



İBNÜ'L-ARABÎ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLER VE MAHIYETİ



MAKALE/MUSTAFA AKMAN

Giriş

Muhyiddin b. Arabî'nin (v.638/1240) düşünceleri ve söylemi, ona yönelik bir muhalefetin doğmasına sebep olmuştur. Ondan sonra, başta onun felsefesinin esasını oluşturan vahdet-i vücûd öğretisi olmak üzere ulûhîyet, nübûvvet, velâyet, hayır, şer, âhiret ahvâli ve din telâkkisine ilişkin görüşlerinin hemen tamamı tartışılmalıdır. Fakat ona yöneltilen eleştiriler içerisinde en büyük payın vahdet-i vücûd telâkkisine ait olduğu şüphesizdir. Onun bu telâkkisinin panteist bir nitelik taşımadığı kanaatine sahip olanların yanında, vahdet-i vücûd öğretisinin bir panteizm, İslâm'ın meşrû olmayan bir uzantısı olduğunu belirtenler de vardır.

İbnü'l-Arabî, çeşitli eserlerinde temas ettiği akâid konularında bazı orijinal yaklaşımlar sergilemekle birlikte genellikle bunların kendisine ait yeni görüşler olmadığı anlaşılmaktadır. Onun yaptığı şey, daha önce oluşan felsefî-kelâmî kültürü yeni bir terminolojiyle kendi içinde nispeten tutarlı bir biçimde sunmaktan ibarettir. Bunun yanı sıra felsefe yapan bir filozof olmasına karşın, kullandığı üslûp ve argümanlar sayesinde düşüncesine mistik bir hava katmasını başarmış ve bu yönüyle kendisinden sonra gelen pek çok âli-

mesajlar iletmeye imkân sağlayan bir hazine konumundadır. Hazine oluş itibarıyla Tanrı, Kur'an, İnsan ve Kâinat İbnü'l-Arabî'de aynılaşmaktadır. Bu kontekstte ontolojik yolculuk ile yorum yolculuğu nihâî anlamda aynı yere varmaktadır. Mutlak Varlık, insan ve kâinatta varoluşsal olarak tecellî ederken, metinde yorum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yorumlama yöntemi, akla ve dile dayalı olmayıp, doğrudan tecrübe etme şeklinde gerçekleşmektedir. Bu yorum tecrübesinde okuyucunun bağlamının değişimine ve gelişimine bağlı olarak her farklı

İBNÜ'L-ARABÎ'Yİ TASAVVUF DÜNYASINDA EN CİDDİ ELEŞTİRİLERE TABİ TUTAN SÛFÎ, SİMNÂNÎ OLMUŞTUR. SİMNÂNÎ'NİN, VAHDET-İ VÜCÛD ANLAYIŞINA YÖNELİK ELEŞTİRİSİ, İKİ NOKTADA ODAKLANMAKTADIR. BİRİNCİSİ, VAHDET-İ VÜCÛD MÜŞAHEDESİ, SÛFÎ TECRÜBENİN SON GAYESİ DEĞİL BAŞLANGICIDIR, ŞEKLİNDEDİR.

mi etkilemiştir. Çünkü onun geliştirdiği vahdet-i vücûd sistemi, her ne kadar üslubundan kaynaklanan anlaşılmasız, alegorik sembollerle dolu ifadesinden dolayı tutarsız olarak görülse de esasen kendi sistemi içinde tutarlı, geniş bir düşünce yapısına sahiptir. Dolayısıyla bu zaviyeden bakarak onu tasvip eden ve hatta İbnü'l-Arabî'nin de beklediği gibi onu itikâd haline getirmiş olanların bulunması da doğaldır.

Ne var ki İbnü'l-Arabî'nin özellikle Kur'an referansları, her zaman 'oldukça açık olan birincil anlamın gerisinde saklı olduğu iddia edilen ikincil anlam'ı arama çabası olarak şiddetle eleştirilmiştir. Hatta İbnü'l-Arabî'nin en çok maruz kaldığı eleştirilerden biri, onun, dinin biçimsel ifade ve emirlerinin gerisinde bir içsel (bâtınî) anlam ve yaşam tarzı olduğu ve bunun, yerine göre görünüşteki anlam ve ifade-den daha öte olduğu iddiasına sahip 'Bâtınîlerden' biri olduğu suçlamasıdır.

Pragmatik okumanın okuyucu merkezli ve bağlamın geçerliliğine dayalı; bağlamların ise metni devamlı olarak yeni anlamlar üretebilecek bir anlam makinesi olduğu şeklindeki kabul, İbnü'l-Arabî'nin Kur'an algısıyla birebir örtüşmektedir. Bu yaklaşımda Kur'an, kendisinden sonsuz anlamların taşıdığı ve yayıldığı, sonsuz sayıdaki adreslere sonsuz çeşitlilikte

okuma, metnin anlamının da sürekli yenilenmesini ve değişmesini, farklı anlam seviyeleri kazanmasını sağlamaktadır.

İbnü'l-Arabî, Kur'an'ın herhangi bir ayet veya kavramının sonsuz anlam ihtimalleri taşıdığını düşünmektedir. Zira bu ihtimallerin bizzat Allah tarafından amaçlandığını, Allah'ın bütün bu ihtimalleri bildiği kadar, okuyucuların ayete veya kavrama bakışlarının farklılığını da bildiğini savunur. Bu durumda ayetten veya kavramdan her kim ne anlarsa, anladığı şey, ayet ve kavramla kast edilen şeydir. Teolojinin (Kelâm/Fıkıh) okuma biçiminde anlam ve yorumun nesnellğine temel oluşturan dil ve düşünce, İbnü'l-Arabî'nin pragmatik okumasında eleştirilerek, anlam ve yorumu sınırlandıran engeller olarak kabul edilir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî, dil ve düşüncenin sıkıcı-kasvetli spekülasyonu yerine, sonsuz anlam olasılıklarının keyifli yolculuğunu önermektedir. Şeyh'in önerdiği bu okuma yönteminde yazarın ve metnin niyetinden daha çok okuyucunun niyeti, yaşadığı özel/sübjektif ve rölativist tecrübe meşrû ve geçerlidir. Bu sübjektivite ve görecelilik ise, sembol ve işaret diliyle meşrû ve geçerli kılınmaktadır: İşaret, herhangi bir belirleme ve sınırlama olmaksızın anlamın içe doğmasını ifade ederken; ibare, anlamın nes-

nel bir çerçevede tayin ve sınırlandırılması anlamına gelmektedir. İşaret yoluyla anlam, süreklilikli açık bir ufuk haline gelirken, ibare yoluyla anlam, dil ve düşünce seviyesinde daralmakta ve sınırlanmaktadır. Bu noktada pragmatik okuma açısından anlamın dil ve düşünceyle sınırlandırılması, sonsuz sayıda anlam düzeyi bulunan İlahî Kelâm'ın zenginliğiyle çelişmektedir.

Filvâki İbnü'l-Arabî'de, kavramlarda anlam genişlemesi ve hatta dağılması olduğu da kesindir. Öyle ki kimi zaman velâyet ile nübüvvetin sınırlarının nerede başlayıp bittiğini kestirmek o kadar da kolay olamamaktadır. Tıpkı İsnâaşerîyye'de Peygamber ile imam arasını tefrik etmede çekilen zorluk gibi. Dahası onun izah edilen bu yaklaşımıyla Kur'ân bütünlüğünü, Kur'ân'ın kendine ait özel bir mesaja sahip olmasını ve herhangi bir mevzunun ancak ve sadece Kur'ân bütünlüğünde geçerli bir anlam ifade edebileceği temel usûl ilkesini atladığını görmekteyiz. Aksine ona göre -şu veya bu- herhangi birinin, şöyle veya böyle herhangi bir ideoloji, inanç veya kişiden edindiği backgroundla ulaştığı tamamen indî ve keyfî yorumlarla ortaya koyduğu her şey, meşrûdur. Burada fi tarihteki (Kur'ân bütünlüğünü göz ardı eden) Basra kadısının, Kur'ân'ın ihtilaf deryası olduğu, onda dileyenin dilediğini bulabileceği yönündeki iddiasını hatırlamak olası değildir. Oysaki bu absürt iddiaların yerine bilindiği gibi her halükarda öncelenmesi gereken bir Kur'ân bağlamı (bütünlüğü) ve nübüvvet örnekliliği söz konusudur. Dolayısıyla bir kavramın (konunun) öncelikle bu bağlam ve örneklilikte ne anlama geldiğini tespit etmek icap etmektedir. Çünkü kelimeler ancak sevk edildikleri ifade ve konu (kitap) bütünlüğü içerisinde ve de temsilcisinin eylem ve izahı çerçevesinde gerçek anlamlarını bulabilirler.

Tarih boyunca İbnü'l-Arabî hakkında süre gelen polemiklerin reddi cephesinde başta İbn-i Teymiye (v.728/1328) olmak üzere, Ali el-Bekrî (v.724/1324), İbn-i Cem'â (v.733/1333), Ebu'l-Hasen Sadruddîn İbn Ebu'l-iz (ö.792/1390), Alâeddin Muhammed el-Buhârî (v.791/1389) Sadeddin et-Teftâzânî (v.792/1390), İbn-i Haşşât (v.811/1408), Ebu Zur'a (v.826/1423), İbn-i Ehdel (v.855/1451),

İbrahim el-Bikâ'î (v.885/1480), Nebî es-Sinobî (v.936/1529), İbrahim b. Muhammed el-Halebî (v.956/1549), Ali el-Kârî (v.1014/1605) ve Mustafa Sabri Efendi (v.1373/1954) gibi farklı asırlarda yaşamış birçok müellif yer almıştır.

Beri taraftan daha yakın zamana yaklaşıldığında, İbnü'l-Arabî'nin büyük bir insan olduğunu söylemekle birlikte, savunduğu fikirleri bazı yönleriyle eleştirenler arasında Elmalılı Hamdi Yazır (v.1360/1942), İzmirli İsmail Hakkı (v.1365/1946) ve Said Nursî'yi (v.1379/1960) sayabiliriz.

Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'ye yöneltelen eleştirilerin, genel anlamda sûfîyye mesleğinden olanlar ile olmayanların tenkitleri şeklinde iki ana başlıkta toplanması mümkündür.

1. Tasavvuf mensuplarından eleştiriler

Bunların en önemlileri Alâuddevle-i Simnânî (v.736/1336), Abdulkerim el-Cîlî (v.826/1422), Zeynuddîn Hâfî (v.838/1435), el-Kârî (v.1014/1605), Ahmed Faruk Sirhindî er-Rabbânî (v.1034/1624) ve Şah Veliyullah ed-Dihlevî (v.1176/1762) gibi aynı meslekten kimselelerdir.

Bütün bu eleştirmenler, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin bir kısmına ve hatta bazen onun belirli isimlendirmelerine yönelik tenkitler yapmışlardır. Değilse bunlar, tenkitlerinde İbnü'l-Arabî'ye zıt hakîkât görüşleri veya farklı doğrular ileri sürmemektedirler. Eserlerinde bu tür tenkitlerin değerlendirmesini yapan araştırmacıların ulaştıkları ortak sonuç, bu probleme hep bir yanlış okumanın yol açtığı şeklindedir. Bu ilk gruptaki tenkitlerin bir diğer önemli özelliği de ikinci grup tenkitçilerin içerik ve üslûplarıyla hiçbir ortak yönlerinin bulunmamasıdır.

1.1. Simnânî'nin eleştirileri

İbnü'l-Arabî'yi tasavvuf dünyasında en ciddi eleştirilere tabi tutan sûfî, Simnânî olmuştur. Simnânî'nin, vahdet-i vücûd anlayışına yönelik eleştirisi, iki noktada odaklanmaktadır. Birincisi, vahdet-i vücûd müşahedesini, sûfî tecrübesinin son gayesi değil başlangıcıdır, şeklindedir. İkincisi ise Allah ile âlem arasındaki farklılığı

ortadan kaldırmasıdır. Bu iki eleştiri noktası oldukça önemlidir. Zira bir diğer önemli münekkid Ahmed Faruk Sirhindî, vahdet-i vücûd ve İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinde büyük ölçüde Simnânî'nin bu eleştirilerinden istifade etmiştir. Hatta bizzat kendisi, bu selefi ile aralarında yöntem açısından büyük benzerlikler olduğunu ifade etmekten çekinmemiştir.

1.2. Rabbânî'nin eleştirileri

1.2.1. İbnü'l-Arabî'ye eleştirileri

Nakşibendîliğin önde gelen temsilcilerinden Rabbânî de, Simnânî kadar esastan ifadelerle olmasa da, İbnü'l-Arabî'yi doktrin bazında eleştirmiş ancak ona karşı saygısını da her vesile ile dile getirmiştir. Rabbânî'nin Simnânî'den iktibas edip geliştirdiği vahdet-i şuhûd ile vahdet-i vücûd arasında özde bir farklılığın olup olmadığı yönünde tartışmalar olsa da, Rabbânî'den sonra gelen pek çok sûfînin, İbnü'l-Arabî - Rabbânî tartışmasına katıldığı ve bu iki sûfîden birinin yanında yer aldığı ve zamanla yoğun bir reddiye edebiyatının doğmasına neden olduğu bilinmektedir.

Hiç kuşkusuz felsefî tasavvuf bağlamında Allah-âlem ilişkisini kurmaya çalışan İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrinine karşı ortaya konulan ciddî, belki de tek alternatif sistem, Rabbânî'nin geliştirdiği vahdet-i şuhûttur. Bizce onun, vahdet-i vücûdu kabul etmediğini belirtmesi, simgesel anlamda da olsa tarihî bir öneme sahiptir.

Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin formüle ettiği vahdet-i vücûd görüşünü eleştirmenin yanı sıra bu düşünceyle ilişkili vefî-nebî ikilemi, keşf, ilhâm, rû'yet ve şathiye gibi diğer bazı hususları da ehl-i sünnet inancına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Bu hususların başında ise irâde meselesi gelmektedir. Keza Rabbânî, İbnü'l-Arabî, isim ve sıfatların zâtın aynı olduğu, Allah ile âlem arasında ayrıyet ve dolayısıyla ittihâd görüşüne sahip olduğu, vâcib varlık ile mümkün varlığın birliği, Allah'ın âlemi varlığıyla kuşattığı, cehennemin ve ehline yönelik cezanın ebedî olmadığı şeklindeki görüşleriyle de hatalıdır, der. Bunlardan mesela cehenne dair söyleminde zira diyor Rabbânî, dünyada rahmet, bütün mü'min ve kâfirleri kapsasa

da âhirette yalnızca mü'minleri kapsayacaktır. Rabbânî'ye göre diğer birçok sûfî gibi İbnü'l-Arabî, pek çok hususta ehl-i sünnetin temel prensipleriyle çelişerek; aklının ermediği ve kusurlu yöntemlerle konuştuğu konularda birtakım zanlarda bulunmuş ve bunları ifade ederken tabîî ki hataya düşmüştür.

1.2.2. Eleştirilerinin arka planı

Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirisinin arka planında, yaşadığı dönemde Hindistan'da mevcut siyâsî, dinî ve sosyal ortamın etkili olup olmadığı ihtimalini düşünmek isabetli olacaktır. Bize göre buradan bakınca Rabbânî'nin eleştirisinin temelinde yatan esas faktörün, Babürlü Sultanı Ekber Şah'ın (v.1014/1605) gerçekleştirmeye çalıştığı alternatif din politikalarının olduğu görülecektir.

Diğer bir ifadeyle Ekber Şah'ın Hinduizm, Hıristiyanlık, Yahûdîlik, İslâmîyet ve Zerdüştülüğü birleştiren yeni bir din icadına kalkışması ve bu yeni din anlayışında panteist düşüncenin çok belirgin bir şekilde öne çıkması Rabbânî'yi, vahdet-i vücûd düşüncesinin izahının zorluğu ve panteizm ile benzeşmesi sebebiyle vahdet-i vücûd yerine vahdet-i şuhûdu geliştirmeye zorladı. O devirde Hindistan, Rabbânî'nin bizzat yazdığı üzere, (Her şey O'dur) diyen sûfîlerle doludur. Bu, umum nazarında, madem 'her şey O'dur', o hâlde iyi, kötü, günah diye bir şey de yoktur, dolayısıyla şerîata uymak da gerekli değildir. Dahası artık imana da lüzum yoktur, tarzında algılanabileceği için, Rabbânî, bu inanca mukabil (Her şey O'ndandır) bakışını ön plana çıkarmıştır. Görüldüğü gibi Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî'yi eleştirisinin odak noktasını vahdet-i vücûd felsefesi oluşturmaktadır.

Görüldüğü kadarıyla Rabbânî'nin İbnü'l-Arabî mektebine mensup sayılabilecek konumda olmasına rağmen vahdet-i vücûdu tenkidinin en temel sebeplerinden birisi Ekber Şah'ın 'Din-i İlahî'yi oluştururken vahdet-i vücûdu esas almış olma endişesidir. İkinci bir sebep ise, tam da buradan hareketle vahdet-i vücûdu kendince belirlediği İslâm âkidesi yani ehl-i sünnet ve'l-cemaat çizgisine uygun hale getirme gayretidir.

Ekber Şah'ın gelmiş olduğu noktada vahdet-i vücûdun mütemmim cüz'ü 'vahdet-i edyân/dinlerin birliği' inancını esas almaya başladığı anlaşılmaktadır. Rabbânî, durumun üstesinden gelebilmek için, Ekber Şah'ın Din-i İlâhî projesinin -bizce- 'esas bahçe'si işlevi gören vahdet-i vücûd felsefesini ve dolayısıyla banisi İbnü'l-Arabî'yi eleştirmek durumunda kalınca Sünnî paradigmayı kalkan yapmak sûretiyle tenkitlerini sıralamaya koyulur.

2. Tasavvuf dışından eleştiriler

İbnü'l-Arabî'ye tasavvuf mensubu olmayanlar tarafından yapılan eleştiriler, daha çok kelâm ve fıkıh merkezli tenkitler olmuştur. Onu tenkit eden âlimlerin, ilâhîyât yapma mantıklarıyla İbnü'l-Arabî'nin mantık ve metodolojisinin farklı olması, problemin esas kaynağını teşkil etmektedir.

Tasavvuf dünyasından olanların önemli tenkitleri bir yana bırakılacak olursa İbnü'l-Arabî'yi reddeden ilk kişinin, Cemaleddin bin el-Hayyâd el-Yemenî olduğu belirtilmektedir. Ebu Muhammed İbn-i Mukrî el-Yemenî'nin (v.837/1433), Kutbeddin Kastalânî (v.686/1287), İbn-i Haldûn (v.808/1406), İbra-

ğışimle özellikle İbnü'l-Arabî'nin kemâle ulaştığı vahdet-i vücûdun tamamen karşısında durmuştur. İbn-i Teymiye'nin ittihâdcî olmakla vasfettiği merkezî isim İbnü'l-Arabî'dir. Ona göre vahdet-i vücûd öğretisi küfür; onu sistemleştiren İbnü'l-Arabî ise kâfirdir. İbn-i Teymiye'nin, İbnü'l-Arabî eleştirisini genel olarak, vahdet-i vücûd, velâyet, hâtemu'l-evliyâ, ricâlu'l-ğayb, Firavun'un imanı, putlara ibadet, gaybden haber verme ve hurûflük gibi konular üzerine bina ettiği görülmektedir. Bu konuların hepsi ayrı ayrı öneme sahip olsa da bu görüşler içerisinde doğrudan İbn-i Teymiye'nin ilgisine mazhar olan husus veya temel eleştiri noktası, vahdet-i vücûd nazariyesidir.

2.2. Teftâzânî'nin eleştirileri

İbnü'l-Arabî'yi eleştirenler ünlü şahsiyetlerden biri, Sadeddin et-Teftâzânî'dir (v.792/1390). Sûfîleri filozoflarla aynı kefeye yerleştiren Teftâzânî, Şerhu'l-Mekâsîd'da felsefeci geçinen bir kısım mutasavvıfa nispet ettiği bazı konularda isim vermeden İbnü'l-Arabî'yi eleştirir. Metodolojik bakımdan en önemlisi ve en tutarlısı olarak gözükten bu eleştirilerin başında onun vahdet-i vücûd anlayışı gelmektedir. Teftâzânî vahdet-i vücûdu 'mutlak varlık'

İBNÜ'L-ARABÎ'Yİ ELEŞTİRENLER ÜNLÜ ŞAHSİYETLERDEN BİRİ, SADEDDİN ET-TEFTÂZÂNÎ'DİR (V.792/1390). SÛFÎLERİ FİLOZOFLARLA AYNI KEFEYE YERLEŞTİREN TEFTÂZÂNÎ, ŞERHU'L-MEKÂSİD'DA FELSEFECİ GEÇİNEREN BİR KISIM MUTASAVVİFA NİSPET ETTİĞİ BAZI KONULARDA İSİM VERMEDEN İBNÜ'L-ARABÎ'Yİ ELEŞTİRİR.

him el-Bikâî (v.885/1480), Alâeddin Muhammed el-Buhârî (v.791/1389) ve İsmail Fennî Ertuğrul (v.1366/1946) ile devam eden çeşitli konulardaki suçlamalar, İbnü'l-Arabî karşıtı polemikğin fiili kurucusu İbn-i Teymiye'de zirveye ulaşmaktadır.

2.1. İbn-i Teymiye'nin eleştirileri

İbn-i Teymiye, Füsûsu'l-Hikem'i okuyunca ya kadar İbnü'l-Arabî hakkında hüsn-ı zanda bulunduğunu ve okuduktan sonra yaklaşımını değiştirdiğini ifade etmiştir. Söz konusu de-

kavramı altında ele alarak felsefî temellerini sıralayıp yine felsefî bir üslûpla eleştirmiş, bu anlayışın temsilcilerinin mugalataya başvurduklarını, ancak bunun büyük bir sapıklık olduğunu söylemiştir. Teftâzânî'nin İbnü'l-Arabî'nin icmâa aykırı bularak eleştirdiği düşüncelerinden biri de velâyetin nübûvvetten üstün olduğu, ancak velâyetsiz nübûvvet olmayacağından velînin peygamber derecesine ulaşamayacağı şeklindeki görüşüdür.

2.3. Sabri Efendi'nin eleştirileri

Mustafa Sabri Efendi (v.1373/1954), İbnü'l-Arabî'yi şiddetle eleştirenlerden biridir. Sabri Efendi, Musa Carullah Bigiyef (v.1369/1949) ile yaptığı söz dalaşında (kendi ifadesiyle) 'bütün cesaretini' toplayarak Bigiyef üzerinden İbnü'l-Arabî'ye şöyle yüklenmiştir: Muhyiddin'in çok büyük bir zât olduğu, müslümanlar arasında kök salmış bir düşüncedir. Sözlerini tenkit etmekte olduğum şu sırada dahi müzmin bir hastalık gibi üzerimde hükmünü yürütmek isteyen bu hayâli azamet, akıl ve mantığımı tehdit edip ürkütmeye kalkıştıkça ben de onu 'o kadar büyük!' olsaydı, Kur'ân'a aykırı söz söylemeye cesaret edebilir miydi? diyerek susturuyorum. Keza 'İbnü'l-Arabî'nin sözlerini herkes anlayamaz; evliyânın kendine mahsus ıstılahları vardır. Kim bilir bu sözlerle ne kastedilmiştir.' şeklinde ileri sürülen mazeretler de asla kabul edilemez. Kitabullah'ın apaçık beyanına aykırı ıstılahlar koyma hak ve yetkisi hiç kimseye verilemez. Eskiden, İslâm dinine samimîyetle inanarak bağlanmış olduğu halde, bu tür kitaplar yüzünden Müslümanlık içerisinde sapıklığa düşen saf kimseler bulunduğu gibi, bugün de Bigiyef gibi yeni moda din müceddilerinin, İslâm şerîatında yeri olmayan fikirlerine bu kitaplarda destek bulmaları, bunların zararlarını bir kere daha ortaya koymuştur. Hâlâ Bigiyef'in dinsizliğe varıncaya kadar her türlü inancı tasvip etme teorisine de kaynaklık eden Muhyiddin'in eserlerine gösterdiği itibarı geri alma cesareti gösteremeyen, diğer taraftan tabiatıyla 'şirk ve dinsizliği doğru bulma' teorisini de kabul edemeyen bazı kimseler vardır. Böyleleri, ne yardan ne de serden geçmek gibi bir kararsızlığı bırakarak 'din İslâm'dır' ve 'Hak'tan sonra sapıklıktan başka ne vardır?' diye haykıran İslâm şerîatına mı, yoksa Muhyiddin'e mi bağlı olduklarına karar vermek zorundadırlar.

Sonuç

İbnü'l-Arabî'nin anlattığına göre kendisi, gördüğü rüyalar doğrultusunda seyahat eden bir mutasavvıftır. Nitekim o, bir gece rüyasında, 'Doğu'ya git' denilmesi üzerine Doğu'ya gelir. Yine Kâbe'nin karşısında Hacer'ul-Esved'e yönelik murakabede iken almış olduğu 'kalk

ve Anadolu'ya git' emr-i ilâhîsi üzerine Anadolu'ya yolculuğa başlar. Ancak burada İbnü'l-Arabî'nin, rüyasında gördüklerini yine kendisinin kurguladığı âlem-i misâle göre yorumlamaksızın hareket etmesi, çelişkili bir durum arz etmektedir. Oysa kendisi, Füsûs'un İshâk Fassî'nde İbrahim Peygamber'in, rüyasını âlem-i misâl doğrultusunda yorumlayamadığı için oğlu İshâk'ı boğazladığını söyleyebilmiş ve İbrahim aleyhisselâmı bu hatasından ötürü açıkça tenkit etmiştir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin apaçık bir çelişkisi olarak önem arz etmektedir. Üstelik onun Fütûhât'ta belirttiğine göre kendisi Yâsin Sûresi bağlamında âlem-i misâle gidip gelebilen bir şahsiyettir ve bu ise onun, kimileri nezdinde Kur'ân üzerinden kutsallaştırılması sonucunu doğurmuş ve zamanla -kanımızca esasen kendisinin de hedeflediği gibi- beşerüstüleştirilmesine malzeme olarak kullanılmıştır.

Genellikle tasavvuf literatüründe yer alan çoğu uydurma veya zayıf hadisleri kendi görüşleri doğrultusunda kullanmakta bir sakınca görmeyen İbnü'l-Arabî'nin hadis ilmiyle ilgili ölçüleri zâhir ulemâsıyla büyük farklılıklar taşımaktadır. Çünkü ona göre bu ümmetin başlıca evliyâsı, Hakk'ın kendilerinde tecelliyâtını ikame ettiği kişilerdir. Velî bu mazhardan Muhammed'in getirdiği ahkâmı dinler. Bu dinleme sonunda ahkâm onun kalbine iner. Sonra akılla bu ahkâmı anlar. Velî, şer'î hükümleri mazhar-ı Muhammed'den Muhammed'in ümmetine yaptığı tebliğde hazır bulunur gibi alır ve kendine intikâl ettirir.

İbnü'l-Arabî, mükâşefe sahibi kişinin, muhadislerin sahil zannettiği bir hadisin senedindeki uydurmacının kim olduğunu, onu sûretyle beraber görüp bildiği görüşündedir. O, fâkihlerin ortaya koyduğu bir hükmün yanlış ya da doğru olduğunu Allah dostları keşf yoluyla bilirler, demiştir. Ancak ona göre sûfîler yanlış olduğunu bildikleri hususlarda fâkihlere müdahale etmezler. Kendileri ise doğru bildikleri şekilde amel etmek zorundadırlar.

İbnü'l-Arabî'nin hadis konusundaki bu tutumu hadis usûlü ile cerh-ta'dil kriterlerini umursamamak ve kendince bir sistemle yeni bir hadis anlayışı ve edebiyatı oluşturmaktır. Hâlbuki cerh-ta'dil ilmi hususen böyleleri teşebbüslerin

önünü kesmek için inşa edilmişti. İbnü'l-Arabî, terminoloji konusunda cömert ve cesaretli çıkışlar sergiler ve tartışmaya zemin hazırlayacak sözelimi 'teşbîh' lafzının Allah için kullanılmasında sakınca görmez. Dahası o, 'cedelci ve laklakçılar (ehlu'l-cedel ve'l-laklaka)' olarak tanımladığı kelâm âlimlerinin sıfat konusundaki birikimlerini ustaca bir manevra ile sistemine dâhil eder. Lakin konu hassas ve kimi yerde aklın sınırlarını zorladığından kelâmcıların takındığı temkinli ve ihtiyatlı yaklaşımları onda bulmak zordur. Ali el-Kârî'nin (v.1014/1605) dediği gibi bir peygamberi bile eleştirecek derece teşbîh meselesindeki hassasiyeti ve ihtimamı tenzîh konusunda görülmemektedir. Oysa tenzîh ile dengelenmeyen bir teşbîh, antropomorfik düşüncelere zemin oluşturur.

Gerçekten İbnü'l-Arabî, Füsûs'unda çeşitli peygamberleri usûl ve ifadelerinden dolayı eleştirmektedir. Oysaki Sünnî inanca göre bir peygamberi hatalı bulmak ve yetmezmiş gibi bir de eleştirmek akıl kârı değildir.

Buradan hareketle Kadızâdelilerin de sert eleştirilerini yönelttiği İbnü'l-Arabî'nin, mesela putperestliği meşrûlaştırıcı ifadeleri gibi birçok sözünü görüp de bu sözleri peşinen İbnü'l-Arabî'yi kutsallaştırma bağlamında şerh etmek ya da inkâr etmek doğru değildir. Yahut bu tür sözleri görmezden gelip mevsûkiyeti üzerinde

kadar şöhret sahibi veya otoriteleri ne kadar güçlü olursa olsun sahilik ve güvenilirlik bakımından tenkit edebilme cesaretini gösteren öncülerle sağlıklı bir gelişim gösterebilir. Buna göre İbnü'l-Arabî ile ilgili kaynaklarda özellikle de kendi eserlerinde yer alan çelişkili bilgiler adı geçen bu kişinin ilim, ihlas, şöhret ve otoritesi merkeze alınarak değil temel kaynakların öngördüğü ilkeler esas alınarak değerlendirilmek durumundadır. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'nin çelişkileri ve hatta çelişki bağlamında olmadan sahip olduğu uç fikirleri; kayıtlı bulunduğu eserlere bilahare tahrif isnâdıyla ya da müteşâbih değerlendirmesiyle bunların herkesçe anlaşılamayacağı gibi topu taca atmak demeye gelen çözümlerle karşılanamaz. Çünkü İbnü'l-Arabî, Kur'ân ve Nebî merkezli bir algı ve anlayışın üstünde olamaz; ondan veya kimden olursa olsun bunlardan neş'et eden inançlarla örtüşmeyen her fikir ve sahibinin, sahiplenilmeden yanlışlanarak takınılacak tutum ve tavırlarla doğru bir yaklaşımın sergilenmiş olacağı bilinmelidir. Çünkü bilinmelidir ki İbnü'l-Arabî de insandır, hata edebilir ve hatta yanlış da söyleyebilir.

Şimdi şayet İbnü'l-Arabî bilinen iddialarını yani geliştirdiği sistemi bir felsefi doktrin olarak ortaya koymuş olsaydı, söylenecek pek fazla bir şey olmazdı. Ancak o, kanımızca sisteminin bütününde dinî nasları ve terminolojiyi olabildiğince kullanarak ona bir tür kutsallık hâlesi

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN HADİS KONUSUNDAKİ BU TUTUMU HADİS USÛLÜ İLE CERH-TA'DİL KRİTERLERİNİ UMURSAMAMAK VE KENDİNCE BİR SİSTEMLE YENİ BİR HADİS ANLAYIŞI VE EDEBİYATI OLUŞTURMAKTIR.

dahi düşünmemenin bilimsel ya da ihlaslı bir bakış açısı olduğunu vehmetmek doğru olmasa gerektir. Çünkü akliselim bir perspektifle baktığımızda bir sosyal bilim ve toplum, gelişimini, methiyeci, taklitçi ve tekrarcı yazar ve âlimlerle değil, kendilerine, temel kaynaklardan edindikleri prensiplere ters düşen bilgileri ve bilgi kaynaklarını, keza yaklaşımları ne kadar köklü görünürse görünsün ya da failleri ne

kazandırmayı ve böylece eleştiri oklarına hedef olmaktan korunmayı planlamıştır. Hatta onun bu yaptığını, İslâm düşüncesini bilinçli yıpratma dahası içerden tahrip ve yıkma teşebbüsü olarak görenlere de şaşmamalıdır.

Mamafih bütün aşırılıklarına rağmen İslâm düşünce dünyasında İbnü'l-Arabî'ye de yer vardır ve olmalıdır. Önerdiği sistemin devasa

problemleri olmakla beraber, Müslüman dünyanın kültür mirasına katacağı olumlu unsurlar da vardır. Onun zenginlik ve farklı bir renk olarak bulunmasından hiç kimsenin rahatsızlık duymaması gerekir. Kanımızca İbnü'l-Arabî'nin kültür dünyamıza herhangi bir âlim, dü-

ekol ve tasavvuf çevrelerinde tam olarak yapılan da bu olmaktadır. Ki önlenip yok edilmesi gereken de işte bu tutum olmalıdır.

Buna göre felsefî tasavvufun simge ismi İbnü'l-Arabî'nin başta vahdet-i vücûda ilişkin düşüncelerini, te'vil veya eğip bükerek yorum-

MAMAFİH BÜTÜN AŞIRILIKLARINA RAĞMEN İSLÂM DÜŞÜNCE DÜNYASINDA İBNÜ'L-ARABÎ'YE DE YER VARDIR VE OLMALIDIR. ÖNERDİĞİ SİSTEMİN DEVASA PROBLEMLERİ OLMAKLA BERABER, MÜSLÜMAN DÜNYANIN KÜLTÜR MİRASINA KATACAĞI OLUMLU UNSURLAR DA VARDIR.

şünür veya filozof olarak sunulmasında hiçbir sakınca yoktur. Bugüne kadarki problem, onu tartışma dışı tutacak kadar yüceltmek ya da büsbütün reddetmekten kaynaklanmaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştirilerin en önemli handikabı, bunların tasavvuf eleştirisi olarak algılanmasıdır. Tasavvuf eleştirisi ise, İslâm dünyasında ahlâk ve manevî hayatın eleştirisi gibi anlaşılma korkusuyla ya tamamen ihmâl edilmiş ya da bunun doğuracağı mahzurlar, sağlayacağı avantajlara tercih edilmiştir. Halbuki âlimlerin bu kontekstte yer alan problemlerin çözümünü herkesin anlayabileceği bir dil ile sunmaları gerekmektedir. Bu konuda ihmâl edilmemesi gereken nokta, bütün ümmetin üzerinde ittifak edebileceği objektif kriterler belirleyerek, bunların ışığında değerlendirmek olmalıdır.

Bu anlamda İbnü'l-Arabî'nin yorumlarının mutlak hakikat kabul edilip böylece hakikatin tümünün bu yorumlara inhisar edilmesi, doğru olmasa gerektir. Diğer bir ifadeyle her ne kadar dinî argüman ve tema ile sunulmuş olsa da kadim felsefenin bütün özellik ve mahiyetini taşıyan İbnü'l-Arabî'nin bilinen yorumlarının din/İslâm yerine ikame edilerek bunların dışındaki bütün yaklaşımların "din dışı" ilan edilip dışlanması doğru değildir. Zira kişi yorumlarının "mutlak hakikat" kabul edilerek hakikatin tümünün bu yorumların tekelinde olduğu saplantısına düşülmesi tabii olmayan ve tehlike arz eden bir durumdur. Fakat ne yazık ki bugün hemen her ekol ve özellikle de sûfî

lamaya çalışmadan arkasındaki felsefî intımayı da işaret edecek şekilde yeniden gözden geçirmek gerekmektedir. Bunu, onun kullandığı din diline ve oturttuğu kutsallık zeminine itibar etmeden yapmak lazımdır. Zira bugün zamanın ruhu, gelinen noktada geleneğin ıslahı açısından bunu gerekli kılmaktadır. Tıpkı Rabbânî'nin kendi döneminde istemeyerek de olsa zamanın ruhu gereği İbnü'l-Arabî eleştirisi yaptığı gibi, bugün de İbnü'l-Arabî'yle zamanın ruhunu okumayı becerip tıpkı Batı'da René Guénon (v.1370/1951), Martin Lings (v.1426/2005) ve S. Hüseyin Nasr'ın da dâhil olduğu Gelenekselci Ekol (Tradisyonalist Ekol) adıyla ortaya çıkan akımın yapmaya çalıştığı gibi İslâm düşüncesinin onun üzerinden tahrifine ve toplumların bu nedenle üretilmiş problemleri bir İslâm imajıyla tanışmalarına mâni olmak icap etmektedir. Şüphesiz bu, belirttiğimiz gibi İbnü'l-Arabî'yi yargılamak ve dolaşısıyla bitirmekle değil; düşüncelerindeki asıl intımasının adresini belirleyerek ait olduğu felsefî sahayı göstermekle olmalıdır.

Not: Bu yazı "İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar" (Ekin Yay., 2017, s. 591-627) isimli eserimizin ilgili bölümünün kısa bir özetidir.

