



“Yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem olsa...”

(Lokman, 27)

İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ta naklettiği bir rivâyet, yapacağımız tespitler için uygun bir kalkış noktası teşkil edebilir. Rivâyet, Sünnî İslâm'ın dört büyük fikhî mezhebinden birinin kurucusu olan İmam Mâlik'in bir fetvâsını konu almaktadır. İbn Arabî'nin metni şöyledir:

Mâlik b. Enes'e soruldu: “Su domuzunun (“hıncıru'l-mâ”, genel olarak balinağiller ailesini ya da hassaten yunusları ifade eden tâbir) etinin hükmü hakkında ne dersin?” Mâlik cevap verdi (“fe-ef-ta”, yani söz konusu olan basit bir düşünce alışverişi değil, hukukî bir responsadır): “Haramdır.” Ona itiraz ettiler. “Bu hayvan (eti helâl olan) balıklardan değil midir?” Mâlik şöyle söyledi: “*Şüphesiz öyle, ama siz onu “domuz” (hıncır) olarak tesmiye ettiniz.*”<sup>53</sup>

53 *Fütûhât*, I, s. 411 (OY, VI, s. 207) ve IV, s. 465. Yunanlılar ve Romalıları göre olduğu gibi Araplara göre de balinağil (kêtos, cetus) büyük bir balıktır. İmam Mâlik'in fetvâsı, bu canlı türünü memeliler arasında sayması hasebiyle, zooloji açısından daha tatminkâr bir tasnif sunmaktadır.

Bazıları bu müphem deniz canlısının delice bir fikhî işgüzarlığın fantastik sınıflandırmalarına kurban olduğunu düşünebilir. Ama İbn Arabî'nin yukarıdaki rivâyeti iki kez naklediyor olması, burada çok daha başka bir şeyin söz konusu edildiğini göstermektedir: İsm'in hükmü (hükmu'l-ism) ve isimlendirmenin (tesmiye) sırrı. Ve bunlar da bizi Ekberî hermenötiğin tam kalbine ulaştıracaktır.

XIII. asırdan bugüne kadar İbn Arabî'ye karşı yazılmış eserlerin tetkiki, Şeyh-i Ekber'in –dalâletinden bahsedilen hemen herkese yöneltmiş mutat suçlamaların (zındıklık, hem felsefî hem de avamî mânâsıyla İbahîlik, ilh.) yanı sıra– daima Kur'ân'ın mânâsını saptırmakla (tahrifu ma'ani'l-Kur'an) suçlanagelmış olduğunu gösterecektir. Bu suçlama İbn Arabî karşıtı polemikğin fiilî kurucusu olan ve sonraki bütün saldırıların anahatlarını tayin etmiş İbn Teymiyye'de bulunmakta<sup>54</sup> ve daha başka pek çok kitabın yanında, mesela Hüseyin İbnü'l-Ahdal'ın (v. 1451) *Keşfu'l-Gita'sı*<sup>55</sup> ya da Burhaneddin el-Bikai'nin (v. 1475) *Tenbihu'l-Gabi'sinde*<sup>56</sup> de ifade edilmektedir. Gayrimatbu haldeki hacimli *el-Kavlu'l-Münbi'sinde*<sup>57</sup> kendisinden önceki bütün suçlamaları bir araya getiren Sehavî (v. 1497) tarafından yine bu nokta vurgulanmıştır. İbn Arabî hakkındaki çağdaş akademik çalışmalarsa, bazen yermek bazen övmek kasdıyla, bu konuda genellikle Müslüman müelliflerin sedâsını aksettirmektedir.

54 Mesela bkz. *Mecmu'atu'r-Resa'il ve'l-Mesa'il*, nşr. Reşid Rıza, IV, s. 42-45.

55 *Keşfu'l-Gita*, Tunus, 1964, s. 192 ve devamı.

56 *Tenbihu'l-Gabi ila Tekfiri İbni'l-Arabî*, Kahire, 1953, *Mesre'u't-Tasavvuf* başlığıyla, bkz. s. 76, 88, ilh...

57 *el-Kavlu'l-Münbi*, Berlin, spr. 790, varak 24b. Sehavî'deki "İbahilik" suçlaması sadece öğretiyi değil, hayat tarzını da kapsamaktadır; mesela bkz. vr. 97b.

Nicholson,<sup>58</sup> Landau<sup>59</sup> ya da Afifi'nin<sup>60</sup> eserlerinde bu durumu gayet açık olarak görebiliriz. Henry Corbin ise Şeyh-i Ekber'i özgür bir bâtinî yorum, bir "tevil" vâsıtasıyla lafzın katılıklarını kırarak vahyin yeni mânâlarına ulaşan biri olarak takdim etmekte ve bu bâtın, yani gizli mânâ adamına duyduğu hayranlığı dile getirmektedir. Böyle tehlikeli bir övgünün bazı çağdaş İslâmcı akımlar elinde nasıl kullanılacağı kolaylıkla tahmin edilebilir.

"Sohbetlerimizde ve yazılarımızda söylediğimiz her şey Kur'an ve hazinelerinden gelmektedir." der Şeyh-i Ekber.<sup>61</sup> Abdülganî Nablusî, *er-Reddu'l-Metin* isimli gayrimatbu eserinde İbn Arabî'yi müdafaa ederken, kendilerini sapkınlığın kökünü kazımaya kaptırmış bazı fakihlerin İbn Arabî'nin eserlerinin yakılması için verdiği fetvâdan bahisle, böyle bir fetvâyla amel etmeye kalkacak kişinin düşeceği paradoksal duruma işaret etmiştir: Şayet bu kişi ateşe attığı eserlerdeki sayısız âyet ve hadîse ilişmezse, yaktığı şey Allah ve Resûl'ünün kelâmı olacaktır; ama ateşe atmadan önce kitaplardaki âyet ve hadisleri silmeye kalkarsa da yakacağı şey artık İbn Arabî'nin eseri sayılamayacaktır, çünkü Kur'an ve sünnet bu eserin her satırına işlemiştir.<sup>62</sup>

Her İbn Arabî okuyucusu, bu eserdeki Kur'an ve sünnet atıflarının çokluğunu rahatça müşâhede edebilir. Ayrıca

58 Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921, s. 149.

59 The Philosophy of Ibn Arabî, a.g.e., s. 23.

60 *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul Arabi*, 2. baskı, Lahor, 1964, s. 191-194. İbn Arabî'nin tefsir anlayışı üzerine bir Arap akademisyen tarafından yapılmış yakın tarihli bir çalışma için, Nasr Hamid Ebû Zeyd'in eserine işaret edeceğiz: *Felsefetü't-Te'vil*, Beyrut, 1983.

61 *Fütûhât*, III, s. 334.

62 Zâhiriyye 9872, vr. 22b.

elimizdeki Ekberî külliyyatın ciddî bir eksiklik içerdiğini, çünkü daha yukarıda bahsettiğimiz *el-Cem' ve't-Tafsîl fi Esrari Ma'ani't-Tenzil* isimli büyük tefsirin halen kayıp olduğunu da hatırlatmalıyız. Fakat Şeyh Mahmud Gurab sayesinde, o zamana kadar gayrimatbu olan *İ'cazu'l-Beyân* isimli küçük tefsirin neşri<sup>63</sup> yanında, İbn Arabî'nin tefsire müteallik metinlerini sûre ve âyet tertibine göre bir araya getiren dört büyük ciltlik bir derlemeye sahip bulunmaktayız.<sup>64</sup> Bu etkileyici seçkinin sadece hacmi bile Nablusî'nin tespitinin hiç de yersiz olmadığını göstermektedir.

Aslında atıf ve iktibasların niceliğine ilişkin bu değerlendirme, dile getirilmesi mânâdan hâli olmasa bile, tamamen ikincil bir önemdedir. Burada fakihlerin vermiş olduğu hükümleri tekrar tartışmamız da gerekmiyor (daha doğrusu “bazı fakihlerin” demeliyiz, zîra İbn Arabî hakkındaki fetvâların hacimli fihristinde lehte olanlar hiç de az değildir).<sup>65</sup> Her hâlükârda, aynı usul çerçevesindeki yeni bir değerlendirme –kalkış noktası ve vardığı sonuç ne olursa olsun– fazladan bir fetvâdan başka bir şey ifade edemeyecektir. Eğer hak akîde ve istikametın yegâne ölçüsü fakihlerse, davanın neticesi şimdiden belli olmuş sayılır. Zehebî (v. 1348) Şeyh-i Ekber'in eserlerinin nispeten geç tedavül etmeye başladığını ve ulemânın ancak VIII/XIV. asırdan itibaren ondaki mül-

63 *İ'cazu'l-Beyân*, İstanbul'daki “unicum” nüshasına dayanan Mahmud Gurab tarafından mezkur derlemenin ilk cildinde yayınlanmıştır. Bu küçük tefsirin matbu şekli Bakara Sûresi'nin 252. âyetine kadar gelmektedir.

64 *er-Rahme mine'r-Rahmân fi Tefsir ve İşarâti'l-Kur'an*, dört cilt, Dımaşk, 1989. Bu eser hakkında, bkz. *Bulletin critique des Annales İslâmologiques*, no. 8'de yayınlanacak olan değerlendirmemiz.

65 Bu fetvâlar hakkında, bkz. Osman Yahya'nın *Histoire et classification*, RG 275, I, s. 122-135'te ve Haydar Amulî'nin *Nassu'n-Nusus'u* için yazdığı girişte (Paris-Tahrân, 1975, s. 48-65) verdiği –eksiksiz olmayan– listeler.

hid fikriyatı fark edebilmiş olduğunu açıklasa da,<sup>66</sup> *Fütûhât* sahibiyle fakihler arasındaki ilk sürtüşmeler çok daha erken bir tarihte ortaya çıkmıştır. Onun 602/1206'da Kahire'de katledilmek istendiğini ve ancak Selâhaddin'in kardeşlerinden birinin müdahalesiyle kurtulabildiğini anlatan kıssa, sadece geç terceme-i hâl müellifleri tarafından konu edilmekte ve hayal mahsulüne benzemektedir;<sup>67</sup> ama (mesela onu *Tercümânu'l-Eşvak*'ı şerh etmeye yönelten gibi)<sup>68</sup> başka hâdiseler, nesnesi olduğu bir şüphenin mevcudiyetini göstermeye yetecektir. Aslında Şeyh-i Ekber de fukahâya pek iltifat ediyor değildir: "Firavunlar peygamberler için neyse, onlar da muhakkikler için öyle olmaktan hiç vazgeçmemiştir."<sup>69</sup> Mehdî âhir zamanda ortaya çıktığında fukahâdan daha büyük bir düşmanı olmayacaktır: "Şayet kılıç onun elinde olmasaydı, Mehdî'nin katli için fetvâ verirlerdi."<sup>70</sup> İktidar ve servet sahiplerine yaranmaya çalışan fakihler, yegâne müfessiri olmak istedikleri şerîatı hiç duraksamaksızın tahrif edebilmektedir.<sup>71</sup> Ancak İbn Arabî, her ne kadar fakihin yerine getirdiği işlevin suistimaline dair hiç az olmayan örnekleri gündeme

66 Sehavî, *el-Kavlü'l-Münbi*, vr. 102. İbn Hacer Askalanî (v. 1499) de İbn Arabî hakkındaki ilk kanaatlerin müspet olmasına hayret etmektedir: "Herhalde bugün *Fusûs* hakkında mâlum olan şeyler o zaman bilinmiyordu" (*Lisânu'l-Mizan*, Haydarabad, h. 1329, V, s. 312-315).

67 Bkz. *Fütûhât*'ın sonunda (IV, s. 560) yer alan ve Makkarî'nin (XVII. asır) *Nefhu't-Tıbb*'ından muktebes terceme-i hâl. Bu kıssadan bahseden ilk müellif, anlaşıldığı kadariyle Gubrinî olmuştur (*Ünvanu'd-Diraye*, Cezayir, 1970, s. 159). Kıssanın sıhhati Claude Addas'ın çalışmasında değerlendirilmektedir (s. 230-232). Şeyh-i Ekber'in biyografisine ilişkin (burada ancak kısaca işaret edeceğimiz) diğer bütün konularda da bu eseri kaynak gösteriyoruz: *Ibn Arabî ou la Quête du soufre rouge*, Paris, 1989.

68 *Tercümânu'l-Eşvak*, Beyrut, 1961, s. 9.

69 Rûhu'l-Kuds, Dımaşk, 1964, s. 98.

70 *Fütûhât*, III, s. 336.

71 *Fütûhât*, III, s. 69-70.

getirmekten çekinmese de, ne fıkıh ilminin zaruretinden ne büyük bir vazife yüklenmiş olan fakihlerin sapmalara karşı teyakkuz içinde olması gerektiğinden şüphe eder. Bu teyakkuz, şayet sözleri yüzünden zayıf zihinler bulanmaktaysa velilere karşı da olabilir, ama fakihler kendi ilimlerinin sınırını hakîkatin sınırlarıyla karıştırmamalı ve anlamaktan âciz kaldıkları her şeyi küfür saymakta inat etmemelidir.<sup>72</sup>

Fakat imtiyazları konusunda hassasiyet taşıyan şüpheci bir zümrenin öfkesini yatıştırmak için bundan daha fazlası gerekmektedir. 1990 Nisan'ında, Mısır'ın günlük *el-Abbar* gazetesinde bir hafta arayla iki makale yayınlanmıştı. İyi niyetle kaleme alınmış bu makaleler yeni yayınları tanıtıyor ve “Fransa’da İbn Arabî” ve “Fransa’da İbn Arabî Fenomeni” başlıklarını taşıyordu. Aslında –şayet bu tâbiri muhafaza edeceksek– “İbn Arabî fenomeni” Fransa’ya münhasır olmaktan çok uzaktır, Şeyh-i Ekber üzerine yapılan çalışmalar Japonya ya da Sovyetler Birliği gibi ülkeler de dahil olmak üzere bütün dünyada<sup>73</sup> ve daha önce işaret ettiğimiz üzere İslâm coğrafyasında giderek artmaktadır. Ancak yine aynı tarihlerde Kahire’de yayınlanan bir broşürün yazarı, Batılı araştırmacıların İbn Arabî’ye karşı artan ilgisinden yola çıkarak bir “kültür istilası”ndan bahsedebilmekteydi, ki bu kulağa oldukça tuhaf gelecektir, zîra bildiğimiz kadarıyla Şeyh-i Ekber’in eseri İslâm âlemi için ithal bir mal değildir ve bu coğrafyada yayılabilmek üzere küffar cenahından bir komplonun düzenlenmesini beklememiştir.

72 Mesela bkz. Fütûhât, II, s. 79; OY, XII, s. 341.

73 Diğerleri arasında, Masataka Takeshita'nın *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man* isimli Tokyo’da yayınlanan (1987) eserini ve Rusya’daysa Alexander Knysh (Leningrad) ve *Fusûsü'l-Hikem*'in ilk Rusça tercümesini de hazırlamakta olan Andrei Smirnov'un (Moskova) çalışmalarını analım.

Mezkur tartışma, aslında, 1975 Kasım'ında yine *el-Ahbar* sütunlarında yeniden açılmış olan çok daha eski kavgaların uzantısından başka bir şey değildi. Bu tarihte gazetede "Kültür Bakanı'na Mektup" başlıklı bir yazı yayınlanmıştı. Bakanlığın küfür içeren bir eserin neşrini üstlenmesini eleştiren bu yazı Tanta el-Ezher Enstitüsü müdürü Kemal Ahmed Avn'ın imzasını taşıyordu. Söz konusu küfür içeren yayın, tahmin edilebileceği gibi Osman Yahya'nın hazırladığı *Fütûhât* tahkikiydi. Kemal Ahmed Avn'ın açık mektubu birçok yıl boyunca devam edecek öfkeli polemiklerin ilk kıvılcımından ibaretti ve nihayet 1979 Şubat'ında, Mısır parlamentosu yayının devam etmesini ve şimdiye kadar yayınlanmış ciltlerin dağıtımını yasaklayan bir karar çıkardı. Hukuken çok tartışma götürecek bir şekilde alınmış bu karar ateşli tartışmalara son vermiştir. Kaydetmeye değer bir noktaysa, bu polemiklere bakıldığı zaman her iki tarafın mensuplarının da (ki kamuoyunun önünde cereyan eden bir ihtilafta görüş beyan etmektedirler) İbn Arabî'nin eserlerini hiçbir zaman ciddî mânâda okumamış olduğunun ve Ekberî irfanı ancak (genellikle reddiye niteliğindeki) ikincil kaynaklar vâsıtasıyla tanıdığının görülmesidir.

Bu kısır çekişmelerin ötesindeki daha ciddî bir değerlendirme, İbn Arabî'nin vârislerine bırakmış olduğu eserin kaynağı üzerinde durmalıdır. Allah'ın asırlar boyunca Ekberî irfan içinde teneffüs etmiş muttaki kulları aldanmış mıdır? İbn Arabî'nin kendini muhafızı olarak gördüğü hazine ilâhî kelâmınki değil midir? Eserinin "Kur'an ve hazineleri"nden kaynaklandığı beyanı, mevcut toplumsal çerçeveye ters düşmeme kaygısıyla ileri sürülen ve diğer bütün ilham kaynaklarını gizleyen yalancı bir iddia mıdır? İbn Arabî için Kur'an

muhkem bir nas mıdır, yoksa hazır bir kılıf mı? Mesele bize göre zaten bellidir, ama yine de soruların üzerinde durulması ve cevaplara sarahat kazandırılması gerekiyor.

“Eğer nefesin yetiyorsa Kur’an ummanına dal, ama eğer nefesin yetmeyecekse onun zâhirini tefsir eden eserleri mütalaya ile yetin ve ona dalma. Aksi takdirde orada helâk olursun, zîra Kur’an ummanı derindir ve ona dalan kişi kıyıya en yakın yerlerle yetinmeyecek, bir daha asla mahlukata geri dönmeyecektir. Peygamberler ve vâris hafızlar âleme rahmet için tekrar bu yerlere döner. Gayeye ulaşan ve fakat geri dönmeksizin orada kalan ‘vakifun’ ise ne kimseden fayda görür ne de kimseye fayda verir. Onlar ummanın merkezini hedef almıştır ya da daha doğrusu merkez onları hedef almıştır. Ve ebedî olarak oraya dalmışlardır.”<sup>74</sup>

Nefesi yeterince kuvvetli olmadığı için Kitâbullah’ın derinliklerine dalamayacak olan kimsenin yetinmesi gereken zâhirden bahsedilmesi, derhal zâhirin mefhum-i muhalifi olan bâtını zihne getirmektedir. Bu kelimelerin her ikisi de geleneksel esmâ-i hüsnâ dizisine dahildir. Ancak mezhepler tarihi müelliflerinin ıstılâhında, Bâtınıyye (ki İbn Arabî de muhasımları tarafından bu bâtıl akîdeye mensup sayılmaktadır) güya muttali olduklarını iddia ettikleri bâtın nâmına zâhiri iptal eden, derin mânâyı bulmak için lafzı yok sayan kimselerin ismidir. Halbuki İbn Arabî’nin böyle bir akîdeye sahip olmadığı sadece yukarıda iktibas ettiğimiz parçadan bile anlaşılabilir. Üstelik, Hz. Peygamber’in vahyin nüzulü sırasındaki işlevinin vahyedilmiş lafzı aynen aktarmak olduğu görüşü dikkate alınır, böyle bir Bâtınlık iddiasının İbn Arabî için hiçbir sûrette geçerli olmadığı görülecektir.

74 *Fütûhât*, I, s. 76; OY, I, s. 328.



“O kendisine vahyedilene aynen tebliğle emrolundu. Muhatap olduğu vahyi tamamen aynı sûret ve tamamen aynı lafız içinde nakletti; zîra onun kalbine inmiş olan mânâlar harflerin belli bir terkibi, kelimelerin belli bir nazmı, âyetlerin belli bir tertibi ve sûrelerin belli bir sırasıyla inmişti ve bütün bunların toplamı Kur’ân’ı teşkil etmekteydi. Allah Kur’ân’a bir sûret kazandırdığı anda, Hz. Peygamber’in müşâhede ettiği de işte kendisine müşâhede ettirilen bu sûret olmuştur. (...) Eğer Hz. Peygamber ondan bir şey değiştirseydi, bize naklettiği ancak kendi anlayışının sûreti olurdu, yoksa kendisine vahyedilene değil. (...) Bu, Hz. Peygamber’e indirilen ve onun da bize tebliğ ettiği Kur’an olamazdı.”<sup>75</sup>

Bu ifadeler, ilâhî hitabı taşıyan lafzın İbn Arabî’nin gözündeki önemini sezdiriyor olmalıdır. İbn Arabî şöyle yazmaktadır: “Bil ki Allah insana bir kül olarak, zâhirini bâtınına ya da bâtınını zâhirine takdim etmeden hitap etmiştir.”<sup>76</sup> Şeyh-i Ekber zâhire müteallik ahkamdan başka her şeyi yok sayanları kınamaktaysa da, vahyin sadece bâtınî mânâlarına itibar eden ve zâhirini küçümseyenlere karşı çok daha sert konuşmaktadır: “Kemâl üzere olanlar ancak zâhir ve bâtını birleştirenlerdir.”<sup>77</sup> Ona göre az bir bâtın ilmi zâhirden uzaklaştırır, ama bâtının hakîkî ilmi zâhiri daima muhafaza ve teyit edecektir.

Lafzın Hz. Peygamber tarafından bile teslim olduğunu gördüğümüz mutlak hakimiyeti, Ekberî külliyyatın sayısız parçasında tespit edilebilecektir. Mesela *Fütûhât*’ta, “*Ve huve meakum eyne mâ kuntum*”/ “*Ve nerede olursanız olun O sizinle*

75 *Fütûhât*, III, s. 158.

76 *Fütûhât*, I, s. 334; OY, V, s. 158.

77 Aynı yer.

*beraberdir.*” (Hadîd, 4) âyetini yazarken, “*eyne mâ*” yerine yanlışlıkla aynı mânâdaki “*haysüma*” ifadesini kullanan İbn Arabî Kitâbullah’ın lafzından uzaklaştığı için derhal istiğfar eder, zîra “Allah’ın bir kelime yerine bir diğerini tercih etmesi sebepsiz değildir.” O halde lafza yapılan her türlü müdahale, ehl-i kitabın eleştirilmesine sebep olan (Bakara, 75; Mâide, 13) “tahrif” cümlesindedir.<sup>78</sup> Lafzı aynen muhafaza etme endişesi Kur’ân’ı olduğu gibi hadisleri de şâmildir ve İbn Arabî bu konuda, hadis rivâyet ederken (birbirleri yerine geçebiliyor olsalar da) vav yerine fe koymayacak kadar titiz davrananları övmektedir,<sup>79</sup> çünkü “mânâ ile” (ale’l-ma’na) yapılan bir rivâyet Hz. Peygamber’in sözünü değil, ama ancak râvinin ondan anlamış olduğunu nakletmektedir.<sup>80</sup>

Kelâmullah’ın sûreti üzerindeki bu son derece hassas ve dikkatli tavrın sebebi, bu sûretin sadece Hakikat’in en uygun ifadesi olmakla kalmayıp –Allah tarafından belirlenmiş olması dolayısıyla– bizzat Hakikat olmasıdır; lafız sadece mânâyı taşımaz, ama bizzat mânâdır. Böyle bir dikkat İbn Arabî’nin Kur’ân’ı nasıl okuyacağını da tayin edecektir. Şeyh-i Ekber’in bütün eserinin Kur’ânî mânâları konu aldığı ve bir tefsir hükmünde olduğunu da, lafzın ötesindeki bâtinî mânâyı lafzın kendisinden başka bir yerde aramayan bir tefsir usulü sunduğunu da rahatlıkla söyleyebiliriz. Mademki Allah hem Zâhir hem Bâtın’dır, Kelâmullah’taki zâhirî ve bâtinî mânâları, lafız ve ruhu, gösteren ve gösterileni ayırmak ve hele de birbiriyle mütenâkız kabul etmek abes olacaktır. Tıpkı gerçekliğin iç ve dışta iki yüzü varmış gibi

78 Fütûhât, IV, s. 67.

79 Fütûhât, I, s. 248; OY, IV, s. 90.

80 Fütûhât, I, s. 403; OY, VI, s. 147.