesini temsil ettiğini sanabiliriz. Halbuki mesele kesinlikle böyle değildir. Misal âlemindeki tecellî, derecesi cisimler âlemindekinden ne kadar yüksek olursa olsun, en az cisimler âlemindeki kadar biçimsel ve dolayısıyla da Hak’tan perdelidir. *Fütûhât*’ın 351. bâbındaki bir açıklamaya baktığımızdaysa, İbn Arabî’nin Hakk’ı her türlü biçim ve sûretin ötesinde yansıtabilecek biçim dışı tecellîlerin mevcudiyetini dile getirdiğini görmekteyiz. “Mânâların bir sûrete bürünmesinin sebebi, birçok kimsenin onları sûretsiz olarak idrak etmekteki aczidir. Ama ârifler mânâları sûretsiz de idrak edebilir ve sûretleri de sûretten başka bir şey olarak görmez. Onlar her şeyi o şeyin hakîkî tabiatı üzere

48 *Fütûhât*, III, s. 224.

49 *Fütûhât*, III, s. 247.

tanırlar, başka türlü değil.” Aslında, *Fütûhât*’ın 8. bâbında yer alan ve kendisinin de kısmen tercüme etmiş olduğu bir diğer parça, Corbin’i tezinin doğruluğu konusunda şüpheye sevk etmeye yetmeliydi. İbn Arabî burada “hayal âlemi”ndeki tecellîlerin ârifi kendi kendisinden soymadığını ve ayrı bir benlik olarak varolma şuurunun devam ettiğini belirtir, halbuki müşâhede edeni “o ister nebî ister velî olsun, müşâhedesinde fenâya ulaştıran” daha başka tecellîler de vardır. Bunlar, “biçim dışı” tecellîlerdir.⁵⁰

Bekâ ve fenâ arasında tıpkı gündüz ve gece arasındaki gibi büyük bir fark bulunmaktadır. Hayal âlemindeki tecellîleri müşâhede eden müşâhit, kendi gayriyetine dair fikri hâlâ taşımakla beraber, Allah’ı yine de işitebilir ve görebilir. Fakat bunlar yine de “biçimsel” tecellîlerdir ve dolayısıyla da mahlûk ve mukayyet nitelikte kalırlar. Kadim olanı yine ancak Kadîm olan müşâhede edebilir. *Kitâbu’l-Fenâ*’da İbn Arabî şöyle yazar: “Müşâhidde mahlûkiyet kaydından bir eser kaldığı müddetçe, Hak onun müşâhede edebileceğinden daha yüce olacaktır.”⁵¹ Biçim dışı tecellîler söz konusu olduğundaysa, Hakk’ın tecellîsi mahlûkun fenâsını getirecek ve böylece, müşâhit Hakk’ı müşâhede etmekte olduğunu bile bilmiyor olacaktır, çünkü artık kendisini de bilmemektedir. Müşâhit ancak kendisine geri geldikten sonra Hakk’ın bu bütün benliği dağıtan tecellîsinin yarattığı saadeti hissedebilir.

Ancak buradan hareketle, kâmil mânâsıyla gerçekleştirildiğinde velîyi “Allah’ın geniş arzı”na ulaştıran “kulluk”un

50 *Fütûhât*, III, s. 107.

51 *Kitâbu’l-Fenâ*, Haydarabad, 1948, s. 2; Fransızca tercüme, trc. M. Valsan, *Le Livre de l’extinction*, Paris, 1984, s. 27-28.

İbn Arabî'nin gözünde temel bir değeri olmadığını sanmamalıyız. Tam aksine, benlikten kurtularak şeriki olmayan Ahad'ı müşâhede etmeye götüren yol sadece ve sadece kulluktan geçmektedir. *Fütûhât*'ın "Yollar menzili ve Allah'ın geniş arzı" üzerine yazılmış bâbı⁵², bu noktada müellifin sadece gayeye işaret etmekle yetinmeyip, ona ulaşma yollarını da anlatması sebebiyle daha da kıymetli hale gelen bilgiler içerir. "Ey kardeşim, bil ki asıl 'Allah'ın geniş arzı' senin cisminin arzıdır. O sana bu arzda kulluk etmeni emretmiştir, ruhun bu cisimde ikamet ettiği müddetçe O'na O'nun arzında kulluk etmeni emretmemiştir. Ruhun cismini terk ettiğindeyse artık üzerinde teklif yoktur."

Allah'a kulluk etmek üzere yeryüzünde halîfe kılınmış olan insan yerin toprağından yaratılmıştır ve yine toprağa dönecektir, çünkü toprak zâtı itibarıyla tevâzu içindedir. Böylece, diye tespit eder İbn Arabî, Allah insanı aslına, yani ontolojik kulluğuna götüren yolu "kısaltmıştır." Allah'ın ona farz kıldığı amellere tevâzu ve sadâkatle itaat eden, cismanî bedenini kulluğunun mahalli kılan insan Rabb'ini her an müşâhede edebilecektir. Fakat kendini kul bilen kişi yine de bir gayriyet şuurunu muhafaza etmektedir ve bu sebeple de Hak ona tam olarak tecellî etmez. "Beni gören ve Beni gördüğünü bilen Beni görmemektedir"; asla değişmeyecek ilâhî kanun budur.⁵³ Allah'a en yüksek seviyede ârif olmak, paradoksal olarak, en mutlak cehâleti gerektirmektedir. İbn Arabî'nin sık sık andığı meşhur bir deyişte söylendiği gibi, Hak ancak "hiç varolmamış olan kaybolduğu ve daima varolmakta olan kaldığında" görünür.

52 *Fütûhât*, III, s. 247-252.

53 *Fütûhât*, IV, s. 55.

Öyleyse, sadece aslî hiçliğine dönerek artık varolduğunu bilmemekte olana görünecektir.

İbn Arabî'nin Tunus seyahati dünyevî ömrünün yeni bir merhalesinin başlangıcı olmuştur. Öncelikle, bu yolculuğun ardından, "dâru'l-İslâm"ın çok geniş bir bölümünü katedeceği "siyaha" dönemi başlayacak ve Şeyh-i Ekber otuz sene boyunca seyahat etmeyi sürdürecektir. Cebe-litarık Boğazı'nı ilk kez geçmeye hazırlandığı sırada gerçekleşen bir vâkıa, "yerleşik" bir hayatın yerini "göçebe" bir hayatın almasının önemini ortaya koyar. Bu keşif sayesinde, İbn Arabî bundan sonraki hayatına ve edineceği talebelerin kimliğine muttali olmuştur. Bu kesin bilgiyle techiz edilen Şeyh-i Ekber, "Allah'ın geniş arzı"ndan sonra, insanların arzını da katetmeye koyulacaktır. "Refik-i A'lâ"nın müşâhedesine dalmış olduğu halde, "Muhammed'in ilimlerinin vârisi" olduğunu öğrenir. İrfanının "Mağrib ve Meşrik boyunca" yayılacağını öğrendiği vâkıa da çok muhtemelen yine bu dönemde gerçekleşmiş olmalıdır. Otuz yaşlarındaki İbn Arabî, bundan sonraki bütün ömrünü, kendisine tevdi edilmiş olan mirası şifahî ya da yazılı olarak nakletmeye hasredecektir.



“KÂBE KAVSEYN EV EDNÂ”

İbn Arabî 1194'te Endülüs'e döndüğünde neredeyse bir yıl geçmiş bulunmaktadır. Dört yıl önce Kastilyalılarla imzalanmış olan ateşkes antlaşmasının süresi dolmuş ve VIII. Alfonso'nun askerleri İşbiliye yöresine akınlar düzenlemeye başlamıştır. Merakeş'teki halîfe bunun üzerine ordusunu toplamaya başlayacaktır. Ancak bu haricî karışıklıkların yanında, İbn Arabî'nin şahsî sorunları da ortaya çıkar. Endülüs'e varmasından kısa bir süre sonra babası vefat eder, anlaşılabilirdiği kadarıyla annesi de hemen babasının peşinden vefat etmiştir.⁵⁴ Ailenin tek erkek evladı olan İbn Arabî, iki kız kardeşinin mesuliyetini üzerinde bulur. Akrabaları onu ikaz edip tasavvufî yöneliminin yeni sorumluluklarıyla bağdaşmadığını söyleyecektir.

54 Konu hakkında, bkz. Claude Addas, *Ibn Arabî ou la Quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989, s. 152-153.

Kâr getiren bir iş edinmeli ve dünya hayatına dönmelidir. Fakat İbn Arabî yıllar önce girmiş olduğu yoldan tek bir adım bile sapmaz. Artık eser telif etmeye, hatta muazzam ölçülerde telif etmeye başlayacaktır. Sadece Allah'ı müşâhede etmemekte, O'na çağırmaktadır da.

Endülüs'e döner dönmez *Kitâbu'l-Meşâhidi'l-Esrari'l-Kudsiyye* başlıklı bir metin kaleme alır. Kendi ifadesiyle "vârisler"e hitap etmekte olan bu eser, hiç şüphesiz "âlem-i hayal"de yaşamış olduğu tecrübelerin meyvesidir. Nitekim, müellif Allah'ın ona "bu kitabı âlem-i şehâdetde izhar etme"sini buyurduğunu açıklamıştır. Eserin çok zengin ve yoğun girişi, başka pek çok meseleye de sık sık temas etmekle beraber, esas olarak "verâset-i nübüvvet" mefhumunu ele almaktadır. Daha bu kitapta Ekberî velâyet anlayışının bütün temel meselelerini (söz gelimi Allah'a vâsıl olduktan sonra geri dönmeyen "vâkıfun" ve mahlûkata rehberlik için geri dönen "râciun" arasındaki ayrımı) bulabilmekteyiz, ki bu meselelerin en mufassal izahları senerlerce sonra *Fütûhât*'ta ortaya konacaktır. Girişin ardından on dört kudsî "meşhed"in anlatımı gelmektedir. Allah kendisine halîfe kıldığı kulunun "insân-ı kâmil" vasfını şöyle dile getirecektir: "*Sen benim isimlerimsin, Zât'ımın alâmetisin. Seni gören Beni görmüştür, seni tâzim eden Beni tâzim etmiştir, seni küçümseyen Beni küçümsemiş, seni aşağılayan kendini aşağılık kılmıştır. Sen benim aynamsın, evimsin, makamımsın. Sen sırrımın hazinesi ve ilmimin mahallisin. Sen olmasaydın ne bilinecek, ne kulluk edilecek, ne şükredilecek ve ne de küfredilecektim...*"⁵⁵

55 K. *Meşâhidi'l-Esrar*, Arapça metnin neşri ve İspanyolca tercüme: S. Hakîm ve P. Beneito, Mürsiye, 1994, Arapça metin, s. 58-59.

Meşâhid'den kısa bir süre önce ya da kısa bir süre sonra yazılan *et-Tedbîrâtü'l-Îlâhiyye*'nin konusu yine insân-ı kâmil olmuştur. Önce ya da sonra diyoruz, çünkü Şeyh-i Ekber'in Mağrib dönemindeki teliflerinin kronolojisi hakkında kesin konuşma imkânımız yok. *Tedbîrât* gerçi *Meşâhid*'in iki yerinde zikredilmektedir, ama bu hiçbir şeyi kanıtlamaz. Ekberî müellefatın tetkiki, İbn Arabî'nin eski metinlerini sık sık yeniden elden geçirdiğini gösterecektir. Bu durum hem tek bir hamlede yazıverdiği eserleri için, hem de telif süreci uzun bir zaman dilimine yayılmış eserleri için aynı ölçüde geçerlidir. Dolayısıyla, İbn Arabî'nin gençlik dönemi eserlerinden hangisinin ilk olduğunu ve tam olarak hangi tarihte yazıldığını bilememekteyiz. Fakat kesin olan şey, bundan böyle giderek yoğunlaşacak olan telif faaliyetinin Tunus seyahati dönüşünde başlamış olduğudur.

Söylemiş olduğumuz üzere, *Meşâhid* ve *Tedbîrât*'ın ana konusu aynıdır. Ancak bu, iki eserdeki üslubun tamamen farklı olmasını engellememiştir. *Meşâhid* vâkıaların renk verdiği bir eserdir. Metin takip edilemeyen îmâlarla yüklüdür ve secili cümleleri ona dokunaklı, şiirsel bir edâ kazandırmaktadır. *Tedbîrât*'taysa, ki bizzat müellifin eserde belirttiğine göre Mevrur'da ve dört gün içinde kaleme alınmıştır, bilgi veren bir mürşit olarak konuşulmakta olduğunu hemen hissederiz. Metin belli bir düzenle ilerlemekte, fikirler okurun tâkibi adına özenle sıralanmaktadır. Yani *Meşâhid* Allah'ın sûretindeki insana yönelik bir övgü gibiyse, *Tedbîrât* da eğitim amaçlı bir metin gibidir. Mürit aslındaki Allah'ın -sûretinde- oluş hâline kavuşup sadece bilkuvve değil, ama bilfiil insân-ı kâmil olacak, ilâhî ve kevnî hakikatleri kendisinde toplayacaktır. Ve bu

süreç içinde de ruh, nefis, beden ya da duyular kendilerine has işlevler yüklenecektir. Şeyh-i Ekber'in *Tedbîrât*'ta başka altı eserinin ismini zikrediyor olması, onun bu dönemde ne derece yoğun bir telif faaliyeti içinde olduğunu göstermektedir. Bu eserlerin hepsi de gençlik dönemine aittir, ancak muhakkak *Tedbîrât*'tan önce yazılmış olduklarını söyleyemeyiz.

Fakat bu yoğun telif faaliyetinin ardından, şartların artık müsait olmadığı başka bir dönem gelir. İbn Arabî, hiç şüphesiz yakınlarının dünya hayatına dönme ısrarlarından da uzaklaşma amacıyla, savaş hazırlıkları içindeki bir ülkede sürekli seyahat halindedir. Ordusunun başındaki Mansur 1195 Haziran'ında İşbiliye'ye vardığı sırada, o Fas'ta bulunmaktadır. Yaklaşan savaş, iki tarafın da gayet iyi bildiği gibi, belirleyici bir son nokta olacaktır. Ama bu noktanın hangi tarafın lehine konacağı henüz tamamen belirsizdir. İbn Arabî, *Fütûhât*'ta, savaşın Müslümanların zaferiyle neticeleneceğinden hiçbir şüphe duymadığını açıklıyor.⁵⁶ Nitekim Muvahhidler 18 Temmuz 1195'te Kastilyalıları bozguna uğrattığı esnada, İbn Arabî İşbiliye'ye dönmüştür. Endülüs halkı zafer sevinci içindedir. Kutladıkları zaferin İslâm'ın İspanya'daki son zaferi olacağını henüz bilmemektedirler. Üstelik önlerinde hâlâ daha birkaç güzel gün vardır. Mansur, zaferini kanıtlamak ve iyice pekiştirmek için ordusunu Tuleytula önlerine kadar ilerletir. Fakat bu bir fetihten ziyade, düşmanı ve bizzat kendi kendisini Müslüman İspanya toprağının kalıcılığına iknâ etme maksatlı bir askerî geçit törenidir. Öyle ki Hıristiyanlar

derhal toparlanacak ve tekrar İşbiliye kırsalına baskınlar düzenlemeye başlayacaktır.

İbn Arabî'ye yönelik dünya hayatına döndürme baskıları günden güne ağırlaşmaktadır. Nihayet bizzat halife devreye girer. İbn Arabî'yi huzuruna davet eder ve kız kardeşlerini evlendirme işiyle şahsen ilgilenebileceğini belirtir. Genç şeyh gayet nazik ve kesin bir ret ifade kullanır. Eşyalarını toplar ve iki kız kardeşiyle beraber Fas'a gider.⁵⁷

İki yıl önce Fas'ta bulunmuş olması sebebiyle yöreyi ve insanları tanımaktadır. Pek çok sûfî, tıpkı İbn Arabî'nin de yaptığı gibi, mânevî hayata uygun bir ortam sunduğu anlaşılan bu şehri mesken tutmuştur. Böylece, kısa bir süre sonra genç şeyhin etrafında küçük bir müridan halkası oluşur. Bu müritler arasında bilhassa azatlı bir köle olan Bedr el-Habeşî'nin çehresi temayüz etmektedir. İbn Arabî'nin pek çok şiirinde bu Habeşli dostunun meziyet ve faziletleri övülmüştür. Gayretli bir mürit ve sâdık bir dost olan Habeşî, bundan böyle şeyhini adım adım takip edecektir: Fas, Endülüs, Cezayir, Tunus, Arap Yarımadası, Filistin, Mezopotamya, Anadolu... Habeşî hep İbn Arabî'nin yanındadır. Tâ ki 1221'de vefat edinceye kadar.

İSRÂ

Fas'ta İbn Arabî aradığı sığınağı bulmuş olmalı. Orada iki yıl kalmış ve en güzel (ayrıca da en zor) metinlerinden biri olan *Kitâbu'l-İsrâ*'yı 1198 Mart'ında yine bu şehirde tamamlamıştır. "İsrâ" kelimesi, İslâm geleneğinde Hz. Muhammed'in mucizevî şekilde bir gecede Mekke'den

57 Les Soufis d'Andalousie, a.g.e., n. 3, s. 65-66.

Kudüs'e gidip, oradan da huzûr-i Îlâhî'ye yükseldiği yolculuğu ifade eder. Semâdan semâya geçerek nihayet Allah'ın “*iki yay arası kadar, yahut daha da yakın*”ına kadar ulaşan bu mucizevî yolculuk, İbn Arabî'ye göre sadece Hz. Peygamber'e has bir imtiyaz değildir. Hz. Peygamber'in “vâris”leri de bu yolculuğu gerçekleştirebilirler; ama Hz. Peygamber cismanî olarak yükseltilmişken, vârisleri ancak ruhanî bir seyahat imkânına sahiptir. Öyleyse bu arz içinde yer almayan, dikey bir yolculuktur. Ama aynı zamanda bir “gece yolculuğu”dur. Ancak ontolojik farkını kâmil mânâda müşâhede eden, bu yoksunluğun gecesinde hiçleşen kişi Allah'ın huzuruna çıkabilir.

Bu “isrâ” konusunu İbn Arabî mükerrer olarak işleyecektir. 1205'te Konya'da kaleme aldığı *Risâletü'l-Envâr*'ın haricinde, *Fütûhât*'ın iki uzun bâbını da bu konuya hasretmiştir: 167. bapta remizli bir dil kullanarak, 367. baptaysa birinci tekil şahısla Fas'taki kendi mîrâcını hikâye ederek “isrâ”yı konu eder. Ancak *Kitâbu'l-İsrâ*'yla bu metinler arasındaki farklılıklar hemen dikkat çekecek ölçüdedir. *Fütûhât*'taki düz ve sade anlatıma karşılık, *İsrâ*'nın derhal kendini gösteren şiirsel tınısı *Meşâhid*'le aynı damardandır. Metin boydan boya seciyle örülmüş, araya yer yer şiirler katılmış ve baş döndürücü zenginlikte bir sembolizm kullanılmıştır. Şiirsel ahengin efsunuyla cezbedilip kafiyelerin büyüleyici sedâsıyla kendinden geçen okur, sanki duyular âleminin dışına çıkmaktadır. *Kitâbu'l-İsrâ* hiç şüphesiz Arap edebiyatının en büyük şaheserlerinden biridir.

İbn Arabî, bu olağanüstü mîrac tecrübesi vâsıtasıyla, en azından iki konuda kesin bilgi sahibi olmuştur. İlk olarak, velâyet sahasında kendisine tevdi edilmiş olan yüksek

vazife bütün yolculuğu boyunca kendini gösterecek ve Şeyh-i Ekber, görüştüğü her peygamber tarafından açıkça “hâtemu’l-evliyâ” rütbesine işâret eden ifadelerle karşılanacaktır. İkinci olarak, bu vazife sebebiyle İslâm coğrafyasının periferisinden ayrılıp merkezine gitmesi gerektiği belli olmuştur.

MAĞRİB’E VEDÂ

İbn Arabî bir müddet sonra Habeşî ile birlikte Endülüs’e döner ve bir dostuna (muhtemelen Mehdevî’ye) yazdığı bir mektupta belli bir hüznle anlatmış olduğu vedâlaşma seyahatlerine başlar: Cezire, Runde, İsbiliye... İbn Arabî bütün bu yörelere uğramakta ve seyr ü sülûku sırasında tanımış olduğu insanları son bir kez ziyaret etmektedir. 1198 Aralık’ında Kurtuba’da İbn Rüşd’ün cenazesine katılır. Ocak 1199’da gerçekleşerek *Kitâbu’l-Ankai’l-Muğrib fî Ma’rifeti Hâtmi’l-Evliyâ ve Şemsi’l-Mağrib* başlıklı esrareniz metnin yazılmasına sebep olmuş vâkıa da belki yine Kurtuba’da olmuştur. Bu eserde, umumî velâyetin hâtemi Hz. İsâ’nın nüzülü ve Mehdî’nin zuhuruna ilişkin pek çok veri, bilinçli olarak kapalı ve remizli tutulmuş bir dille ifade edilmektedir. Bu kapalılık, meşruiyetini İbn Tümert’in Mehdîlik iddiasına dayandıran bir idare altında, zorunlu bir tedbirdi. Muvahhid idaresi, bir milenarizm ifadesi gibi gözükecek hiçbir şeye (mümkün olan en hafif şekilde söyleyecek olursak) sıcak bakmıyordu.

Gırnata’yı da ziyaret eden İbn Arabî, son durak olarak doğum yeri Mürsiye’ye gider ve bu vedâlaşma seyahatlerini tamamlar: “Artık burada kaldığım müddetçe kimseyi

ziyaret etmeyeceğim.” Seyahatlerini anlattığı mektubunda işte böyle söylemektedir. Şeyh-i Ekber’in bundan sonraki bir buçuk yıl boyunca ne yaptığına dair hiçbir şey bilmiyoruz. Müellefatına baktığımızda, üstelik de İbn Arabî’nin yazılarında biyografik kayıtların bizden hiç esirgenmiyor olmasına rağmen, bu dönem üzerine hiçbir bilgi bulamayız. Kesin olarak bildiğimiz tek şey, 1199 Temmuz’unun ilk on bir günü içinde Meriye’de *Mevâki’un-Nucûm*’u yazmış olduğudur. Son derece yoğun olan bu metinde, bedeninin muhtelif azalarına terettüp eden şer’î yükümlülükler ve bu yükümlülüklerin yerine getirilmesiyle hâsıl olan ilâhî lütuflar konu edilmiştir.

Ertesi yıl, İbn Arabî Cebelitarık Boğazı’nı son kez geçer. 1200 Ekim’inde, onu Sela’da Şeyh Kumî’yle vedâlaşıp Merakeş’e doğru yola çıkmaya hazırlanırken görürüz. Merakeş yolu üzerinde, bugün hâlâ Guisser ismiyle meskun olan küçük bir Berberî köyünde konaklayacak ve mânevî hayatının son derece önemli bir tecrübesini yaşayacaktır. İbn Arabî, “efrad” a has olduğunu belirttiği “kurbet makamı”na burada ulaştırılır. Merakeş’i ve Fas’ı geçen İbn Arabî kuzeye yönelir. 1201 Haziran’ında Bicaye’de bulunmaktadır ve burada, kendini yıldızlar ve harflerle birleşmiş gördüğü bir vâkıa yaşar. Bu vâkıa, tıpkı daha önce Guisser’de gerçekleşen gibi, Muhammedî velâyetin hâtemi rütbesini teyit etmektedir. Guisser’deki vâkıa bu rütbenin üstlendiği vazifenin gerektirdiği mânevî dereceyi, Bicaye’dekiyse hâtemin muhafızı olacağı bâtınî ilimleri (ilm-i huruf ve ilm-i nucûm) ortaya koymuştur.

Sahil boyunca ilerlemeyi sürdüren İbn Arabî, Habeşî’yle birlikte, Şeyh Mehdevî’nin ikamet etmekte olduğu Tunus’a

varır. Dokuz ay sonra da Mekke'ye doğru tekrar yola çıkar. Hayatında yer tutmuş mekân ve şahıslara yaptığı son ziyaretleri anlattığı mektubun hüznü edâsı, onun geri dönmeyeceğini gayet iyi bildiğini açıkça göstermektedir. Başka türlü ona tevdi edilmiş olan vazifenin icaplarını yerine getiremezdi. Bu vazife adına yurdundan ayrılması ve Muhammedî vahyin ilk ocağına gitmesi gerekiyordu. Ayrıca, Müslümanların İspanya'daki hükümranlılığının şu veya bu vadede son bulacağını da bilmiyor olamazdı. Pek çok Endülüslü, Maribel Fierro'nun "iğretlik duygusu" olarak adlandırdığı "iç acıtan sezgi"ye çok erkenden sahip olmuş ve Hristiyanların er ya da geç galip geleceğini anlamıştı.

Gerçi o tarihte bu kötümserliğe sebep olacak neredeyse hiçbir haricî âlâmet henüz ortada değildi. Mansur'un hükümdarlık döneminde Muvahhid Devleti ihtişamının zirvesine ulaşmıştı. Mansur'un askerî başarıları ve ülkeyi düzene kavuşturan idarî tedbirleri ciddî bir istikrar sağlamış görünüyordu. Sanat sahasındaysa babasının izinden gitmişti. Endülüs İslâm medeniyetinin şaheserleri arasında sayılan mimarî âbideler onun döneminde gerçekleştirildi: İşbiliye'de Giralda, Merakeş'te Kutubiye, Rabat'ta Hassan Kulesi... Son derece akıllı ve birikimli biri olarak, tıpkı babası gibi sanat ve ilmi himaye ediyordu. Onun ve babasının *Hayy b. Yakzan* isimli felsefî romanın yazarı İbn Tufeyl, İbn Rüşd, tıpla ilgili eseri XIII. asırda Latince'ye çevrilen ve Batı'da Avenzoar ismiyle şöhret kazanan İbn Zühr, 1217 civarında Michel Scot tarafından astronomiyle ilgili eseri Latince'ye çevrilen ve Batı'da Alpetragius olarak tanınan Bitrucî gibi insanlara verdiği destek, Avrupa üzerindeki kalıcı etkilerini gayet iyi bilmekte olduğumuz

felsefi ve bilimsel bir üretkenliğin inkişâfını sağlamıştır. Bütün bunlar son derece açık olgular. Ama Reconquista yine de durmamış ve sürekli ilerlemiştir. Mansur'un vefatından sadece on üç yıl sonra, nihaî bir dönemeç noktası olan İkab mağlubiyeti yaşanacak ve Müslümanların İspanya'daki varlığının uzun ve ağırlı can çekişme süreci kesin olarak başlayacaktır.



FÜTÛHÂT-İ MEKKİYYE

“Baba öldü... Oğulları ve kardeşi onun bırakmış olduğu örneği izleyecek.”⁵⁸ Selâhaddin’in büyük oğlu Efdal, Hıttin fâtihinin 1193 Mart’ındaki vefatından sonra, hiç vakit kaybetmeden Halîfe Nâsır’a bu mesajı göndermişti. Peki Selâhaddin’in halefleri bu mesajda vermiş oldukları sözü tutmuş, Eyyûbî Devleti’nin kurucusunun Sünnîlik, cihat ve hilâfete bağlılık ayakları üzerine yerleşmiş siyasetini sürdürmüş müdür? Sünnîlik ve hilâfete bağlılık noktasında tarihçiler olumlu cevap vermeye eğilim göstermektedir. Başka birçok delil bir tarafa, sadece Selâhaddin’in halefleri eliyle pek çok medrese kurulmuş olmasına ya da bazı büyük âlimlerin “hükümdar danışmanı” sıfatıyla siyasî hayatta oynadığı role bile baksak, Eyyûbî meliklerinin kendilerini Sünnîliğin muhafızı olarak görmek istediklerine

58 Bkz. E. Sivan, *L’Islam et la Croisade*, Paris, 1968, s. 133.

iknâ oluruz. Bağdat'taki halîfeye daima göstermiş oldukları saygı da Selâhaddin'in uygulama örneğini vermiş olduğu ideolojiye uygun düşmektedir. Selâhaddin'in halefleri Abbâsî İmparatorluğu'nun sâdık vâlileri gibi davranmış, ya da en azından böyle görünmek adına mümkün olan hiçbir gayreti esirgememiş ve kendi mahallî hükümlerine meşruiyet kazandırmak üzere daima halîfenin gönderdiği hilat için talepkâr olmuşlardır. Ayrıca, içlerinden birçoğu Halîfe Nâsır'ın Bağdatlı sûfî Sühreverdi'nin (v. Miladî 1234) de desteğiyle teşkilatlandırmış olduğu "fü-tüvvet" müessesesine mensuptu, ki Halîfe'nin bu teşkilatı yaymaktaki maksadı Müslüman hükümdarları hilâfet sancığı altında toplamaktan başka bir şey değildi.

Ancak cihat siyasetinin devamı noktasında, arkadan gelen Eyyûbîlerin 1187'de Frenkleri Kudüs'ten kovan Selâhaddin kadar gayretli olduğunu söyleyebilmek zor. Aile içindeki mücadelelerin ağırlığı ve Selâhaddin'in savaşlar sebebiyle bomboş bıraktığı devlet hazinesinin durumunu düzeltme endişesi, onları Frenklerle bir "modus vivendi" arayışına sevk etmiştir. Bu "barış içinde bir arada yaşama siyaseti", bazen Selâhaddin'in tekrar fethetmiş olduğu şehirlerin Frenklere bırakılması derecesine kadar varır. Elbette böyle iadeler Müslüman halk arasında, bilhassa da Dımaşk'ta çok ciddî huzursuzluklara sebep olmuştur. Üstelik yeni Haçlı seferlerinin tertibine de mâni olamazlar. Frenkler hâlâ daha Haçlı destanları yazmak istemektedir.

İspanya'daki Reconquista ise pek çok Endülüslü Müslümanın Yakın Doğu ülkelerine hicret etmesine yol açmaktadır. Öyle ki İbn Arabî Mısır'a vardığında da, daha doğuya doğru gerçekleştirdiği seyahatlerinde de birçok

memleketlisiyle karşılaşabilecektir. Gerçi bazı Endülüslüler hac farizalarını yerine getirdikten sonra tekrar Endülü's'e dönmektedir, ama birçoğu da –tıpkı İbn Arabî gibi– nihaî olarak Meşrik'a yerleşmektedir. Zaten Eyyûbî hükümdarları, içlerinde birçok sûfinin de bulunduğu bu göçmenleri rahat ettirmek için birçok tedbir alarak misafirperverlik göstermektedir. Mesela Selâhaddin sayesinde, Mısır'a gelen sûfîler Kahire'de bir hankaha yerleşebilmektedir. Hiç şüphesiz, bu misafirperverlik her türlü siyasî hesaptan tamamen uzak değildi. Eyyûbîler, göçmen sûfîleri müesses bir teşkilat bünyesine dahil etmek ve kendileri tarafından seçilmiş bir “şeyhuş-şuyuh”un riyaseti altına sokmak sûretiyle, uzak sınırlardan gelen ve kimi zaman belli bir şüphe de çeken bu hedefi belirsiz kişileri daha iyi kontrol edebilme imkânına sahip oluyordu.

Kahire'ye varan İbn Arabî, “orada Refik-i A'lâ'nın nefesini hissetme ümidiyle” işte bu meşhur hankaha gider. Fakat hayal kırıklığı büyük olacaktır: “Beni çok büyük bir binanın içinde yer alan bir hankahta toplanmış bir meclise götürdüler. Bu insanların en büyük dert ve en önemli meşgalesi bir üniforma haline getirdikleri hırkalarını temizlemek ve sakallarını taramaktı...”⁵⁹ İbn Arabî'nin bu teşkilatlanmış ve topluluk hayatına dayalı tasavvuf anlayışından pek hazzetmediği gayet iyi anlaşılmaktadır. O, Mağrib'de tanınmış olduğu merasimsiz tasavvufa aşinâydı. Hiç şüphesiz, Meşrik'ın bu kıymetli hankahlarının gölgesi altında da hakîkî velîler bulunmaktaydı ve Şeyh-i Ekber (mesela yukarıdaki tesbiti alıntılanmış olduğumuz *Rûhu'l-Kuds*'ü yazdığı Mekke'de) onlardan birçoğunu bizzat tanımıştır

da. Fakat Şeyh-i Ekber, aynı zamanda, tasavvufun teşkilatlanması neticesinde belli bir mânevî yoksunlaşmanın kaçınılmaz hâle geleceğini de bilmektedir. Onun gözünde Hakk'a tâlip olmak, ilâhî huzuru bizzat kendi sırrında arayacak bir ruhun sessiz macerasından ibarettir.

LEBBEYK

İbn Arabî, vebâ ve açlığın pençesi altındaki Mısır'da fazla uzun durmayacaktır. 1202 Ramazan'ını Kahire'de geçirdikten sonra Filistin'e gider ve Kudüs'ten de Mekke yoluna koyulur. Hac zamanında Mekke'dedir ve "Lebbeyk" diyen binlerce erkek ve kadının sesi arasında onun sesi de bulunmaktadır. Dünyanın dört köşesinden gelmiş hacılar "Şehirlerin anası"nda toplanmış, Kâbe'nin etrafında yan yana tavaf etmekte, ortağı olmayan Allah'ı tesbih etmekte, Hz. İbrâhim'in çağrısına (Hac, 27) icâbet etmektedir. Hz. İbrâhim ve oğlu tarafından inşa edilmiş bu Kâbe, o zamandan bu yana defalarca yıkılmış ve defalarca yeniden yapılmıştır. Ama İslâm geleneğine göre Cebrâil tarafından cennetten getirildikten sonra insanların günahları sebebiyle rengi kararmış olan Hacer-i Esved hâlâ yerindedir. İbn Arabî'nin "fetâ"yla karşılaşması da Hacer-i Esved'in yanında gerçekleşecektir.

Bu karşılaşmayı anlatmaya başlamadan önce, İbn Arabî'nin bu esrarengiz varlıkla Mağrib'de de (muhtemelen bir kereden daha çok) karşılaşmış olduğunu belirtmeliyiz. *Dîvân*'daki bir şiirde Endülüs'te gerçekleşen, dolayısıyla da Mekke'dekinden çok daha önceki bir tarihte yer almış bir

karşılaşmaya işaret edilmektedir.⁶⁰ Fetânın konuşmadığı üzerinde birbirine benzeyen ibarelerle yapılmış olan vurgu, *Fütûhât* ve *Dîvân*'da iki ayrı varlıktan bahsedildiğini düşünmemize müsaade etmez. Ayrıca, *Kitâbu'l-İsrâ'*nın başında yine fetâ söz konusu edilmekte ve bu fetâ, İbn Arabî'ye "isrâ"sı boyunca rehberlik etmektedir. *Fütûhât*'taki metin sayesinde, onun kimliği hakkında daha fazla bilgi edinebilmekteyiz: "Tavaf etmekteyken (...) Hacer-i Esved'in önünde bir vecd hâli hâsıl oldu ve gözden yiten fetâyı gördüm. O susan ve konuşandı, ne canlı ne ölüydü, basit ve mürekkepti, örten ve örtülendi. (...) Sonra Allah bana bu fetânın yüceliğini ve 'yer' ve 'zaman'dan münezzeh olduğunu öğretti. Onun yüceliğini ve inişini (inzal), varlıktaki mertebesini ve hâlini bildiğim zaman onu kucakladım, tennezzülün terini alnından sildim ve şöyle söyledim: 'Senin sohbetini arzu eden ve dostluğunu talep edene bak!' Bana harflerle değil, işâretler ve remizlerle cevap verdi, zîra yaratılışı icabı sadece remizlerle konuşurdu. (...) Bana bir işâret verdi ve onu anladım. Cemâlinin hakîkati bana kendini gösterdi ve aşk içinde kendimden geçtim. Hiçbir kudretim kalmamıştı ve mağlup edilmişim. Kendime geldiğimde dehşet içindeydim. Kimliğini tahkik ettiğimi bildi. (...) Bana şöyle söyledi: 'Neşetimin inceliklerine ve sûretimin tanzimine bak. (...) Ben ilim, mâlum ve alîmim. Hikmet, hikmet eseri ve hakîmim. (...) Ben olgunlaşmış bahçe ve bütün mahsulüm. Şimdi üzerimdeki perdeleri kaldır ve sûretimin ihtiva ettiklerini oku. Bende görececeklerini kitabına koy ve arkadaşlarına öğret.'⁶¹ *Fütûhât-i Mekkiyye* (Mekke

60 *Dîvân*, Bulak, tsz., s. 384.

61 *Fütûhât*, I, s. 47-51. Verdiğimiz tercüme büyük ölçüde Michel Valsan'ın yayınlanmamış bir makalesine dayanmaktadır.

Fetihleri) işte böyle doğar.⁶² el-Mütekellem'in kelâmı seslerin ötesinde olan tecellîsi olarak fetânın bizzat kendisinde İbn Arabî "summa mystica"sının bütün muhtevasını görür. Böylece yazılmaya başlanan olan eser, gelecek nesillerin Meşrik, Mağrib, Asya ya da Afrika'daki mâneviyat erbâbını daima besleyecektir. Öyleyse, ümmetin (ki İbn Arabî'ye göre bütün insanlıktır) mânevî geleceğine bu kadar etki edecek bir olayın "arzın göbeği" Mekke'de, "âlemin kalbi" Kâbe'nin yanında gerçekleşmiş olması, herhalde basit bir ayrıntıdan ibaret değildir. Olayın anlatılmasına ayrılan bölümün *Fütûhât*'ın düzeni içinde işgal ettiği yer için de aynı şeyi söylemeliyiz: Eserin beş yüz altmış bâbının ilki bu konuya ayrılmıştır.

Tıpkı fetânın, daha önceki zuhurlarının hep *Fütûhât*'ın telifiyle neticelenecek bu zuhura hazırlamış olması gibi, İbn Arabî'nin Mağrib'de gerçekleşen daha önceki vâkıaları da hep "Muhammedî vâris" rütbesini almaya hazırlayan merhaleler hükmündedir. Nitekim bu da Mekke'de gerçekleşecektir. İbn Arabî bu rütbeyi fiilen nasıl yüklediğini *Fütûhât*'ın hutbe bölümünde anlatmaktadır.⁶³ Öyleyse bu meselenin de *Fütûhât*'ın telifiyle doğrudan ilgili olduğunu düşünmek gerekiyor. Fetânın sessiz ifşaatının İbn Arabî'nin "tercümanlığı"yla insanlara ulaştırılması olan *Fütûhât*, aynı zamanda Hâtemu'l-Evliyâ'nın da vasiyetidir.

İbn Arabî Mekke'ye Hicrî 598 senesinin sonunda (Ağustos 1202) varmıştı. Üç hafta kadar sonra, bir kül bulutu bütün Yemen'i kaplayacak, Hicaz ve Irak'taysa "yıldızların

62 Konu hakkında, bkz. Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage, Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, Paris, 1992, s. 49, 106, 126, 128.

63 Bkz. *Le Sceau des saints*, a.g.e., s. 164 vd.

raks etmesi ve ışık patlamaları”na şâhit olunacaktır. Hicretin VI. asrını nihayete erdirecek 599 senesine işte bu olağanüstü olaylar eşliğinde girilmektedir. İbn Arabî şöyle anlatıyor: “Bir keresinde bu ışık çizgilerinin bir saatten fazla semâda kaldığını gördüm. Onları fark ettiğimiz sırada tavaf etmekteydim. İnsanlar şaşkınlığa düştü. Bu kadar yıldızın kaydığı bir gece hiç görmemiştik. Bütün gece şafağa kadar böyle sürüp gitti. Çok sayıdaydılar ve tıpkı ateşten çıkan kıvılcımlar gibi birbirleriyle çarpıyorlardı, öyle ki yıldızları bile göremez olmuştuk. Bunun ciddî bir olayın alâmeti olduğunu düşündük.”⁶⁴

Gerçekten de ciddî olaylar söz konusudur: Batı’da Reconquista, Yakın Doğu’da Frenkler, İran’a dalga dalga vurmakta olan Türkler... Müslümanları karanlık günlerin beklediğini söylemek için kahin olmaya gerek yoktur. Hükümdarların şuurunu açmaya çalışmış, ümmetin birliğini yeniden tesis etmeyi denemiş Halîfe Nâsır bunu gayet iyi hissetmişti. Ama aslında zarlar çoktan atılmıştır. Asya bozkırlarının en uzak köşelerinden Moğol felaketi akın eder ve 1258’te hilâfet başkentini bile ele geçirir.

Ateş içindeki sınırlar, yıkılan bir dinî müessese: Dâru’l-İslâm sallantı içindedir. Hz. Peygamber’in irtilalinden beri sûfîlerin ağızdan ağıza nakletmiş olduğu “kutsal emânet” sağlama alınmalı, yazıya geçirilerek muhafaza edilmelidir. İbn Arabî de *Fütûhât*’ı yazmakla işte bu vazifeyi yerine getirmiş, “kutsal emânet”i tarihî çalkantıların dışına çıkararak nesilden nesile intikalini kolaylaştırmıştır. Hiç şüphesiz, bütün mânevî ilimlerin görkemli bir mecmuası olan bu eser, bundan böyle Mağrib ve Meşrik şeyhlerinin

irfanî mirasını tayin edecektir. Ama *Fütûhât* İslâm mânevîyatının bir ansiklopedisinden ibaret sayılamaz. Ve müellifinin üstlenmiş olduğu hâtemiyet vazifesi sadece bu emâneti muhafaza etmek değil, aynı zamanda onu ihya etmektir de. Mesela İbn Arabî mevcut tasavvuf ıstılâhâtını mânâyâ ilişkin bazı düzeltme ve zenginleştirmeler de yaparak bir araya toplamakla kalmaz, ama onu Kur'an ve hadisten mülhem başka pek çok ıstılâhın ilavesiyle zenginleştirir: Nefes-i rahmânî, feyz-i akdes, halk-ı cedit, ilh... Bütün bu ıstılâhlar ehlullahın kelime haznesine dahil olacak ve –ne garip tecellîdir ki– Ekberî irfanın tenkitçileri nezdinde bile temel mefhumlar haline gelecektir. Mesela tasavvufun en erken tarihlerden beri sahip olduğu “velâyet” mefhumu, İbn Arabî tarafından geniş olarak açıklanmış ve ilk kez onun eliyle velâyetin nitelik, işlev ve muhtelif tavırları ortaya konmuştur, öyle ki ondan sonrakiler daîma bu birikime dayanacaktır. Velâyet mefhumunu örnek göstererek yaptığımız bu tesbiti, Şeyh-i Ekber'in ontoloji ve metafizik öğretisi için de yine aynı şekilde yapabiliriz.



“ALLAH VAR VE O’NUNLA BİRLİKTE HİÇBİR ŞEY YOK”

“Kimseden Senin için bir şey gelmez. Senden kimse için bir şey gelmez. Her şey ancak Senden ve Senin için gelir. Sen her şeysin ve başka hiçbir şey yok.”⁶⁵ İbn Arabî, her ne kadar bütün eserlerine hakim olan metafizik öğretinin temel ilkesi onlarda kuvvetle vurgulanmış olsa da, bu cümlelerin sahibi değildir. Bu cümleleri söyleyen kişi Horasan’ın büyük sûfîlerinden Şeyh Herevî’dir ve... İbn Arabî’nin doğumundan çok önce, 1089’da vefat etmiştir. Öyleyse “vahdet-i vücûd” mefhumu (bu mefhum için kullanılan vahdet-i vücûd ibaresi üzerinde ayrıca duracağız) XIII. asırda birdenbire ortaya çıkmış falan değildir. Bu mefhum Doctor Maximus’tan önce açık ve mufassal bir

65 Herevî’nin *Münâcat*’ından iktibas; bkz. S. de Beaurecueil’ün son derece aydınlatıcı makalesi, “Mémoire de l’homme ou mémoire de Dieu”, MIDEO, 22, 1994, s. 73-94.

biçimde formüle edilmemişse bile, ondan önceki pek çok tasavvuf üstadının öğretisinde daima tohum halinde mevcut olmuştur. İbn Arabî'nin, yine Herevî'ye ait meşhur bir sözü birçok vesileyle ele alıyor olması da bu açıdan dikkat çekicidir: “Hiç varolmamış olan kaybolup daima varolmuş olan kaldığında...” (Ancak İbn Arabî bu sözü, onu *Mehasinu'l-Mecalis*’inde iktibas etmiş olan İbnü'l-Ârif’e nispet eder). Bu veciz formül İbn Arabî'ye göre tahakkuk noktasından –Allah’ta müstağrak olduğu için artık varolduğunu bilmeyen– “abd-i mahz”ın kemâl derecesine işaret etmekte, metafizik noktasındansa “mevcûdat”ın kendilerine ait bir varlığa sahip olmayıp “vücûd”un ancak Allah’a ait olduğunu ortaya koymaktadır.

Çok zengin birçok anlamlılığa da sahip olmakla beraber aslî mânâsı “bulmak” olan v c d kökünden türetilmiş bu “vücûd” kelimesi, İslâm felsefe müllefâtında ilk olarak Farâbî (v. 950) tarafından ve “varlık” (actus essendi) mânâsında kullanılmaktadır. Nitekim vahdet-i vücûd tâbiri içinde de aynı mânâyâ sahiptir. Bu vahdet-i vücûd tâbiri gerçi İbn Arabî tarafından hiç kullanılmamıştır, ama irfanının temel esasını lâıykıyla ifade edebilmektedir ve “varlığın birliği” (unicité de l’être) şeklinde tercüme edilebilir. Sık sık kullanılmakta olan (mesela İzutsu bu tercümeyi tercih eder) “varoluşun birliği” (unicité de l’existence) karşılığıysa pek uygun düşmemektedir, çünkü “varoluş” kelimesi etimolojik olarak [ex-stare fiilinden –ç.n.] başka bir köke bağlanan bir şeyi, yani netice itibarıyla Allah’ın “dışında” olan bir şeyi ifade eder. Ancak yine de bilmeliyiz ki İbn Arabî kimi zaman “vücûd” kelimesini “mevcud” ya da “mevcûdat” mânâsına, yani “varlık”ı “varolan” ya da “varolanlar”

yerine kullanabilmektedir. O halde, çok anlamlılığın tuzaklarından sâlim olmanın tek yolu son derece dikkatli okumaya alışmaktır.

İbn Arabî bir filozof değildir ve Yunan ya da Arap felsefesi hakkındaki bilgisi, görüldüğü kadarıyla devrindeki herhangi bir eğitimli kişinin, mesela Gazzâlî okuması vâsıtasıyla edineceğinden daha ileri geçmez. (*Gazzâlî Tehâfütü'l-Felasife*’inde filozofları eleştirmeden önce, *Makâsıdu'l-Felasife* başlıklı bir diğer eserde onların görüşlerini özetlemiştir). Fakat her ne kadar bu ortak kültürel miras vâsıtasıyla İbn Arabî’nin zaman zaman belli bir kavramsal dile başvurduğu görülmekteyse de, ki bu dil –Ortaçağ Hıristiyan skolastiklerinin de dili olması sebebiyle– nispeten rahat tercüme edilebilmektedir, Kur’ân ve hadisten muktebes bir kelime haznesine dayanan sembolik bir dile çok daha fazla rağbet etmektedir. Böylece, “materia prima”ya işaret sadedinde kimi zaman “heyûlâ” (Yunan filozoflarının hyle’si) demektedir, ama genellikle bir hadiste geçen “hebâ” kelimesini tercih eder. Ya da aynı mânâda kullanılagelmiş “Akl-ı Evvel” ve “Kalem” tâbirleri arasından, İbn Arabî çoğu zaman ikincisini kullanmayı yeğler, çünkü Kur’ân ve sünnette yeri vardır.

Vahdet-i vücûd tâbirini –herhangi bir ıstılâhî değer yüklemekten, sözün gelişine uyarak da olsa– ilk kez kullanmış olan Sadreddin Konevî’den itibaren, ilk talebe halkaları Şeyh-i Ekber’in irfanını daha soyut bir dille ifade etmeyi tercih edecektir. Talebelerin bu soyut dil içinde Şeyh-i Ekber’in irfanını tahrif ediyor falan olmadığını ve bu soyut dilin Batılı zihinler açısından çok daha rahat nüfuz edilebilir mahiyette olduğunu da hemen ekleyelim. Bu açıdan,

Dâvûd Kayserî'nin (v. 1350) son derece kıymetli *Fusûs* şerhinin önüne yerleştirdiği uzun giriş gayet karakteristiktir. "Vahdet-i vücûd" öğretisi burada düzenli bir şema haline getirilmekte, ama bu şema –her ne kadar fikrin tazammunlarını kavrama imkânını ortadan kaldırmasa da– öğretiyi kapalı bir sistem halinde dondurma ya da en azından sanki böyle bir sistemmiş gibi algılanmasına sebep olma tehlikesini de taşımaktadır. Bu sistemleştirme eğilimi, İbn Arabî'nin kelâm tartışmaları ve İbn Sînâ felsefesiyle yetişmiş Fârîsî şârihlerinde özellikle belirgin olacaktır. Ancak hiç şüphesiz, İbn Arabî'nin üslubunun hususiyetlerine aşinâ olmayan okuyucuya belli bir fikir vermek istendiği takdirde, bu şârihlerin bıraktığı örneği izlemeye çalışmak gayet makul bir yol olacaktır.

VAHDET-İ VÜCÛD

İslâm ve Hıristiyan düşünceleri, XIII. asırda Albertus Magnus tarafından (ki 1280'de ölmüştür ve dolayısıyla İbn Arabî'nin çağdaşıdır) şöyle formüle edilmiş aynı metafizik meseleyle karşı karşıya kalmıştır: "Utrum esse dicitur de Deo et suis creaturis univoce?" "Varlık" kelimesi Allah hakkında ve mahlûkları hakkında aynı mânâyı mı ifade etmektedir? Ya da burada birbirine analogi yoluyla bağlı iki ayrı mânâ mı söz konusudur? "Vahdet-i vücûd" öğretisi olarak Ekberî irfanın geleneksel yaklaşımı, İbn Arabî'nin bu soruya verdiği cevabın mesela Aquinas'ta ya da Müslüman kelâmcılarda bulacağımız cevaptan başka olduğunu açıkça gösterecektir.

“Varlık” (vücûd) ve “mahiyet” iki ayrı kavramdır: “At” kavramı atın varlık ya da yokluğunu zorunlu olarak içermez. Ancak “varolanlar” (mevcûdat) onların mahiyetine eklenen bir “varlık” sayesinde varoluyor da değildir. Eğer mahiyet varlığı içermeseydi hiçbir şey olamaz, hiçbir şeye eklenemez ya da hiçbir ekleme kabul edemezdi. Eğer mahiyet varlığı içeriyorsa, öyleyse varlık ona ayrıca eklenmekte değildir. Ve eğer zihnimizde onu varlıktan ayıracak olursak, mahiyet tekrar hiçbir şey haline gelecektir. O halde varlık hiçbir sûrette mahiyetin bir arâzı olarak, hatta mesela beyazlık ya da kürevîlik gibi muhtemel arâzlarından daha farklı bir arâz olarak bile kabul edilemez. Hiçbir şey varlığın öncesinde ya da haricinde olamaz ve vücûd kelimesi Allah için de, bir ahşap parçası için de aynı mânâdadır. Bir şeyi o hangi şeyle işte o şey kılan “mahiyet”, varlığın bir taayyün ya da hatta kendi-kendini-taayyününden ibarettir. Onun tamamen olumsuzlamaya dayalı gerçekliği, bir sınırlanmışlıktan ibarettir.

Başka bir deyişle, bir şeyi belirli bir şey kılan esas, onun at, çiçek, insan ya da saf Varlık, yani Allah olmamasına sebep olan kendine mahsus “varlık noksanlığı”dır. Öyleyse, bu açıdan bakıldığında, mutlak Varlık’tan ayrı müstakil bir zâtiyet olarak âlem, ancak bir hayalden ibaret olabilecektir, zîra kendi varlığının kaynağı değildir. İbn Arabî bu açıyı gözettiğinde mesela şöyle söylemektedir: “Âlem bir hayaldir, gerçek bir varlığı yoktur. Sen onun Allah’tan ayrı, kendi başına varolan bir şey olduğunu zannedersin. Halbuki o hiçbir şey değildir.”⁶⁶ Fakat âlemi mutlak Varlık’a nispeti açısından değerlendirecek olursak, bu takdirde

o mutlak Varlık'ın sayısız taayyünlerinden ibarettir ve dolayısıyla da tamamen haktır.

Bu sebeple, İbn Arabî “Âlem hayaldir” dedikten sonra, “Bütün varlık haktır” ya da “Varlıkta hiçbir hayal yoktur” da demekten kaçınmaz.⁶⁷ *Fütûhât*’ın pek çok parçasında âlemin bu iki zıt vechesine işaret edildiğini görebiliriz: “Âlem ne saf varlık ne de saf yokluktur. O tamamen sihirdir. Seni Hak olduğuna inandırır, fakat Hak değildir. Seni halk olduğuna inandırır, fakat halk değildir. Bir vecheden kabul ettiğini bir vecheden reddetmektedir.”⁶⁸ “Âlemdeki hakikatler hakkında ne onların Hak olduğunu ne de Hak’tan başka olduklarını söyleyebiliriz.”⁶⁹ “Şayet (âlem hakkında) haktır dersen, isabet etmişsindir. Şayet vehimdir dersen, yine isabet etmemiş olmazsın.”⁷⁰ “İdrak ettiğimiz her şey Allah’ın mümkünlerin aynlarındaki vücûdudur. Hüviyet itibarıyla, bu onun vücûdudur. Sûretlerin kesreti itibarıyla, bu mümkünlerin aynlarıdır. (...) Varlığının birliğine nispetle, (...) bu Hak’tır, çünkü O Ahad ve Vâhid’dir. Sûretlerinin kesretine nispetle, bu âlemdir.”⁷¹ Bu metinlere bakıldığında, Şeyh-i Ekber’in metafizik öğretisini isimlendirmek için kullanılagelmiş “vahdet-i vücûd” tâbirinin, bu öğretiyi ifade etme yeteneğine sahip olduğu hükmüne varabiliriz.

Ancak bu tâbir, sadece zuhur ettiği sûretler itibarıyla çok olarak gözüken tek bir vücûdun mevcudiyeti fikrini gayet iyi ifade etmekle beraber, Ekberî metafiziğin yine temel

67 *Mevâki'un-Nucûm*, Kahire, 1965, s. 74; *Fütûhât*, III, s. 68.

68 *Fütûhât*, IV, s. 151.

69 *Fütûhât*, III, s. 419.

70 *Fütûhât*, III, s. 275; II, s. 438.

71 *Fusûs*, I, s. 101-103.

nitelikteki bir diğer fikrini görünmez kılma kusuruna da sahiptir. Neticede, yüzeysel ya da art niyetli bir okuyucunun, “Allah şeylerin vücûdudur” fikrinden hareketle, “Şeyler Allah’tır” ya da köpekler, masalar, çöp kutuları da dahil olmak üzere “her şey Allah’tır” sonucuna varması mümkün olabilmektedir. Böyle bir yorum elbette son derece basite indirgeyici ve tamamen hatâlı olacaktır. Ama yine de, İbn Arabî muhasımlarının yorumu işte tam olarak bu olmuştur. Ekberî mektebin Osmanlı devrindeki önemli temsilcilerinden Nablusî’nin (v. 1731) İbn Arabî muhasımlarına cevap vermek üzere yazılmış *el-Vücûdu’l-Hakk*’ında, “Şeylerin Hak olmadığı”, ama “vücûdun öyle olduğu”nun vurgulanması mânidardır. Bu vurgu, tıpkı Allah’ın varlığıyla “varolanlar”ınki arasındaki zorunlu ayrım üzerindeki vurgu gibi, metin boyunca birçok defa karşımıza çıkar. Nitekim, İbn Arabî’nin şu ifadelerinde de daha başka bir şey vurgulanıyor değildir. “O O’dur, âlem de âlem.”⁷² “Hak Hak’tır, halk da halk.”⁷³

ÂYÂN-I SÂBİTE VE ALLAH’IN İLMİ

“Varolanlar” Hak değildir ve O’nunla karıştırılamazlar, çünkü onlar mümkünlerin aynlarıdır: “Bil ki âlem Allah’tan başka olan her şeydir ve öyleyse, varolan ya da olmayan mümkünlerden ibarettir. (...) Onlar, ister var edilmiş ister edilmemiş olsunlar, mümkünlik hükmüne sahiptir.”⁷⁴ Mümkünler sırf yokluk değildir, çünkü öyle olsalardı varlığı kabul edemezlerdi. Sırf varlık da değildirler, çünkü

72 *Fütûhât*, II, s. 484.

73 *Fütûhât*, II, s. 371.

74 *Fütûhât*, III, s. 443.

öyle olsalardı yokluğu kabul edemezlerdi. Onlar ezeli ve ebedi olarak varlıkla yokluk arasındadır. “Sırf varlık ezelden ebede asla yokluk kabul etmez. Sırf yokluk ezelden ebede asla varlık kabul etmez. Sırf imkân ise ezelden ebede bir nispette varlığı ve bir diğer nispette yokluğu kabul edebilir. Sırf varlık Hak’tan başkası değildir. Sırf yokluk varolamayacak olandan başkası değildir. Sırf imkân âleminden başkası değildir. Onun (ontolojik) derecesi sırf varlıkla sırf yokluk arasındadır. Yokluğa dönük yüzüyle yokluğu kabul eder, varlığa dönük yüzüyle varlığı kabul eder.”⁷⁵ Mümkünler var edilmeye ya da varolmamaya aynı ölçüde eğilimlidir. Onların varlığa yönelmesini sağlayan ancak “*kün*” emr-i ilâhîsi olmuştur.

Fakat mademki “varolanlar” var edilmelerinden önce “imkân” hükmüne sahipti, öyleyse “*kün*” emr-i ilâhîsiyle zuhura çıkmalarından önce de “varlıkta olmayan mümkünler” olarak hazır haldeydiler. “el-a’yânü’s-sâbite”, ya da Eckhart’ın ıstılâhıyla söyleyecek olursak “ezeli ilk örnekler”imiz, var edici hitab-ı ilâhîye muhatap olmuş bu “varlıkta olmayan mümkünler”dir. Eğer Allah’ta hazır olmasaydık “*kün*” emrine de muhatap olamaz, onu işitemezdik.⁷⁶ Bu, mümkünlerin tıpkı Allah gibi kadim olduğu mânâsına gelmemektedir, ama onlar Allah’ın ezeli ilminde hazır bulunmaktaydı. Allah ezel ve ebedi kuşatmaktadır, öyleyse ezeli olarak Alîm’dır ve âlemi de ezeli olarak bilmektedir. “Allah’ın kendi hakkındaki ilmi âlem hakkındaki ilminin aynıdır, çünkü âlemi o henüz âlem olmamışken bile ezeli olarak bilmekteydi. Âlemse o sırada henüz kendini bilmiyordu, çünkü henüz var değildi. (...) Allah

75 *Fütûhât*, II, s. 426.

76 Konu hakkında bkz. *Fütûhât*, I, s. 168; II, s. 484; III, s. 257.

daima varolmaktadır ve bu sebeple, O'nun ilmi de daima vardır. Ve kendi hakkındaki ilmi aynı zamanda âlem hakkındaki ilmidir. O halde âlemi de daima, o henüz var değilken bile bilmekteydi. Allah âlemi onun hakkındaki ilmine göre var kılmıştır.”⁷⁷

Mümkünlerin ilâhî ilimdeki hazır bulunuş hâlini ifade eden “sübut” kavramı, alıntılanmış olduğumuz parçada örtük olarak atıf konusu yapılan “isti’dad” kavramıyla birlikte ele alınmalıdır. Âyân-ı sâbiteyi bilen Allah onların istîdatlarını da bilmektedir ve onları bu istîdatlarına göre var eder. “Sübut hâlindeyken olduğun şey, senin için bir varolmadan bahsedilebileceği ölçüde, varolma hâlindeyken olduğundan farklı değildir.”⁷⁸ “Mevcûdat, Hak’tan başka olmaları açısından, Hakk’ın mümkünlerin aynları olan tecellî mahallerinde o aynların istîdatlarına göre tecellîsidir.”⁷⁹ Ayn ve istîdatlara dair her türlü yanlış anlamının önüne geçmek üzere, dilin onlar hakkında konuşurken onlara zorunlu olarak atfettiği olumluluğun yanıltıcı olmaması gerektiğini hatırlatmalıyız. Onlar sadece “sınırlamalar”dır, çünkü belli bir mevcudu o mevcud olarak var kılan ve diğerlerinden ayırt eden şey, ondaki “varlık noksanlığı”ndan başka hiçbir şeydir. Bu varlık noksanlığı sebebiyle o bir biçime ve üzerinde varlığın gölgesinin yansıyacağı bir yüzeye sahip olmaktadır. Bu yüzeyse, onun yokluktan aldığı hususî paydan ibarettir.

Böylece, Hıristiyanlık’ta olduğu gibi İslâm’da da kelâm ilminin en çetin konularından biri olmuş hür irâde meselesi

77 *Fütûhât*, I, s. 90.

78 *Fusûs*, I, s. 83.

79 *Fütûhât*, II, s. 160.

ortadan kalkmaktadır. Allah sadece olacağını zaten bildiği şeyi ister. Emîr Abdülkadir Cezayirî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*'ta bunu şöyle anlatıyor: “Onun bir şeydeki irâdesi ve fiili, o şeyin aynının talep etmekte olduğundan başka değildir. Neticede, istîdatlar şeylerin haricinde bulunmamaktadır. Allah'ın fiilleri O'nun ilmine, Allah'ın ilmiyse mâluma tâbidir.”⁸⁰ O halde, hesap günü geldiğinde, Allah'ın takdiri olmasaydı günah işleyemeyeceğini söylemeye kalkan kişiye şu cevap verilecektir: “Seni ancak aynının bana verdiği ilme göre varlığa getirdim.”⁸¹

“O DAİMA VARLIKTAKİ VE SEN DE DAİMA YOKLUKTASIN”

Allah tarafından bilinmekte olan âyân-ı sâbite kendilerini bilmemektedir. Allah onları bilir, ama onlar ne Allah'ı ne de kendilerini bilir. Sübut bir çeşit “izafî yokluk” (adem-i izafî) teşkil etmektedir.⁸² Allah'ta hazır olan ayan kendilerinden gaiptir.⁸³ Onlar ancak “*kün*” emr-i ilâhîsine muhatap olduktan sonra hariçte zuhur etmiş ve gayriyet şuuru edinmiştir. Artık varolduklarını bilmektedirler. “Mümkünler kendilerini ancak ‘*kün*’ hitabından sonra ayırt ederler. Mümkün o zaman kendi bilincine varır, kendini bilir ve aynını müşâhede eder.”⁸⁴ Fakat (bu nokta İbn Arabî'nin ontolojisi içinde çok merkezî bir yere sahiptir) ayn-ı sâbitenin kendisi zuhura çıkmamaktadır, çünkü “mümkün”

80 Bkz. Emir Abd el-Kader, *Ecrits spirituels*, trad. par M. Chodkiewicz, Paris, 1982, s. 122.

81 *Fütûhât*, IV, s. 72.

82 *Fütûhât*, III, s. 193.

83 *Fütûhât*, II, s. 281 ve 587.

84 *Fütûhât*, III, s. 254.

hükmünde olması buna mânidir. O sadece varlığa “bürünmektedir.”⁸⁵ Âyân-ı sâbite izafî bir yokluktan (adem-i izafî) ödünç alınmış ve dolayısıyla yine aynı ölçüde izafî bir varlığa geçer.⁸⁶

İşte bu yüzden İbn Arabî âyân-ı sâbitenin daima sübut içinde kaldığını belirtmektedir.⁸⁷ Başka bir deyişle, kelimelerin muhkem mânâlarını esas alarak konuşmak gerekirse, onlar hiçbir zaman varlıkta değildir. “Varlık O’na ve yokluk sana aittir. O daima varlıkta ve sen de daima yokluktasın.”⁸⁸ “Bil ki sadece Allah varlık sahibidir ve O’ndan başka hiçbir şey böyle değildir. Hatta Allah varlığın kendisidir (aynu’l-vücûd). Nitekim hadîs-i şerîfte şöyle buyrulmuştur: ‘Allah var ve O’nunla birlikte hiçbir şey yok.’ (İbn Arabî’ye göre hadîsin başlangıcındaki *kane* ibaresi geçmiş zaman mânâsında değildir ve dolayısıyla, ‘Allah vardı ve O’nunla birlikte hiçbir şey yoktu’ tercümesi hatâlıdır). Hz. Peygamber bununla şunu kastetmektedir: Allah ‘mevcûd’dur ve başka hiçbir şey yoktur.”⁸⁹ Şeyh-i Ekber, *Fusûs*’ta da âyân-ı sâbitenin “asla vücûd kokusu almamış” olduğunu ifade eder.⁹⁰ Hariçte ortaya çıkan mümkünler hiçbir zaman müstakil bir varlığa sahip olmamaktadır; ama sadece kendi istîdatları nispetinde, “*el-vücûdu’l-hakk*”ın zuhur mahalleri (mezâhir) olma kabiliyetini edinirler.⁹¹

85 *Fütûhât*, III, s. 47.

86 *Fütûhât*, III, s. 193.

87 *Fütûhât*, IV, s. 312.

88 *Fütûhât*, II, s. 54.

89 *Fütûhât*, III, s. 429.

90 *Fusûs*, I, s. 76.

91 *Fütûhât*, II, s. 484.



10

“NEREYE DÖNERSENİZ DÖNÜN ALLAH’IN VECHİ ORADADIR”

“Ben bir gizli hazineydim, bilinmek istedim. Beni bilsinler diye mahlûkatı yarattım.” Âlemin kökeni, Şeyh-i Ekber tarafından defalarca şerh edilmiş (ve fakat hadis ulemâsının ekseriyeti tarafından mevzu kabul edilen) bu hadîs-i kudsiye göre, Allah’ın kendini gösterme isteğine dayanmaktadır. Nurunu yaymak isteyen Allah, varlığının güneşini onlara yansıtmak sûretiyle, “mümkün”leri hiçlikteki mutlak cehâletin karanlığından çıkarmıştır. Böylece mümkünler O’nu müşâhede edecek ve O da kendini mümkünlerde müşâhede edecektir.

Hiç şüphesiz, hiçbir kayıtlı kayıtlı olmayan zâtı itibarıyla “Allah âlemlerden müstağnidir.” (Âl-i İmrân, 97). Kendi kendine yetmekte ve mahlûkata ihtiyaç duymamaktadır. Ama, *Fütûhât* sahibine göre, Allah “ulûhiyet”i itibarıyla

bir melûha gerek duyar. Ulûhiyet mertebesi, Allah'ın sıfat ve esmâsının Allah'ta ayrı ayrı taayyün etmiş olduğu mer-tebedir ve bu sıfat ve esmânın hükümlerini icra etmesi için mahlûkatın mevcudiyeti gerekmektedir: "Allah zâtı ve varlığı itibarıyla âlemlerden müstağnidir. Ama Rab ol-ması itibarıyla, ona muhakkak merbub lâzımdır."⁹² "Vü-cûd-i Hakk, ahadiyeti ve zâtı itibarıyla, İlâh ya da Rab isminde değildir. Çünkü bu itibarla O her türlü kaydın ötesindedir. Halbuki Rab merbûba, İlâh da melûha ihti-yaç duyar, çünkü başka türlü rubûbiyet ve ulûhiyetlerini icra edemezlerdi."⁹³

Şeyh-i Ekber'in irfanını sadâkatle takip etmekte olan Emîr Abdülkadir ise şöyle söylüyor: "Allah olmadan âlem varo-lamaz ve âlem olmadan da Allah tecellî edemezdi. Ama bil ki Allah'ın zâtıyla zâtına tecellî etmesi için âleme ihti-yacı yoktur ve O, zâtı itibarıyla, âlemlerden ve hatta kendi isimlerinden müstağnidir. Buna karşılık, sıfatları ve isim-leriyle tecellî ettiğinde, bu sıfat ve isimlerin hükümlerinin de tecellisi gerekir ve bu da âlemi gerektirir."⁹⁴

Nasıl ki Allah'ın içkinliği aşkınlığına ya da aşkınlığı iç-kinliğine engel olmamaktadır, Mevcûd-i Yegâne olarak Al-lah'ın âlemlerden müstağni olan ve onlara ihtiyaç duyan bu iki vechesi de ezeli olarak birbirine bağlıdır ve "*Evvel ve Âhir, Zâhir ve Bâtın*" (Hadîd, 3) isimlerini bildirerek "câmi'u'l-ez-dad" olduğunu açıklayan Allah'a nispetle, te-lif edilemeyecek bir ikilik yaratmazlar. Bu iki veche, İbn Arabî'nin "mutlak ahadiyet" ve "kesretin ahadiyeti" olarak

92 *Fütûhât*, III, s. 364.

93 *Fütûhât*, I, s. 328.

94 *Ecrits spirituels*, a.g.e., s. 117.

andığı iki varlık mertebesidir. İlkinde Allah'ın hiçbir kayıtla kayıtlanmayan zâtı, ikincisindeyse isimlerin çokluğunu içeren ulûhiyeti söz konusu edilmektedir. Her türlü kesreti yok kılan birlikten (isimlerin sebep olduğu dahili bir gayriyet içeren) kesreti var edici birliğe geçiş, İbn Arabî'nin "el-feyzu'l-akdes" olarak andığı (Eckhart'ın ıstılâhında bullitio) feyezân ile gerçekleşir.

İLÂHÎ İSİMLERİN TOPLANTISI

İsimler Zat değildir, ama bununla beraber müsemmâların-
dan başka bir şey de olamazlar. "Her ilâhî isim hem Zât'a
hem de taşıdığı ve talep ettiği hususî mânâya delâlet et-
mektedir. Zât'a delâleti itibarıyla bütün diğer ilâhî isimleri
içerir. Ona mahsus olan belirli mânâ itibarıyla, diğer ilâhî
isimlerden ayrılır. (...) Öyleyse isim Zat itibarıyla müsem-
mânın aynı, taşıdığı hususî mânâ itibarıyla müsemmânın
gayridir."⁹⁵ Tıpkı mahlûkatın yaratılması Allah'ın yalnız-
lığını ortadan kaldırmadığı gibi, isimlerinin çokluğu da
Allah'ın zâtının birliğini değiştirmez. Zat olarak Zat asla
bilinememiş ve bilinemeyecektir. Her türlü kesreti yok
kılar, mahlûkatı da kendi isimlerini de tanımaz. Bu açı-
dan "Allah var ve O'nunla birlikte hiçbir şey yok" diye-
bilir, âlemin tamamen nâmevcut olduğunu söyleyebiliriz.
Bilinmek, görünmek, tanınmak istemiş "gizli hazine" ise
isimlerinin kesreti itibarıyla Varlık'tır.

Feyz-i akdesle ortaya çıkan isimlerin kesreti, "el-feyzu'l-mu-
kaddes" ile (Eckhart'ın ıstılâhında ebullitio) âlemin zuhu-
runu sağlayacaktır. Bu mertebeden mertebeye geçişlerin

ilâhî ân-ı daim içinde olduğunu, dolayısıyla onları beşerî dil içinde tasvir etmeye çalışırken ortaya çıkan zamansal ifadelerin kimseyi yanıltmaması gerektiğini de hemen belirtelim. Kesretin birliği içindeki isimler, birbirlerinden farklı hükümlerini icra edebilmek üzere mezâhir talep etmiştir. “Eğer mümkünler olmasaydı, ilâhî isimlerin hiçbir eseri tecellî etmeyecekti. Ve ilâhî isimler söz konusu olduğunda, isim müsem mânın aynıdır.”⁹⁶

İbn Arabî birçok defa (*Anka; İnşau’ d-Devair; Fütûhât*) birliğin içindeki kesretin haricî zuhuruyla neticelenen süreci (zamansal değil ama mantıkî olan süreci) tasvir etmiştir. “İsimler Müsem mâ’nın huzurunda toplandılar, hakîkatlerini ve hususî mânâlarını müşâhede ettiler ve birbirlerinden ayrılabilmek üzere eserlerinin tecellî etmesini talep ettiler...”⁹⁷ “Gizli hazine”nin tanınma arzusuyla işaret edilen ve “isimlerin toplantısı” anlatımıyla açıklanan ilâhî gerilim, kozmik bir nefesle çözülecektir. Bir hadisten muktebes ifadeyle “*nefesü’r-Rahmân*” (İbn Arabî’nin İbn Berrecan’dan aldığı “hakk-ı mahlûk bih” tâbiriyle de andığı), “el-Amâ”yı, yani “materia prima”yı ortaya çıkaracaktır.

Allah’ın ezelî ilminde sübut halinde olan mümkünler, Amâ’da tefrikî olarak belirirler. Onları haricî varlığa kavuşturan “*kün*” emrini işitinceye kadar kendilerinden gaib, fakat Allah’ta hazır dırlar. “Nefesin kaynağı O’nun kendini tanıtmak istediği mahlûkata olan sevgisidir. ‘Her şeyin kendisinden yaratıldığı hakîkat’ (el-hakku’l-mahlûk bih) olarak andığımız Amâ da bu sûretle zuhur etmiştir. Bu Amâ âlemin heyûlâsıdır. Bütün sûretleri, ruhları, âlemdeki

96 *Fütûhât*, III, s. 317.

97 *Fütûhât*, I, s. 323.

bütün terkipleri kabul eder... Biz, Amâ'nın içindeki sabit aynlarken O'nun "kün" emrini işitince, artık varolmazlık edemezdik."⁹⁸ İbn Arabî'ye göre nasıl ki insanın nefesi ses birimleri üretmektedir, Rahmân'ın nefesi de âlemi oluşturan "kelimât"ı ortaya çıkarmaktadır. "Âlem O'nun kelimelerinden başka hiçbir şey değildir."⁹⁹ "Biz mânâsı O olan harfleriz."¹⁰⁰

Allah'ın âlemi yaratması hem kendi isimleri, hem de mah-lûkat için bir fütüvvet, kerem ve cömertlik fiili olmuştur. İlâhî isimler, artık vücuda bürünmüş mümkünler üzerindeki hükümlerini gösterebilecektir. Mümkünler de bundan böyle kendilerini ve Allah'ı bilebilmektedir. Öyle ki İbn Arabî, ilâhî isimlerin ve mümkünler olarak bizlerin birbirimizin gıdası olduğumuzu açıklamakta tereddüt göstermez. Ve isimler eğer müsemmânın aynı değillerse, başka ne olabilirler? "Âlem ancak Allah ile kaim olduğuna ve Allah'ın isimleri de ancak âlem ile görünür olduğuna göre, isimler ve âlemler birbirlerinin gıdasıdır ve birbirleriyle beslenirler."¹⁰¹

Müslüman ya da gayrimüslim başka pek çok mâneviyat ehli gibi, İbn Arabî de Hak ve halk arasındaki bu ince ilişkiye işaret edebilmek üzere çok sayıda benzetme kullanır. Işınları ancak onları yansıtacak bir nesne vâsıtasıyla görünür hâle gelen ışık, sadece bir yüzey üzerindeki yansıma sayesinde varolabilen gölge, ilh... İsimler Allah'ın gölgesidir, O'nun zâtının ışınlarıdır. Mahlûkat bu ışınları kendilerine mahsus kabiliyet nispetinde yansıtmaktadır. Ve

98 *Fütûhât*, II, s. 331; ayr. bkz. s. 123, 310 ve 399.

99 *Fütûhât*, I, s. 366; ayr. bkz. II, s. 390, 395 ve 459.

100 *Fütûhât*, III, s. 148.

101 *Fütûhât*, III, s. 363.

tıpkı ışığının ne güneşin aynı ne de güneşten başka olması gibi, isimler de Allah olmamakla beraber O'ndan başka bir şey de değildirler. Öyleyse âlemde “Allah’ın isimlerinden başka hiçbir şey bulunmaz.”¹⁰² ya da âlem “Allah’ın gölgesidir.”¹⁰³ ya da âlem “O’nun –başka türlü asla varolamayacak olan– âyân-ı sâbitenin sûretlerinde tecellîsinden ibarettir.”¹⁰⁴ diyebiliriz.

Mutlak varlığın tecellîgahları olan mahlûkat, bir aynaya yansımakta olan sûretlere benzer. Göz onları görebilir ve bu açıdan tamamen gerçektirler, ama bu onları tamamen hayalî olmaktan çıkarmaz. Aynaya bakan çekildiği anda, hiçlik içinde kaybolup giderler. “Varolanlar” da tam olarak böyledir işte. Aslında daha varolmaya kavuştukları anda, ontolojik nitelikleri olan “mümkünlük” vasfı onları tekrar hiçliğe çağırır. Kendilerine ait müstakil bir varlığa sahip olmamaları sebebiyle, doğaları gereği hiçliğe aittirler. Onları her yeni anda yeniden varolmaya kavuşturan, sürekli ve kesintisiz tecellîlerden başkası değildir: “*Hayır, onlar yeni yaratma (halk-ı cedit) konusunda şüphe içindedir.*” (Kâf, 15). Her bir varolan her an yeniden yaratılmaktadır ve bundan başka türlü de olamaz, çünkü Allah da-ima mümkünlerde tecellî etmek olan varlığın yegâne sahibi olarak kalır.”¹⁰⁵ “Âlem sûreti itibarıyla her an yeniden yaratılmaktadır ve yaratışta asla tekrar yoktur.”¹⁰⁶ Şey her an aslî hiçliğine geri dönmekte ve Allah da ona her an yeni bir varlık giydirmektedir. Bu yeni varlık öncekine benzermekte, fakat asla aynısı olmamaktadır. Bu sayede âlem

102 *Fütûhât*, III, s. 405.

103 *Fusûs*, I, s. 101.

104 *Fusûs*, I, s. 81.

105 *Fütûhât*, IV, s. 320.

106 *Fütûhât*, II, s. 677.

bizim keskin olmayan gözümüz ve eksik kavrayışımıza sanki sürekli ve kesintisiz bir varlığa sahipmiş gibi gelir.

“MÜMİN KULUMUN KALBİ BENİ SİĞDİRDİ”

“Tecellîleri kalbiyle müşâhede edemeyen onları inkâr eder.”¹⁰⁷

Şimşek gibi ânî ve yakalanılamaz tecellîler ancak kalp gözüyle görülebilmektedir ve bu kalp maddî değil, ama mânevîdir. Nitekim İbn Arabî onun bu niteliğine şöyle işaret eder: “Bilin ki kalp cilâlı bir ayna, asla bozulmaya mâruz kalmayan bir yüzdür.”¹⁰⁸ Müslümanların çok sevdiği bir hadîs-i kudsîde ise şöyle söylenmektedir: “*Semâm ve arzım beni sığdıramadı, mümin kulumun kalbi sığdırdı.*” İnsân-ı kâmilin kalbi o derece berraktır ki Allah orada kendini seyretmektedir, insân-ı kâmilin kalbi o derece engindir ki Allah oraya sığmaktadır. Bu kalp hem mârifetin mahalli hem de Allah’ın meskenidir. Ama, tıpkı rutubetin metali paslandırıp çürütmesi gibi, benlik ve benliğin hevâsı da kalbi (belki yavaş ama kesin bir biçimde) bulandırıp karartır. Her an akan tecellîlere karşı kalp artık kör kesilmiştir. Ona yeniden hayat verip aslındaki berraklığa kavuşmasını sağlamanın sadece tek bir yolu vardır: Benliği ve doğurduğu vehimleri yok etmek. “Put”larını yok etmiş “fetâ”lardan, Allah eri kahramanlardan bahisle anmış olduğum hadîsi tekrar hatırlayalım: “*Onu sevdiğim zaman gören gözü (görüşü)... olurum.*” Allah bir kimsenin görüşü olduysa, diyor İbn Arabî, o Allah’ı Allah’la görmektedir.¹⁰⁹ Nefsin iğvasından sıyrılmış kalbi sayesinde,

107 Fütûhât, I, s. 289.

108 Fütûhât, I, s. 91.

109 Fütûhât, IV, s. 30.

“Ârif her an tecellîleri müşâhede eder ve onun için tecellîler kesintisizdir.”¹¹⁰

Bütün mahlûklar Allah'ın tecellîsine mazhar olmaktaysa da, eşit şekilde ve aynı tarzda mazhar olmamaktadırlar. “Mütecellî”yi daha kâmil ya da daha nâkıs yansıtmakabilirlikleri, ezeli olarak sahip oldukları istidatlar tarafından tayin edilir. Nitekim hadîs-i kudside “*Ben kululumun zannı üzereyim.*” denmiştir. Hadîsi şerh eden İbn Arabî'ye, tıpkı suyun ancak kabının rengini alması gibi, tecellîlerin de onları kabul eden mazhara göre belirlenir.¹¹¹ Öyleyse kulun tanıyıp bildiği Allah ancak mazhar olduğu tecellîye bağlıdır ve bu kayıtlanmış ulûhiyet, İbn Arabî tarafından “itikatla biçimlenen İlâh” (el-ilâhu'l-mu'teked) olarak adlandırılır. “Kalp işte bu ilâh-ı mu'teked'in sûretini sığdırmaktadır. O kalpte tecellî etmekte ve kalp onu tanımaktadır.”¹¹² “Eğer Allah ona bu itikadı üzere görünürse, O'nu tanır. Aksi takdirde inkâr eder.”¹¹³

Ama ârif Allah'ı böyle eksik değil, kâmil olarak bilir. “*Ne-reye dönerseniz dönün, Allah'ın vechi oradadır.*” (Bakara, 115) âyetinin hakîkatine vâsıl olmuştur. Bilir, ya da daha doğrusu görür ki âlemde Allah'ın tecellîsine mazhar olmayan hiçbir şey yoktur. “Mâkul ve mahsus bütün sûretler O'nun mazharlarıdır.”¹¹⁴ Neticede hiçbir şey bir müstened-i ilâhîden mahrum değildir. “Âlemde zuhur eden her şeyin ilâhî bir dayanağı vardır.”¹¹⁵ “İsimler, hükümleri

110 *Fütühât*, II, s. 597.

111 *Fütühât*, II, s. 597; III, s. 161; *Fusûs*, I, s. 266.

112 *Fusûs*, I, s. 121.

113 *Fusûs*, I, s. 113.

114 *Fütühât*, II, s. 661.

115 *Fütühât*, II, s. 508.

altındaki mazharların ilâhî dayanaklarıdır.”¹¹⁶ Bu ilâhî dayanak, o anda o şeye hükmetmekte olan ve şeyin “vech-i hass” ya da “hakikat”ini teşkil eden ilâhî isimden başka bir şey değildir. “Âlemdeki her hakikat bizi ilâhî bir hakikate yönelten bir işarettir ve zaten âlemdeki bir hakikat ancak işaret ettiği bu ilâhî hakikate istinaden varolmakta, nihayetine ulaştığında yine ona dönmektedir.”¹¹⁷ “O’nun bir vechine dayanmayan hiçbir şey yoktur ve bu vechin hakikati de O’ndan başkası değildir.”¹¹⁸ Putperestliğin kaynağı da tam olarak bu noktadadır. Mâkul ya da mahsus her bir şey, dayanmakta olduğu bu vech-i hass sebebiyle, ibâdet nesnesi haline gelebilir ve ona ibâdet edildiğinde aslında sadece Allah’a ibâdet edilmekte olacaktır. İbn Arabî şöyle söyler: “Her mâbudda Allah’ın bir vechi vardır.”¹¹⁹ “Bütün mâbudlarda ancak Allah’a ibâdet edilmektedir.”¹²⁰ Şeyh-i Ekber’e göre, insanlar her neye ibâdet ediyor olurlarsa olsunlar, bilerek ya da bilmeyerek daima Allah’a ibâdet etmektedirler.

*Kalbim bütün sûretleri kabul edecek hâle geldi artık,
Kalbim ceylanların otlağı ve rahiplerin manastırı oldu.
Puthane oldu, hacıların Kâbe’si oldu,
Tevrat levhaları ve Kur’an mushafı oldu.
Ben aşk dinine tâbiyim, hangi yöne yönelirse yönelsin ker-
vanları
Dinim îmânım yine aşk benim.*¹²¹

¹¹⁶ Fütûhât, II, s. 654.

¹¹⁷ Kitabu’l-Abadile, Kahire, 1969, s. 42.

¹¹⁸ Fütûhât, II, s. 299.

¹¹⁹ Fusûs, I, s. 72.

¹²⁰ Fütûhât, III, s. 353.

¹²¹ Tercümânü’l-Eşvâk, Beyrut, 1966, s. 43-44; trc. H. Corbin, *L’Imagination créatrice...*, a.g.e., s. 109.

Fakat burada kesinlikle bir hatâyâ düşmemek gerekiyor. Bu meşhur şiirde ifade edilen evrensellik anlayışı, İbn Arabî'nin muhasımları ve maalesef bazen de kimi müdafileri her ne zannediyor olursa olsun, bütün dilleri birbirine karıştırmayı öğretiyor değildir. Hiçbir şey İbn Arabî'ye son zuhurunu New Age çıkırında bulan şekilsiz senkretizm kadar uzak olamaz. Allah'a âşık ve ârif olan kişi, bütün inançlarda (inanç kelimesini en geniş mânâsıyla kullanmaktayız) Hakîkat'ın bir tecellisini görüyor olabilir, ama bu yüzden şerîatın dışına çıkacak değildir.¹²² Bu şerîat ona belli bir ibâdet biçimini göstermektedir, ama aynı zamanda şu beyanı da içerir: "*Rabb'in O'ndan başka kimseye ibâdet etmemenizi 'kazâ' etti.*" (İsrâ, 23). Burada söz konusu olan, genellikle öne çıkarılan yorumun aksine, istenirse itaatsizlik edilebilecek teşriî bir emir değil, ama itaatsizlik gösterilebilmesi mümkün olmayan tekvinî bir emirdir. Kimse ne yaparsa yapsın Allah'a ibâdet etmezlik yapamaz. Münkir ya da müşrikler de dahil olmak üzere bütün insanlar Allah'a ve ancak Allah'a kulluk etmektedir, çünkü Allah böyle olmasını kazâ etmiştir.¹²³ Öyleyse bütün mahlûklar, varlığa ancak Rahmân'ın nefesiyle gelebilmiş olmaları gibi, nihayetinde de ancak Rahmân'ın rahmetine dönecektir.

“RAHMETİM HER ŞEYİ KUŞATIR”

Rahmetin istisna kabul etmeyen kuşatıcılığına ilişkin bir diğer delil, "*Rahmetim her şeyi kuşatır.*" (Arâf, 156) âyetidir. İbn Arabî, apokatastaz (apocatastase)¹²⁴ fikrini savunurken

122 *Fusûs*, I, s. 196.

123 Konu hakkında bkz. *Fütûhât*, I, s. 405; IV, s. 106; *Fusûs*, I, s. 108.

124 Yeni Ahit'ten (Ac. 3, 21) alınmış bu terim, bütün mahlûkların nihayetinde ilahî saadete ulaşacağını ve cehennem azabının sonsuz olmadığını ileri süren öğ-

bir kere daha Kur'an nassına (ve Ekberî hermenötiğin bir hususiyeti olarak, bu nassın harfî mânâsına) dayanmaktadır. “*Ey kendi nefleri aleyhine haddi aşan kullarım, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlar.*” (Zümer, 53). İbn Arabî bu ilâhî beyanın nesh kabul etmeyeceğini ve pek çok müfessirin zannettiğinin aksine, ebediyen cehennemde kalacak kişilerden haber veren âyetlerle uzlaşmaz olmadığını belirtmektedir.¹²⁵ Allah, der İbn Arabî, hiç şüphesiz cenneti ve cehennemi dolduracağını ve bazılarının cehenneme ebediyen kalmak üzere gireceğini bildirmiştir. “Ama cehennemde bulunmanın her zaman ‘acı çekmek’ olacağını açıklayan hiçbir nass yoktur.”¹²⁶

Sadece geçici bir süre için cehennemde bulunacak olan günahkar müminlerin aksine, cehennem ehli oraya daima orada kalmak ve asla çıkmamak üzere girecektir. Ama çekmeleri gereken cezâyı çektikten sonra “azap” artık onları için acı değil, bir çeşit saadet olacaktır. “Böylece (hadîs-i kudsîdeki) ‘*Rahmetim gazâbımı geçmiştir.*’ beyanı, ‘*Muhakkak ki cehennemi dolduracağım.*’ (A'râf, 18) beyanı ve ‘*Rahmetim her şeyi kuşatır.*’ (A'râf, 156) beyanı gerçekleşir. Bu konuda söylediğim sözü kendime göre söylüyor değilim, ama hitab-ı ilâhî böyle söylenmesini gerektiriyor. Ben sadece mecbur ve mahkum olarak konuşmaktayım.”¹²⁷ Mademki ilâhî rahmetin kuşatıcılığı hiçbir istisna kabul etmemektedir, mademki en berbat kişi bile ebediyen cezâyı

retiyi ifade etmektedir. İbn Arabî'deki apokatastaz fikrini, tıpkı onun gibi Pan-teizm suçlamasına muhatap olmuş Eriugena'nınmkiyle karşılaştırmak da ilginç bir iş olurdu.

125 *Fütûhât*, II, s. 171.

126 *Fütûhât*, II, s. 673.

127 *Fütûhât*, II, s. 674. İbn Arabî ayrıca “azab” kelimesinin ‘z b kökünden türediğini ve bu kökün de “hoşa gitmek” mânâsına geldiğini hatırlatır.

muhatap tutulmayacaktır, İbn Arabî'nin meşhur sûflerden Sehl Tusterî (v. 896) ile İblis arasındaki diyaloga dair yorumu da anlaşılabilir. İblis, Tusterî'ye "Ben de O'nun rahmetinin kuşattığı şeylerden biriyim." demişti. "Bu meselede", diye açıklar İbn Arabî, "İblis Sehl'e üstat olmuştur."¹²⁸



İKİ UFUK

Hepsi de Allah'ın davetine icabet etmiştir: Araplar, Kürtler, Farslar... Kutsal mekân olan Kâbe aynı zamanda da sayısız ırk, dil ve kültürün içiçe geçtiği mekândır. Pek çok başkası gibi, Şeyh-i Ekber de Mekke'de geçirdiği zamanı hadis öğrenimini derinleştirmek için vesile kılmıştır ve tekrar yola çıkıncaya kadar iki yıl geçmesi gerekecektir. Bu uzun Mekke mücavereti sırasında, *Fütûhât*'ı yazmaya başlamasının haricinde, başka eserler de vermiştir. 27 Ocak 1203'te biri de Habeşî olan iki talebe için yazdığı *Hilyetu'l-Abdal*'da, mücâhedenin dört rûknünü inceler: Az konuşmak, insanlardan uzak durmak, az yemek, az uyumak.

Öyleyse, âlemi ayakta tutan mânâ erleri arasındaki “abdal”ın derecesine ulaşmak için susmak, yalnız kalmak, yememek ve uyumamak yeterli midir? Bütün meşâyih bu uygulamaların nefsi terbiye etmeye yarayacağı üzerinde

ittifak etmiştir. Ama, İbn Arabî'nin özenle vurguladığına göre, hislere yönelik riyâzat mânevî dönüşümün olmazsa olmaz şartıysa da, insanın ölmeden önce ölüp insân-ı kâmilin ortaya çıkması, ancak zihnin susması ve benliğin unutulması, aklın oruç tutması, kalbin uyanık kalmasıyla gerçekleşebilecektir.

Bir yıldan daha kısa bir süre sonra, İbn Arabî, daha yukarıda Mağrib'deki üstatlarını ya da daha doğrusu onların velâyet ve sadeliğini konu ettiğini belirtmiş olduğumuz *Rûhu'l-Kuds*'ü kaleme alır. 1024'te de Kâbe'ye hitap eden, secili bir nesirle yazılmış sekiz parçadan müteşekkil *Tacu'r-Resa'il*'i yazacaktır. Belirli bir an içinde, tâbir câizse tek bir hamlede telif edilmiş bu eserler ve daha önce Mağrib'de başlanıp burada bitirilmiş olan diğerleri yanında, ayrıca *Tercümânu'l-Eşvâk*'ı da zikretmek gerekir. Aslında, bu başlığı taşıyan mecmuadaki bütün şiirlerin kağıda dökülmesi çok daha sonra, 1214 senesinin sonlarında gerçekleşecektir. Ama şiirlere vücut veren ilham 1202'de, Kâbe'nin gölgesi altında ortaya çıkmıştır.

Her ne kadar onu sadece "bâtınî ilimlerin dilbilgisi"ni tespit eden biri gibi görmek isteyenler olmuşsa da, İbn Arabî aynı zamanda, hatta daha doğrusu ilk olarak bir Allah âşığdır. Elbette ki Allah aşkı onun Mekke'ye adım atmasından çok daha önce ortaya çıkmış ve bütün varlığını istila etmişti. Ama o akşam, ilâhî sırlar ona Nizam isimli genç bir İranlı hanım sûretinde gözüktüğünde, İbn Arabî'yi istila eden aşk şiirsel bir ifade kalıbına dökülecekti. Tensel aşka yapılan ve *Tercümân*'ın her beytinde okuyabileceğimiz atıfların sadece Allah aşkının mecazları olarak kullanıldığını söylememiz herhalde gerekli değildir. Hiç şüphesiz İbn

Arabî dibacede, et ve kandan oluşan müşahhas bir insanla karşılaşmasını anlatmış ve bu hanımın ruhundaki asâlet kadar sûretindeki zarâfeti de övmüştür. Fakat Corbin'in *Imagination Créatrice*'in harikulade birkaç sayfasında gayet iyi gösterdiği üzere, Şeyh'in Nizam'ın sûretinde müşâhede ettiği ve övdüğü ilâhî "sophia"nın bir çehresinden başka bir şey değildi. Herkes illâ bunu böyle kabul edecek diye bir şey yok elbette. Hatta Şeyh'in kendisi bile zâhir ulemâsından bazılarının sûizannına karşı eseri şerh etmiş ve niyetinin temizliğini vurgulamıştır.

1911'de Nicholson tarafından İngilizce'ye ve kısa bir süre önce de kısmî olarak Fransızca'ya¹²⁹ tercüme edilmiş olan *Tercümân*, Batı'da Corbin'in eserine bağlı olarak bir şöhrete sahip olmuştur. Bu şöhret hiç de yersiz değildir, zîra *Tercümân* klasik Arap şiirinin şaheserleri arasında yer almaktadır. Ama öbür taraftan, İbn Arabî'nin manzum eserinin sadece çok küçük bir kısmını oluşturduğu unutulmamalıdır. İbn Arabî'nin manzum külliyatının büyük kısmı pek çok mecmuaya bölünmüş, değişik özel ve genel kütüphanelere dağılmış halde araştırılmayı beklemektedir. Bu maddî dağınıklığın ortaya çıkması hiç şüphesiz diğer sebeplerin yanında, şiirlerin kağıda dökülme tarzından da kaynaklanmıştır. Ânî bir ilhama bağlı olarak irticalen inşat edilen beyitler farklı metinlerin farklı yerlerine dağılmış vaziyettir. Gerçi İbn Arabî şiirlerini tek bir eser içinde toplamayı deneceyecektir, ama *Divânü'l-Ma'ârifî'l-İlâhiyye* başlığını verdiği bu eserin tam bir nüshasına –en azından şu an itibarıyla– maalesef sahip değiliz.¹³⁰

129 *Le Chant de l'ardent désir*, trc. Sami-Ali, Paris, 1989.

130 Konu hakkında bkz. Claude Addas, "A propos du *Divân al-Ma'ârif* d'Ibn Arabî", *Studia Islamica*, Paris, 1995, n. 81, s. 187-195.

İbn Arabî'nin şiire olan ilgisi daha gençliğinde, Mağrib'deyken ortaya çıkmış ve 1198'de Fas'ta telif ettiği *Kitâbu'l-İsrâ* ile beraber ilk ifadesine kavuşmuştu. Öyleyse Şeyh'in şair kimliği Nizam'la karşılaşmasından çok daha geriye giden bir geçmişe sahiptir. Aslında, İbn Arabî'nin şiir yönü, *Dîvânü'l-Ma'ârifî'l-İlâhiyye*'nin uzun ve zengin içerikli dibacesinde anlattığı bir vâkıya dayanmaktadır: “Beni şiir yazmaya sevk eden sebep, bir meleğin beyaz bir nurla beraber bana geldiğini gördüğüm vâkıdır. Bu nur sanki güneş ışığından bir parçaydı. ‘Bu nedir?’ diye sordum. Bana şöyle cevap verildi: ‘Bu eş-Şu’arâ Sûresi’dir.’ Onu yuttum ve o zaman sanki bir kıl (şa’ra) göğsümden boğazıma, boğazımdan da ağzıma çıkıyormuş gibi hissettim. Bu başı, dili, gözleri ve dudakları olan bir hayvandı. Başı Meşrik ve Mağrib ufuklarını kaplayıncaya kadar genişledi, sonra yeniden küçüldü ve göğsüme geri döndü. O zaman bildim ki sözüm Meşrik’a da Mağrib’e de ulaşacak. Kendime geldiğimde, nazar ve istidlâlin hiçbir payı olmaksızın şiir söylüyordum. O zamandan beri bu ilham hiç kesilmedi.”

Bu parçadaki anahtar kavramların biçimsel bir ortaklığa sahip olduğunu görmek için Arapça uzmanı olmak gerekmiyor: İbn Arabî'nin yuttuğu “Şairler” (şu’arâ) Sûresi, kelime olarak aynı köke ait “kıl” (şa’ra) ve vâkıa neticesinde ortaya çıkan “şiir” (şî’r). Ancak bu parça, onu *Fütûhât*’ın İbn Arabî'nin Muhammedî hâteme ait vazifinin incelikli ve zor nüfuz edilen niteliğine işaret sadedinde şa’ra imgesine müracaat ettiği çeşitli parçalarına bağlayarak ele almazsak pek anlaşılabilir olmayacaktır.¹³¹ İbn Arabî'nin “kutsal” şiire atfettiği irşat edici nitelik, bu vecheden Muhammedî

hâteminkiyle benzer olmaktadır. Nasıl ki hâtemin velâyet sahasındaki vazifeleri nâehil gözlerin göremeyeceği bir seviyede gerçekleştirilmektedir, “iki ufuk”taki evliyâyâ hitap eden mesajın hiçbir basîretsiz kişi tarafından bozulmaması adına da şiirin remiz ve sembolleri kullanılacaktır. Esası itibarıyla daima belli bir mânâ müphemliği taşıyan şiir dili, diğer hiçbir ifade biçiminin sunduğuyla kıyaslanamayacak bir tecavüz edilemezlik zırhı sunmaktadır. Sadece nefsen tasaffî etmiş olanlar onun muamma ve remizlerini gerçekten çözmeyi başarabilir.

Bu vâkıa, ilâhî ilham ve şiirsel ilhamın İbn Arabî’ye göre telif edilemeyecek bir zıtlık taşımadığını göstermektedir. Mademki onun manzum eserine vücut veren kaynak Kur’ân’ın yüz on dört sûresinden yirmi altıncısıdır, bu manzum eserin Kur’an’dan beslenmekte olduğu izah-tan vârestedir.

SEYAHATLER

Rûhu’l-Kuds okunduğunda, İbn Arabî’nin Mağrib’deki günlerinin esas olarak tasavvuf muhiti içinde geçmiş olduğu hemen görülür. İbn Arabî o sırada siyasî hayattan tamamen uzak durmakta ve –dönem dönem ulemâ ve udebâyla belli temaslar kurmakla beraber– irfanını sadece dar bir talebe halkasına aktarmaktadır. Ancak Mekke’de “hâtemu’l-velâye” vazifesine tayiniyle birlikte, artık bu tavrın aynı şekilde sürdürülmesi mümkün olmayacaktır. Bundan böyle fiilen üstlenmiş olduğu vazifenin evrensel niteliği, etkisini dar mânâda sûfî muhitlerin ötesine yaymasını

ve iktidar sahiplerinin teveccühünü de geri çevirmemesini gerektirmektedir.

Şeyh-i Ekber'in Meşrik'taki Eyyûbî ve Selçuklu hükümdarlarından nasihatlerini esirgememiş olmasını bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Bu hükümdarlardan pek çoğunun, daha sonra da en başta Osmanlılar olmak üzere büyük hanedanların ona göstermiş olduğu teveccüh, İbn Arabî'nin talebelerinin bu irfanı İslâm âleminin her yanında kökleştirebilmesine yardımcı olmuştur. Fakat hükümdarların desteği bu noktada faydalı olmakla birlikte, hiçbir sûrette tek başına yeterli sanılmamalıdır. "Kutsal emânet" in "iki ufuk" taki mâneviyat ehline ulaştırılabilmesi adına, İbn Arabî kendisiyle sonraki nesiller arasında nakilci olacak talebelere de önem vermeliydi.

Şeyh 1204'te Hicaz'dan ayrılarak "biladu'r-Rûm" olarak anılan Anadolu'ya yönelir. Hiç şüphesiz, bu yolculuğa çıkmasına Selçuklu sarayının Mekke'de dostluk kurduğu yüksek bir görevlisi olan Mecdüddin İshak'ın teklifi sebep olmuştur. Önce Bağdat, ardından da Musul'daki geçici duraklamaların ardından, 1205'te İbn Arabî Konya'ya varır. Müslümanların fethinden önce İconium adıyla anılan bu şehirde birkaç aydan daha fazla kalmayacaktır gerçi; ama altı yıl kadar sonra babasının tahtına yeni çıkmış olan Sultan Keykavus'la mektuplaştığını bildiğimize göre, bu nispeten kısa ikamet sırasında Selçuklu yönetimiyle ilişki kurmuş olduğunu anlayabilmekteyiz. İbn Arabî, "oğul" olarak hitap ettiği Anadolu hükümdarına yazdığı kısa, ama meşhur mektupta ona gayrimüslimlerin dâru'l-İslâm'daki hukuku konusunda şerîata riâyet etmesini tavsiye etmektedir.¹³² Bu

tavsiye, külliyyatının binlerce sayfasında tekrar tekrar şerîata riâyeti telkin eden biri için gayet tutarlıdır.

İbn Arabî'nin Hıristiyanlığın bütün cephelerde İslâm'ı tehdit etmekte olduğu bir dönemde lakayt bir tavır sergilemesi beklenemezdi. Onun daha yukarıda alıntılanmış olduğumuz şiiri ("*Kalbim bütün sûretleri...*") ve bu şiirin ifade ettiği fikriyat, elbette ki İslâm'ın bekâsı konusuna önem vermeyeceği anlamına gelmemektedir. Endülüs'te, İbn Arabî'nin de gölgesinde yetişip büyümüş olduğu Reconquista gideerek genişliyordu. Hatta Şeyh'in bu mektubunun yazıldığı yıl içinde, 16 Temmuz 1212'de Muvahhidler çok ağır bir darbe alacak, kuvvetlerini birleştirmiş olan Kastilya, Navarra ve Aragon kralları İkab'da Müslümanları ciddî bir bozguna uğratacaktır. Yakın Doğu'daysa, Üçüncü Haçlı Seferi'ni gerçekleştiren Frenkler, Antakya Prinkepsliği ve Trablus Kontluğu haricinde, Sur'dan Yafa'ya kadar uzanan sahil şeridini de elde etmiştir. Buna rağmen, Papa III. Innocent'in Dördüncü Haçlı Seferi için yaptığı çağrı cevapsız kalmayacak ve kısa bir süre sonra yeni Haçlı orduları yola çıkacaktır. Gerçi bu kez Müslümanlardan çok Hıristiyanlar zarar görecektir ve "İsâ'nın askerleri", 1204 Nisan'ında Konstantinopolis'i bir kan denizinde boğarak Hıristiyan birliğini parçalayacaktır.

Doğu'daki Hıristiyan İmparatorluğu'nun üç ayrı krallığa (İznik'te Rumların, Trabzon'da Komnenosların, Konstantinopolis'te Frenklerin) bölünmesini izleyen Selçuklu sarayı, bu gelişmelerle doğrudan ilgiliydi. Düşman saflarındaki bölünme, kuşkusuz belli açılardan Selçuklu Devleti için büyük bir nimet sayılmıştır. Unutmamak gerekiyor ki İslâm idaresine gireli henüz çok zaman geçmemiş

bir bölgeyi, üstelik de o tarih itibarıyla Hıristiyan nüfusun Müslüman nüfustan fazla olduğu bir bölgeyi yönetmekteydiler ve son derece dikkatli olmaları gerekiyordu. En azından, İbn Arabî böyle bir dikkatin zorunlu olduğunu düşünmekteydi.

İbn Arabî Mısır, Irak, Filistin ve Hicaz'daki pek çok seyahatinin ardından, 1216'da Anadolu'ya döner ve bu kez birçok senesini burada geçirir. Öyle anlaşıyor ki, bu uzun Anadolu ikametinin sebebi Mecdüddin Rûmî'nin kısa süre önce gerçekleşen vefatı olmuştur. Pek çok Arabî ve Fârisî kaynağa göre, Şeyh'in Mecdüddin'in dul eşiyle evlenerek –daha sonra Sadreddin Konevî (v. 1274) ismiyle anılacak– genç Muhammed'in eğitimini kendi üzerine aldığı da bilmekteyiz. *Kitâbu't-Tecelliyât*'ın İbn Arabî'nin henüz hayatta olduğu 1230 tarihini taşıyan bir semâ kaydında¹³³ Sadreddin için kullanılmış akrabalık ifadesi, söz konusu kaynakların verdiği bilgiyi teyit etmektedir.¹³⁴ Bu evliliğin Şeyh-i Ekber'in ilk evliliği olmadığını da biliyoruz. Eserlerinde, biri *Fütûhât*'ın ilk imlâsının nüshasını kendisine emânet ettiği oğlu olan İmadüddin'in annesi olmak üzere, başka iki hanımını daha zikretmektedir.

ŞEYH'İN VÂRİSLERİ

Birkaç yıl sonra *Fütûhât*'ın ikinci imlâsının müellif hattı nüshasını mânevî babasından teslim alacak olansa Sadreddin

133 Semâ kaydı bir yazmanın üzerinde bulunan ve müellifin imzasını taşıyan kayıttır. Bu kaydın varlığı, nüshanın müellif huzurunda yüksek sesle okunmuş ve metnin mevsukiyetinin onun tarafından tasdik edilmiş olduğunu gösterir. Genellikle okuma meclisinin tarih ve yeri belirtilmekte, ardından da okuyanın ve dinleyicilerin isimleri sayılmaktadır.

134 *Tecelliyât*, Tahran, 1988, s. 84.

Konevî olacaktır. Üvey babası yoluyla Arap tasavvuf anlayışıyla, bizzat İbn Arabî tarafından terbiyesini tamamlamak üzere emânet edildiği Evhadüddin Kirmanî yoluyla da Fârisî tasavvuf anlayışıyla tanışacak olan Konevî, Ekberî irfanı İran kültür muhitinde yaymak adına en uygun noktada bulunmaktaydı. Ayrıca İbn Arabî'nin aksine, İbn Sînâ felsefesinin ve kelâm tartışmalarının tesiri altında biçimlenmiş bir dili de bilinçli olarak tercih ediyordu.

Dolayısıyla, *Fütûhât* müellifiyle *Miftâhu'l-Gayb* müellifi arasındaki edâ farkı oldukça ciddi bir ölçüdedir. İbn Arabî'nin eseri bilhassa bir "tanıklık" olarak yazılmıştır. Öğretilen irfan yazara ya da yazarın üstatlarına ait mânevî tecrübeye sıkı sıkıya bağlıdır. Metnin akışı her türlü nazarî mantığa muhalefet etmekte ve okuru sık sık şaşkınlığa düşürmektedir. İran'ın büyük filozofu Nasreddin Tusî ile de yazışmış olan Konevî'nin eseriye, düzenli bir öğreti ortaya koyma çabasının ifadesidir. Peş peşe eklenen cümleler belirgin, açık ve tutarlı bir hattı takip eder.

Konevî'nin iki öğrencisi işte bu örneği izleyecektir. Biri *Fusûs* şerhi telif eden Cendî (v. 1291) ve diğeri İbnü'l-Farız'ın *Nazmu's-Sülûk*'una yazdığı şerhin girişinde Ekberî metafiziğin yöntemli bir takdimini sunmuş olan Sa'deddin Ferganî (v. 1300). Ayrıca meşhur *Fusûs* şârihleri olan Kâşânî (v. 1329) ve Kayserî de, Konevî tarafından başlatılmış bu Fârisî İbn Arabî mektebinin XIV. asırdaki başlıca temsilcileri olmuştur. Hemen belirtelim ki bütün bu müelliflerin ortak noktası, dikkatlerini esas olarak İbn Arabî'nin en "soyut" eseri olan *Fusûs* üzerinde yoğunlaştırmaları ve kullandıkları dili de kelâm ve felsefe kavramlarıyla örmeleridir. Hiç şüphesiz, bu şahıslar kesinlikle İbn

Arabî'nin irfanını tahrif etmiş ya da buna benzer herhangi bir şey yapmış değildir. Ama onun öğretisini düzenli ve kolay takip edilebilir bir şekilde sunmak adına sahip oldukları şemalaştırma eğilimi, bu öğretiyi kaçınılmaz olarak fakirleştirmiştir. İbn Arabî'nin irfanı onlar vâsıtasıyla bir taraftan daha rahat anlaşılır ve nüfuz edilebilir hâle gelmiş, ama öbür taraftan da zâhir ulemâsının basitleştirici ve indirgemeci tenkitlerine açık kılınmıştır. Ayrıca, bu talebelerin eserlerinin İran'da kendilerinden sonra gelecek bütün felsefî ve tasavvufî düşünceyi derinden etkilemiş olduğunu da kaydedelim. Nitekim Henry Corbin'in çalışmaları, Haydar Amolî (v. 1385) ya da Molla Sadra'nın (v. 1640) eserlerinin Ekberî irfana olan borcunu gayet iyi ortaya koymuştur.

İbn Arabî'nin Hint-İran bölgesindeki etkisi, büyük ölçüde en yüksek temsilcilerinden bazılarını zikretmiş olduğumuz bu "entelektüel" eğilimin çerçevesi içinde gerçekleşmiştir. Arapça'yı değil, bölgelerinin dillerini kullanan ve Ekberî neşveden ilham alan bütün bir şiir geleneği XIII. asırda İran'da ortaya çıkmış ve asırlar boyunca sürekli güçlenerek yayılmıştır. Şebisterî'nin *Gülşen-i Râz*'ını mükemmel bir örneği olarak gösterebileceğimiz bu son derece popüler edebî biçim, Ekberî irfanın İslâm âleminin en ücra köşelerine kadar nüfuz etmesi ve bütün halk tabakaları arasında yayılmasına hizmet etmiştir. Konevî'nin talebelerinden Fahreddin Irakî (v. 1289) bu edebiyatın ilk temsilcilerinden biri olmuştur. Başta *Lema'ât* olmak üzere, Irakî'nin manzum eserleri Türk ve İranlı pek çok mutasavvıf neslini derinden etkilemiştir. Onun etkisi mesela tasavvuf üzerine *Lema'ât* ve *Fusûs* şerhleri de dahil olmak üzere birçok önemli eser

vermiş, Ekberî mirasın XV. asırdaki başlıca nakil ve temsilcilerinden Molla Câmi üzerinde gayet belirgin olarak gözükmektedir. Ömrünü Herat'ta geçirmiş olan Câmi gibi kimseler bir tarafa, aynı dönemde Hindistan'da da tasavvuf muhiti Şeyh-i Ekber'in irfanından besleniyordu. Öyle ki, Annemarie Schimmel'in ifadesiyle, bu yörede yazılmış "Fusûs şerhleri ya da Şeyh-i Ekber'in öğretisini açıklayan çeşitli eserlerin sayısı binleri bulmaktadır."¹³⁵

O halde İbn Arabî'nin Anadolu'da geçirdiği bu uzun süre, irfanının gelecekteki intişarı ve yankıları bakımından özellikle önemlidir. Ancak Kahire, Şam, Bağdat, Musul ya da Halep'e yaptığı çok sayıda seyahatin de, daha Şeyh'in sağlığı sırasında, öğretisinin Arap kültür dairesindeki intişarına katkı yapmış olduğunu unutmamalıyız.

İbn Arabî'yle 1207'de Kahire'de karşılaşan İsmail b. Sevdekin, Şeyh'in en yakın talebelerinden biri haline gelecektir. İbn Sevdekin'in az sayıdaki eseri, esas olarak İbn Arabî'nin şifahî izahlarının sâdık (ve dolayısıyla da son derece kıymetli) bir kaydından ibarettir. Öyle anlaşıyor ki İbn Sevdekin, şeyhinin şârihi olmaktan ziyade katibi olmayı tercih edecek kadar tevâzu göstermiştir.

Diğer yandan, Tilimsan menşeli olan Afifüddin Tilimsanî, Anadolu'da Konevî'yle temas kurmasının ardından, 1237'de Şam'da İbn Arabî'yle görüşür. Meşhur bir *Dîvân*'i ve nisbeten daha az tanınan bir *Fusûs* şerhi bulunan Tilimsanî, zâhir âlimlerine göre, Şeyh-i Ekber'in talebelerinin "en sapkın"ı (ifade İbn Teymiyye'ye ait) olacaktır. Bu

135 *Mystical Dimensions*, Chapel Hill, University of North California Press, 1975, s. 357.

Ekberî tesir, Tilimsanî'nin talebesi ve damadı olacağı bir diğer "sapkın" olan İbn Seb'in'in (v. 1270) tesiriyle bir arada bulunmaktadır. *Buddu'l-Ârif*'in Mürsiye doğumlu yazarın ismi, sorularına cevaben *el-Mesa'ilu's-Sikiliyye*'yi kaleme aldığı II. Friedrich'le olan münasebeti sebebiyle, Ortaçağ Avrupa'sı üzerine çalışan tarihçiler tarafından gayet iyi bilinmektedir. Ama İbn Teymiyye ve takipçilerinin nazarında İbn Seb'in, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûdunun aksine, âlemin her yönden tamamen hayal olduğunu ileri süren sapkın ve tehlikeli vahdet-i mutlak öğretisinin pîrinden ibarettir.

Şeyh'in irfanını Yemen'de tanımış olan Abdülkerîm Cîlî (v. 1408), hiç şüphesiz Ekberî tefekkürün en orijinal yorumcularından biri olmuştur. *el-İnsânu'l-Kâmil* müellifi Cîlî, bazı noktalarda İbn Arabî'ye itiraz etmekten bile çekinmeyecektir. Ama her hâlükârda, Cîlî de tıpkı İbn Arabî gibi irfanının kaynağı ve ayrılmaz parçası olarak kendi şahsî tecrübesine işaret etmektedir. Daha az cüretkar ama daha yöntemli olan Nablusî ise, İbn Arabî'nin fikirlerini açıklamak ve itirazlara karşı müdafaa etmek üzere pek çok eser kaleme almıştır.

XIX. asrın sonunda, İslâm âleminin batı ucundaki Cezayir'de Ekberî mirasın bütün muhtevasıyla bir kez daha ortaya çıktığını ve Emîr Abdülkadir gibi kâmil bir temsilciye kavuştuğunu görmekteyiz. Fransa'nın bu meşhur düşmanı, ki bağımsızlığını elde eden Cezayir tarafından millî kahraman yapılacaktır, siyasî ve askerî faaliyetlerinin yanında, aynı zamanda da büyük bir "Ekberî" üstattı. Batı'da uzun

zaman meçhul kalmış *Kitâbu'l-Mevâkıf*'i onun bu yönünü ispat etmektedir.

Üslubu itibarıyla kalabalık bir okur kitlesine hitap etmeyen bu müellefat haricinde, Şeyh-i Ekber'in irfanını en geniş halk kitleleri arasında yayacak daha rahat anlaşılır eserler de en erken tarihlerden itibaren kaleme alınagelmıştır. Şaranî'nin (v. 1565) İbn Arabî'yi yorumlamaktan ziyade basitleştirerek aktaran eseri, bu açıdan merkezî bir role sahip olmuştur. Şaranî'den sonraki dönemlerin İbn Arabî'ye atıf yapan birçok Arap yazarı, aslında Şeyh-i Ekber'in eserlerini değil, ama sadece Şaranî'yi okumuştur. Ayrıca, meseleyi eksik bırakmamak adına, İbn Arabî'yi hiçbir zaman açıkça anmayan ya da hatta bazen ona karşı çeşitli eleştiriler yönelten, ama manzum ya da mensur eserlerinde daima Ekberî irfanın temel mefhum ve ıstılâhlarını esas alan çok sayıda yazarın da mevcut olduğunu hatırlatmalıyız. Bu kişiler kimi zaman öğrettikleri fikirlerin Ekberî menşeinin bilincindedir ve İbn Arabî'ye karşı tavırları sadece yanlış anlamalara karşı bir ihtiyat kaydından ibarettir. Kimi zamansa İbn Arabî'yi gerçekten eleştirdiklerini sanmakta, ama bilinçsiz olarak da olsa onun fikir ve ıstılâhlarını yaymaya devam etmektedirler.

İbn Arabî Mekke'ye geldiğinde, Kamerî sene hesabıyla, otuz sekiz yaşındaydı. Malatya'da Habeşî'yi toprağa verdiği ve ikinci oğlu Sa'deddin'in doğduğu 1221 senesindeyse yaklaşık elli sekiz yaşına ulaşmıştı. Müellefatı açısından, seyahatlerle geçen bu uzun dönem son derece verimli olmuştur. Bu dönemde yazdığı ve birçoğu birkaç yapraklık kısa risâleler olan metinler arasında, bilhassa iki esere

işaret etmeliyiz: Yüz dokuz bölümden oluşan ve Bakara Sûresi'nin bâtinî mânâlarına işaret eden *Kitâbu't-Tecelliyât* ve namaz ve erkanının tasavvufî izahını konu eden *et-Te-nezzülâtü'l-Mevsiliyye*.

Öbür taraftan, semâ kayıtları vâsıtasıyla Şeyh'in bu yirmi yıllık dönemde tertip etmiş olduğu ders meclislerinin de çok sayıda olduğunu, yani şifahî öğretimi açısından da yoğun bir dönem geçirilmiş olduğunu bilmekteyiz. Bu kayıtların tekiki talebe sayısının arttığını, ya da daha doğrusu belli bir "sempatizan" çevresi oluştuğunu ortaya koymaktadır. Genellikle meclisin kurulduğu yörenin sakini olan bu dinleyicilerin illâ tasavvuf muhitine mensup olması gerekmemektedir. Ayrıca, dinleyicilerin niceliğinin okunan metnin niteliğine göre ciddî ölçüde değiştiğini de tespit edebilmekteyiz. Rahatça tahmin edilebileceği gibi, en geniş dinleyici halkaları mesela *Rûhu'l-Kuds* gibi en "nötr" metinler için söz konusudur. *Tacu'r-Resa'il* benzeri daha bâtinî nitelikli metinlerse çok daha dar bir talebe halkası içinde okunmaktadır. İbn Arabî, irfanını yaymak ve öğretmek niyetinde olsa bile, herkese seviyesine göre hitap etme ve ledünnî ilimler için gereken ketumiyeti muhafaza etme lüzumunu görmezden gelmemektedir.

Dâru'l-İslâm'ın bünyesindeki çatlamların iyice derinleştiği, Eyyûbîlerin birbirleriyle mücadeleye girdiği bu dönemde Beşinci Haçlı Seferi düzenlenir. Hz. İsa'nın mukaddes kabrini kurtarmak için yola çıkan haçlılar, 1218 Şubat'ında Dimyat'ı kuşatacaktır. Eyyûbîlerin başında bulunan Sultan Kâmil, haçlılara Askalan ve Kudüs'ün de dahil olduğu toprakları teklif etmekten çekinmez. Amcası Selâhaddin'in

bütün fetihleri pazarlığa sürölmüştür. Fakat haçlılar yine de iknâ olmaz ve 6 Kasım 1219'da Dimyat'ı ele geçirirler. Pek çok Ortaçağ vak'anüvisine göre bu sırada orada bulunmakta olan Aziz Francesco'nun ne hissettiğini hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Ama her hâlükârda, Hıristiyan ve Müslümanlar arasındaki bütün ilişkilerin askerî siyasî terimler dahilinde değerdendirilemeyeceğini hatırlatabiliriz.

“MEVCUDİYETİMDEN İSTİFADE EDİN”

Hız. Peygamber’in “Şam’a (Suriye’ye) gidin, çünkü orası Allah’ın memleketlerinin en temizidir ve orada O’nun kullarının seçkinleri sakindir.” dediğı rivâyet edilir. Bu sözün Hız. Peygamber’e nispeti pek gerçekçi olmasa bile, her hâlükârda, hem kısmen Frenk işgalinde olan hem Moğolların tehdidi altındaki “biladu’s-Şam”, yani “Suriye yöresi” pek çok dünyevî ihtirasın konusudur. Özellikle Şam şehri, Eyyûbî melikleri arasındaki mücadelelerin sebebi ve ödülü olarak sürekli el değıştirmektedir. Ancak yine de İbn Arabî’nin ikinci vatanı olarak seçeceği yer, mesela Mağrib’den göçenlerin pek çoğunun tercih ettiği Mısır değil, ama Suriye olacaktır. İbn Arabî hiç şüphesiz bu yörenin faziletlerine dair rivâyet edilen pek çok hadîsi biliyordu, ama kararının muteber olmayan rivâyetlerden ziyade pragmatik mülahazalara dayandığını düşünüyoruz. Neticede Şeyh-i

Ekber, seyahatler döneminde yolunun Şam'a düştüğü bir çok seferde önemli dostluklar kurmuştu. Mesela Şam'ın meşhur Benû Zekî ailesi, ki birçok nesil boyunca kadırlık vazifesini babadan oğula devrederek ellerinde tutmuşlardır, İbn Arabî'nin yerleşeceği evi ve maddî ihtiyaçlarını temin etmekteydi. İbn Arabî'nin tercüme-i hâline ilişkin dahilî ve haricî kaynakların tetkiki Benû Zekî örneğinin istisnâî sayılamayacağını ve Şeyh'in en seçkin fakihlerle samimî dostluklar kurduğunu, hatta bu fakihlerden bazılarının ona düzenli olarak maddî kaynak sağladığını göstermektedir.

Sebebin ne olduğunu düşünürsek düşünelim, İbn Arabî 1223'te Şam'a yerleşir ve böylece altmışlı yaşlarından itibaren seyahatler dönemine nokta koyar. "Peygamberlerin ilticagâhı" olarak anılan Şam, ki mahallî rivâyete göre yetmiş bin peygamber burada medfundur, İslâm'ın âhir zaman topografisinde de önemli bir yer işgal etmektedir: Meryem'in oğlu yeryüzüne işte bu şehirde inecektir. O sıradaysa, Şeyh-i Ekber'in son derece hareketli bir hayat döneminin ardından huzurlu, ama üretken bir yaşlılık dönemi geçirmesinin imkânını sunuyordu.

"Aranızdan ayrılmamdan önce mevcudiyetimden istifade edin."¹³⁶ Şeyh bir gün talebelerine işte böyle söylemiştir. Zaman durmadan akmaktadır. Bunu bilen İbn Arabî, ömrünün geri kalan yıllarını telif ve talebelerine hasreder. 1234'te *Fütûhât*'ın birinci imlâsını bitirir bitirmez, derhal ikinci imlâyâ başlayacaktır. Aynı zamanda manzum eserlerini de *Divânu'l-Ma'ârifî'l-Îlâhiyye* başlığı altında bir araya toplamaktadır. Bu devasa hacimli eserlerin haricinde, *Fusûs*

da dahil olmak üzere başka pek çok metin (Osman Yahya'nın tahminine göre yirmi beş eser)¹³⁷ kaleme alır. Fakat İbn Arabî'nin öğretisi etrafındaki tartışmaların odak noktasını oluşturduğuna temas etmiş olduğumuz *Fusûs*'ün muhtevası, Şeyh'in sağlığı sırasında ancak çok sınırlı sayıda talebe tarafından bilinecektir.

İbn Arabî, mânevî bâtinî hakikatlerin ifadesi konusunda daima temkinli davranmıştır. Bu sebeple de, *Fusûs* ya da *Ankâu'l-Muğrib* gibi eserlerini ya da mesela ilmu'l-hurûfu konu eden eserlerini sadece iki üç talebenin katıldığı dar meclislerde okuttuğunu görmekteyiz. Nitekim bu noktadaki temkin hiç de mânâsız değildir. Mesela İbn Arabî'nin çağdaşı olan Şeyh Harralî 1235'te dalâletle suçlanarak Şam'dan sürülmüştü. Unutmayalım ki Şam, o devirde Sünnîliğin kalesi ve merkezi konumundadır. Fakihler ve sûfîler düşmanla işbirliği yapmakla suçladıkları Eyyûbî meliklerini açıkça eleştirecek kadar kendilerine güvenmekte ve "cihat" çağrısını en ateşli şekilde dile getirmekte, hatta sık sık bizzat cihada katılmaktadır. Mesela çağdaşları tarafından "Şam'ın aslanı" olarak anılan Şeyh Yuninî, Frenklere karşı düzenlenen bütün seferlere gönüllü olarak iştirak etmiştir.

Ama hiçbir şey bu din savaşçılarının tavrını basit bir fanatizm sanmaktan daha yanlış olamaz. Ebû Şame'nin *Tera-cim*'inin 617 senesine ayrılmış bölümünde, aynı Yuninî'nin Hz. Meryem adına kendisine gelen bir Hıristiyanı en içten şekilde karşıladığı anlatılmaktadır. Rüyasında Hz. Meryem'i gören Hıristiyan, ondan Şeyh Yuninî'nin hizmetine girmesi emrini alır. Hıristiyan şaşırarak, "Ama o bir

Müslüman!” diyerek itiraz edecektir. Hz. Meryem “Şüphesiz o bir Müslüman, ama kalbi İsevîdir,” diye cevap verir. Hıristiyan gider ve rüyasını Yuninî’ye nakleder. Yuninî “Beni sadece Hz. Meryem tanıdı.” diyecek, Hıristiyanın hizmetini kabul edecek, hatta onun vefatı sırasında bir rahip bile çağırtacaktır.

LAFZÎ YORUM VE ŞERÎAT

O halde, Kudüs’ün 1229’da haçlılara anlaşıma yoluyla teslim edilmesinin böyle bir ortamda çok ciddî tepkiler doğurması şaşırtıcı görünmeyecektir. Hatta, öyle görünüyor ki İbn Arabî de Sultan Kâmil ve II. Friedrich arasındaki Yafa Antlaşması’na karşı ses yükseltenler arasında bulunmuştur. Bir hükümdarın İslâm’ın üçüncü kutsal şehrini düşmanlara hediye etmesi, Şeyh’in sadece kınamasına konu olabilirdi. Nitekim *Fütûhât*’ın bir parçasında, pek çok naklî delil de göstermek sûretiyle, gayrimüslimlerin hakimiyeti altında bulunduğu müddetçe Kudüs’e gitme ya da orada ikamet etmenin haram olduğu gayet kesin bir dille belirtilmektedir.¹³⁸ Bu durum, eğer hâlâ ispat edilmesi gerekiyorsa, İbn Arabî’nin ökümenizminin şerîata tam anlamıyla riâyet esasından başka hiçbir kaynağı olmadığını da ispat etmektedir. Şerîat müsamaha ve hoşgörüyü emrediyorsa müsamaha ve hoşgörüden uzaklaşılmayacak, ama – özellikle de dârul-İslâm’ın bütünlüğünün muhafazası sözü konusu edildiğinde– tavizsiz ve katı olmayı gerektiriyorsa tavizsiz ve katı olunacaktır. Hüküm sadece Allah’ındır ve hiçbir dünyevî merci O’na muhalefet etme hakkına sahip olamaz.

Bu sebeple, Şeyh-i Ekber okurunu her hâl ve işinde şerîata tâbi olmaya ve hiçbir zaman keyfî mülâhazalara kapılmamaya çağırmaktadır.¹³⁹ “Hakîkî er, Rabb’inin emirlerine uyan kişidir.”¹⁴⁰ “Er (ki bu kelime mânên seçkin olan kulları ifade etmektedir) şerîat ilminin elinde meyyitin gassal elinde olduğu gibidir.”¹⁴¹ “Saadete ulaşmış kişi şerîata uyan ve onu ihlâl etmeyen kişidir.”¹⁴² Öyleyse, *Fütûhât* müellifinin bâtınî mânâyı bildikleri için zâhirî mânânın kendilerini bağlamayacağını iddia eden Bâtınîleri tasvip edemeyeceği âşikârdır. Ona göre, böyle bir iddiayla ortaya çıkanlar, “Bütün insanlar arasında hakîkatlerin en câhili olanlardır.”¹⁴³ Muhasımlarının İbn Arabî’ye ısrarla yönelttiği İbâhîlik suçlamasının yersizliğini ortaya koyacak daha pek çok alıntı yapabiliriz. Ama öyle görünüyor ki genel olarak sûfîleri, özel olarak da İbn Arabî’yi İslâmî şerîatin dışında tasavvur etme alışkanlığı ne bazı Müslümanlar ne de oryantalistler arasında kolayca yok olmayacaktır. Sûfîler kendilerini ne olarak görüyor ve ne olarak tanıtıyor olursa olsun, mistik bir vecde ulaşmak adına Kurânî emirler manzumesinin ağırlığından yüz çeviren kişiler gibi tasarlanmaktadırlar. Elbette böyle bir yorum İbn Arabî’nin ya da bir diğer mutasavvıfın eserleri gerçekçi bir gözle okundukunda tamamen mânâsız hâle gelecektir.

“Şerîat ve hakîkat aynıdır. (...) Şerîat hakîkattir.”¹⁴⁴ Şeyh-i Ekber’e göre şerîat ve hakîkat arasında herhangi bir uyumsuzluk bulunamayacağı daha berrak olarak nasıl ifade

139 *Fütûhât*, I, s. 242; IV, s. 13.

140 *Fütûhât*, I, s. 242.

141 *Fütûhât*, II, s. 233.

142 *Fütûhât*, IV, s. 28.

143 *Fütûhât*, III, s. 273; I, s. 334.

144 *Fütûhât*, II, s. 562-563.

edilebilir? Onun bütün eseri, insanın aslındaki Allah'ın -sûretinde- oluş hâline ancak kulluğunu en kâmil mânâda gerçekleştirmekle ulaşabileceğini göstermeyi amaçlamıştır. Böylece “*esfel-i sâfilîn*”e düşmüş olan insan, her an kulluğunun o andaki gereğini yerine getirmek sûretiyle, tekrar aslındaki “*ahsen-i takvîm*”i kazanacaktır. “Melâmiyyenin hâlleri şerîatın bütün ahkamından oluşur.”¹⁴⁵ Yani, İbn Arabî'nin gözündeki ehlullahın en yüksek mertebesini teşkil eden Melâmiyye, bu mertebeyi sadece şerîata riâyetlerinin mükemmelliği sayesinde edinmiştir. Onların ilâhî emirlere tâbi oluşu, tıpkı ölünün ölü yıkayıcıya tâbi oluşu gibidir.

İbn Arabî'nin bu görüşleri, sağlığında onu bizzat tanımış ve nasıl yaşadığını görmüş olan Şam ulemâsı tarafından hiç de şaşırtıcı bulunmazdı. Aslında, İbn Hacer Askalanî (v. 1449) devrin zâhir ulemâsının İbn Arabî'ye beslediği hürmeti onun öğretisinden haberdar olmamalarıyla açıklarken tam olarak haksız sayılmaz. Fakihler, şayet İbn Arabî'nin “fıkıh” hakkındaki görüşlerini biliyor olsalardı belki daha az anlayışlı davranırlardı. Fıkıh konusu sadece mu-tasavvıfları değil, ama bütün Müslümanları ilgilendirdiği için temel niteliktedir ve toplumsal düzene ilişkin meselelere doğrudan doğrudan bağlıdır. Öyle ki, İbn Arabî'ye karşı yedi asırdır sürmekte olan kampanyanın gerçek sebebinin burada yattığını bile düşünebiliriz.

Kur'an ve Sünnet İslâm hukukunun iki temel kaynağıdır. Dolayısıyla da, Kur'an'ı “okuma tarzı” şerîatın anlaşılması ve uygulanması noktasında temel bir işleve sahip olacaktır. Daha yukarıda, İbn Arabî'nin hitab-ı ilâhînin “lafz”ına verdiği büyük öneme temas etme imkânı bulmuştuk. İbn

Arabî'ye göre, "Allah'ın bir kelime yerine bir diğerini tercih etmiş olması mânâsız değildir."¹⁴⁶ Mademki kelâmın sahibi Allah'tır, isterse sadece basit bir edattan ibaret olsun, bir kelimenin mevcudiyeti asla tesadüfî ya da keyfî gibi algılanamaz. Yine aynı şekilde, kelimenin mevcut olmaması ya da tekrar edilmiş olması da keyfî olamaz. İlâhî Kelâm sadece Hakikat'i taşımakla kalmaz, ama bizzat Hakikat'tir. Öyleyse bâtinî mânânın da zâhirî mânânın da kendisinden başka hiçbir yerde aranması gerekmemektedir. Bunun lafzî ve harfî bir okuma olduğu söylenecektir belki, ama bu harflilik mutlak bir tek anlamlılığa sebep olmaz. Tam aksine, tefsir vahyedilmiş metnin lafzına yöneldiği ve bir mânâyı yekdiğeri nâmına reddetmediği ölçüde daha da zengin birçok anlamlılıkla karşılaşmaktadır. Öyle ki İbn Arabî'nin –mesela ilâhî rahmetin mutlak kuşatıcılığı ve Allah'tan başka hiçbir şeye ibâdet edilemeyeceği gibi– en cüretkar görüşleri, daima lafza olan bu tâvîzî sadâkatten kaynaklanmıştır.

İbn Arabî'nin fikhî düşüncesini de işte bu harfî okuma tarzı belirlemektedir. "Şeriatın hakkında sükut ettiği her şey aslî ibaheti üzerindedir."¹⁴⁷ Allah'ın hiçbir işi hikmetten hâlî değildir ve O'nun sükutu sanki bir ihmal ya da unutkanlıkmiş gibi değerlendirilemez. Öyleyse, beşer vahyedilmiş kelâmın "boşluk"larını doldurmaya kalkışmamalıdır. İbn Arabî burada örtülü kelimelerle, fakihlerin müminler üzerindeki yükü hafifletirme yerine bilinçsiz olarak da olsa ağırlaştırma eğilimi içine girmesini eleştirmektedir. Nitekim İbn Arabî, yine aynı bakış açısı içinde, müminlerin kendi mezheplerinden başka bir mezhebe ait bir

146 *Fütûhât*, IV, s. 67.

147 *Fütûhât*, II, s. 165.

ruhsatı kullanmaktan menedilmesini de kabul etmez.¹⁴⁸ Şerîatin “boşluk”larını doldurmamak gerektiği gibi, birden çok meşru yoruma izin veren “anlam belirsizlikleri”ni de yok saymamak gerekmektedir. Bu meşru yorumlardan –elbette en hafifi de dahil olmak üzere– hiçbirini görmezden gelinemez. “*Allah hiçbir nefse kaldırabileceğinden fazlasını yüklememiştir.*” (Bakara, 286).

İbn Arabî’nin *Fütûhât*’ta fıkıh meselelerine ayırmış olduğu uzun bölümler boyunca, Müslümanların İslâm da-iresi içinde kalmak adına zorunlu olarak yüklenmesi gereken asgarî yükü hafif tutma tavrı gayet belirgin olarak gözükmemektedir. Ancak bu tavır kesinlikle bir gevşeklik ya da laubalilik zannedilmemelidir. İbn Arabî şerîata yönelik hiçbir ihlâli hoşgörmeyecektir. Ve “avâm-ı mü’minin” nezdinde şerîatin müfessiri olmak isteyen fakihlere en geniş müsamahakârlığı ve kolaylaştırıcı olmayı telkin etmekteyse de, kendisi ve diğer ehl-i tarîk için hiçbir zaman ruhsatları değil, ama daima azimetleri esas almaktadır.¹⁴⁹

Başkalarına karşı en geniş hoşgörü, nefse karşı en sert muhasebe... Ekberî ahlâk işte bu iki kutup üzerinde durmaktadır. Bu, şaşırtıcı da değildir. “*Âlemlere rahmet olarak...*” (Enbiyâ, 107) ve “*...bütün insanlara...*” (Sebe’, 28) gönderilmiş olan Hz. Peygamber’in kâmil vârisi, elbette ki bir rahmet mesajının taşıyıcısı olacaktır.

148 *Fütûhât*, I, s. 392.

149 *Fütûhât*, I, s. 723.

GENEL DİZİN

A

- Abbâsî İmparatorluğu 76
 abdal 107
 abd-i mahz 43, 44, 84
 Abdülaziz el-Mehdevî 58
 Abdülkerîm Cîlî 118
 adem-i izafî 92, 93
 Afîfüddin Tilimsanî 117
 Ahad ve Vâhid 88
 âhir zaman 124
 ahsen-i takvîm 128
 Ahzâb Sûresi 26
 Akl-ı Evvel 85
 aklın oruç tutması 108
 Albertus Magnus 86
 Âl-i İmrân, 97 95
 Alim 90
 Allah aşkı 108
 Allah'ın âlemi yaratması 99
 Allah'ın geniş arzı 59, 61, 62, 63, 64
 Allah'ın isimleri 99
 Allah'ın kulu 30
 Allah'ın sûreti 29, 31
 Allah'ın yeryüzündeki halifesi 29
 Allah Resûlü 27
 Allahu Teâlâ 36
 Alpetragius 73
 Anka 98
 Ankau'l-Muğrib 125
 Ankebût, 56 59
 Annemarie Schimmel 10, 117
 Antakya Prinkepsliği 113
 Ârâf, 18 105
 Ârâf, 156 104, 105
 Ârâf, 172 30
 Araplar 107
 ârif 9, 26, 40, 63, 102, 104, 109
 arzu'l-hakika 60
 Avenzoar 73
 âyân-ı sâbite 92
 aydınlanma tecrübesi 25
 azap 105
 az uyumak 107
 az yemek 107

B

- Bakara, 115 102,
 Bakara, 286 130
 basiret 47
 bâtinî ilimlerin dilbilgisi 108
 Bâyezid Bistâmî 43, 44
 Bedr el-Habeşi 69
 benliğin unutulması 108
 Benû Zekî ailesi 124
 Beşinci Haçlı Seferi 120

- biladu'r-Rûm 112
 Bitruçî 73
 Buddu'l-Ârif 118
 bullitio 97

C,Ç

- Câhiliye Arapları 18
 câhiliye terimi 24
 Câmî-i Kebir 22
 câmi'u'l-ezâd 96
 Cebrâil 78
 cehennem ehli 105
 Cendî 55, 115
 cevâmî'u'l-kelim 28
 çocukların hâtemi 52, 53

D

- dâru'l-İslâm 64, 112, 126
 Dâvûd Kayserî 86
 dinî ihya eden 9
 divânû'l-evliyâ 48
 Divânû'l-Maârif 9, 26
 Doctor Maximus 83
 doğacak son çocuk 52
 Dördüncü Haçlı Seferi 113

E

- Ebû Hasan eş-Şekkaz 41
 ebullitio 97
 Ebû Medyen 57, 58
 Ebû Şame 125
 Ebû Yakub Yusuf 21, 23
 Eckhart 13, 90, 97
 ed-Dürretu'l-Fahire 34, 40
 efendi 43
 efrad 51, 72
 ehl-i tarîk 10, 130
 Ekberî ahlâk 130
 Ekberî külliyyat 11, 45
 el-Amâ 98
 el-Arak zaferi 38
 el-âyanu's-sâbite 90
 el-feyzu'l-akdes 97
 el-feyzu'l-mukaddes 97
 el-Futûhâtû'l-Mekkiye 9, 10, 11
 el-İnsânû'l-Kâmil 118
 el-Mesa'ilu's-Sikiliyye 118
 el-Mütellim'in kelâmı 80
 el-Vücûdu'l-Hakk 89
 Emîr Abdülkadir Cezayirî 92
 Emîr Ebû Bekr (b.) Yusuf b. Abdülmü-
 min 22
 Enbiyâ, 107 130
 Endûlûs 5, 9, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 37, 38,
 39, 40, 42, 57, 58, 65, 66, 68, 69,
 71, 73, 77, 78, 113

Endülüs-Mağrib Devleti 19
 esfel-i sâfilin 128
 eş-Şuarâ Sûresi 110
 et-Tedbîrâtul-İlâhiyye 28, 67
 et-Tenezzülâtul-Mevsiliyye 120
 Evhadüddin Kırmanî 115
 Eyyûbi Devleti 75
 Eyyûbi melikleri 123
 ezelden ebede 90
 ezeli ilk örnekler 90

F

Fahreddin Iraki 116
 fakir 41, 45
 fakr 35, 43
 Fâtıma 42
 Fâtür, 15 35
 fetâ 42, 78, 79, 101
 fetvâ 14, 15, 16, 20
 feyz-i akdes 82
 fıkıh 11, 130
 Frenkler 76, 81, 113
 Fusûs şerhleri 116, 117
 Fusûsu'l-Hikem 13
 fütüvvet 76, 99

G

Gazzâlî 20, 85
 genç İbn Arabî 17, 24, 27, 32
 genel nübüvvet makamı 50
 Giralda 73
 gizli hazine 97
 Gırnata 21, 71
 Guisser 72
 Gülşen-i Râz 116

H

Habeşi 69, 71, 72, 107, 119
 Hac, 27 78
 Hacer-i Esved 78, 79
 hacıların Kâbe'si 103
 Hadîd, 3 96
 Hadis ilmi 27
 Hakikat-i Muhammediyye 28, 29
 Hakîm Tirmizî 52, 53
 Hakka tâlip olmak 78
 Hak ve halk 99
 halife 29, 44, 63, 65, 66, 69
 halîfetullah 30
 halk-ı cedid 82, 100
 Halu'n-Naleyn 59
 halvet 22, 23
 Hassan Kulesi 73
 hâtem-i enbiyâ 27
 hâtemu'l-velâye 111
 Hatim Ta'î 18
 hayal âlemi 60, 61, 62
 Haydar Amolî 116

Hayy b. Yakzan 73
 hebâ 85
 Henry Corbin 60, 61, 116
 Herevî 83, 84
 hesap günü 92
 heyûlâ 85
 hiçleşen kişi 70
 hicret 61, 76
 hilâfet 29, 76, 81
 Hilyetu'l-Abdal 107
 Hristiyan 19, 37, 85, 86, 113, 114, 121,
 125, 126
 Hz. Âdem 29, 47, 52, 55, 60
 Hz. Hızır 47, 48
 Hz. Hûd 54, 55
 Hz. İbrâhim 42, 78
 Hz. İsâ 5, 20, 26, 31, 32, 33, 49, 52, 53, 54,
 71, 120
 Hz. İsâ'nın nüzulü 71
 Hz. Meryem'in oğlu 32
 Hz. Muhammed 26, 27, 28, 29, 31, 32, 49,
 51, 54, 55, 69
 Hz. Muhammed'in şeriatı 28
 Hz. Mûsâ 26, 47, 48
 Hz. Peygamber 26, 27, 30, 31, 32, 50, 51,
 70, 81, 93, 123, 130
 Hz. Peygamber'in kâmil vârisi 130

İ,İ

İbâhîlik 127
 İber Yarımadası 18, 19, 37, 38
 İblis 106
 İbn Arabî'nin amcası 34
 İbn Arabî'nin eserleri 8
 İbn Arabî'nin fütüvveti 45
 İbn Berrecan 58, 98
 İbn Hacer Askalanî 128
 İbn Haldun 14, 34
 İbn Kasi 20, 21, 59
 İbn Merdeniş 21
 İbn Rüşd 22, 23, 71, 73
 İbn Şâ'ar 18, 22, 23
 İbn Seb'in 118
 İbn Sevedkin 59, 117
 İbn Sinâ 86, 115
 İbn Teymiyye 14, 15, 117, 118
 İbn Tufeyl 73
 İbn Tumert 20
 İbnü'l-Ârif 41, 84
 İbnü'l-Ebbar 40
 İbnü'l-Farız 115
 İbn Zühre 73
 İbrâhimî 26
 iç acıtan sezgi 73
 İconium 112
 iğretlilik duygusu 73
 II. Friedrich 118, 126
 İkab 74, 113

ikinci fetih dalgası 18
 iki ufuk 111, 112
 ilâhî ilham 111
 ilâhî isimlerin tecelligâhı 29
 İlâhî Kelâm 129
 İnsân-ı Kâmil 27
 insân-ı kâmilin kalbi 101
 insanlardan uzak durmak 107
 İnşau'd-Devair 98
 İsnânın askerleri 113
 İşbiliye 21, 23, 39, 42, 65, 68, 69, 71, 73
 İsevi 48, 49
 isimlerin toplantısı 6, 97, 98
 İslâm 10, 11, 20, 27, 64, 68, 69, 71, 73, 78,
 81, 82, 84, 86, 91, 112, 113, 116,
 118, 120, 124, 126, 128, 130
 İslâmî velâyet 26
 İsmail b. Sevdekin 117
 isrâ 70, 79
 İsrâ, 23 5, 69, 70, 79, 104, 110
 itikatla biçimlenen İlâh 102
 izafi yokluk 92
 İzutsu 84
 ışıık patlamaları 81

K
 Kâbe 5, 65, 78, 80, 103, 107, 108
 Kâf, 15 100
 Kahire 7, 10, 40, 77, 78, 88, 103, 117
 Kalem 85
 kâmil Muhammedî 31
 Kâşânî 115
 Kasiyun Dağı 9
 Kehf Sûresi 47, 48
 kerâmet 40
 kesretin ahadiyeti 96
 Kitâbu'l-Ankai'l-Muğrib fi Marifeti Hât-
 mi'l-Evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib 41
 Kitâbu'l-Fenâ 62
 Kitâbu'l-İsrâ 69, 70, 79, 110
 Kitâbu'l-Meşâhidî'l-Esrari'l-Kudsiyye 66
 Kitâbu'l-Mevâkıf 92, 119
 Kitâbu't-Tecelliyât 114, 124
 kıyâmet 52
 Konstantinopolis 113
 Konya 70, 112
 Kudüs 70, 76, 78, 120, 126
 kul 30, 42, 43, 44, 45, 60, 63
 kül bulutu 80
 küün 90, 92, 98, 99
 Kur'an 19, 26, 42, 46, 58, 59, 82, 85, 103,
 105, 111, 128
 Kur'an ve Sünnet 19, 128
 kurbet makamı 50, 72
 Kurtuba Câmii 23
 Kuşeyrî 42
 kutsal emânet 81
 Kutubiye 73

L
 ledün ilmi 47
 Lema'ât 116

M
 Mağrib ve Meşrik 10, 57, 64, 81
 mânâ erleri 107
 mâneviyat ehli 99
 Mansur 38, 68, 73, 74
 Maribel Fierro 73
 mârifetin mahalli 101
 materia prima 28, 85, 98
 Mecdüddin İshak 112
 Mecdüddin Rûmî 114
 meczûb-i sâlik 25
 Mehasinu'l-Mecalis 41, 84
 Mehdi 20, 47, 71
 Melâmet 5, 43
 Melâmiyye 128
 Meriye 21, 72
 metafizik 8, 13, 35, 82, 83, 84, 86, 88
 Mevâki'un-Nucûm 72, 88
 mevcûdat 84, 87
 Mevcûd-i Yegâne 96
 Michel Scot 73
 Miftâhu'l-Gayb 115
 mîrac 70
 Mirtulî 41
 Mısır Seferi 7
 Moğol felaketi 81
 Molla Câmî 117
 Molla Sadra 116
 mucizevi yolculuk 70
 Muhammedî velâyetin hâtemi 51, 53, 54,
 55, 72
 Muhammed menzili 27
 Muhteşem Süleyman 7
 Muhyiddin 3, 9, 16
 mukarrebler 44
 mümin 101
 Mumitüddin 16
 mümkünler 90, 93, 95, 98, 99
 Murabıtların taassubu 19
 müridun 20
 Mürsiye 21, 66, 71, 118
 Müsemma 98
 Musevî 48, 49
 Müslüman 13, 15, 17, 19, 37, 68, 76, 86,
 99, 114, 126
 Müslüman İspanya 17, 19, 68
 Musul 112, 117
 mutasavvıf 116
 mutlak ahadiyet 96
 Muvahhid Devleti 73
 muvahhidun 20

N
 Nablusi 89, 118

nâfile ameller 44
 Nasreddin Tusî 115
 Navarra ve Aragon kralları 113
 Nazmu's-Sülûk 115
 nebevî verâset 49
 nerede istiyorsa orada esen Ruh 17
 New Age 104
 nüvvab 49

O

Osmanlı İmparatorluğu 7
 Osman Yahya 125

P

Papa III. Innocent 113
 Papa XXII. Jean 13
 peygamberler silsilesi 49

R

Rab 42, 96
 Rahmân'ın nefesi 99
 rahmet 28, 42, 49, 130
 rahmet mesajının taşıyıcısı 130
 Reconquista 38, 74, 76, 81, 113
 Refik-i A'lâ 64, 77
 Resûlullah 5, 26
 ricâl-i gayb hiyerarşisi 47
 Risâletu'l-Envâr 70
 riyâzat 46, 108
 Rubûbiyet vehmi 30
 Rûhu'l-Kuds 18, 40, 46, 77, 108, 111, 120

S,Ş

Sâdeddin Ferganî 115
 Sadreddin Konevî 55, 85, 114
 Şam 7, 8, 9, 117, 123, 124, 125, 128
 Santarem bozgunu 37
 sayha 59
 Şebisterî 116
 şehâdet 35
 Sehl Tusterî 106
 Selâhaddin'in halefleri 75, 76
 Selçuklu Devleti 113
 şeriat getiren nübüvvet 50
 şeriat ve hakikat 127
 Şeyh el-Kaba'îlî 42
 Şeyh el-Kumî 46, 58
 Şeyh Harralî 125
 Şeyh Herevî 83
 Şeyh-i Ekber 11, 13, 14, 15, 16, 30, 32, 40,
 46, 48, 50, 52, 53, 58, 59, 60, 61,
 64, 67, 68, 71, 72, 77, 78, 82, 85,
 88, 93, 95, 96, 103, 107, 112, 114,
 117, 119, 123, 124, 127

şeyhlerin yolu 39
 Şeyhler şeyhi 57
 Şeyh Yuninî 125
 sırf yokluk 89, 90
 sûfî 20, 34, 41, 46, 58, 69, 76, 111

Sühreverdi 76

Sultan I. Selim 7
 Sultan Kâmil 120, 126
 Sultan Keykavus 112
 Sultan Nasır 16
 Sünnilik 75

T

Tacu'r-Resa'il 108, 120
 Tadilî 34
 takvâ 34
 tarikat terbiyesi 46
 tasavvuf 10, 11, 12, 23, 25, 27, 34, 38, 39,
 40, 46, 52, 58, 77, 82, 84, 111,
 115, 116, 117, 120

tavaf 78, 81
 Tedbirât 67, 68
 Teracim 125
 Tercümânü'l-Eşvâk 103, 108
 tevbe 32
 tevhid 20, 26
 Tilimsan 34, 117
 Trablus Kontluğu 113
 Türkler 81

U,Ü

ubûdiyet 30, 35, 41
 ubûdiyet-i mahza 35
 Üçüncü Haçlı Seferi 113
 Ulûhiyet mertebesi 96
 ümmî 46
 Uryanî 39, 41, 47
 Üveys el-Karanî 32
 Üveysilik 32, 33

V

vahdet-i vücûd 83, 84, 88
 varlığın birliği 84
 varlık noksanlığı 87, 91
 varlıkta olmayan mümkünler 90
 varoluşun birliği 84
 vebâ 78
 vech-i hass 103
 velayet 11, 13, 26, 29, 31, 32, 41, 43, 47,
 50, 51, 52, 53, 66, 70, 82, 108, 111
 velîler 47, 77
 verâset 32, 48, 49, 51, 66

Y

Yafa Antlaşması 126
 Yahudi 19
 yaşlılık dönemi 124

Z

Zâriyât, 50 36
 Zât-ı Mutlak 30
 Zehebi 15
 zihnin susması 108
 Zümer, 53 105