T.C.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'DE İŞÂRÎ TEFSİR

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN	HAZIRLAYAN
Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN	Davut AĞBAL

ELAZIĞ - 2016

T.C.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'DE İŞÂRÎ TEFSİR

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN	HAZIRLAYAN
Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN	**Davut AĞBAL**

Jürimiz, 27.05.2016 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu ~~yüksek lisans~~ / doktora tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

1. Prof. Dr. Gıyasettin Arslan

2. Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU

3. Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ

4. Yrd. Doç. Dr. Ramazan IŞIK

5. Yrd. Doç. Dr. Necmettin TAN

F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun …… tarih ve ……. sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Zahir KIZMAZ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET

Doktora Tezi

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'DE İŞÂRÎ TEFSİR

Davut AĞBAL

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Tefsir Bilim Dalı

Elazığ – 2016, Sayfa: XI + 254

Bu çalışmada Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışı ve bu anlayışın fikrî arka planı incelenmekte, ortaya koyduğu düşüncelerle Tasavvuf'un tarihî gelişim sürecine önemli etkileri bulunan İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân yorumlarına ilişkin metodu ve bu metoda tesir eden ilkelerin tespiti amaçlanmaktadır. Bu çerçevede, tezin ilk bölümünde İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin temelleri deskriptif bir metotla ele alınmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir metodunun incelendiği ikinci bölümde ise onun düşünce yapısı ve bu yapıdan çıkartılan ilkelerin yorum metoduna yansımaları analitik bir usûlle tetkik edilmektedir.

Çalışmada, İbnü'l-Arabî'nin zâhirî ve işârî Kur'ân yorumlarına kaynaklık teşkil eden bakış açısı tespit edilmekte, onun düşünce dünyasında zâhirî ve işârî yorumların net bir şekilde ayrıştığı ortaya konulmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî düşüncesindeki işârî tefsir anlayışı, "sûfî tecrübe" ve "sûfî tecrübenin ifadesi" şeklinde ayrıma tabi tutulmaktadır. Sûfî tecrübesi açısından işârî tefsirin Kur'ân'ı anlama metodundan bahsedilemediği; bu tecrübenin ifadesi çerçevesinde ise işârî tefsirde bir takım yöntemlerin kullanıldığı tespit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, İbnü'l-Arabî, İşârî Tefsir, Te'vil, Tefsir.

ABSTRACT

Doctorate Thesis

ISHÂRÎ EXEGESIS IN MUHYIDDIN IBNU'L-'ARABÎ

Davut AĞBAL

Firat University

Institute of Social Science

Department of Basic Islamic Science

Commentary Branch

Elazığ - 2016, Page: XI + 254

In this study, Muhyiddin Ibn al-Arabi's perception on ishârî exegesis and the intellectual background of it are examined, and the method regarding the exegesis of the Quran of Ibn al-Arabi, who with the ideas he put forward had significant impacts on the historical development process of the Sufism, and the determination of the principles which had effect on this method are aimed. In this context, the fundamentals of Ibn al-Arabi's thought system are discussed in a descriptive method in the first part of the thesis. Ibn al-Arabi's mentality and the reflections of the principles derived from this mentality to interpretation method are studied analytically in the second part, which his method of ishârî exegesis is also examined.

In this study, Ibn al-Arabi's perspective constituting the source of the zâhirî and ishârî exegesis of the Quran are determined and it is demonstared that the zâhirî and ishârî exegeses are clearly dissociated in his thought-world. In addition, perception on ishârî exegesis according to Ibn al-Arabi's thought is split up in the form of "sufi experience" and "expression of sufi experience". In terms of Sufi experience, the method of understanding the Qur'an is not mentioned in ishârî exegesis; within the framework of the expression of this experience, it is detected that several methods are used in figurative exegesis.

Key Words: Qur'an al-Karim, Ibn al-Arabi, Ishârî Exegesis, Ta'wil, Tafsir.

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **II**
ABSTRACT ..... **III**
İÇİNDEKİLER ..... **IV**
TABLOLAR VE ŞEKİLLER ..... **VI**
ÖNSÖZ ..... **VII**
KISALTMALAR ..... **IX**
TRANSKRİPSİYON ALFABESİ ..... **XI**
GİRİŞ **1**
1. Konu, Metod ve Temel Kaynaklar **1**
2. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Hayatı ve Tefsir ile İlgili Eserleri **6**
3. İşârî Tefsir -Tanım ve Tarihsel Gelişim- **26**

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN TEMELLERİ **37**
1.1. Varlık **37**
1.1.1. Istılahlar 41
1.1.2. Varlık Mertebeleri 46
1.2. İnsan **72**
1.3. Bilgi **84**
1.3.1. Bilginin Tanımı 86
1.3.2. Bilgi Kaynakları 89
1.4. Kur'ân **105**
1.4.1. Mâhiyeti Açısından Kur'ân 106
1.4.2. Özellikleri Açısından Kur'ân 111
1.4.2.1. Nüzûl Açısından Özellikleri 111
1.4.2.2. Bir Hitap Olması Açısından Özellikleri 119
1.4.2.3. Muhtevâ Açısından Özellikleri 124

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBNÜ'L-ARABÎ'DE İŞÂRÎ TEFSİR

-İLKELER VE METOD- **129**
2.1. İbnü'l-Arabî'de İşârî Tefsirin Temel İlkeleri **129**
2.1.1. Varlık Anlayışıyla İlgili İlkeler 130

2.1.1.1. Vücûd ve Yorum 131
2.1.1.2. Sevgi ve Yorum 135
2.1.2. İnsan Anlayışıyla İlgili İlkeler 139
2.1.3. Bilgi Anlayışıyla İlgili İlkeler 141
2.1.3.1. Nazarî Bilgi, Keşfî Bilgi ve Yorum 141
2.1.3.2. Tecellî-Yolculuk ve Yorum 148
2.1.4. Kur'ân Anlayışıyla İlgili İlkeler 151
2.2. İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Metodu 157
2.2.1. İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Metodu Çerçevesinde Sûfî Tecrübesi 158
2.2.2. İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Metodu Çerçevesinde Sûfî Tecrübenin İfadesi .. 159
2.2.2.1. İşârî Tefsir Metodu Açısından Kur'ân'ın Lugavî Özellikleri 164
2.2.2.1.1. Harfler 165
2.2.2.1.2. Sarf ve İştikâk 172
2.2.2.1.3. Nahiv (Kelime ve Sözdizim) 180
2.2.2.2. İşârî Tefsir Metodu Açısından Nüzûl Sebepleri ve Nüzûl Ortamı Verilerinin Kullanımı 184
2.2.2.3. İşârî Tefsir Metodu Açısından Kur'ân'a Parçacı Yaklaşım 188
2.2.2.4. İşârî Tefsir Metodu Açısından Temsil/Analoji 195
2.2.2.5. İşârî Tefsir Metodu Açısından Sembol ve İ'tibâr 199
2.2.2.6. İşârî Tefsir Metodu Açısından Tarihsel Bilgi Mirası 202
2.3. İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Geleneğindeki Yeri 205
2.4. İbnü'l-Arabî'nin Sonraki Dönem İşârî Tefsir Geleneğine Etkisi 208
2.5. İbnü'l-Arabî'nin Tefsir Metodundan Yansımalar -Örnek Metinler- 214
SONUÇ 229
KAYNAKLAR 235
EKLER 253
Ek 1. Orjinallik Raporu 253
ÖZGEÇMİŞ 254

TABLOLAR VE ŞEKİLLER

Tablo 1…...……14

Tablo 2……...……47

Şekil 1……...146

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması ve tefsiri meselesi, İslâm düşünce tarihinin en temel problemlerinin kendisine râci olduğu bir alanı teşkil etmektedir. Örneklerin sınırlılığına rağmen, Allah'ın âyetlerdeki hitabıyla neyi amaçlandığına dair sorular, Hz. Peygamber'in [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] berhayât olduğu dönemde de zaman zaman gündeme gelmiştir. Ancak bu zaman diliminde Allah Rasûlü'nün varlığı, Allah'ın muradının ne olduğuyla ilgili ortaya çıkabilecek sorunların önüne set çekmekteydi. Çünkü o, Allah'ın mesajını insanlara eksiksiz aktarmak ve o mesajı açıklamakla vazifelendirilmişti. Bunun da ötesinde onun, her ân ilâhî vahye muhatap olması, Allah'ın kelâmından kastedilen anlamın ne olduğu konusunda kendisine emsalsiz bir ayrıcalık sunduğu da bir gerçektir. Buna karşın Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsir edilmesi konusundaki asıl ciddi problemler, Hz. Peygamber'in dâr-ı bekâya irtihalinden sonra belirginleşmeye başlamıştır.

Devam eden süreçte gerek tefsir faaliyetinin mahiyeti gerekse bu faaliyetin metodu ve küllî kâidelerinin tespiti konusunda farklı eğilimler kendini göstermiştir. Son dönemde meşhur olan ve Kur'ân'ın muhtelif tefsir ediliş yöntemlerini, mezhep ve fikrî aidiyete göre sınıflandırma çabasının sathî bakış açısı bir kenara bırakılacak olursa, tefsirdeki aslî farklılaşmanın, tefsir faaliyetinde esas alınan epistemolojik duruşa dayandığı ifade edilebilir. Bu noktada tefsir tarihi önümüze, nakle ve akla dayanan iki temel eğilimi çıkartmaktadır. Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin bakış açısı çerçevesinde incelemeye çalışılan işârî tefsir ise, tefsir ilmindeki genel kabuller dikkate alındığında, sözü edilen bu temel tasnifin, akla dayanan tefsir türü içerisinde değerlendirildiği müşâhede edilmektedir.

Tasavvuf'un gelişim seyrinde özgün bir yere sahip olan İbnü'l-Arabî, bakış açısı ve ıstılahlarıyla kendisinden sonraki dönemin tasavvufî düşünce örgüsünde baskın izler bırakmıştır. Aslında bu etkiyi farklı ilim dallarında da görebilmek mümkündür. Nitekim bu çalışma onun fikirlerinin tefsir sahasındaki izdüşümlerini takip etmeyi ve yaşadığı dönem itibâriyle tevarüs ettiği İslâmî ilimleri kendine özgü bakış açısıyla terkip ederek, kapsamlı bir ilmî duruş sergileyen İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân yorumu ile ilgili fikirlerini incelemeye kapı aralamayı amaçlamaktadır.

Bahsedilen gâyeye matuf olarak, "*İbnü'l-Arabî'ye göre işârî tefsir nedir? Onun sisteminde işârî tefsirin özellikleri nelerdir? Bu haliyle onun fikirleri tefsir ilmine ve işârî tefsir geleneğine ne tür bir katkı sağlamıştır?*" soruları ve bu sorulara verilmeye çalışılan cevaplar çalışmanın odaklandığı konulardır. Çalışmanın giriş bölümünde konu, metod ve temel kaynakların yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin kısa bir hayat hikâyesine ve telif ettiği tefsir eserlerinin tanıtımına yer verilmektedir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir geleneğindeki yerini tespit etme açısından önem arz eden, işârî tefsirin tanımı ve tarihî serüvenine de bu bölümde değinilmektedir. Birinci bölüm ise İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin temellerini sunmayı hedeflemektedir. Bu amaçla onun varlık, insan, bilgi ve Kur'ân anlayışı incelenecektir. İkinci bölümde İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarının dayandığı ilkelere ek olarak onun işârî tefsir metodu incelenmekte ve ortaya koyduğu metodun işârî tefsir geleneğindeki yeri ve etkisi tespit edilmeye çalışılmakta, ayrıca İbnü'l-Arabî'nin yapmış olduğu farklı tefsir örneklerine yer verilmektedir. Araştırma, tespit ve bulguların bir araya getirildiği sonuç kısmıyla nihayete ermektedir.

Araştırmamız esnasında bana fikirleriyle yol gösteren ve katkılarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN'a, tez izleme komitesinde bulunan Yrd. Doç. Dr. Ramazan IŞIK'a, tezin başından sonuna kadar maddî ve mânevî desteklerini yakından hissettiğim aileme ve arkadaşlarıma müteşekkir olduğumu ifade etmek isterim. Ayrıca Araştırmacı Yetiştirme Projesi kapsamında gerek akademik destekleri gerekse sunmuş oldukları araştırma imkânları dolayısıyla TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) yöneticileri ve hocalarına gönülden teşekkür ederim.

ELAZIĞ-2016 Davut AĞBAL

KISALTMALAR

AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
bk.	: Bakınız
b.y.y.	: Basım yeri yok
b.t.y.	: Basım tarihi yok
c.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
drl.	: Derleyen
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
H.nr.	: Hadîs numarası
Hz.	: Hazret
İ.F.D.	: İlâhiyat Fakültesi Dergisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Milâdî
m.ö.	: Milattan önce
nr.	: Numara
s.	: Sayı
SBE.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
şrh.	: Şerh eden/Şârih
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden

trc. : Tercüme

TTK : Türk Tarih Kurumu

Ü. : Üniversite

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerleri, ve devamı

vs. : Vesâire

vr. : Varak

y.y. : Yüzyıl

TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

ا	: A-a, E-e	ض	: Ḍ-ḍ
أإؤ	: ’	ط	: Ṭ-ṭ
ب	: B-b	ظ	: Ẓ-ẓ
ت	: T-t	ع	: ‘
ث	: S̲-s̲	غ	: Ġ-ġ
ج	: C-c	ف	: F-f
ح	: Ḥ-ḥ	ق	: Ḳ-ḳ
خ	: Ḫ-ḫ	ك	: K-k
د	: D-d	ل	: L-l
ذ	: Z̲-z̲	م	: M-m
ر	: R-r	ن	: N-n
ز	: Z-z	و	: V-v
س	: S-s	ه	: H-h
ش	: Ṣ-ṣ	ى	: Y-y
ص	: Ṣ-ṣ		

GİRİŞ

1. Konu, Metod ve Temel Kaynaklar

Araştırmanın konusu, İslâm düşüncesinin yetiştirdiği en parlak sîmâlardan biri olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin bakış açısına göre işârî tefsirin mahiyeti, metodu ve bu metodun işârî tefsir geleneğindeki yeri ve özgünlüğüdür. Bu çerçevede işârî tefsir faaliyetinin bir takım merhalelerden geçtiği ve İbnü'l-Arabî'yi de içine alan bir süreçle birlikte işârî yorumların daha kapsamlı ve sistemli bir hâle dönüştüğü, İbnü'l-Arabî'nin bahsedilen bu dönüşümdeki en önemli isimlerden biri olduğu tespitinden hareket edilmektedir. İşârî tefsir ile ilgili bahsedilen dönüşüm en temelde zâhir-bâtın arasındaki irtibatın mahiyeti ve herbirinin diğerine göre konumunu belirleme noktasında kendini göstermektedir. Ancak bu köklü dönüşümü önceleyen ontolojik ve epistemolojik bir sistemin gerekliliğinden söz edilmelidir ki, Tasavvuf'un, İbnü'l-Arabî ile birlikte kendine has bir sistem dâhilinde kapsamlı bir dünya görüşü ortaya koymaya başlaması, tam olarak bu gerekliliğin tahakkuk etmesi anlamına gelmektedir.

Bu yüzden İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân yorumları ve bu yorumların tefsir ilmindeki yerini incelerken, yorumların çıkış noktasını ve hareket yönünü belirleyen unsurların tespit edilerek işe başlanması gerekmektedir. Kanaatimizce İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân yorumlarının arka planını onun varlık, insan, bilgi ve Kur'ân hakkındaki fikirleri oluşturmaktadır. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî'nin bu konulardaki fikirleri, sözü edilen arka plânı vermeyi hedefleyen birinci bölümde incelenmektedir. Ancak tasavvufî öğretilerle alâkalı olan bu konulara, tefsir ilmini ilgilendirdiği düzeyde ve İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir metodunu daha fazla etkilediği düşünülen noktalara yoğunlaşılarak temas edilmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünün konusunu, ilk bölümde ele alınan ve İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir metodunun dayandığı arka planı tesis eden başlıklardan, yorumlarının kendisine râcî olduğu temel ilkelerin çıkartılması; İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir metodunun örneklerle birlikte incelenmesi ve ortaya konulan bu yorum metodunun işârî tefsir geleneğindeki yeri ve etkisinin ele alınması oluştumaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve tefsir anlayışına yönelik bazı malumatlara tefsir tarihi ve usûlü kaynaklarında yer verildiği görülmektedir. Bunlar arasında Zehebî'nin (ö.

1397/1977), *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*; Süleyman Ateş'in, *İşârî Tefsir Okulu*; Ignaz Goldziher'in (ö. 1921), *Mezâhibu't-tefsiri'l-İslâmî*; Yunus Emre Gördük'ün *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir* adlı çalışmaları zikredilebilir. Ancak İbnü'l-Arabî ve tefsir metoduna yönelik bilgilerin bu eserlerde dolaylı bir şekilde inceleniyor olması, bu ve benzer eserlerin ortak noktasını teşkil etmektedir.

Bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'yi tekfir etme yahut insanları onun fikirlerinden sakındırma amacı güdülerek kaleme alınan eserlerde de onun tefsir anlayışına yer yer dikkat çekildiği görülmektedir. Şüphesiz İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) eserleri bu alanın ilklerinden kabul edilebilir. Ayrıca Hüseyin b. Abdurrahman el-Ehdel el-Yemenî'nin (ö. 855/1451) *Keşfu'l-gitâ 'an hakâiki't-tevhîd*'i, Burhânuddin el-Bikâ'î'nin (ö. 885/1480) *Tenbîhu'l-gabî ilâ tekfîri İbn 'Arabî*'si, Mûsâ b. Süleyman'ın İbnü'l-Arabî aleyhine yazılmış risâle ve verilmiş fetvâları topladığı *Resâil ve fetâvâ fi zemmi İbn Arabî es-sûfî* adlı çalışması ve sayısı daha da artırılabilecek bu literatür, gerek İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini gerekse Kur'ân âyetlerine getirdiği yorumları nakzetmeye odaklanmış eserlerdir.

Öte yandan tarihte ve günümüzde bu gibi fikirlere karşı İbnü'l-Arabî'yi savunan onun yapmış olduğu te'villeri makul göstermeye çalışanlar da var olagelmiştir. Bu çerçevede Şeyh Mekkî olarak tanınan Muhammed b. Muzafferuddin'in (ö. 926/1519-1520) *el-Cânibu'l-garbî fi halli müşkilâti'ş-şeyh Muhyiddin İbni'l-Arabî*'si ile, Abdülganî Nablûsî'nin (ö. 1143/1731) *er-Reddü'l-metîn*'i, Mahmûd Gurâb'ın *Şerhu kelimâti's-sûfiyye* adlı eserleri ilk anda zikredilebilir. Bu kaynakların tamamını kuşatan genel bir kabulden ziyade İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ı anlama metoduna yapmış oldukları atıflar açısından bir nitelemede bulunulacak olursa, bu tür kaynakların, konuya tam ve gerçekçi bir tasvir sunmaktan uzak oldukları söylenebilir. Bunun temel nedeninin, bu eserlerin yukarıda bahsedilen yazılma amacında yattığı kanaatindeyiz.

İbnü'l-Arabî'nin gerek Kur'ân ve gerekse te'vil anlayışını merkeze alan akademik araştırmalar da yok değildir. Nasr Hamid Ebu Zeyd'in (ö. 1431/2010) *Felsefetü't-te'vîl* eseri bu alanda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Husûsen onun, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemiyle te'vil anlayışı arasında kurguladığı irtibatlar, alan araştırmacıları için büyük resmi görmekte son derece yardımcı olmaktadır. Yine Michel Chodkiewicz'in *Sahilsiz Bir Umman (orijinal adı: Un Océan Sans Rivage: Ibn Arabî)* adlı çalışması küçük fakat İbnü'l-Arabî'nin eserleriyle Kur'ân-ı Kerîm arasındaki ilişkinin keyfiyetini

güçlü tahlillerle ortaya koyan bir eserdir. Bunun yanı sıra Sâ'id Hamîsî'nin University of Constantine'de (Cezâyir), Felsefe Bölümü'nde yapmış olduğu *er-Remziyyetü ve't-te'vil fî felsefeti İbn Arabî es-sûfî* isimli doktora tezi farklı boyutlarıyla te'vil konusunu ele alan bir çalışmadır. Chodkiewicz'in eserini bir kenara koyacak olursak, diğer iki eser daha çok konunun felsefî boyutuna yoğunlaşmıştır. *Felsefetü't-te'vîl'*de Ebu Zeyd, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminden yola çıkarak onun te'vil/yorum meselesine bakışını açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Hamîsî'nin ise çalışmasını dilin, İbnü'l-Arabî düşüncesindeki boyutları, harfler, sifr ve birtakım remizlerin te'ville alâkasına hasrettiğini görmekteyiz. *Sahilsiz Bir Umman*, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde Kur'ân'ın konumunu incelemenin yanı sıra *Felsefetü't-te'vîl*'de olduğu gibi onun Kur'ân ve te'vil anlayışına dağınık bir şekilde yer yer temas etmektedir.

Bu çalışmayı, sözü edilen eserlerden ayıran en önemli fark, konuya bir tefsir problemi olarak yaklaşmasıdır. Bu yüzden çalışmanın ilk bölümü örneğin -çokça kendisine atıfta bulunulan- *Felsefetü't-te'vîl*'in kurgulanışıyla benzerlikler içerse de[1] bu ve diğer kaynaklarda kapsamlı olmayan ve dağınık bir şekilde bulunan "İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân Anlayışı" başlığı mümkün mertebe tefsir alanına yaklaştırılarak, derli toplu bir şekilde sunulmuştur. Ayrıca ikinci bölümde İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin ana başlıklarından te'vile etkisi açısından, seçilen konuların bir nazariye oluşturacak şekilde sunulması ve konuyu pratik olarak ele alan başkaca bir kısmın bulunması da burada ayırt edici bir özellik olarak zikredilebilir.

Bu genel çerçevenin sunumundan sonra, tezin şu soruya cevap aradığı ifade edilebilir: "*İslâm düşünce tarihinde fikirleriyle önemli bir yer işgal eden Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ı yorumlama yöntemi ile bu yöntemin tefsir ilmi içerisindeki yeri ve önemi nedir?*" Ancak çalışmanın problem ağacını çıkarmak için şu soruları sormak da önem arz etmektedir:

İbnü'l-Arabî'nin yorum anlayışının dayandığı asıllar nelerdir? Varlık alanında ortaya koymuş olduğu sistemin, onun yorumunda bir karşılığı bulunmakta mıdır? Bilgi nazariyesi ile varlık ve te'vile bakışı arasında bir irtibât kurulabilir mi? Hem varlık hem de bilgi nazariyesinde onun işârî tefsir anlayışına râci ana başlıklar nelerdir? Ortaya konu-

---

[1] Sözü edilen benzerlik, bu tezin de tıpkı *Felsefetü't-te'vîl*'de olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin temel başlıklarını ortaya koyuyor olmasıyla irtibatlıdır.

lan veriler çerçevesinde İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışının Kur'ân'ı anlamaya katkısı nedir? İşârî tefsir hangi esaslara dayanmaktadır? İşârî tefsirin mâhiyeti ile mutasavvıfların varlık ve bilgi anlayışları arasında bir irtibât var mıdır? İşârî tefsirin metodu var mıdır, varsa nedir? Genellenebilir, tekrar edilebilir, dolayısıyla sınanabilir bir işârî tefsirden söz edilebilir mi? İşârî tefsir mahza öznel bir tefsir türü müdür? İşârî tefsirin tarihsel bilgi birikimiyle ilişkili yönü var mıdır? İşârî tefsirin kabulü için öne sürülen şartların işârî tefsirde bir karşılığı var mıdır? Öne sürülen şartların geçerliliği nedir?

Bu çalışma, yukarıdaki sorularla ortaya konulan çerçeve dikkate alındığında hem tasavvuf hem de tefsir ilminin sahasına dâhil olan meseleleri ele alacaktır. Ancak her iki ilim dalı, Kur'ân tefsiri konusunda farklı bir bakış açısına sahip olduğu için birtakım sınırlılıklarla karşı karşıya kalınmaktadır. Bu meyanda sûfîlerin, Kur'ân'da sadece havassın istihraç edebileceği bâtınî anlamların bulunduğu fikrinde olmalarının, buna mukabil müfessirlerin sûfî yorumları zâhiri düzeye çekme ve sınırlandırma gayretlerinin, bu tür çalışmaların içeriğini gerilimli bir noktaya taşıdığı da ifade edilmelidir. Karşılıklı bir iletişim eksikliğine de işâret eden bu tür sorunlardan neşet eden ön yargılardan uzak durarak, vakıânın ilmî usûllerle tespiti ve tahliline yoğunlaşmayı hedefleyen çalışmamız, bu noktada İslâm düşüncesinin zengin mirasına ışık tutmaya yönelik mütevâzı bir adımı hedeflemektedir.

Tezin, özellikle İbnü'l-Arabî düşüncesine dair meselelerin incelendiği birinci bölümünde deskriptif bir yöntem takip edilecektir. Mümkün olduğunca kabul veya redde yönelik herhangi bir değer yargısından uzak bir şekilde, meselelerin tespit ve tasvirine çalışılacaktır. İlk bölümün verilerine bağlı olarak oluşturulan ikinci bölümde ise İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir metodunun ilkeleri, yapısı, özgünlüğü ve etkisi konularında analitik bir yöntem takip edilecektir.

Kaynak kullanımında takip edilen metodu ise şu şekilde özetleyebiliriz: Orijinal kaynakların kullanımına dikkat edilen bu çalışmada, Arapça kaynakların tahkikli nüshalarına müracaat edilmeye gayret sarfedilmiştir. Ancak birtakım sebeplerden dolayı bu ilkeden feragat edilmek zorunda kalındığı durumlar da olmuştur. Çalışmada önemli ölçüde müracaat edilen İbnü'l-Arâbî'nin *Fütûhât*'ı burada zikredilmeye değer bir örnektir. Birçok basılı nüshası bulunan *Fütûhât*'ın, Osman Yahya tahkiki, ciddi ve dikkate değer bir çabanın ürünüdür. Ancak tamamlanamamış bu çalışma, eksik kalan kısımlara atıfta diğer baskılara müracaatı gerekli kıldığı için İbnü'l-Arabî ile ilgili çalışan akademisyenle-

rin çoğunluğu, eserlerinde farklı nüshaları kaynak vermektedir. Tabiatıyla bu eserlerde zikredilen malumata ulaşmak istendiğinde kitabın ilgili baskısına ulaşmada birtakım sorunlarla karşılaşılabilmektedir. Ayrıca çalışma içerisindeki kaynak gösteriminde de bütünlük sağlanamamaktadır. İfade edilen türden sorunları çözmek için bu çalışmada sadece *Fütûhât*'ın tahkiksiz, fakat tam bir nüshası olan "Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011" baskısı kullanılmıştır. Bu tercihimizde etkili olan hususlar şunlardır: 1- Öncelikle tezde çokça kullanılan bu kaynak esere atıfta, bir bütünlüğe ulaşmak, 2- Sözü edilen nüshanın yaygınlığı, 3- Eser üzerinde akademik çalışmaları bulunan Ekrem Demirli'nin, *Fütûhât*'ın muhtelif nüshaları arasında önemli farkların bulunmadığına dair -bizim de kabul ettiğimiz- kanaatidir.[2] Ancak tahkikli nüshaya müracaatı gerektirecek bir sebep bulunduğunda her iki kaynağa da değinilecektir.

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi incelenirken daha çok onun, *Fütûhât* ve *Fusûsu'l-hikem* eserleri kullanılmıştır. Diğer eserlerine yer yer temas edilse de bu iki eser çalışmanın temel başvuru kaynağını teşkil etmektedir. Bunun sebebi *Fütûhât* ve *Fusûs*'un, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini bütünüyle kapsayan en önemli eserlerinden olmasıdır.[3] Ayrıca tezde, İbnü'l-Arabî'nin kısmî tefsiri olan *Îcâzu'l-beyân fî't-terceme 'ani'l-Kur'ân* eserinden de çokça istifade edilmiştir. Bu eser, Fâtiha Sûresi'nden Bakara Sûresi'nin 252. âyetine kadarki kısmı içine almaktadır. Ancak çalışmada İbnü'l-Arabî'nin sadece bu eserleriyle sınırlı kalınmamaya gayret edilmiş ve ilgili yerlerde diğer eserlerine de temas edilmiştir. Mahmûd Gurâb'ın, İbnü'l-Arabî'nin muhtelif kitaplarındaki ifade ve görüşlerini bir araya toplamak sûretiyle meydana getirdiği tam bir tefsir olan *Rahmetun mine'r-Rahmân fî tefsir ve işârâti'l-Kur'ân min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî* adlı esere, İbnü'l-Arabî'nin kaleme aldığı bir kaynak olmaması hasebiyle fazlaca müracaat edilme gereği hissedilmemiştir.

Tezin yazımı ile ilgili takip edilen metodu ise şu şekilde ortaya koyabiliriz: Çalışmanın daha çok Arapça eser ve kavramlara dayanması hasebiyle, önemli görülen kavram ve ifadelerin aslına dikkat çekmek için, bu kavramlar başlangıçta sunulan transkripsiyon alfabesiyle, köşeli parantez içerisinde ve italik olarak verilecektir. Arapça kitap isimleri ve yazarlar, sadece kaynaklar bölümünde transkribe edilmiş yazımlarıyla sunulacaktır.

---

2 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* (trc. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2012, I, 10.

3 Bk. Kılıç, Mahmud Erol, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 514.

Arapça'da sıklıkla kullanılan sıfat-mevsuf, muzaf-muzafun ileyh gibi terkiplerdeki lâm-ı ta'riflerin yazımı, ilâhiyât alanındaki çalışmalarda genel kabul gören "el-…'l-…" formunda yazılacak ve bazı Arapça kelimelerin sonunda bulunan tâ-i merbuta/ة, ilgili kelime transkribe edilirken dikkate alınmayacaktır. Bunun haricinde tezin yazımında Türk Dil Kurumu'nun *İmlâ Klavuzu* esas kabul edilmekle birlikte husûsen aslı Arapça olan fakat Türkçeleşmiş kelimelerin yazımında uzatma işâretlerinin kullanımında asla uygunluğu ve Türkçe'deki telaffuzuna yakınlığı hasebiyle daha titiz davranmaya çalışılacaktır. Örneğin "suret" yerine "sûret"; "işaret" yerine "işâret"; "tecelli" yerine "tecellî" vb. kullanımlar tercih edilecektir.

Hadîs-i şerifler dipnotta ve ilâhîyat alanı çalışmalarında takip edilen genel kullanım ilkeleri göz önünde bulundurularak verilecektir. Alan çalışmalarında âyet-i kerîmelere dipnotta işâret etmek ile ilgili genel geçer bir şekil bulunmamakla birlikte, biz "Sûre adı, Mushaf sıralaması/ âyet numarası" formunu tercih edeceğiz. Örneğin: "Furkân, 25/12."

2. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Hayatı ve Tefsir ile İlgili Eserleri

2.1. Hayatı

Tam ismi Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtımî'dir. Endülüs'ün Mürsiye şehrinde hicrî 560 (m. 1165) yılında doğdu.[4] İtibarlı ve tanınmış bir aileye mensuptu. Babası Ali b. Muhammed hem devlet ricali hem de İbn Rüşd el-Hafîd (ö. 595/1198) gibi âlimlerle dostluğu bulunan bir zâttı[5] ve Mürsiye'de -tam olarak belli olmasa da- idarî bir görevi bulunmaktaydı.

Kuzey Afrika'dan geçip, Endülüs'te yayılmaya devam eden Muvahhidler'in, Kastilya-Leon Krallığı'nın himayesinde bulunan İbn Merdeniş'i mağlup ederek içerisinde

---

4 Safedî, Selahuddin Hâlil b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000, IV, 124; Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, (thk. İhsan Abbas), Dâru's-Sâdir, Beyrut, 1973, III, 435; Ednevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, (thk. Süleyman b. Salih el-Hazzî), Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1997, 230; Palacios, Miguel Asin, *İbnü'l-Arabî hayatuhu ve mezhebuhu*, (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire, 1965, 5; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993, III, 531.

5 Uludağ, Süleyman, *İbnü'l-Arabî*, TDV Yayınları, Ankara, 1995, 4.

Mürsiye'nin de bulunduğu bölgeyi 1172 yılında hâkimiyeti altına almasıyla[6] birlikte şehrin eşrafının Muvahhidler'in sultanı Ebu Ya'kub Yusuf'a bağlılıklarını bildirdikleri görülmektedir.[7] İbnü'l-Arabî'nin babasının da bilâhare başkent İşbiliyye'ye gittiğine ve Ebu Ya'kub tarafından vazifelendirildiğine kaynaklar yer vermektedir.[8] İbnü'l-Arabî de yaklaşık yedi veya sekiz yaşlarındayken gerçekleşen bu gelişmelerden dolayı ailesiyle birlikte Mürsiye'den İşbiliyye'ye gitmiştir.[9]

Muvahhidlerin sultanı Ebu Ya'kub, sadece ele geçirdiği yerlerdeki idarî eşrâfı değil, ilim önderlerini de etrafında topladı. Bundan dolayıdır ki o yıllar İşbiliyye, İbn Rüşd başta olmak üzere İbn Zühr[10] (ö. 595/1198), İbn Tufeyl (ö. 581/1185) gibi âlimlerin buluştuğu bir merkez hâline dönüşmüştür.[11] İbnü'l-Arabî'nin babasıyla yakın bir dostluğu bulunan İbn Rüşd ile karşılaşması da İşbiliyye'de yaşadığı yıllarda olmuştur. İbnü'l-Arabî o sıralar Kurtuba kadılığı görevini derûhte eden İbn Rüşd'den gelen görüşme talebi üzerine Kurtuba'ya gidecek ve bu filozofla orada görüşecektir.[12] Daha sonra 580/1184 yılında Ebu'l-Abbas el-Ureybî vasıtasıyla tasavvufî bir terbiye almaya da İşbiliyye'de başlayacaktır.[13] Ancak gerek İşbiliyye'deki yaşantısında ve gerekse uzun yolculukları esnasında İbnü'l-Arabî'nin, aynı anda birçok âlim ve mutasavvıftan istifade ettiğini görmek mümkündür.[14]

Endülüs'teki hayatı boyunca farklı vesilelerle yolculuk yapan İbnü'l-Arabî, ilk olarak 589/1193 yılında Endülüs'ün güney kıyısında bir yerleşim alanı olan Cezîratu'l-hadrâ'dan Kuzey Afrika'ya geçer ve burada seyahatinin ilk durağı Sebte olur. İbnü'l-Arabî Sebte'de bir müddet ikamet eder ve ilim meclislerine katılır. Akabinde Abdülaziz

---

6 Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları 1*, TDV Yayınları, Ankara, 1994, 175.

7 Addas, Claude, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, (trc. Atilla Ataman), Sûfî Kitap, İstanbul, 2010, 43.

8 Addas, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde, 34.

9 Bk. Uludağ, *İbnü'l-Arabî*, 6.

10 Ebu Bekir Muhammed b. Ebu Mervân Abdülmelik b. Ebu'l-Alâ el-Hafîd.

11 Bk. Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 44-45; Kılıç, Mahmud Erol, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfî Kitap, İstanbul 2009, 26-27.

12 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, I, 235; Ayrıca bk. Palacios, *İbnü'l-Arabî*, 12; Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 56; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 28; Uludağ, *İbnü'l-Arabî*, 6.

13 Ebu'l-Abbas el-'Ureybî ile İşbiliyye'de başından geçen bir hatırası için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 289; Ayrıca bk. Palacios, *İbnü'l-Arabî*, 11-12, 20; Uludağ, *İbnü'l-Arabî*, 6-7.

14 Bk. Palacios, *İbnü'l-Arabî*, 13-16; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 28-36; Karadaş, Cağfer, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, 17.

el-Mehdevî'yi ziyaret için Tunus'a gider. Bir müddet orada kaldıktan sonra tekrar İşbiliyye'ye döner.[15] Babasının 590/1193'te vefatından altı/yedi yıl sonra (596/1200) manevî bir işâretle hacca gitmek için Endülüs'ten ayrılır ve bu tarihten sonra İbnü'l-Arabî Endülüs'e bir daha dönmez.[16] Farklı İslâm beldelerini gezen İbnü'l-Arabî, ikinci haccı esnasında (598/1202) meşhur kitabı *Fütûhâtu'l-Mekkiyye*'sini yazmaya başlar. Eserin yazımının uzun bir zaman aldığı ve İbnü'l-Arabî'nin ömrünün son yıllarına kadar bu eserini geliştirdiği bilinmektedir.[17]

İbnü'l-Arabî ikinci hac ziyareti sebebiyle Mekke'de iki buçuk yıl kaldıktan sonra Bağdat'a, oradan Musul, Urfa, Diyarbakır, Sivas ve Malatya'ya gelir. Bu yolculuğu esnasında beraberinde Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) babası Mecdüddîn İshak da bulunmaktadır. Daha sonra Selçuklu sultanı I. Gıyâsuddin Keyhüsrev'in eski dostu Mecdüddîn İshak'ı davet etmesi vesilesiyle Konya'ya gelir.[18] Hayatının geri kalan kısmında bu illeri tekrar dolaştığı görülen İbnü'l-Arabî Kudüs, Fustat ve Halep'te bulunduktan sonra 627/1229 yılında Şam'a yerleşmiştir.[19]

Muhyiddin İbnü'l-Arabî Şam'da meskûn bulunurken 638/1240 yılında vefat etmiş, Kasiyun dağı eteğindeki Sâlihiyye semtinde bulunan kabristana defnedilmiştir.[20] Yavuz Sultan Selim'in emriyle Mısır seferi esnasında kabri üzerine türbe, cami ve imâret yaptırılmıştır.[21] Bu yapı daha sonra da II. Abdülhamid tarafından tamir ettirilmiştir.[22]

Tamamını yolculuklarla geçirdiği söylenebilecek bir hayata sahip olan İbnü'l-Arabî'nin biyografisinin detaylarını, ilgili çalışmalara bırakarak bir nebze de olsa onun ilmî şahsiyetine değinmek istiyoruz. İbnü'l-Arabî elit bir aileye mensup olmasının yanı sıra ilmî bakımdan üst düzey bir çevreye de sahiptir. Yetiştiği çağ ve ortam itibâriyle

---

15 Bk. Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 152-153; Palacios, *İbnü'l-Arabî*, 36-37; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 38-39.

16 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 223.

17 Uludağ, *İbnü'l-Arabî*, 76-77; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 42.

18 Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 287-288.

19 Bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 43-44; İbnü'l-Arabî'nin Şam'a nihai olarak yerleşmesi ile ilgili Claude Addas 620/1223 tarihini verir. Bk. Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 331; İbnü'l-Arabî'nin seyahat ettiği yerler için ayrıca bk. Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, III, 531.

20 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, IV, 126; Kütübî, *Fevâtu'l-vefeyât*, III, 436; Ednevî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 231; Palacios, *İbnü'l-Arabî*, 96.

21 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK, b.t.y., II, 295.

22 Bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 46.

farklı ilim alanlarında tebarüz eden âlimlerin çokluğu dikkat çekmektedir.[23] Bu artışın altında yatan sebeplerden bir tanesi de kuşkusuz Muvahhidler'in ilim ve ilim erbabına verdikleri değerdir. Bu bağlamda İslâm düşünce tarihinde ses getirmiş İbn Rüşd, İbn Tufeyl gibi birtakım âlimlerin o dönemde ortaya çıkıyor olması da tesadüf değildir. Her halükarda ilim ve irfan mirası bakımından farklı yönleriyle incelenmeye tabi tutulması gereken bu ortamın, onun hayatında önemli bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ne var ki İbnü'l-Arabî'deki bu etkinin sınırlayıcı ve belirleyici olmadığını, buna mukabil kendisinin geniş bir yelpazede eğitim almasını mümkün kılan bir etki olduğunu ifade etmeliyiz. Bir diğer ifadeyle İbnü'l-Arabî, düşünceleriyle ve İslâm düşünce tarihindeki yeri göz önüne alındığında, sadece çağını yansıtan bir âlim-ârif portresi çizmez. O, aynı zamanda tevârüs ettiği fikirleri daha ileri noktaya taşıyan, bu yönüyle de kendi çağını aşan bir şahsiyettir. Bunu sağlayan hususlardan biri de hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabî'nin karakteridir. Hayat hikâyesinde görülen ilim ve irfan meclislerine aşinalığı, hemen her gittiği yerde bir şekilde ilim halkalarında yer alması, farklı vesilelerle değişik şahıslardan önemli eserleri okuması ve daha birçok işâret onun ilim ve irfan konusunda alçakgönüllü ve arzulu bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı bulunduğu her yerde mevcut âlim ve âriflerin birçoğuyla irtibâtlı olmasının yanı sıra, farklı beldelere yolculuğu sırasında bu vasıfta şahıslarla mülâkî olma arzusunun bulunduğu görülmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin muhtemelen Eyyübî hükümdarlarından el-Melik el-Eşref Muzafferüddin Musa b. el-Adil'e yazdığı[24] ve şer'î ilimleri kendilerinden aldığı hocalarını zikrettiği *el-İcâze*'si, tam olmasa da, onun eğitim serüveni hakkında önemli bilgiler içermektedir. *el-İcâze* incelendiğinde İbnü'l-Arabî'nin iyi bir Kur'ân eğitimi aldığı görülmektedir. İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah Muhammed b. Şureyh er-Ruaynî'nin (ö. 476/1084) *el-Kâfî fi'l-kıraâti's-seb'* adlı eserini iki ayrı hocadan okuduğu ve icazet aldığını ifade etmektedir. Aynı zamanda Ebu Muhammed Mekkî b. Ebu Tâlib'e (ö.

---

23 Bk. Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 130-131.

24 *el-İcaze*'nin baş tarafında kendisine ithafta bulunulan "Melik Muzaffer" hakkında değerlendirme için Bk. Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 132-133.

437/1045) ait *et-Tebsıra fi'l-kıraâti's-seb'*i, Ebu Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Teysîr fi'l-kıraâti's-seb'*ini farklı hocalardan okuyarak icâzet almıştır.[25]

Hadîs alanında ise *Sahihayn* başta olmak üzere Ebu Dâvud'un (ö. 275/889) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'lerini farklı hocalardan okumuştur. Bunun yanı sıra İbn Abdilberr en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) Muvattâ'ya yazmış olduğu şerhi *et-Temhîd*'i, *et-Tekassî'*yi, sahabe biyografisi *el-İsti'âb'*ı ve bir diğer biyografi eseri olan *el-İntika'*yı da okumuştur.[26]

Yetiştiği çevre gereği birçok âlimden Mâlikî ve Zâhirî geleneğe ait eserleri okuyan İbnü'l-Arabî,[27] aynı zamanda İbn Hazm'a ait *el-Muhallâ*'ya bir ihtisar kaleme almıştır. Yine İbn Hazm'ın *İbtâlu'l-kıyâs* adlı risalesi de İbnü'l-Arabî'nin istinsah ettiği bir nüshayla günümüze ulaşmıştır.[28] Bunun yanı sıra *Fütûhât*'ta ibadetlere tahsis ettiği bölümlerde, konuların zahirî boyutuyla alâkalı fıkhî farklılıklara değinirken, gerek konu tasnifi gerekse içerik olarak İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid* isimli eserinden istifade ettiği görülebilmektedir. Yetiştiği çevre ve okuduğu bu ve benzer kitaplar dolayısıyla olacak ki kendisine "كان ظاهري المذهب في العبادات وباطني النظر في الاعتقادات" "*İbadetler konusunda zâhirî mezhep, itikatlarda ise bâtınî görüş sahibidir.*"[29] tanımlaması yapılmıştır. Ancak onun, özellikle Zâhirî mezhebini taklit ettiğine dair kendisi hayattayken yapıldığı anlaşılan bu yakıştırmalara karşı çıktığı da bilinmektedir.[30]

Farklı birçok alanda önemli kitapları okuyan İbnü'l-Arabî Tasavvufî literatürde kendisinden önceki Hâkim et-Tirmizî (ö. 320/932), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve İbn Berrecân (ö. 536/1142) gibi önemli şahsiyetlerin eserlerini de görme fırsatı bulmuştur.[31]

---

25 İbnü'l-Arabî, *el-İcâze, Istılahatu'ş-Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî* içinde, (thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dâru'l-İmam Müslim, Beyrut 1990, 23-24.

26 İbnü'l-Arabî, *el-İcâze,* 24-25.

27 Bk. İbnü'l-Arabî, *el-İcâze*, 26-27.

28 İbnü'l-Arabî'nin ilgili eserleri ve Zahirî mezhebiyle münasebeti için bk. Gurâb, Mahmud Mahmud, *el-Fıkh 'inde'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, b.y.y., 1981, 6-7; Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, (trc., Atilla Ataman), Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, 78; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 54-55.

29 Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, IV, 124; Kütübî, *Fevâtu'l-vefeyât*, III, 436.

30 İbnü'l-Arabî, *Divan*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1996, 48-49.

31 Bk. İbnü'l-Arabî, *el-İcâze*, , 6; Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 76; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 39, 41.

Burada İbnü'l-Arabî'nin okuduğu kitapların tam listesini sunmaktan ziyade detaylarını İbnü'l-Arabî'nin hayatı hakkında yapılan çalışmalarda bulabileceğimiz benzer bilgilerin yekününün zihnimizde oluşturacağı portre, bizim için daha fazla önem arz etmektedir. İbnü'l-Arabi'nin bir şekilde gördüğü, okuduğu kitaplar onun en azından entelektüel ilgisinin üst düzeyde olduğunu gösterir mâhiyettedir. Hayatı boyunca yapmış olduğu yolculukların birçoğunun âlim ve ârif şahsiyetlerle karşılaşma ve istifade etme amacıyla yapıldığı düşünülürse bu ilginin daha da kapsamlı bir arayışın eseri olduğu görülebilir.

Diğer yandan yaşamış olduğu devrin bütün bu ilmî faaliyetleri onun düşüncesinin hem terkîbî hem de ıstılâhî yönünü etkilemiştir. İbnü'l-Arabî'de görülen birçok kavramın geçmişten -ki bu sadece tasavvufî miras değildir- tevârüs edilmiş olması[32] bahsedilen etkinin bir göstergesidir. Ancak bu hiçbir zaman onun bir mukallid olduğu anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin orjinalliğini, sadece tevârüs ettiği geleneği iyi bir şekilde terkibine hasretmek de kuşatıcı bir bakış değildir. Onun varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde konuya bakıldığında, nakil ile elde edilen bilgilerin yanı sıra tecrübî boyutun da oldukça önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bir bütün olarak İbnü'l-Arabî'den bahsedileceği zaman, devam edegelen ilmî birikim kadar, onun kendi tecrübesi de göz önünde bulundurulmalıdır.

Çalışmamızın konusu açısından İbnü'l-Arabî düşüncesinde birbiriyle uyumlu bir şekilde varlığını sürdüren bu iki boyutun, onun yorum anlayışı noktasında da gözden kaçırılamayacak derecede önemi haiz olduğu görülmektedir. Zîrâ işârî tefsiri, mâhiyet olarak başka herhangi bir tefsirden ayıran husus, nassın zâhirinin ifade ettiği malumatı hayata aktarmakla birlikte, onun tecrübî, öznel, açık, kesin, tekrar edilemez ve genellenemez bir boyuta da sahip olmasıdır.[33]

---

32 Almond, Ian, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, (trc. Kadir Filiz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, 26.

33 İşârî tefsirin sözü edilen özelliklerine çalışmanın ilerleyen bölümlerinde değinilecektir.

2.2. Tefsir İle İlgili Eserleri

İbnü'l-Arabî'nin, tahsil ettiği geniş ilmî miras ve mânevî tecrübesini aksettirecek büyük bir külliyâtı arkasında bıraktığı görülmektedir. Onun telif ettiği eserler üzerinde kapsamlı bir araştırmayı kaleme alan Osman Yahya, İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinden bahsettiği *el-Fihrist* ve *el-İcâze* gibi birincil kaynakların yanı sıra, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin listesinin verildiği ikincil kaynakları[34] da içeren *Müellefâtu İbn Arabî* adlı eserinde dokuz yüz doksan dört adet kitabı incelemiştir.[35] Ancak Osman Yahya zikrettiği eserler hakkında bilgi verirken, bu eserlerden bir kısmının İbnü'l-Arabî'ye ait olmadığına, bir kısmının da İbnü'l-Arabî'ye nispetinin şüpheli olduğuna yönelik tahlillerde bulunmuştur.[36] Buna mukabil toplam sayıya oranla adedi az olan bu tür eserler bir tarafa bırakıldığında dahi Fıkıh'tan Kelâm'a, Tefsir'den Hadîs'e, Tasavvuf'tan Ahlâk ve Edebiyat'a dair kaleme alınmış muhtelif büyüklüklerde geniş bir külliyatla karşı karşıya kalınmaktadır.[37] Fakat İbnü'l-Arabî'nin bütün eserleri içerisinden toplam iki yüz kırk beşi günümüze ulaşmıştır.[38]

Çalışmamızın muhtevâsı gereği İbnü'l-Arabî'nin Tefsir alanında yazmış olduğu kitapları önceleyerek bu kitaplar hakkında kısa bilgiler sunmaya gayret edeceğiz. Ancak İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki üslûp dikkate alındığında, onun hangi ilim dalına ait olursa olsun, eserlerini tasavvufî bakış açısıyla kaleme aldığı kadar[39] her bir eserinde Kur'ân'a fazlaca atıf yaptığı da görülmektedir. Hatta bu sadece atıf düzeyinde kalmamakta, bilakis Kur'ân'dan yapmış olduğu iktibaslar onun eserlerini ve fikriyâtını açıkça

---

34 Osman Yahya, ikincil kaynak olarak Brockelman'ın *GAL*'de vermiş olduğu liste; Muhammed Tâhir'in Terceme hâl ve fedâili'ş-Şeyhi'l-Ekber'deki listesi; Ritter'in İbnü'l-Arabî musannefâtı ile ilgili listesi ve Muhammed İsmail es-Sefâihî'nin Keşfu'n-Nikâb adlı eserinde verdiği listeden istifade etmiştir. bk. Yahya, Osman, *Müellefâtu İbn Arabî târihuhâ ve tasnîfuhâ*, (trc. Ahmed Muhammed et-Tîyb), el-Hey'etü'l-Mısrıyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 2001, 61-62.

35 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 165-632.

36 Osman Yahya, İbnü'l-Arabî'ye ait olmayan ya da İbnü'l-Arabî'ye nispetinin şüpheli olduğu 135 eser tespit etmiştir. Bu eserlerin listesi için bk. Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 81. Ancak İbnü'l-Arabî'nin Tefsir alanında yazdığı eserlerin listesi çıkarılırken zikredilen bu sayıya dahil edilmemiş üç eserin (aşağıdaki listenin 16, 29 ve 36. maddelerinde zikredilen kitaplar) daha bulunduğunu tespit ettik. Dolayısıyla bu sayının biraz daha artırılabileceğini öngörebiliriz.

37 İbnü'l-Arabî, *el-İcâze*'sinde yazmış olduğu kitaplardan bir kısmının listesini vermektedir. Osman Yahya'nın ortaya koyduğu listeden çok az olmasına karşın İbnü'l-Arabî'nin burada iki yüz seksen beş tane kitap ismini zikrettiği görülmektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-İcâze*, 32-39.

38 Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 53.

39 Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 48.

şekillendirmektedir.[40] Hâl böyle olunca İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir anlayışını tespit etmeyi sadece onun tefsir eserlerine müracaat etmeye hasretmek eksik bir bakış açısı olacaktır. Bundan dolayıdır ki çalışmamızda İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* ve *el-Fusûsu'l-hikem*'i tıpkı tefsir alanında kaleme alınmış eserler gibi merkeze alınmaktadır. Fakat burada tefsir literatürü için önem arz etmesi bakımından sözü edilen kitaplara ayrıca değinilmektedir.

Osman Yahya'nın bir araya getirdiği kapsamlı listede, tekrarlar, nispeti şüpheli olanlar ve İbnü'l-Arabî'ye ait olmadığı halde ona nispet edilenler dâhil olmak üzere Tefsir alanında toplam otuz dokuz kitap isminin zikredildiği görülmektedir. Ancak Osman Yahya'nın eserinden çıkartılan bu listeye tarafımızdan iki kitap daha eklenmek sûretiyle incelemeye tabi tutulmuştur. Bu eserleri bir tabloda gösterecek olursak:

---

40 Öyle ki İbnü'l-Arabî'nin eserleri Abdülganî en-Nablûsî'nin İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını yakmak için fetva veren fakihlere yapmış olduğu itirazını haklı çıkartacak düzeyde âyetlerle iç içe bir muhtevaya sahiptir. Bu itirazın içeriği şöyledir: Fakîhler bu fetvayı vermekle aslında Allah'ın âyetlerini yakmaya da fetva vermiş olmaktadırlar. Buna karşılık eğer âyetleri silip ondan sonra kitapları yakacak olurlarsa da bu durumda o kitaplar artık İbnü'l-Arabî'nin kitapları olmayacaktır. Bk. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 42-43. Bu itiraz farklı bir bağlamda tekrar gündeme getirilecektir.

İbnü'l-Arabî'nin Tefsir İle İlgili Eserleri:

Nr.	Osman Yahya Liste Nr. [*Sayfa nr.*]	Kitap İsmi	Nispeti Hatalı ve Şüpheli Olan Kitapların Müellifleri
1	42 [*181*]	Esrâru Ümmi'l-Kur'ân	
2	64 [187-*188*]	İşarâtu'l-Kur'ân fi 'âlemi'l-insân	
3	114 [*216*]	Îcâzu'l-beyân fi't-terceme 'ani'l-Kur'ân	
4	180 [*251-252*]	Tefsîru envâri'l-fecr	
5	181 [*252*]	Tefsîru âyeti'l-kürsî	
6	182 [*252*]	Tefsîru âyeti'n-nûr (Hakâiku âyeti'n-nûr)	İki farklı nüsha bulunmaktadır. Bunlardan Düğümlü nüshası İsmâil Hakkı Ankaravî'ye (ö. 1042/1715); Yahya Efendi nüshası Muhammed b. Muhammed el-Havâfî'ye (ö. 838/1435) aittir.
7	183 [*253*]	Tefsîru ba'dı âyâti'l-Kur'âniyye li İbn Arabî	
8	184 [*253*]	Tefsîru sûreti Yûsuf	
9	185 [*253-254*]	et-Tefsîru'ş-Şerîf (el-Cem' ve't-tafsîl)	
10	186 [*254*]	Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ ve havâssuhâ	
11	187 [*254-255*]	Tefsîru'l-Kur'ân (Tefsîru'ş-Şeyhi'l-Ekber) (Tefsîru Muhyiddîn)	Abdürrezzâk Kâşânî'ye ait *Te'vilâtu'l-Kâşânî* adlı tefsir. Eserin Berlin nüshası Necmuddîn Dâye'ye aittir.
12	188 [*255*]	Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm 'alâ lisâni's-sûfiyye	Berlin'deki nüsha Necmuddîn Dâye'ye ait.
13	189 [*256*]	Tefsîru kavlihî ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ﴾	
14	190 [*256*]	Tefsîru kavlihî ﴿يا بَنِي آدَم﴾	

15	191 [*256*]	Tefsîru'l-muhtasar li İbn Arabî (Tefsîru Muhyiddîn)	Abdürrezzâk Kâşânî'ye ait *Te'vilâtu'l-Kâşânî* adlı tefsir.
16	192 [*257*]	Tefsir ve tavdîh	Osman Yahya'nın tespitine göre İbn Arabî'ye nisbet etmeyi sağlayacak en ufak bir işâret bulunmamaktadır. Ancak o eserin kime ait olduğuna da değinilmemektedir.
17	219 [*267*]	el-Cüz'u'l-evvel min tefsîri kelâmillahi teâlâ	
18	221 [*268-269*]	Cüz'ün min Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm 'alâ lisâni's-sûfiyye	Berlin'deki nüsha Necmuddîn Dâye'ye veya Necmuddîn Kübrâ'ya ait.
19	232 [*272-273*]	Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl (Kitâbu'l-işârât)	
20	236 [*276*]	el-Cem' ve't-tafsîl	
21	347 [*319-320*]	Kitâbu reddi me'âni'l-âyâti'l-müteşabihât ilâ me'âni'l-âyâti'l-muhkemât	İbnü'l-Arabî'ye nispeti şüpheli olan eser aynı zamanda Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi'l-Abbas eş-Şâzelî, Muhammed b. Ahmed b. Abdülmü'min, Muhammed el-İşbilî eş-Şâfi'î'ye de nispet edilmektedir.
22	462 [*363*]	Risâle ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِي مِنْ حَرَجٍ﴾	
23	494 [*372*]	Kitâbu'r-remz	
24	627 [*427*]	Kitâbu'l-gâyât fîmâ verade mine'l-gayb fî tefsîri ba'dı'l-âyât	
25	655 [*476*]	Faslun müfîd fî tefsîri Fâtihâti'l-Kitâb	
26	694 [*512*]	Kitâbu'l-kasemi'l-ilâhî bi'l-ismi'r-rabbânî (ed-Dürretü's-seniyye fi'l-aksâm bi'r-rubûbiyye)	
27	697 [*513-514*]	Kıssatu Yûsuf fi'l-hakîka	

28	719 [*520*]	Kitabu'l-kütüb	
29	731 [*524-525*]	Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr	Cemâluddîn Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'ye (ö. 684/ 1285) aittir.
30	764 [*535-536*]	Kitâbu'l-lem' ve'l-berk min hadrati'l-cem' ve'l-fark	İbnü'l-Arabî'den alıntıların bulunduğu tefsirin Abdullah Bosnavî'ye (ö. 1054/1644) olabileceği muhtemeldir.
31	784 [*542*]	Kitâbu'l-müsellesât el-vâride fi'l-Kur'ân	
32	803 [*549*]	Mir'âtu'l-'ârifin ve mazharu'l-kâmilin (Mir'âtu'l-'ârifin fî mâ yetemeyyezü beyne'l-âbidîn) (Mir'âtu'l-'ârifin fî mültemis zeyni'l-'âbidîn)	Fâtiha Sûresi'nin tefsiri olan bu eser farklı nüshalarda Şeyh Nâsıru'd-dîn, Cîlî ve Konevî gibi müelliflere de nispet edilmektedir.
33	816 [*556*]	Kitâbu'l-müsebbi'ât el-vâride fi'l-Kur'ân	
34	843 [*568*]	Ma'rifetu'l-kenzi'l-'azîm	
35	849 [*572*]	el-Müfâdâtu't-tefsiriyye el-kutbiyye	
36	852 [*573*]	Mefâtihu'l-bâbi'l-mukfel lifehmi'l-kitâbi'l-münzel	İbnü'l-Arabî'nin yanısıra Fahruddîn Ebu Abdillah Ali b. el-Hüseyn'e de nispet edilmektedir.
37	865 [*580*]	el-Maksadu'l-esmâ fi'l-işârât fî mâ veka'a fi'l-Kur'ân bi lisâni'l-hakîkati ve'ş-şeri'ati mine'l-kinâyât (Kitâbu'l-medhal ilâ ma'rifeti meâhizi'n-nazar) (Kitâbu'l-medhal ile'l-maksad) (Risâletü't-tevhîd)	
38	872 [*585*]	Mülahhas Keşfu'l-esrâr	Osman Yahya'nın listesinde 731. nr'de zikredilen eserin özetidir. İbnü'l-Arabî'ye ait değildir.
39	881 [*587*]	Min kelâmihî kaddesellâhu sirrahu an kavlihî ﴿وَ تَرَى الْجِبَالَ﴾	

40	-	Min kelâmihî kaddesellâhu sirrahu ʻalâ kavlihî ﴿وما تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾	
41	-	Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ	Çorum İl Halk Kütüphanesi 3185 numarayla kayıtlı bu nüsha Konevî'nin *İʻcâzu'l-beyân* adlı eseridir.

Tablo: 1

Bu listede, tekrar eden ve İbnü'l-Arabî'ye nispeti hatalı veya şüpheli olan on altı eser çıkartıldığında, İbnü'l-Arabî'nin tefsirle ilgili toplam yirmi beş kitabının olduğu ifade edilebilir. Bu yirmi beş kitaptan altı tanesi ise kayıptır.[41] Dolayısıyla onun günümüze ulaşan on altı tefsir eserinin olduğunu ifade edebiliriz. Çalışmanın bu safhasında İbnü'l-Arabî'ye ait tefsir eserlerinin gerek içeriği gerekse nüsha bilgilerine kısaca değinmek istiyoruz.

1- el-Cemʻ ve't-tafsîl: Eser İbnü'l-Arabî'nin, *el-Fihrist*'inde 6, *el-İcâze*'sinde 7. sırada zikredilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin günümüze ulaşmayan önemli eserlerindendir. *el-İcâze*'nin yazıldığı h. 632/m.1234 tarihi itibâriyle Kur'ân'ın başından Kehf Sûresi 60. âyete kadarki kısmın tefsirini içermektedir. Tefsirin hacmi İbnü'l-Arabî'nin ifadesine göre altmış dört cildi bulmaktadır. İbnü'l-Arabî *el-İcâze*'de, günümüze ulaşan en hacimli eseri *Fütûhât'ın,* yirmi cilt olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra tamamlanan *Fütûhât* ancak otuz yedi cilde ulaşmıştır.[42] Buradan yola çıkarak İbnü'l-Arabî'nin *el-Cemʻ ve't-tafsîl* adlı tefsirinin, onun en geniş eseri olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Arabî, bu kitabında âyetleri tefsir ederken kendisinin ifadesiyle şu şekilde bir metod takip etmektedir:

> "Bu kitapta sözü her bir âyet için üç makamda düzenledim (bunlar): Öncelikle celâl makamı, sonra cemâl makamı, sonra da berzah olan itidâl makamıdır ki bu kâmil Muhammedî mirâs cihetiyledir. Bu, kemâl makamıdır. Böylece ilgili âyeti celâl ve heybet makamından alıyorum, üzerinde konuşup en ince işâret ve en güzel ifâdelerle [*ʻibâre*] tekrar onu aynı makama bırakıyorum. Sonra aynı âyeti bu

---

41 Günümüze ulaşmayan bu eserler şunlardır: 1- el-Cemʻ ve't-tafsîl; 2- Risâle ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِي مِنْ حَرَجٍ﴾; 3- Kitâbu'r-remz; 4- Kitâbu'l-müsellesât el-vâride fi'l-Kur'ân; 5- Kitâbu'l-müsebbiʻât el-vâride fi'l-Kur'ân, 6- Kitâbu'l-kütüb.

42 Bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 59.

> sefer bir önceki makamın mukâbili olan cemâl makamından alıp, sanki o âyet özellikle cemâl makamında inmiş gibi üzerinde konuşup, tekrar yerine bırakıyorum. Daha sonra ise bu âyeti tekrardan alıp, kemâl ve berzah makamından önceki iki üslûp ile hiçbir alakası bulunmayan sözlerle tefsir ediyorum. Bu makamda o âyet ve âyetin içerisinde bulunan harfler, kelimeler ve küçük harflerin -ki bunlar harekeler, canlı ve cansız sükûnlardır-, eğer varsa nispetler, izâfetler, işâretler vb. hususların sırları hakkında konuşuyorum. Neticede bunu bitirdiğimde artık onun yanındaki diğer âyete geçiyorum. Bu tefsirde başka hiçbir kimsenin tek kelimesi yoktur. Yalnız istişhâd kabilinden bazı sözleri aldım ki bunlar da çok azdır."[43]

Bu tefsir, *Fütûhât*'ta toplam beş yerde zikredilen isimle geçmiştir.[44] Bu beş yerdeki atıfların içeriğinden yola çıkarak, İbnü'l-Arabî'nin *el-Cem' ve't-tafsîl*'i *el-İcâze*'nin yazımından sonraki süreçte tamamlayıp tamamlamadığı yahut hangi sûreye-âyete kadar devam ettirdiği ile alakalı bir ipucu bulmaya çalışılsa da, sözü edilen atıfların biri hariç bu konuda net bir ilerleme kaydedilememektedir. Bahsedilen o atıfta ise konu çok belirgin değildir. İlgili yerde İbnü'l-Arabî Tâ-hâ Sûresi 12. âyete işâret etmekte ve bu âyete dair geniş açıklamaları *el-Cem' ve't-tafsîl*'de yaptığını ifade etmektedir.[45] Her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin bu ifadesinden *el-Cem' ve't-tafsîl*'in yazımını sürdürdüğü çıkarılabilirse de diğer yandan Tâ-hâ Sûresi'ndeki âyetin zikredildiği siyâkın, Bakara Sûresi'nin baş tarafındaki mukatta'a harfleriyle alakalı bir konu çerçevesinde olması, bu meselede kesin bir kanaate ulaşmayı engellemektedir.

2- Îcâzu'l-beyân fi't-terceme 'ani'l-Kur'ân: Eser İbnü'l-Arabî'nin, *el-Fihrist*'inde 180, *el-İcâze*'sinde 189. sırada zikredilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân tefsiriyle alakalı bir diğer önemli eseridir. Mahmûd Gurâb'ın derleme çalışması *Rahmetun mine'r-Rahmân fî tefsir ve işârâti'l-Kur'ân*'ın hâşiyesinde yer verdiği ve daha sonra Muhammed İbrahim Muhammed Sâlim tarafından iyi gerçekleştirilmemiş bir tahkîkle 1999 yılında tek başına basılan eser, Fâtihâ'dan Bakara Sûresi'nin 252. âyetine kadar olan kısmın tefsirini içermektedir.

Fütûhât'taki atıftan anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Arabî bu tefsirinin yazımını devam ettirmiştir. Bahsedilen atıfta o, ilgili konunun, *Îcâzu'l-beyân*'da Âl-i İmrân Sûresi'nin

---

43 İbnü'l-Arabî, "el-Fihristu müellefâti Muhyiddîn İbn Arabî", (thk. Kûrkîs Avvâd), *Mecelletü Mecma'i'l-Arabî*, c. 29, s. 2, Dımaşk, 1954, 356-357.

44 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 97, 102, 105, 121. Eserin ismi 105. sayfada iki kere geçmektedir.

45 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 102.

135. âyeti tefsir edilirken işlendiğini dile getirmektedir.[46] Ancak tefsirin yazımının tamamlanıp tamamlanmadığı hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır.

Tefsirindeki üslûbunun, Osman Yahya'nın ifadesiyle geleneksel tefsir anlayışında olduğu söylenebilir.[47] İbnü'l-Arabî'nin, tefsirin farklı yerlerinde bazen "*işâret*" yahut "*tenbih*" ifadelerini kullandığı bazen de doğrudan tasavvufî yorumlara yer verdiği görülmektedir. Ancak buna rağmen eserin bir işârî tefsir olduğunu söylemek zordur. Zîrâ tefsirin genelinde amaçlanan hedefin, dil ve tarihî bağlam düzeyinde Kur'ân'ı açıklamak olduğu kendini hissettirmektedir. Öyle ki, bu çerçeveyi aşan tasavvufî veya felsefî arka plânı bulunan konulara, ilgili gördüğü âyetleri açıklarken sadece değinmektedir. O daha sonra da bahsi geçen konulara dalmanın, gerçekleştirmeyi hedeflediği düzeydeki tefsir/terceme faaliyetine halel getireceğini söyleyerek, tekrardan tefsire dönmektedir. Tefsirde sadece tasavvuf ve felsefeye ait konular değil, dil, belâgat, tarih, fıkıh ve kelâm alanını ilgilendiren meseleler de tefsir nosyonu içerisinde ele alınmakta ve âyetin vermek istediği mesaja yoğunlaştığı müşâhede edilmektedir. Dile getirilen tespiti destekleyen başka ipuçları da yok değildir. Örneğin; işârî yorumlarda çokça ihmal edilen tarihî veriler (esbâb-ı nüzûl ve âyetlerin indiği tarihî ortamdaki örf, âdet ve gelenekler) bu eserde sıklıkla zikredilmektedir. Ayrıca işarî yorumların, lafzî açıdan dile getirilen en temel sorunlarından birini oluşturan parçacı yaklaşım örneklerinin bu tefsirde en alt düzeyde olduğu açıkça görülmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin *Îcâzu'l-beyân*'da takip ettiği metod, onun Kur'ân yorumunda *işâret* ve *tefsir/terceme* şeklinde iki farklı yöntemi net bir şekilde ayırdığını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Bu açıdan *Îcâzu'l-beyân*; hangi yorumların *işâret*, hangilerinin ise *tefsir/terceme* olduğu konusunda İbnü'l-Arabî'nin ilmî duruşunda belirginleşen üst düzey bir fikrî ayıklığın dikkate değer örneğini teşkil etmektedir. Eser bu hâliyle İbnü'l-Arabî'nin tefsir metodunu ortaya koyarken çalışmamızda başvurulan en mühim kaynaklardan birini oluşturacaktır.

3- İşarâtu'l-Kur'ân fi 'âlemi'l-insân: Eser İbnü'l-Arabî'nin *el-Fihrist*'inde 64, *el-İcâze*'sinde ise 55. sırada zikredilmektedir. Melik Su'ûd Üniversitesi'nin internette ula-

---

46 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 94.

47 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 216.

şıma açık yazma eser kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır.[48] İstinsah tarihi h. 1054 olan bu nüshanın sınıflandırma numarası 189 ع - أ, genel numarası ise 6253'tür. Yirmi üç varak olarak istinsah edilen *İşarâtu'l-Kur'ân fi 'âlemi'l-insân* adlı bu eser Osman Yahya'nın ifadelerine göre İbnü'l-Arabî'nin *et-Tenezzülâtu'l-mûsiliyye* eserinin tekmilesi gibi kabul edilebilir.[49]

İçerik bakımından Kur'ân sûreleri üzerinde derin bâtınî düşünceleri içeren eser, Furkân Sûresi'ne kadarki kısımda sûreleri tek tek, geri kalan bölümde de gruplar hâlinde[50] ele almaktadır. Sûrenin başlığından sonra, genellikle -Furkân Sûresi'ne kadarki kısmın birçoğunda- "قال صاحب الإشارة/ قال صاحب الإشارات/ قال المشير" "*İşâret sâhibi dedi ki/ İşâretler sahibi dedi ki/ İşâret eden dedi ki*" ifadeleriyle söze başlayan İbnü'l-Arabî'nin, üzerinde konuşulan sûreden alıntılanmış kelime ve cümlelerin bulunduğu, kısa ve secîli ifadelerle birçok tasavvufî konuya temas ettiği müşâhede edilmektedir.

4- el-Cüz'u'l-evvel min tefsîri kelâmillah teâlâ: Süleymâniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 2717'de bulunan bu tefsir 15 varaktır. Kur'ân-ı Kerîm'in başından Bakara Sûresi'nin 18. âyetine kadarki kısmın tefsirini içermektedir. Eserin son kısmında Sadreddin Konevî'nin, bu eseri İbnü'l-Arabî'ye okuduğu bilgisinin yanı sıra, bu tefsirin İbnü'l-Arabî'nin *el-Cem' ve't-tafsîl*'den farklı bir eser olduğu bilgisi de yer almaktadır.[51]

5- Tefsîru âyeti'l-kürsî: Osman Yahya'nın verdiği bilgiye göre yazması Berlin 2948 we 119'da kayıtlı olan bu eser dokuz varaktır. Bakara Sûresi 255. âyetin tefsirini içermektedir.[52]

6- Tefsîru sûreti Yûsuf: Süleymâniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 1342 numarada bulunan bu tefsir, Yusuf Sûresi'nin tefsirini içermektedir. Bunun yanı sıra Osman Yah-

---

48 Erişim adresi: "http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/6677/1#.VgorLfntmkp", Erişim tarihi ve saati: 29.09.2015, 09:22.

49 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 188.

50 İbnü'l-Arabî sûreleri Mushaf sırasına riayet ederek şu şekilde gruplandırmıştır: 1- Furkân, Şu'arâ, Neml, Kasas, 2- Rûm, Lokman, Secde, Ahzâb, Sebe, Melâike (Fâtır), Yasin, Saffât, 3- Sâd, Zümer, Mü'min (nüshâda Mü'minûn şeklinde yazılmış ancak bu yazımın müstensihe ait bir hata olacağını düşünmekteyiz.), Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhan, Câsiye, Ahkâf, 4- Muhammed Sûresi'nden Kur'ân'ın sonuna kadar.

51 İbnü'l-Arabî, *el-Cüz'u'l-evvel min tefsîrî kelâmillahi teâla*, Şehid Ali Paşa, nr. 2717, vr. 15b.

52 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 252.

ya tarafından farklı bir eser olarak verilen ve ismini *Tefsîru ba'dı âyâti'l-Kur'âniyye li İbn Arabî* şeklinde kaydettiği eseri de muhtevîdir. On dört varak olarak istinsah edilen bu eserde Yusuf Sûresi'nin tefsirinin haricinde Hz. Nûh'un kıssasının anlatıldığı Hûd Sûresi 25. âyet ve devamını, yine aynı sûrenin 61. âyetiyle başlayan Hz. Sâlih kıssasını, Kehf Sûresi 65. âyette zikredilen Hızır kıssasını, Furkân Sûresi 45. âyetin tefsirini, Kasas Sûresi 3. âyette anlatılan Hz. Mûsâ kıssasını ve başkaca âyetlerin tefsirini içermektedir. Bu eser bir bütün hâlinde Osman Yahya'nın çalışmasında 697. maddede verilen ve Süleymâniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi koleksiyonu 00159 numarada kayıtlı 22 varak olan *Kıssatu Yûsuf fi'l-hakîka* adlı eserin de aynısıdır. Şu farkla ki Şehid Ali Paşa nüshasının son kısmında bulunan "*Hâşiye*" başlığından sonraki bir varağı aşkın kısım, Bağdatlı Vehbî nüshasında bulunmamaktadır. Ne var ki Şehid Ali Paşa nüshası hakkında bir takım detaylara yer veren Osman Yahya, ayrı ayrı zikrettiği bu üç eser arasındaki ilişkiye değinmemiştir. Onun, Şehid Ali Paşa nüshası üzerindeki açıklamalarında bu eserin Fars kültürünün izlerini taşıyan hususları barındırdığı fikri, diğer maddelerde ele alınmamıştır. Bunun yanı sıra Osman Yahya'nın Şehid Ali Paşa nüshasıyla ilgili bu fikrini temellendirmek için örnek olarak verdiği kısım ise Bağdatlı Vehbi nüshasında bulunmayan son kısımdır.

7- Esrâru Ümmi'l-Kur'ân: Osman Yahya'nın tespitine göre *Fütûhât*'daki "*Besmele ve Fâtihâ'nın Sırlarının Bilinmesi*" adlı beşinci bâbın[53] bir kısmını içermektedir.[54] *Fütûhât*'ın ilgili bölümü ise Fâtihâ'daki âyetlerin bâtınî yorumlarına hasredilmiştir.

8- Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ ve havâssuhâ: Süleymâniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonu 82 kayıt numarasındaki eser 75-81. varaklar arasındadır.[55] Bu eser H. Hüsnü Paşa nüshası görülmeksizin Sa'îd Abdülfettâh tarafından tek nüshadan tahkîk edilmiş ve *Resâilu sûfiyye mahtûta* isimli bir seçki içinde yayınlanmıştır. Muhakkikin ifadelerine göre Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, Talat Paşa koleksiyonunda 633 numarayla kayıtlı ve İbnü'l-Arabî'ye ait birçok risâlenin bulunduğu bir mecmuada bulunan bu risâlenin adı, *Tefsîru Fâtihâti'l-Kitâb ve esrâru Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahîm'*dir.[56]

---

53 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 157-181.

54 Yukarıda bahsedilen bâbın "Ümmü'l-Kur'ân'ın Sırları Hakkında Vasıl" kısmını içermektedir. Bk. Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 181.

55 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 254.

56 *Resâilu sûfiyye mahtûta*, (thk. ve drl. Sa'îd Abdülfettâh), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, 92.

Besmele ve Fâtihâ Sûresi'nin işârî tefsirini içeren bu metnin sonrasına seçkiyi yapan Sa'îd Abdülfettâh tarafından iki ek metin daha konulmuştur. Ancak bu eklerden ilki yukarıda bahsi geçen *Fütûhât*'ın beşinci bâbıdır. İkinci ek ise yine *Fütûhât*'tan Hakîm et-Tirmizî'nin, sadece zevk ve tecrübe yoluyla bilinebileceği öngörülen sınama amaçlı sorularına ve cevaplarına ayrılan bölümün yüz elli dördüncü soru ve cevabının bulunduğu kısımdır.[57]

9- Faslun müfîd fî tefsîri Fâtihâti'l-kitâb: Süleymâniye Kütüphanesi Halet Efendi 0809 numarada kayıtlıdır. İki varaklık bu eser, yukarıda zikredilenlerden farklı bir Fâtihâ Sûresi tefsiridir.

10- Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ: İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen bir diğer Fâtihâ tefsiridir. Çorum İl Halk Kütüphanesinde 3185 numarayla kayıtlı bu nüsha Osman Yahya'nın listesinde bulunmamaktadır. El yazmanın ilk sayfasında, metinden farklı bir yazı ile yazılmış isme göre eserin adı, *Tefsîru sûreti'l-Fâtihâ* (*İlmu'l-esmâ ve'l-hakâik ve esrâri'l-vücûd ve'l-halâik*)tır. Ancak karşılaştırmalarımız sonucunda bu tefsirin, Sadreddin Konevî'nin *İ'câzu'l-beyân fî tefsiri Ümmi'l-Kur'ân* adlı eseri olduğu ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Arabî'ye yanlış bir şekilde nispet edilen bu eser, onun eserleri üzerinde yapılan çalışmalarda hiçbir şekilde zikredilmediği için burada ayrıca ele alınma gereği hissedilmiştir.

11- Tefsîru envâri'l-fecr: Osman Yahya'nın kaydına göre Balıkesir[58] 8302 numarada bulunan bu eser Bakara Sûresi 1-43. âyetlerin işârî tefsiridir.[59]

12- Tefsîru kavlihî ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾: Süleymâniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 1344 kayıt numarasında bulunan bir varaklık bu eser En'âm Sûresi 103. âyetin tefsirini ele almaktadır.

13- Tefsîru kavlihî ﴿يا بَنِي آدَمَ﴾: A'râf Sûresi'nde "*Ey Âdemoğulları!...*" nidâsıyla başlayan 26, 27, 31 ve 35. âyetlerin tefsirini içeren bu eser Osman Yahya'nın tespitine göre Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de Teymûriyye 3 numarada kayıtlı bulunmaktadır.[60]

---

57 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 200-206.

58 Balıkesir İl Halk Kütüphanesi.

59 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 251-252.

60 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 256.

14- Min kelâmihî kaddesellâhu sirrahu ‘an kavlihî ﴿وَ تَرَى الْجِبَالَ﴾: İbnü’l-Arabî, Süleymâniye Kütüphanesi Halet Efendi 00812’de kayıtlı olan ve iki varağı aşkın bu eserinde Neml Sûresi 88. âyeti tefsir etmektedir.

15- Min kelâmihî kaddesellâhu sirrahu ‘alâ kavlihî ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾: Süleymâniye Kütüphanesi Halet Efendi 00812 numaradaki mecmuanın içerisinde bulunan bu eser Tâ-hâ Sûresi 17. âyetin tefsirini içermektedir. İki varaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Osman Yahya’nın çalışmasında İbnü’l-Arabî’nin bu eserine atıf yapılmamıştır.

16- Kitâbu’l-Celâl ve’l-Cemâl: Eser İbnü’l-Arabî’nin, *el-Fihrist*’inde 56, *el-İcâze*’sinde 59. sırada zikredilmektedir. İbnü’l-Arabî’nin bu eseri, Muhammed Abdülkerim en-Nemrî tarafından tahkik edilip, ikinci baskısı 2010 yılında Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye yayınevi vasıtasıyla yapılan *Resâilu İbn Arabî* içerisinde ikinci risâle olarak bulunmaktadır.

İbnü’l-Arabi bu eserinde bir Kur’ân üslûbu olarak rahmet ayetlerinin yanında azâb âyetlerinin bulunmasını dikkate alarak, Kur’ân’ın celâl ve cemâl yönlerinin olduğunu dile getirmektedir.[61] İbnü’l-Arabî, bu risalesinde ele aldığı âyetlerin celâl ve cemâl cihetiyle işâretlerine temas etmekte, sevap ve ikâbla alakalı bu âyetler üzerinde tahlillerde bulunmaktadır.[62]

17- Kitâbu’l-gâyât fîmâ verade mine’l-gayb fî tefsîri ba‘dı’l-âyât: Eser İbnü’l-Arabî’nin, *el-Fihrist*’inde 164, *el-İcâze*’sinde 173. sırada zikredilmektedir. Süleymâniye Kütüphanesi Esad Efendi 01777 numarada bir nüshası bulunmaktadır. Otuz altı varak olarak istinsah edilen bu eserin üslûbu *İşarâtu’l-Kur’ân fi ‘âlemi’l-insân* adlı eserin üslûbuyla büyük oranda benzerlik ihtivâ etmektedir. *İşarâtu’l-Kur’ân*’da sûre sıralaması temel alınmış ve âyetlerden yapılan alıntılar bu esas üzere işlenmişken *Kitâbu’l-gâyât*’ta, Kur’ân’ın çeşitli yerlerindeki âyetlerden yapılan farklı uzunluklardaki alıntılar ve işâretleri çerçevesinde tasavvufî konular işlenmiştir.

---

61 İbnü’l-Arabî, “Kitâbu’l-Celâl ve’l-Cemâl”, *Resâilu İbn Arabî* içinde, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 2001, 25-26.

62 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 273.

18- Kitâbu'l-kasemi'l-ilâhî bi'l-ismi'r-rabbânî: Eser İbnü'l-Arabî'nin, *el-Fihrist*'inde 55, *el-İcâze*'sinde 57. sırada zikredilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu eseri yukarıda bahsedilen *Resâilu İbn Arabî*'de dokuzuncu risâle olarak yer almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de "*Rabb*" ilâhî isminin geçtiği yeminler bulunmaktadır.[63] İbnü'l-Arabî bu eserinde sözü edilen yeminlerin geçtiği âyetlere işârî yorumlar sunmaktadır.[64]

19- Kitabu'l-kütüb: Eser İbnü'l-Arabî'nin, *el-Fihrist*'inde 116, *el-İcâze*'sinde 125. sırada zikredilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin *el-Fihrist*'indeki ifadelerine göre[65] bu kitap Kur'ân-ı Kerîm'in isim ve vasıflarının tahlilini içermektedir. *Resâilu İbn Arabî* içerisinde yirminci sırada yer alan ve aynı ismi taşıyan eser ise bundan farklı bir muhtevâya sahiptir. Sözü edilen seçkideki eser, İbnü'l-Arabî'nin mektuplarını içermektedir.[66] İki eserin muhtevasının farklılığının yanı sıra, Osman Yahya'nın bu kitap hakkında nüsha bilgisine değinmemesinden yola çıkarak, bizzat İbnü'l-Arabî'nin bahsettiği *Kitâbu'l-kütüb* adlı eserin hâlen kayıp olduğu sonucuna ulaşılabilir.

20- Ma'rifetu'l-kenzi'l-'azîm: Osman Yahya'nın, Zâhiriyye kütüphanesi 5570 numarada bulunduğunu ifade ettiği bu bir varaklık eser, besmelenin işârî tefsirini içermektedir.[67]

21- el-Müfâdâtu't-tefsiriyye el-kutbiyye: Osman Yahya'nın vermiş olduğu yazma nüshalar itibâriyle eserin tamamına ulaşmak mümkün görünmemektedir. Sadece Süleymâniye Kütüphanesi Ragıb Paşa koleksiyonu 220'de kayıtlı olan *Mecmu'â-i Tefsîr* adlı, muhtelif tefsirlerden yapılmış bir seçkinin içerisinde bir takım iktibaslar bulunmaktadır. 213 varaklık bu mecmuada varak 25a'da Bakara Sûresi 260. âyetin tefsiri, 32a'da Nisa Sûresi 13. âyetin tefsiri ve 146a'da Ankebut Sûresi 45. âyetin tefsiri çerçevesinde İbnü'l-Arabî'nin bu eserinden alıntılar mevcuttur.

22- el-Maksadu'l-esmâ fi'l-işârât fî mâ veka'a fi'l-Kur'ân bi lisâni'l-hakîkati ve'ş-şeri'ati mine'l-kinâyât: Sa'îd Abdülfettâh tarafından tahkiki gerçekleştirilen ve İntişâru'l-

---

63 Örneğin Nîsâ, 4/65, Hicr, 15/92, Zâriyât, 51/23 vd.

64 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 512.

65 İbnü'l-Arabî, "el-Fihristu müellefâti Muhyiddîn İbn Arabî", (thk. Kûrkîs Avvâd), *Mecelletü Mecma'i'l-Arabî*, c. 30, s. 1, Dımaşk, 1955, 51.

66 Bk. İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-kütüb", *Resâilu İbn Arabî* içinde, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001, 272-302.

67 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 568.

Arabî yayınevinden üç cilt halinde baskıya çıkartılan *Resâilu İbn Arabî* adlı seçkinin içerisinde yayınlanan[68] bu eser, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerîm'deki birtakım harf ve kelimelerden çıkarmış olduğu kinâyeler ve remizlerin yorumunu içermektedir. Bu çerçevede o, bâ [ب] harfi, Allah ismi, Rahmân, Rahim, Rabb, Mâlik ve Melik isimleri, kâf [ك] harfi, 'abd, neste'în, müstehdî, mün'im, el-maġḍûb 'aleyhim, eḍ-ḍâl ve el-kitâb kelimelerindeki kinâyeleri işârî bir yöntemle ele almaktadır.

23- Risâle ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِي مِنْ حَرَجٍ﴾: Ahzâb Sûresi 38. âyetin açıklamasını içerdiği ifade edilmektedir.[69] Ancak eser kayıptır.

24- Kitâbu'r-remz: Eser İbnü'l-Arabî'nin, *el-Fihrist*'inde 107, *el-İcâze*'sinde 115. sırada zikredilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin ifadelerine göre bu eser bazı sûrelerin başlarında bulunan harflerin sembollerini ele almaktadır.[70] Bu eser de günümüze ulaşmamıştır.

25- Kitâbu'l-müsellesât el-vâride fi'l-Kur'ân: İbnü'l-Arabî'nin, *el-Fihrist*'te 9. ve *el-İcâze*'de 10. sırada zikrettiği ancak günümüze ulaşamayan eserlerinden biri olan bu kitap onun, *"(O buzağı) ne yaşlıdır ne de körpe, o bu ikisinin arasındadır."*[71] âyetinde olduğu gibi üçlü sınıflandırmaların bulunduğu âyetleri incelediği eseridir.[72]

26- Kitâbu'l-müsebbi'ât el-vâride fi'l-Kur'ân: İbnü'l-Arabî, bu eserini *el-Fihrist*'te 10. sırada zikretmektedir. Onun kayıp eserlerinden bir diğeri olan bu kitap İbnü'l-Arabî'nin tanımlamasıyla, "*Yedi göğü yarattı…*"[73] âyetinde olduğu gibi "*yedi*" lafzının geçtiği âyetleri tefsir etmektedir.[74]

---

68 İbnü'l-Arabî, "el-Maksadu'l-esmâ fi'l-işârât fî mâ veka'a fi'l-Kur'ân bi lisâni'l-hakîkati ve'ş-şeri'ati mine'l-kinâyât", *Resâilu İbn Arabî* içinde, (thk. Sa'îd Abdülfettâh), İntişâru'l-Arab, Beyrut, 2001, I, 247-261.

69 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 363.

70 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, 372.

71 Bakara, 2/68.

72 İbnü'l-Arabî, "el-Fihristu müellefâti Muhyiddîn İbn Arabî", c. 29, s. 2, 357.

73 Mülk, 67/3.

74 İbnü'l-Arabî, "el-Fihristu müellefâti Muhyiddîn İbn Arabî", c. 29, s. 2, 357.

3. İşârî Tefsir -Tanım ve Tarihsel Gelişim-

İşârî tefsir, ıstılâhî olarak "*Yalnız tasavvuf erbabının nüfuz ettiği birtakım gizli anlamlar ve işâretler yoluyla Kur'ânı tefsir etme yöntemi*" şeklinde tanımlanmaktadır.[75] Bu tanımda işârî tefsirin, sûfîlerin yapmış olduğu tefsir faaliyetine hasredildiği görülmektedir. Ancak işârî tefsir ile ilgili yapmış olduğu sınıflandırmayla modern çalışmalarda etkisini yoğun bir şekilde hissettiren Zehebî'ye (ö. 1397/1977) göre işârî tefsir daha geniş bir kitle için söz konusu edilmektedir. Yapılan bu tasnif, Zehebî'nin tasavvufu araştırmaya dayalı nazarî tasavvuf ve zühde dayalı amelî tasavvuf şeklinde ele almasının[76] bir uzantısı olarak kabul edilebilir. Buna göre nazarî tasavvuf, nazarî sûfî tefsiri; amelî tasavvuf ise işârî sûfî tefsiri intâc etmiştir. Kanaatimizce Zehebî'nin bu sınıflandırmasında Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvafakat*'taki bakış açısının tesiri büyük oranda mevcuttur.

Şâtıbî'nin, *el-Muvâfakat*'ta Kur'ân hakkında kalplere doğan bâtınî mülâhazaları [*i'tibârât*] iki kısma ayırdığı görülmektedir. Bunlardan ilki, membaının Kur'ân olduğu, varlığın ise bu durumu takip ettiği i'tibârdır (Kur'ânî i'tibâr). İkincisi, kaynağını varlığın oluşturduğu, Kur'ân'a dayalı bâtınî mülâhazanın ise kendisini takip ettiği i'tibârdır (vücûdî i'tibâr). Şâtıbî'ye göre bu i'tibârlardan ilki sahih ve Kur'ân'ın bâtınını anlamada muteber kabul edilirken; ikincisinde ise tevakkuf etmek gerekmektedir. Çünkü bu yorumlarda daha önce varlık alanında gerçekleşen bir olay yahut olgu esas alınıp daha sonra Kur'ân'dan çıkartılan mülâhaza olaya uygulanmaktadır.[77] Her halükarda bu yorumları yapan kişiler hitaptan kastedilen mânânın sadece kendi yaptıkları yorum olduğunu düşündüklerinde sözü edilen Kur'ânî ve vücûdî i'tibârlar arasındaki farkı gözetmeme dolayısıyla hataya düşmüş kabul edilmektedirler.[78] Şâtıbî'nin bu bakış açısının Zehebî'nin işârî tefsir ile ilgili tasnifinin çıkış noktalarını içerdiğini rahatlıkla söyleyebi-

---

75 Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV, İstanbul, 2011, 136; İşârî Tefsîr'in lafzen farklı tanımlarına da rastlanılmaktadır. Bk. Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, 38-39; Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 424.

76 Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kâhire, bty., II, 251.

77 Emevî Devleti'nin ömrünü Kadir Gecesi'nin bin aydan daha hayırlı olduğunu ifâde eden âyetten (Kadîr, 97/3) çıkarmak bu yorum şekline örnek olarak verilmektedir. Burada tarihen sabit bir durum (Emevî Devleti'nin ömrünün 86 yıl olması) başlangıç noktası kabul edilip Kur'ân'da farklı bir siyakta geçen "*bin ay*" ifadesiyle ilişkilendirilmektedir. Bk. Şâtıbî, Ebu İshâk İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, (şrh. Abdullah Draz), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, b.y.y., 1975, III 404, 1. dipnot.

78 Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 403-405.

liriz. Zehebî'deki nazarî sûfî tefsirin, sûfînin ön kabullerine dayanması ve bu ön kabullerden hareketle Kur'ân'dan bâtınî anlamların çıkartılması fikri ile Şâtıbî'nin vücûdî i'tibârları tanımlarken yorumda varlığın Kur'ân nazmının önüne geçmesi birbiriyle irtibatlandırılabilir. Yine Zehebî'nin "*nazarî sûfî tefsir yapanların kendi görüşlerini âyetin tek doğru mânâsı olduğunu iddia ediyor olmaları*" fikri de Şâtıbî'nin metninde benzer bir bağlamda ele alınmaktadır. Kur'ânî i'tibârlar ile Zehebî'deki sûfî olsun olmasın müfessirin, Kur'ân nazmını çıkış noktası kabul ederek o lafızlardan bâtınî işâretler elde etmek anlamındaki işârî tefsir arasında da bir benzerlik kurulabilmektedir. Öyle görünüyor ki buradaki durum, Şâtıbî'nin metnindeki kategorik yaklaşımın, Zehebî'nin, meseleyi işârî tefsire uygulamasına imkân vermesi şeklinde tahakkuk etmiştir.

Türkiye'deki akademik çalışmaları fazlasıyla etkileyen[79] ancak son yıllarda birtakım eleştirilere de mahal teşkil eden[80] bu ayrımda Zehebî, örneklendirmesini İbnü'l-Arabî üzerinden yaptığı nazarî sûfî tefsirlere oldukça mesafeli durmaktadır. Ancak o, bu tefsir faaliyeti içerisinde gaybın şâhide kıyası ve nahve dayalı nazarî sûfî yorumlara sınırlı da olsa bir kapı aralamaktadır. O, gaybın şâhide kıyasına dayanarak gaybî meselelerle ilgili verilen bilgilerin tahmin içerdiğini ve bunların ancak Hz. Peygamber'den [sallallahu 'aleyhi ve sellem] gelen haberle bilinebileceğini ifade etmekle birlikte, nahiv ve belâgata dayalı yorumlamalarda ise siyâk-ı kelâmın bu yoruma elverişli olması şartını öne sürmektedir.[81]

---

79 Bu etkinin izlerini müşâhede etmek için bk. Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyât, İstanbul, 1969, 13 vd.; *İşârî Tefsir Okulu*, AÜİFY, Ankara, 1974, 19 vd.; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2005, 434-435; Okuyan, Mehmet, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2001, 38-39; Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul, 1991, 286; Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2004, 172-173; Çelik, Ahmet, *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Ü. SBE., Erzurum, 1996, 24-25; Gül, Halim, *Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. SBE., Ankara, 2003, 6-8; Cebecioğlu, Ethem, "Şemseddin-i Tebrîzî'nin Kur'ân-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşârî Yorumlar", *Ankara Ü.İ.F.D.*, c. XXXIX, s. 1, Ankara, 1999, 113; Akpınar, Ali, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. III, s. 9, 2002, 56-58; Polat, Fethi Ahmet, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fîh'te Yer Alan Kuran Yorumlarının Kritiği", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu*, Şanlıurfa, 26-28 Ekim 2007, 365; Dereli, Muhammet Vehbi, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Ü.F.D.*, c. II, s. 34, 2011, 131.

80 Eleştiriler için bk. Ay, Mahmut, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, 71-84; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, 61-70; Demirli, Ekrem, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Ü.İ.F.D.*, s. 40, Erzurum, 2013, 123.

81 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 259.

İşârî sûfî tefsir ise -Zehebî'ye göre- tarihî kökenleri takip edildiğinde Allah Rasulü'nün hayatına kadar götürülebilecek, dolayısıyla yeni olmayan bir yorum şeklidir.[82] Bu yüzden her ne kadar adına işârî sûfî tefsir denilse de bu yorumlama şekli sûfî ve sûfî olmayan müfessirler için söz konusu edilebilmektedir.[83] Nitekim bir takım araştırmacılar tarafından bu husus dikkate alınarak işârî tefsirin zaman içerisinde sûfîlerin yorumlarına hasredilmesinin bu tefsir türünü sınırlamak olduğu ifade edilmiştir.[84] Zehebî'nin eserinde işârî tefsirin makbuliyeti için ortaya konulan şartlar da işârî sûfî tefsir çerçevesinde dile getirilmiştir.[85] Bundan dolayı dile getirilen şartların sadece sûfîlerin yaptığı yorumlar için değil, genel anlamıyla te'vil faaliyetinin kabul edilebilmesi için ortaya konulan şartlar olduğuna bazı araştırmacılar tarafından dikkat çekilmektedir.[86]

Zehebî'nin yapmış olduğu sınıflandırmaya göre nazarî sûfî tefsirin özellikleri konusunda bir takım yanlış mülâhazalara rastlamak mümkündür. Bir örnek olması bakımından nazarî sûfî tefsir sahibinin, ortaya koyduğu fikri, âyetin tek anlamı şeklinde sunduğunu[87] ifade etmesi zikredilebilir. Hâlbuki onun tarafından bu tefsir türünün temsilcisi olarak gösterilen İbnü'l-Arabî için böyle bir nitelemenin yanlışlığının, bu çalışmada ortaya konulacak olan İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir metodu çerçevesinde belirginleşeceği kanaatindeyiz.[88] Ancak yapılan bu sınıflandırmanın en büyük problemi sûfî/tasavvufî tefsirin, Tefsir ilmi içerisindeki yerini belirlemede bir tür belirsizlik ortaya çıkarmasıdır. Kuşkusuz bu problemin merkezindeki kavram ise *işâret*tir. Zîrâ Zehebî'nin kullandığı şekliyle işâret kavramı, tasavvufî yorumun tamamını kapsamadığı gibi tasavvufî yorumla tasavvufî olmayanı da birbirinden ayırmamaktadır. Çünkü bu durumda sûfî yorum içerisindeki bir takım yorumlar *işâret*in bir kısmını teşkil etmektedir. Oysa Zehebî'nin

---

82 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 261.

83 İlgili kaynaklarda zikredilen örnekler arasında, İbn Abbâs'ın Nasr Sûresi'nden, Hz. Ömer'in de Mâide Sûresi 3. âyetin *"...İşte bu gün size dininizi tamamladım..."* kısmından Allah Rasûlü'nün [sallallahu 'aleyhi ve sellem] vefatının yaklaştığını anlamış olmaları zikredilmektedir. bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 263; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 36, 37.

84 Çelik, Muhammed, "İşarî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşarî Tefsir", *Dicle Ü.İ.F.D.*, c. IV, s. 2, 2002, 3; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, 17, 39, 67-68.

85 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 279-280.

86 Sülün, Murat, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, (ed. M. Akif Koç, İsmail Albayrak), Otto Yayınları, Ankara, 2013, I, 225.

87 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 261. Zehebî'nin bu fikrinin Türkiye'de yapılan çalışmaların birkısmında da aynen kabul edildiği görülmektedir. Bk. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 20; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 435.

88 Aynı itiraz için bk. Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 75.

kullandığı şekliyle işâret, Tefsir ıstılahındaki te'vilin, bir diğer ifadeyle dirâyet tefsirinin kullanmış olduğu metodolojik bir unsurdur. Konu etrafında işlenen örnekler dikkate alındığında, onun bahsettiği işârî mânâ, müfessirin anlayış gücü ve kapasitesiyle alakalı bir durum olarak belirginleşmektedir.

Kanaatimizce bu sorunun çözümü için *işâret*in, çeşitli te'vil metodları içerisinde geçişgenlik arz eden bu mefhumundan farklı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Açıkçası *işâret*in Tasavvuf ıstılahındaki anlamı, diğerlerinden ayrışan bir te'vil yönteminin adı olması bakımından bu amaca uygun bir içeriğe sahiptir. İleride de değinileceği üzere Tasavvuf ıstılahı olarak işâret, bir duygu ve düşünceyi üstü kapalı ifadelerle ve remizlerle aktarmak şeklinde tanımlanmaktadır. Başka bir ifadeyle sûfîler arasında oluşturulan/oluşmuş ıstılahların diliyle konuşmaktır. Dolayısıyla tasavvufî/sûfî tefsirler kastedilirken, sözü edilen bu mefhumuyla *işârî tefsir* kavramını kullanmanın, ortaya çıkan sorunu çözeceğini düşünmekteyiz. Çünkü bu hâliyle sözü edilen ıstılah, hem sûfîlerin yapmış olduğu yorumları diğerlerinden ayırmakta hem de içeriğinde farklı sûfî yorumların varlığına imkân tanımaktadır. Nitekim işârî tefsir ıstılâhını, bu şekilde sadece tasavvuf ehlinin yapmış olduğu tefsir türünün adı olarak kullanan ilim adamları da olmuştur. Bu ilim adamları içerisinde Muhammed Abdülazîm Zürkânî (ö. 1367/1948), Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1417/1997) ve İbrahim Muhammed el-Cermî sayılabilir.[89] Ayrıca ülkemizde Muhsin Demirci'nin de, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* ve *Tefsir Terimleri Sözlüğü*'nde ele aldığı *işârî tefsir*in mefhumundan yola çıkarak bu görüşte olduğu ifade edebilir.[90] Bu çalışmada da işârî tefsir, tasavvufî yorumların diğer adı olarak kullanılacaktır.

Tefsir geleneğinde Kur'ân yorumlarının farklı açılardan tasnif edildiği görülmektedir. Ancak yapılan yorumlardaki epistemolojik tutuma ve bu yorumların bilgi değerine işâret etmesi bakımından temel ayrımın, rivâyet ve dirâyet tefsiri sınıflandırmasında olduğu görülmektedir.[91] Bu sınıflandırma tefsir faaliyetinde esas alınan epistemolojik kaynağa vurgu yapmaktadır ki, sözü edilen kaynaklar nakil ve akıldır. Elbetteki yapılan

---

89 Bk. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, 64-65.

90 Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV, İstanbul, 1998, 284-290; *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 136

91 Bk. Öztürk, Mustafa, "Tefsirin Neliği Meselesi", *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu, Ankara, 2013, 29, 31.

bu ayrımda, sözgelimi bir rivâyet tefsirinde aklî mülâhazaların bulunmadığı kastedilmemektedir. Zîrâ -en basitinden- rivâyetlerin gerek tasnifi gerekse sıralamasında bir tür dirâyetin bulunduğu da müşâhede edilmektedir. Dolayısıyla rivâyet ve dirâyet tefsiri ayrımı kendi aralarında geçişkenlik arz eden yöntemi değil, o tefsir türü içerisinde yapılan yorumlarda esas alınan kaynağı göstermesi bakımından değerlendirilmelidir. Diğer yandan rivâyet-dirâyet sınıflandırması Mâturîdî'nin (ö. 333/944) tefsir-te'vil kavramları çerçevesinde değindiği üzere[92] mevcut yahut üretilen bilginin epistemik değerini de ortaya koymaktadır. Çünkü tefsir-te'vil ikilisinde tefsir, Kur'ân hitabından kastedilen murâd-ı ilâhîyi kat'î bir şekilde bilmeyi ifade ederken; te'vil, ihtimalli anlam çıkarsamalarının adı olmaktadır.

İşârî tefsirin, böylesi bir sınıflandırmada bir dirâyet tefsiri türü/te'vil şeklinde ele alınması imkân dâhilinde olmakla birlikte[93] bu tasnife -en azından sûfî bakış açısından- üçüncü bir tefsir şekli olarak eklenme potansiyeline de sahip olduğu dile getirilebilir. İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir geleneğindeki yerini incelerken detaylandırılacak olan bu ikinci durum, işârî yorumların epistemik değer açısından *te'vîl*; onun diğer te'villerden ayrışmasını sağlayan aslı bakımından ise *keşf* olması olgusunu dikkate almayı gerektirmektedir. Dolayısıyla Pierre Lory'nin yaptığı tasnif burada önem arz etmektedir. O, Kâşânî'nin yorum metodunu incelediği eserinde te'vîli, aklî ve keşfî olmak üzere tasnif etmektedir.[94] Ancak her hâlükârda "*İşârî Tefsir*" isimlendirmesinin, Tefsir geleneğinde diğer te'villere nazaran sürekli bir şekilde aslî olmayan/ikincil anlama şeklini karşıladığı da görülmektedir. Bunun nedenleri üzerinde düşünüldüğünde, iki sebebin ön plana çıktığı müşâhede edilmektedir. İlk olarak, sûfîlerin dört başı mamur bir anlama metodu ortaya koyamamış olmaları, ikinci olarak da, tasavvufî olanla bâtınî olanın ilişkilerinin tespitindeki belirsizliktir.[95] Ancak mesele başkaca sebeplerle de ilişkilendirilebilir mahiyettedir.

---

92 Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, (thk., Fatıma Yusuf el-Haymî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, I, 1; Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman, *et-Teysir fi kava'idi 'ilmi't-tefsir*, (thk. Nasr b. Muhammed el-Matrûdî), Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1990, 132-133.

93 Bk. Salih, Subhi, *Kur'an İlimleri*, (trc. M. Said Şimşek), Hibaş Yayınları, Konya, b.t.y., 235.

94 Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufi Tefsiri*, (trc. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, 16.

95 Bk. Demirli, Ekrem, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", 123-124.

Öncelikle sûfîlerin yaptığı yorumların bir tefsir olarak kabul edilip edilmemesi bu noktada zikredilmelidir. Zîrâ hem sûfîler hem de usûlcüler işârî tefsiri, tefsir olarak kabul etmemektedirler. Her ne kadar tasavvuf ehli, zâhir ulemânın tepkisini üzerlerine çekmemek adına, kendi yaptıkları yorumları *tefsir* değil, *işâret* şeklinde tanımlamış olsalar da,[96] bizzat sûfîler, yaptıkları yorumları da içerisine dâhil ederek Kur'ân'dan istihrâc edilecek herhangi bir bâtınî mânânın hakemi olarak nassın zâhirini belirlemektedirler.[97] Bu da en azından onların zihninde de aslî ve değişmez olanla fer'î olan ayrımının bulunduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan, tefsir âlimlerinin de bu yorumları *tefsir* olarak kabul etmediklerini görürüz. Sûfî te'villere karşı ortaya konulan ifrat derecesindeki tavrın bir yansıması olarak Ebu'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr*'i için söylediği "*Eğer bunun tefsir olduğuna inanıyorsa kâfirdir…*" sözü[98] zikredilmelidir. Bunun yanı sıra sûfîlerin yapmış olduğu tefsirleri bidatçı fırkalara ve bâtınîliğe benzetenler de olagelmiştir.[99] Ne var ki işârî tefsire yönelik daha ılımlı fikirler de yok değildir. Örneğin Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) naklettiğine göre sûfî yorumlar *tefsir* olarak kabul edilmemekte ve bunlar sadece onların Kur'ân'ı tilâvet ederken bulmuş oldukları mânâlardan ibaret görülmektedir.[100] Dile getirilen bu son yorumun herhangi bir ithamdan uzak olması bir yana, işârî tefsîrin mahiyeti ile ilgili gerçekçi bakış açısını sergilediğini düşünmekteyiz. Özellikle İbnü'l-Arabî'de belirginleşen metodik tavır, işârî yorumların, âyetin lafzındaki bir kapalılığı açıklama şeklinde gerçekleşmediğini göstermektedir. Bu hâliyle işârî tefsîr -"sûfî tecrübenin ifadesi olması" bakımından-,

---

96 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 421; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 275; Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, 13; Mahmud Abdurrauf el-Kâsım, *el-Keşf 'an hakîkati's-sûfiyye lievveli merratin fi't-târîh*, Dâru's-Sahâbe, Beyrut, 1987, 81; Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 37; Eren, Mehmet, Fatiha Tefsiri ve Tasavvufi Hadis Şerhçiliği -Sadreddin Konevi-, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2010, 45.

97 Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin (ö. 283/896): "Allah'a ulaşmakta şeriatı bilmekten daha faziletli yok yoktur. Şeriattan bir adım saparsan sabah vakti karanlıklara düşersin." ve Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]): "Zâhire muhalif her bâtınî bilgi bâtıldır." sözü örnek olarak zikredilebilir. Bk.'Afîfî, Ebu'l-'Alâ, Tasavvuf İslâm'da Mânevî Hayat, (trc. E. Demirli, A. Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, 105.

98 Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî), Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2006, 429-430; Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fi mevdu'âti'l-'ulûm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1985, II, 78; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 286.

99 Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 285-286; Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011, 147.

100 Zerkeşî, *el-Burhân*, 429.

Kur'ân'dan anlam çıkarsamada Şâtıbî'nin tasnifindeki "*vücûdî i'tibâr*"a daha yakındır. Hatta işârî yorumlar büyük oranda "*vücûdî i'tibâr*"la eşitlenebilecek bir içeriğe sahiptir.

İkinci olarak, Kur'ân için söz konusu edilen zâhir-bâtın ikilisi, her ne kadar bu ayrıma dikkat çeken kesimlerin kendi konumlarını sabitlemek adına kullandığı bir argüman gibi değerlendirilmeye müsait olsa da, bâtınî-ibâhî bakış açısının haricinde ve özellikle tasavvufî anlayışta Kur'ân yorumunun aslî ve fer'î unsurlarını ortaya koyar niteliktedir. "*Zâhir olmadan bâtın olmaz*" ve "*zâhire uymayan bâtın bâtıldır*" vurgusunun sürekli yapıldığı bir gelenek, sözü edilen durumun bir göstergesi kabul edilebilir. Ancak yine sûfîlerden rivâyet edilen, aslın ve fer'în tersyüz edildiği "*zâhirin kabuk, bâtının öz*" olduğuna dair görüşler[101] bir önceki durumla tezat içeren ifadeler olarak görülebilmektedir. Fakat doğuşundaki âmillerin yanı sıra tasavvufun diğer İslâmî ilimlere karşı söylemi[102] dikkate alındığında, sözü edilen bu son argümanın, dinî yaşantıyı yahut Kur'ân yorumunu sadece zâhire indirgemenin ve onları içi boş söylemlere dönüştürmenin karşısında durduğu görülecektir. Dolayısıyla böyle bir fikrî arka plan, kabuk-öz benzetmesinde *bâtın*ı *zâhir*in alternatifi yahut tezatı şeklinde anlamaktan ziyâde, *bâtın* ve *zâhir* bütünlüğünde kemâli arama eğilimini öncelemektedir. Bu yüzden zâhir-bâtın söylemi sûfînin dünyasında sınırlı olan zâhirin/kabuğun içinin engin bir muhtevayla doldurulmasını hedefler. Ancak her durumda zâhir mânâ asliyetini, bâtınî işâretler ise fer'îliğini muhafaza etmektedir. Çünkü bu haliyle zâhir, her bireyi bağlayan evrensel ilkeyi teşkil ederken; bâtın bireyin şâhsî hissedişiyle mukayyed derûnî boyutu temsil etmektedir.

İşte bundan dolayıdır ki işârî tefsir, tefsir geleneğinde ikincil konumda olmaktan kurtulamamıştır. Bunun bir gereği olarak da ortaya konulan mânânın geçerliliği için birtakım şartlardan bahsedilmiştir. Atıfta bulunulan geçerlilik şartlarını ilk defa kimin ortaya

---

101 Bk. Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, 55; Mevlâna, Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, (trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, 77; Ayrıca bk. Polat, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fîh'te Yer Alan Ku'ran Yorumlarının Kritiği", 371.

102 Tasavvuf'un doğuşundaki amillerden biri de insanların zevk ve sefâhete dalmaları, dünya malına rağbet edip dini yaşantının içini boşaltmalarıdır. Buna bir karşı duruş olarak toplumda zühd ve takvaya yönelen insanlar ortaya çıkmıştır ki daha sonra sistemleşen Tasavvuf'un ilk nüvesini bu zâhidler oluşturmuştur. Bk. Doğrul, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, (haz. Ali Kemal Ateş), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2008, 90; Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Mânevî Hayat*, 30; Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara, b.t.y., 12-13. Tasavvufî hareketin başlangıçtaki bu tepkisel yönünün yanı sıra tasavvuf devam eden süreçte kendine ait bir dünya görüşü oluşturmuş ve argümanlarını da kurgulamıştır.

koyduğu net değilse de tefsir geleneğinde birçok müellifin bu şartları zikrettiği bilinmektedir.[103] Bu şartların ilk olarak bâtınî mânânın hangi şartlar altında kabul edileceğini dile getiren bir takım esaslar şeklinde tezâhür ettiği görülmektedir. İmam Şâfi'î (ö. 204/820) *el-Ümm'*de, âyetin lafzının, doğrudan söylediğinin hâricindeki anlam şeklinde ele aldığı *bâtın* anlama gitmek için ona götürecek bir tür delâleti şart koşar ve Kur'ân lafzının söylediği anlamı önceler.[104] Eserinin başka bir yerinde de bu delâletin Kur'ân, sünnet veya icmâ'da bulunması gerektiğini kabul eder.[105] Taberî de (ö. 310/923) bâtınî anlam konusunda aynı ifadeleri kullanarak bâtınî anlamın meşruiyet merciine tekrardan dikkat çeker[106] ve Allah'ın kitâbını bâtına hamledenlerin müsellem bir hüccete dayanması gerektiğini, aksi halde böylesi bir faaliyetin caiz olmadığını dile getirir.[107] Daha sonra bâtınîlerle fikrî düzlemde mücâdele eden, bunun yanı sıra bir mutasavvıf olan Gazâlî (ö. 505/1111), hem zâhir ve bâtının birbirini gerektirmesi hem de bâtınî anlamlarda zâhire dayanılmasının lüzûmunu dillendirir.[108] Gazâlî'nin öz olarak sunduğumuz bu bakış açısı, tefsirin Arap dili ve rivâyetlere dayandığı fikrine sahip olan,[109] lafzın ihtimallerinin dışındaki yorumları önemsemeyen[110] ve bundan dolayı da sûfî yorumlara karşı sert bir tavır benimseyen Vâhidî'nin ilmî duruşuna bir reddiye mahiyetinde kabul edilebilir.[111] Ancak öte yandan Gazâlî'nin bu tavrı, şiî-bâtınî yorumlarla işârî yorumları birbirinden ayırmayı hedefleyen, bundan dolayı da süreç içerisinde işârî yorumlar için

---

103 Bk. Polat, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fîh'te Yer Alan Kuran Yorumlarının Kritiği", 368.

104 Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, (thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib), Dâru'l-Vefâ, 2001, III, 326-327; Ayrıca bk. Ferrân, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfi'î*, Dâru't-Tedmûriyye, Riyad, 2006, I, 305.

105 Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, V, 547-548; Ayrıca bk. Ferrân, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfi'î*, II, 1029.

106 Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, Kâhire, 2001, II, 73.

107 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 659.

108 Gazâlî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, (trc. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul, 1973, I, 327; *Mişkâtu'l-envâr*, (thk. İsmail Abdülaziz İzzuddin es-Seyrevân), Âlemu'l-kütüb, Beyrut, 1986, 160; Ayırca konuyla ilgili tahliller için bk. Tatar, Burhanettin, "Gazâlî'de Metin-Yorum İlişkisi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, c. 13, s., 3-4, 2000, 433.

109 Vâhidî'nin et-Tefsîru'l-basît eserinin mukaddimesi konuyla ilgili bakış açısını özetler mahiyettedir. Bk. Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-basît*, (thk. M. b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân), Riyad, 1440, I, 391-429.

110 Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, I, 427.

111 Bk. Öztürk, "Tefsirin Neliği Meselesi", 85.

bir takım şartlar ortaya koyan bir ekolün temsilcisi olması açısından da önemlidir.[112] Nitekim bu ilmî duruş, kendisinden sonra varlığını sürdürmüş ve tefsir geleneğinde işârî tefsirin makbul sayılmasının şartları oluşmuştur. Günümüzdeki yaygın kullanımıyla işârî tefsirin kabul şartları olarak şu maddeler zikredilmektedir:

1. İşârî yorumlar, Kur'ân'ın zâhir anlamına muhalif olmamalıdır

2. Bu yorumları destekleyen şer'î bir delîl bulunmalıdır.

3. İşârî yorumlara şer'î ve aklî bir muarız bulunmamalıdır.

4. Kastedilenin sadece bâtınî-işârî mânâ olduğu iddia edilmemelidir.[113]

Kaynaklarda bu şartların artırıldığı veya eksiltildiği görülmektedir. Örneğin Zürkânî, bu şartlara "Yapılan te'vîlin uzak bir te'vil olmaması" şartını eklerken, İbrahim Muhammed Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân'*da yukarıdaki dört maddeden ikincisini zikretmeyerek üç şart sıralar.[114] Bununla birlikte araştırmacıların işârî tefsirin kabul edilmesi ile ilgili öne sürdüğü çerçeve, benzer niteliktedir.[115] Aslında bu şartlar iyice tetkik edildiğinde ortaya çıkan tablonun, Şâtıbî'nin bâtınî yorumlarla ilgili bakış açısını yansıttığı fark edilecektir. O, bu tür yorumlar için iki şarttan bahseder:

1. Arap dilinden gözetilen maksatlara uygun düşecek şekilde zâhire uygun düşmesi,

2. Başka bir yerde o mânânın doğruluğunu gösterecek bir nass ya da zâhir bir delâlet şeklinin bulunması ve bir muârızın olmaması gerekir.[116]

Bunun yanı sıra Şâtıbî'nin kalbe doğan mânâlar ile ilgili daha önce belirtilen görüşlerinde "*kastedilenin sadece bâtınî mânâ olduğunu iddia etmemek gerektiği*" ile ilgili ifadeleri de dikkate alındığında onun, bu şartların oluşumundaki etkisi daha da netleşmektedir. Ancak, konuyla ilgili İbn Teymiyye'nin fikrî duruşunun gerek Şâtıbî gerekse Taf-

---

112 Bk. Öztürk, "Tefsirin Neliği Meselesi", 88-89.

113 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 279-280; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 21; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 437

114 Bk. Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulumi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2001. II, 69; Cermî, İbrahim Muhammed, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 2001, 99.

115 İşârî tefsirin şartları için bk. Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, 40; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 47; Sülün, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar", 225; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 286; Dereli, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", 132

116 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 394.

tazânî'nin (ö. 792/1390) görüşlerine[117] yansıyan çıkış noktaları içerdiği de muhakkaktır.[118]

Diğer yandan, ortaya çıkış sürecini ele aldığımız bu şartların, işârî tefsirin ne olduğu ve diğer tefsir türlerinden ne gibi husûsiyetlerle ayrıldığı dikkate alındığında, işlevsiz veya anlamsız kaldığı gözden kaçmamaktadır.[119] Ancak, eğer işârî tefsir için öne sürülen bu şartların uzun bir aklî süreç sonunda ortaya konulmuş ilkeler olmaktan ziyade, var olan yorumların toplum içerisinde revaç bulmasından sonra zorunlu olarak kendisini ortaya koyan meşruiyet çerçeveleri olduğu[120] kabul edilirse, bu şartların pratikte sadece sûfî yorumları, bâtınîliğin yorumlarından ayrıştırma vazifesi göreceği de açıktır. Bunun yanı sıra belirtilen bu şartlar İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir metodu çerçevesinde detaylandırılacağı üzere sûfî için işârî yorumların nasıl yapılması gerektiğiyle ilgili bir anlam ifade etmemektedir. Zîrâ sözü edilen şartlar Kur'ân'ın lafzılarıyla alakalı iken, sûfilerin yorumları onun "*fiilî bir metin*"[121] şeklinde değerlendirilmesine dayanmaktadır. Aynı zamanda iki anlam düzeyi arasındaki fark, bâtınî anlamın "metnin anlamının "söylenen" (zâhir anlam)den ibaret olmadığını ve anlamın zamansal ve mekânsal yokluğunu varsayarak "söylenen" kadar "söylenmeyen"i keşfetmenin, yani geçmiş ve şimdinin sınırları-

---

117 Taftazânî, bâtınîlerle sûfilerin yorumlarının farklılığına değinmekte ve sûfî yorumlarının zâhirî mânâ ile uzlaştırılabilir yönüne dikkat çekmektedir. Bk. Taftazânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-'akaid 'alâ 'akaidi'n-nesefiyye*, (Şeyhu'l-İslâm Zekeriyya el-Ensârî, *Fethu'l-İlâhi'l-Mecîd bi idâhi şerhi'l-'akaid 'alâ 'akaidi'n-nesefiyye* içinde), (thk. Arafe Abdurrahman Ahmed), Dâru'd-Diyâ, Kuveyt, 2013, 589-590

118 İbn Teymiyye'nin, işârî tefsirin kabul edilebilmesine yönelik öne sürdüğü gerekçeler için bk. İbn Teymiyye, Takiyyuddin, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (trc. Mustafa Öztürk), c. II, s. 6, Ankara, 2001, 272-272, 280-28, 282.

119 Farklı bir zaviyeden bakılıyor olsa da ortaya konulan bu şartların işlevselliğiyle alakalı eleştiriler için bk. Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 286; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 176.

120 Bk. Polat, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fîh'te Yer Alan Kuran Yorumlarının Kritiği", 368.

121 Burhanettin Tatar, metin-yorum ilişkisi içinde ortaya çıkan varlık tarzlarının, bu ilişkinin farklı boyutlarını anlamlandırmada önem arz edeceğini vurguladığı çalışmasında sözü edilen varlık tarzlarını şu şekilde ortaya koymaktadır: *"...Şifahi olarak topluma aktarılıp yaygınlaştığı ve ibadet esnasında kıraat edildiği sürece Kur'an metni "şifahi (sözlü) metin"dir. Ezberlenip anlaşıldığında "zihni metin" haline gelmektedir. Burada ezberlemek ile anlamak arasındaki farklılık göz önünde tutulduğunda Kur'an'ın "zihni metin" formu içinde biri kelimelerin diğer kelimelerin anlamlarının gerçeleşmesi (tezahür etmesi) olarak iki boyut birbirinden ayırt edilmelidir. Kur'an, muhtelif nesneler üzerinde yazılarak korunduğunda yazılı metin formunu almaktadır. Toplumun hayat tarzında ve bireysel eylemlerde somutlaştığında "fiili metin" formunu almaktadır. Müslüman kimliğinin oluşumunda, Müslümanların birbirlerini anlamalarında, ayırt etmelerinde ve kendilerine özgü iletişim tarzı geliştirmelerinde rol oynadığı zaman "sembolik metin" formunu almaktadır. Kur'an metninin bu varlık tarzlarından her biri farklı şekillerde metin-yorum ilişkisi sorununa yol açmaktadır..."* Tatar, "Gazâlî'de Metin-Yorum İlişkisi", 430.

nı aşarak geleceğe yönelmenin gerekliliğini vurgulamasında"[122] da yatmaktadır. Bundan dolayı sûfî yorumlar zamansal ve mekânsal yokluk düşüncesinin bir gereği olarak, teorisi mümkün olmayan bir anlama faaliyetine işâret eder. Sözünü ettiğimiz bu husus "*Sûfî Tecrübe Olarak İşârî Tefsir Metodu*" bağlamında detaylandırılacaktır. Öte yandan işârî tefsirin kabul şartlarının, usul âlimlerinin Kur'ân'ın te'vili konusundaki hassasiyetlerine işâret ettiği de bir gerçektir.

Her ne kadar işârî tefsirin kabul şartlarının belirginleşmesi, tarih itibâriyle İbnü'l-Arabî'den sonraya tekabül etse de, işârî tefsirin tarihî süreçte yaşadığı değişimin ve özellikle İbnü'l-Arabî ve sonrasında belirginleşen ve öne çıkan boyutların, Tefsir ilmi içerisindeki genel algıda göz ardı edildiğini, yahut öne sürülen bu şartlara bağlı kalınarak yüzeysel bir bakış açısıyla ele alındığını ifade etmek gerekmektedir.

Bu çalışmada, kendisinden sonraki süreçte Tasavvuf'un bir ilim olarak ortaya çıkma ivmesini yakaladığı İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir metodunu ve dayandığı temelleri ortaya koymanın, belirtilen süreçte işârî yorumların gösterdiği gelişime ışık tutacağı öngörülmektedir. Hedeflenen bu tasvirin net bir şekilde ortaya konulması, hem işârî tefsirin mahiyetinin hem de kabulü için ortaya konulan şartların, Tefsir ilmindeki konumunu da netleştirmeye katkı sağlaması beklenmektedir. Bundan dolayı birinci bölümde İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi ele alınacak, işârî tefsire dair ilkeler bu sistem içerisinde tespit edilecektir.

---

122 Tatar, "Gazâlî'de Metin-Yorum İlişkisi", 432.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNİN TEMELLERİ

Araştırmanın bu bölümünde İbnü'l-Arabî'nin yorum metoduna doğrudan etki etmesi dolayısıyla onun varlık, insan, bilgi ve Kur'ân anlayışına ait fikirleri ortaya konulacaktır. İbnü'l-Arabî düşüncesinin ana başlıklarını da teşkil eden bu konulardan her biri münferit çalışmalar oluşturacak derecede geniş bir muhtevâya sahip olduğu için mümkün olduğunca özet bir şekilde ve İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ı yorumlama metodunu ortaya koymaya imkân tanıyacak meselelere yoğunlaşılarak ele alınacaktır.

1.1. Varlık

Varlık problemi, düşünce tarihinde önceden beri canlılığını koruyan bir konudur. Bu, varlık probleminin farklı birçok alanla irtibâtının yanı sıra, gerek ilimlerin gerekse düşünce akımlarının ayrışması ve belirginleşmesinde en temel unsur olmasından kaynaklanır. Zîrâ her ilim dalı, mevzularıyla birbirinden ayrılır ve her ilmin mevzuu, ontolojik bir temele yahut karşılığa sahiptir.[123] Varlık probleminin daima canlı kalmasının diğer bir nedeni olarak da; varlığın kaynağı, mâhiyeti, çeşitlenmesi gibi konulardaki soru(n)ların, verilen cevaplardan kapsamlı olması zikredilebilir. Çünkü varlığa dair soru(n)lar, nihâî noktada düşüncenin akış yönünü metafizik alana çekmektedir. Bundan dolayı da maddî âlemin ve onu algılayan duyuların sınırlarını aşan bu alana dair öne sürülen teorilerin rasyonel bir bütünlüğünün olması, o teorinin doğruluğunu kanıtlamaya yetmemektedir.

Varlık farklı açılardan ilimlere konu olmaktadır. Ancak bütün ilim dallarına sirâyet eden bir varlık nazariyesinin inşası, "*varlığı, var olması açısından inceleyen*" Metafizik

---

123 Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013,139.

ilmi sayesinde gerçekleşmektedir. Çünkü Metafizik, varlığın mâhiyetiyle ilgili sorunları kapsamlı bir varlık nazariyesi tesis etmeyi sağlayacak şekilde ele almaktadır.

"Var olması bakımından, varlık"ın konu alındığı Metafizik'e özgü çalışmalar Parmenides'e (ö. ?) dayandırılmaktadır.[124] Ancak Metafizik'in ilk ve ikincil konuları arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağına yönelik sistemleştirme, Aristo (ö. m.ö. 322) tarafından yapılmıştır.[125] Aristo'nun *Metafizik* eserinden yola çıkılarak Metafizik'in konusunun ne olduğu ile ilgili net bir bilgiye ulaşılamasa da o, Metafizik'i, "ilk ilkeleri ve nedenleri araştıran ilim", "teoloji ve ilâhî olanı araştıran ilim" olarak tanımlamasının yanı sıra "var olanı var olmak bakımından ele alan bir ilim" şeklinde görmektedir.[126] Aristo'dan sonra bu ilmin, İslâm dünyasına geçişinden önce yaşadığı bir diğer önemli gelişme, Aristo ve Platon'un külliyatı temel alınarak metafizik problemlerin Plotinus (ö. 270) tarafından yeniden yorumlanmasıyla gerçekleşmiştir. Aristo'nun Tanrı'yı sadece "*hareket veren ilke*" kabul etmesine[127] karşılık Plotinus (ö. 270), Tanrı'yı "*varlık veren*" olarak ele almış ve sudur fikrini ortaya koymuştur.[128]

Müslümanların fikir dünyasına tercüme hareketleriyle dâhil olan Metafizik'le birlikte Metafizik'in gelişim seyrindeki bu iki fikrin ıstılâhî mirası da tevârüs edilmiştir.[129] İslâm düşünürleri arasında Metafizik veya bir diğer adlandırmayla İlm-i İlâhî, bir "Teoloji" olarak kabul görmekle; Yunanca'dan nakledilen metafizik külliyatındaki gibi bir "Ontoloji" olarak ele alınma arasında değişen kabullerle değerlendirilmiştir.[130] Metafizik'in konusunun ne olduğu üzerinde gerçekleşen bu ayrışmada bizzat metafiziğin mâhiyeti ile ilgili bir boyutun bulunmasının yanı sıra, bu ilim içerisinde İslâm dünyasına aktarılan

---

124 Sunar, Cavit, "Parmenides ve Varlık Meselesi", *Ankara Ü.İ.F.D.*, c. XIX, s. 1, Ankara, 1971, 17; Kutluer, İlhan, "Metafizik", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 399.

125 Türker, Ömer, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler,* (ed. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2013, 604.

126 Bk. Alper, Ömer Mahir, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, (ed. Mehmet Vural), Elis Yayınları, Ankara, 2009, 52-53.Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2012, 127.

127 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, 76.

128 Bk. Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 604-605; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 161-167.

129 Kutluer, "Metafizik", 399; Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 603.

130 Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 603-654.

fikrî mirasla, İslâm'ın ortaya koyduğu hakikat anlayışının uyumsuzluğuna dair problemlerin de önem arz ettiği görülmektedir.[131]

Metafizik'in, Teoloji ile aynı olduğunu savunan Kindî'yi (ö. 252/866),[132] Metafizik'in Teoloji'den farklı yahut Teoloji'yi de içine alan küllî bir ilim olduğunu vurgulayarak eleştiren Fârâbî (ö. 339/950),[133] Metafizik'in konusu hakkında Aristo'nun tasnifine uymakla birlikte, Plotinus'un sudur teorisini de yeniden yorumlayarak bütüncül bir varlık anlayışı ortaya koymuştur.[134] Daha sonra Metafizik'e yönelik çalışmalarıyla Felsefe tarihinde önemli bir yer işgal eden İbn-i Sînâ (ö. 428/1037), Fârâbî'deki şekliyle Metafizik'i ele almış ve kendinden sonrasına ciddi tesirleri olacak şekilde bir varlık düşüncesi geliştirmiştir.[135]

İbn-i Sînâ'nın bu etkisi daha sonra hem Kelam'da hem de Tasavvuf'ta kendini gösterecektir. Bu noktada Gazâlî'nin (ö. 505/1111) İbn-i Sînâ'nın fikirlerine yönelik yıkıcı eleştirilerinin beklenmedik olumlu bir etkisinden söz edilebileceği gibi,[136] metafizik konular etrafında oluşan ve gelişen külliyatın üst düzey bir fikrî seviyeye ulaşmasının etkisinden de bahsedilebilir. Sebep her ne olursa olsun, bu süreçte İbn-i Sînâ, sonraki dönem sûfîler için de önemli bir kaynağa dönüşmüştür.[137] İbnü'l-Arabî özelinde konuya

---

131 Alper, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", 52-54.

132 Bk. Alper, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", 54-61; Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2013, 103.

133 Fârâbî'ye göre Metafizik üç kısma ayrılmaktadır. Her bir kısımda incelenen konuları ise şu şekilde sıralar: 1. Mevcutları ve mevcut olmaları bakımından onlara ilişen durumları inceler. 2. Teorik cüz'î ilimlerin ilkelerini inceler. 3. Bir cisim olmayan ve bir cisimde de bulunmayan mevcutları inceler. Bk. Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, Dâr ve Mektebtü'l-Hilâl, Beyrut, 1996, 75-76; Ayrıca bk. Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa*, Brill, Leiden, 2006, 72-73; Alper, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", 70; Bircan, *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*, 135.

134 Günaltay, M. Şemsettin, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, 81; Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 611; Fakhrî, Majid, "Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn-i Sînâ", (trc. Ömer Mahir Alper), *İstanbul Ü.İ.F.D.*, s. 4, 2001, 196-197.

135 Bk. Alper, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", 66, 71; Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 644-649; Arıcı, Müstakim, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, 89-90.

136 Bk. Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 645; Bu noktada Gazâlî'nin, İbn Sînâ'yı eleştirmesinin yanı sıra ondan etkilenmesini de dikkate almak gerekmektedir. Bk. Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 369; Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, 90.

137 Bk. Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012, 169; İbn Sînâ'nın kendisinden sonraki tasavvuf düşüncesine etkileri ile ilgili bk. Gürer, Dilaver, "Sûfî" İbn

bakıldığında bu tesir, onun kendinden önceki metafizik ıstılâhları ve fikirleri dikkate alması, bazen aynı bazen de bir kısım değişikliklerle sistemine adapte etmesi şeklinde kendini göstermektedir.[138]

İbnü'l-Arabî'nin Metafizik'e yönelik müdahalelerinin etkisi, onun geleneğini takip eden sûfîler nezdinde Metafizik'in konusunun değişmesine yol açmıştır. Metafizik'in konusu İbn-i Sînâ'da "*var olmak bakımından varlık*" iken; İbnü'l-Arabî ile birlikte -var olmak bakımından var olanın sadece Allah olması düşüncesinden mütevellid- "Cenâb-ı Hakk" olmuştur.[139] Vâkıa, Metafizik'in konusuna yönelik böyle bir müdahale, bu ilmin İslâm düşünce tarihindeki serüveninde sudurcu düşünceye karşı çıkan Kindî ve Ebu Süleyman es-Sicistânî (ö. 391/1001) gibi düşünürlerde de görülmektedir.[140] Ancak İbn-i Sînâ ile tekâmül eden sisteme alternatif bir Metafizik'i ortaya koymayı sağlayacak fikrî derinlik -kimi zaman eklektik bir görünüme sahip olsa da- bir sistem olarak İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından öne sürülmüştür.[141]

İbnü'l-Arabî'nin zikredilen sistemdeki varlık anlayışının genel çerçevesini çizme açısından şu sorular mühimdir: Allah'ın varlığının mâhiyeti nedir? O'nun hakkında konuşulabilir mi? Allah ile âlem arasındaki ilişkinin imkânı ve mâhiyeti nedir? Vücûd-ı Mahz olan Allah, âleme nasıl varlık vermiştir? Acaba âlemi yoktan mı var etmiştir yoksa varoluş, farklı varlık düzeyleri arasında bir geçişle mi olmuştur? Vücûd, mevcûda ek bir vasıf mıdır? Vücûd, mevcûda ek bir vasıf değilse varlıktaki temeyyüz ne ile gerçekleşir? Varlıktaki birlik ve çokluk nasıl açıklanmalıdır? Bu bağlamda Allah ve âlem arasında ara bir mertebeden söz edilmeli midir? vd.

Sînâ (ö. 428/1037) ve "Makâmâtü'l-Ârifîn"i", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, c.: II, s.: 6, s. 119-158.

138 Bk. Demirli, Ekrem, "Varlık Olmak Bakımından Varlık" İfadesinin Sûfîlerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, s. 18, 2007, 28.

139 Konevî, Sadreddin, *Tasavvuf Metafiziği -Miftahu gaybi'l-cem' ve'l-vücûd-*, (trc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, 9; Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 120-121; Ayrıca bk. Alper, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", 60; Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, 101.

140 Bk. Ivry, Alfred L., *Al-Kindi's Metaphysics*, State University of New York Press, Albany 1974, 16-17; Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 607-608, 612.

141 Bk. Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 647.

1.1.1. Istılahlar

Varlık [*vücûd*] ve onun zıddı olan yokluk [*'adem*] İbnü'l-Arabî'ye göre var [*mevcûd*] ve yok [*ma'dûm*] için zâid bir vasıf değil, bizzat var'ın ve yok'un kendisidir. Böyle olunca vücûd da adem de, bir şeyin hakîkatini isbât ve nefyden başka bir şey değildir.[142] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre mâhiyetin değişmemesi sebebiyle ademden bir varlığın çıkması söz konusu değildir. Buna göre, âlemin var olabilmesi için yoktan yaratılma diye bir şeyin söz konusu olmaması gerekir.[143] Yani âlemin "*bir tür*" ezelî varlığının bulunması zorunludur. Bu durumda ise âlemin kıdemi sorunu ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin, bu sorunu aşmak için kendisine kadarki dönemde sudûrcu gelenekte bir gelişim seyri içerisinde bulunan varlık-mâhiyet ayrımını kullandığı görülmektedir.

Varlık-mâhiyet ayrımı, İbnü'l-Arabî'nin varlık [*vücûd*] için tesbit ettiği iki mertebeyle irtibâtlı olarak ele alınabilir. Ona göre varlık, mutlak vücûd ve mukayyed/izâfî vücûd şeklinde ikiye ayrılır:

I- Mutlak vücûd [*el-vücûdu'l-muṭlaḳ*]: Farklı nisbetler sebebiyle kendisi hakkında yok [*ma'dûm*] vasfının kullanılamadığı varlık olarak tasvir edilebilir. Allah'ın zâtı hiçbir sûrette ademi kabul etmediği gibi, O'nun varlığının, aynı zamanda mâhiyeti olması dolayısıyla Allah için varlık-mâhiyet ayrımından söz etmek de mümkün değildir.[144] Varlık-mâhiyet ayrımının Zât için söz konusu olmaması başka bir sorunla karşı karşıya kalınmasına sebep olmaktadır. Bu da, Zât'ın bilinip bilinemeyeceği sorunudur. Çünkü Zât mürekkeb değilse ve varlık-mâhiyet O'nun için aynı şeyi ifade ediyorsa Zât'ın var olduğunu bilmek, O'nun mâhiyetini bilmek anlamına gelecektir. Zîrâ basit olanı bir yönüyle bilip, diğer yönüyle bilmemek söz konusu değildir. Hâlbuki Zât, hiçbir şekilde bilinemeyendir. İşte bu problemi İbnü'l-Arabî geleneğindeki sûfîler, "*vücûd, Zât için*

---

142 İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, (thk. H.S. Nyberg), Leiden, 1919, 6-7.

143 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 237.

144 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 380; VI, 363, VII, 9; Ayrıca bk. Demirli, "Varlık Olmak Bakımından Varlık" İfadesinin Sûfîlerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", 37; "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler,* (ed. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2013, 524.

icâbî değil, selbî anlam ifade etmektedir" önermesiyle çözmektedirler. Çünkü selb insana bir bilgi sunmamaktadır.[145]

II- Mukayyed vücûd [*el-vücûdu'l-muḳayyed*] ise: Birtakım ilintilerle kendisine varlık ve yoklukluğun nisbet edildiği varlıktır. Hal böyle olunca mukayyed bir varlığa sahip olan mümkünler, kendi hakîkatlerinin/mâhiyetlerinin Allah'ın ilminde bulunmasından dolayı bir varlığa sahipken, hissî varlıkları hasebiyle yok sayılmaktadırlar.[146] Aslında İbnü'l-Arabî, mümkünâtın hakîkatlerinin Allah'ın ilmindeki bu izâfî varlıklarını "*varlık*" değil de, bir tür "*sübût hali*" olarak adlandırmanın daha uygun olduğu fikrindedir.[147] Dolayısıyla mâhiyetleri itibâriyle böyle bir sübût hâline sahip olan mümkünler, bizâtihi yok'tur ve ancak Allah'ın o mâhiyetlere yönelmesi ile farklı bir varlık sahasına çıkmaktadırlar.[148] Haliyle İbnü'l-Arabî, Allah-âlem münasebeti çerçevesinde bir özdeşleştirilmeye gidilmemesini "*kıdem*" vasfı üzerinden değil, vâcib ve mümkün kavramları üzerinden gerçekleştirmiş olmaktadır. İbnü'l-Arabî bunu vurgulayarak Allah ile âlem arasında herhangi bir öncelik sonralığın yanı sıra, aynı anda var olmalarını da nefyeder, ona göre bu hususta söylenebilecek tek şey: "*Hakk'ın bizâtihi var olduğu, âlemin ise Hakk sebebiyle var olduğu*"dur.[149]

Âlemin ezeliliği konusundaki bu açıklamadan sonra İbnü'l-Arabî'nin vücûd ve adem ile ilgili mülâhazalarına devam edecek olursak; onun ademi/yokluğu da tıpkı vücûd gibi iki kısımda değerlendirdiği görülür:

I- Mutlak yokluk [*el-'ademu'l-maḥḍ*]: Yokluğu hiçbir sûrette kabul etmeyen mutlak vücûda mukabil *adem-i mahz*, vücûdu muhal olandır.[150] Allah Teâla'nın bir ortağının/şerikinin varlığının muhal olması, bu bağlamda değerlendirilebilir. Vücûd ve adem arasındaki bu zıtlık, insan zihnini ademi de bir varlık alanı sayma yanılgısına götürebil-

---

145 Bk. Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", 525; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem (Çeviri ve Şerh)*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008, 505.

146 Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* İnsan Yayınları, İstanbul 2011, 262.

147 Bk. İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, 6-8; *Fusûsu'l-hikem*, (thk. Ebu'l-'Alâ 'Afîfî), Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, b.t.y.. 102; İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı -Kitâbu'l-Ma'rife-*, (trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş), İz Yayıncılık, İstanbul 2009, 38.

148 Örneğin İlmî varlıktan, hissî varlık alanına çıkış gibi. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 237, 258.

149 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 140-141.

150 Hakîm, Su'ad, *el-Mu'cemu's-sûfî*, Dâru'n-Nedra, Beyrut, 1981, 783.

mektedir. Oysa ki İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde vücûd sınırsız olduğu için ademin tahakkuk etmesi mümkün değildir.[151]

II- Mümkün Yokluk [*el-'ademu'l-imkânî*]: Varlık sahasına çıkma imkân ve kapasitesine sahip olan âlemin, Allah Teâla'nın ilmindeki *a'yân-ı sâbite* durumunu karşılamaktadır.[152] Mümkün yokluk, varlığa çıkmadığı müddetçe ademle; adem-i mahz gibi olmaması sebebiyle de vücûdla alâkalı varlık alanıdır. Ancak gerek adem halinde ve gerekse vücûd halinde mümkünden hiçbir zaman imkân vasfı kalkmamaktadır.[153] Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre adem için yokluk hali; mümkünler için imkân hali; vâcib için de vücûb, zâtı itibâriyle zorunludur.[154] Bu durumda mümkünün varlığı için, onun varlığını yokluğuna tercih eden bir Zât'ın bulunması gerekir. Zaten imkân kavramı da bunu ifade etmektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî'de vücûd, mahlûkât söz konusu olduğunda sadece tefhim-i kelâm için ve izafî mânâda kullanılmaktadır.[155] Fakat o, izâfî bir yokluktan izâfî bir varlığa geçen âlemin[156] hakiki anlamda bir varlığının olmadığını vurgulamakla birlikte[157] bu vehmedilen varlığı dolayısıyla bile âlemin/mümkünlerin mevcûd ismine layık olduğunu söyler.[158] Bu yönüyle de kendi düşüncesine en yakın anlayışa sahip olduklarını söylediği sofistlerden ayrılır.[159]

Vücûd ile ilgili bu ontolojik mülâhazaların yanı sıra, İbnü'l-Arabî'de vücûdun epistemolojik bir boyutunun olduğunu da ifade etmek gerekmektedir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde vücûd hem "*var olmak*" hem de "*bulmak*" anlamlarında kullanılmaktadır. Bu özellik, "vücûd"un, Allah-âlem münasebetini ontolojik ve epistemolojik açıdan açıklayan önemli bir kavram olmasını beraberinde getirir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde bahsi geçen özelliği ve içeriği itibâriyle vücûdun tek noktadan başlayan ve yine o noktada son

---

151 Bk. Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İFAV, İstanbul, 2005, I, 4-9; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 255.

152 Bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 256.

153 İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 40.

154 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 287-288; II, 8, 256; III, 342; Ayrıca bk. Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 153.

155 Bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 258; Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 782.

156 İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 37-38.

157 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 341; *Fusûs*, 103; Ayrıca bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 258.

158 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 85.

159 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 334; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 143.

bulan dairesel bir yolculukla tasvir edildiği görülmektedir.[160] Dairenin en üst noktasından en alta olan yolculuk, varlığın "var olmak" anlamını karşılamaktadır. *Kavs-ı nüzul*, olarak da isimlendirilen vücûdî mertebelerdeki bu hareket, vahdetten kesrete; latîften kesîfe doğru gerçekleşmektedir. Dolayısıyla *kavs-ı nüzul* ile varlığın ontolojik mertebelerinin belirginleştiği alan kastedilir. Dairenin diğer kısmı ise *kavs-ı urûc*dur. Varlıkta en son zuhûr eden *İnsan-ı Kâmil* mertebesinden, *Lâ Ta'ayyün*'e doğru gerçekleşen bu yolculuk, İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesinde "*bulmak*"ı ifade eder. Bu yolculuk alttan yukarı, kesretten vahdete doğru, ilmî bir yolculuktur.[161]

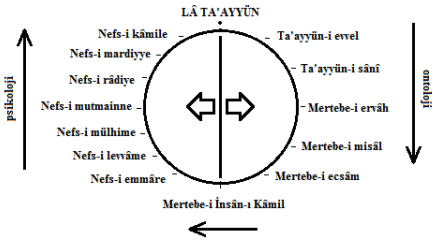
Konunun müşahadeye ve mârifete bakan boyutu itibâriyle İbnü'l-Arabî, âlemin sözü edilen mevhum varlığında idrak edilen her şeyin Allah'ın [celle celâluh] varlığı, sıfatları ve fiilleri olduğunu vurgular.[162] Daha önce de ifade edilmeye çalışıldığı gibi mevcûdâtın varlığı, Cenab-ı Hakk tarafından verilmektedir.[163] Bu var ediş ise Hakk ile her bir mevcut arasında özel bir nisbet [*el-vechu'l-ḫâṣ*] sayesinde gerçekleşmektedir.[164] Bunun yanı sıra bu nisbetler sâyesinde mevcutların, Cenab-ı Hakk'tan bilgi edinmeleri mümkün olmaktadır.[165]

Mevcutların varlık ve bilgi edinmelerinde etkin olan ilâhî nisbetler ve vech-i hâs Allah Teâla'nın, bu çift yönlü yolculuğun her bir aşamasındaki tecellîsiyle ilişkilidir. Bir diğer ifadeyle tecellî, varlık mertebelerinde -gerek vücûdî gerekse ilmî olsun- birbirinden farklı oluşları meydana getirmektedir.

---

160 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 193; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 236.

161 Bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 236-237. İlgili yerde, sözü edilen bu daire motifi, kavs-ı nüzûl ve kavs-ı urûc şu şekilde resmedilmektedir:



162 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 103; Bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 234.

163 Nitekim İbnü'l-Arabî'nin varlık ile ilgili olarak başka bir tasnifinde bu husus belirgin bir şekilde ortaya konulmuştur. O varlığı 'aynında bizâtihi mevcûd, Allah ile mevcûd ve ne vücûd ne adem, ne hudûs ne kıdem ile vasfedilemeyen üçüncü şey'[*eş-şeyü's-sâlis*] olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, 15-16; Ayrıca bk. *Marifet Kitabı*, 49.

164 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 81.

165 Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 1139.

İbnü'l-Arabî'ye göre tecellî, ne o tecellînin ortaya çıktığı tecellîgâhta ne de başka bir mazharda hiçbir zaman aynı şekilde tekrar etmeyen bir husûsiyete sahiptir.[166] Tecellînin ilâhî isimlerle ilişkilendirildiği göz önüne alındığında onun, ilâhî isimler için sayısal olarak herhangi bir sınırdan söz edilmemesi gerektiğine dair fikri de[167] bu çerçevede bir zemine oturmaktadır. Netice olarak Allah'ın isimlerinin tecellîsi, kavs-ı nüzulde, varlık için "olmak" şeklinde gerçekleşiyorken, kavs-ı urûcda ise insan için "bulmak" olarak kendini ortaya çıkarmaktadır. Tecellînin tekrar etmemesi açısından sözü edilen bu dairesel yolculuğa bakıldığında ise; tecellî, bir yandan varlığın diğer yandan da mârifetin her an yenilenmesini sağlayan esas olmaktadır. Bu durum, "*Varlıkların Allah'a muhtaçlığının söz konusu olmadığı hiçbir an yoktur.*" şeklinde tasvir edilebilir. Âlemin varlığının bir ödünç şeklinde değerlendirilmesi ve temelde ona "var" bile denilememesinin arka planında onun, gerek var oluşunda gerekse varlığının sürekliliğinde Allah'ın tecellîsine ihtiyaç duyması yatmaktadır. Aynı şekilde âlem, var olmak aşamasında olduğu gibi "bulmak" aşamasında da Vücûd'un tecellîsine ihtiyaç duyar. Zîrâ Vücûd hakkında söz söylemek, Vücûd'un kendisini ona açması ile mümkün olmaktadır.[168]

İbnü'l-Arabî, Allah-âlem ilişkisini varlık düzeyinde açıklarken, vücudu, tek hakikat olarak görür. Ancak a'yân-ı sâbite'nin, Hakk'ın vücûdundaki hükmünün ortaya çıkması ise farklılaşmaktadır. Yani farklılaşma bizzat vücûdda değil, a'yân-ı sâbite'de ve mümkünlerdedir.[169] Çünkü ona göre Allah Teâla her bir mevcûdun, vücûdunun bizzat kendisidir.[170] Eşyâ/mevcûdlar, Vücûd'un sûretlerinden başka bir şey olmadığı gibi[171] eğer Vücûd, bir an için âlemden kendisini gizleyecek olsa âlem tamamıyla yok olur.[172] Dolayı-

---

166 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 401, 516; Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2004, 110.

167 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 81.

168 Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 234; Ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 249.

169 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 221; V, 314; Ayrıca bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 246.

170 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 44; VII, 136, 139; Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, (trc. Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul, 2008, 202.

171 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 380; Ayrıca bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 247.

172 İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 50; Ancak İbnü'l-Arabî, İbn Teymiyye gibi bazı âlimlerin yaklaşımlarında görüldüğü gibi, (bk. İbn Teymiyye, Takiyyuddin, *Mecmû'atu'r-resâil ve'l-mesâil*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1992, I, 80) Allah ile âlem arasında ontolojik açıdan bir ittihad bulunduğunu ileri sürmez. İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili ifadeleri sadece böyle bir ittihadı kabul etmediğini göstermekle kalmaz, aynı zamanda panteizm olarak da adlandırılan bu görüşün kendisine izafe edilmesinin ne kadar yanlış olduğunu açıkça ortaya koyar niteliktedir. Konuyla ilgili bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 522; II, 165; Ayrıca bk. Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat*, 169.

sıyla mevcûdlar bizâtihi ma‘dûm; ancak Vücûd-ı mahz olan Cenab-ı Hakk ile mevcûddurlar.[173] Öte yandan İbnü’l-Arabî burada zikredilen fikirlerle Allah ile âlem arasında zâtî-vücûdî bir birlikteliği kastetmemektedir. Zaten zâtı itibâriyle müstağnî olan ve mümkünât ile herhangi bir münasebeti söz konusu olmayan Cenab-ı Hakk,[174] ilâhî sıfatların tamamının kendisinde bulunduğu bir varlık düzeyine tecellî ederek o varlık alanı aracılığıyla âlemle münasebete geçmektedir.[175] Dolayısıyla İbnü’l-Arabî düşüncesinde Mutlak Vücûd’un âlem ile irtibâtı zât itibâriyle değil, isimler ve tecellî anlayışı ile açıklamaya çalışılmaktadır.

İbnü’l-Arabî’nin varlık anlayışında, Vücûd’un varlık mertebelerindeki tecellîsi ve o mertebeler arasındaki alâka da önemi haiz bir konuma sahiptir. Bu tezin sınırlarını zorlamamak adına İbnü’l-Arabî’nin varlık mertebeleri ile ilgili fikirlerini konuyla alakalı ıstılahlar üzerinde yoğunlaşarak sürdürmenin daha faydalı olacağını düşünmekteyiz.

1.1.2. Varlık Mertebeleri

İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde bahsettiği varlık mertebeleri, kendisinden sonraki takipçileri tarafından farklı tasniflerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak sözü edilen farklı sınıflandırmaların mefhum olarak birbiriyle uyum arz ettiği de görülmektedir. Hâliyle farklılığın sadece mertebelerin isimlendirmesinde ve ele alınış şekillerinde olduğu ifade edilebilir.[176]

Sözü edilen gelenek içerisinde varlık mertebeleri için öngörülen farklı sınıflandırmaları göstermesi ve bu tasniflerin gelişim seyri hakkında bütüncül bir fikir sunması noktasında şu tablonun önemli olacağı kanaatini taşımaktayız:

---

173 Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem,* Matbaatu’n-nefîse el-Osmâniyye, Dersaâdet, 1309, 157.

174 İbnü’l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 50; *Fütûhât*, I, 145, 183.

175 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 314; VII, 53.

176 Bk. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 66-68; Kılıç, *İbnü’l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 268-269.

Muhtelif Tasniflerde Varlık Mertebeleri:

4'lü Merâtib	**5'li Merâtib**	**6'lı Merâtib**	**7'li Merâtib**
Lâhût	Ehadiyyet	Lâ-Ta'ayyün	Lâ-Ta'ayyün
Ceberût	Vâhidiyyet	Vâhidiyyet	Ta'ayyün-i Evvel
			Ta'ayyün-i Sânî
Melekût	Mertebe-i Ervâh	Mertebe-i Ervâh	Mertebe-i Ervâh
	Mertebe-i Misâl	Mertebe-i Misâl	Mertebe-i Misâl
Nâsût	Mertebe-i Şehâdet	Mertebe-i Ecsâm	Mertebe-i Ecsâm
		Mertebe-i İnsân	Mertebe-i İnsân

Tablo: 2[177]

Bu varlık mertebeleri ile ilgili tasnifler içerisinde en çok kullanılan, yedili tasniftir.[178] Buna göre varlık mertebeleri sırasıyla: Lâ Ta'ayyün, Ta'ayyün-i Evvel, Ta'ayyün-i Sânî, Mertebe-i Ervâh, Mertebe-i Misâl, Mertebe-i Ecsâm ve Mertebe-i İnsân'dır.

Lâ Ta'ayyün olarak isimlendirilen mertebe sûfî literatüründe Mutlak Vücûd'u karşılamaktadır.[179] Dolayısıyla Lâ Ta'ayyün, Cenab-ı Hakk'ın zâtının herhangi bir şekilde zuhûr etmediği varlık alanını ifade eden bir kavramdır. Bu mertebede Allah [celle celâluh] için herhangi bir sıfattan söz edilemediği için[180] Allah Teâla'nın, zât itibâriyle bilinmesi de idrak edilmesi de mümkün değildir. Bu mertebe için seçilen ıstılâhlardan

---

177 Bu tablo Mahmud Erol Kılıç'ın, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, adlı çalışmasından alıntılanmıştır. 269; Ayrıca bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 66-67.

178 Bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 269.

179 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 4; Kılıç, İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş, 252.

180 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 10-11; 66.

anlaşılacağı üzere[181] mutlak vücûd tamamen gizlidir ve daha hiçbir ta'ayyün göstermemiştir. Binaenaleyh Zât'a delâlet etmesi bakımından burada Hû [هو] zamiri husûsî isimlerden daha kuvvetli görülmektedir. Çünkü hususî isimler sıfatlara ihtiyaç duyarken bu zamir için böyle bir şey söz konusu değildir.[182] İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle Lâ Ta'ayyün mertebesinde, '*O'nun hüviyyeti ne ise odur…*'.[183] Bundan dolayı bu makama hüviyyet makamı da denilmiştir.[184]

İbnü'l-Arabî düşüncesinde, hiçbir sûrette bilinemeyen Zât-ı İlâhî'nin, âlem ile irtibâtının gerçekleştiği varlık mertebesine tecellî etmesinde "ilâhî muhabbet"in önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Husûsen Lâ Ta'ayyün mertebesinden bir sonraki varlık mertebesi olan Ta'ayyün-i Evvel'e, umûmen de varlığın diğer mertebelerine geçişi İbnü'l-Arabî, "*kenz-i mahfî*" hadisinde[185] ifade edilen sevgi [*ḥubb*] ile irtibâtlandırmaktadır.[186] Çünkü gizli bir hazine olan Cenab-ı Hakk, bilinmeyi ister/sever [*ḥubb*] ve bunun için ulûhiyyet makamına tecellî eder [*et-tecellî el-aḳdes*]. Ulûhiyyet makamı bir me'luhun varlığını gerektirdiğinden dolayı Allah'ın zâtı ile âlem arasında bir ara düzey olma görevini icra ederek Allah-âlem münasebetini de mümkün kılmaktadır.[187] Bu tecellînin ilâhî sevgiden kaynaklanıyor olması, âlemin yaratılışının temelinde sevginin bulunduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'nin farklı vesilelerle Allah'ın rahmetinin herşeyi kuşattığına vurgu yapmasının[188] ve âleme yayılan sevgi boyutunu dikkate alarak yorumlamalarda bulunmasının arka planındaki faktör de yaratılı-

---

181 Butûnu'l-butûn, Kenz-i mahfî, Mechul-i mutlak, Meknûnü'l-meknûn, Hafâu'l-hafâ vs. Bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 6.

182 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 453; Ayrıca bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 312; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 380.

183 Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 252.

184 Bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 67.

185 ‹‹كنت كنزا لا أُعرَف فأحببتُ أن أُعرَف فخلقتُ خلقاً فعرّفتهم بي فعرفوني›› "Ben bir hazine idim, bilinmezdim tâ ki bilinmeyi istedim [ḥubb] de mahlukâtı yarattım ve onlara kendimi öğrettim, onlar da beni bildiler." Ali el-Kârî, *el-Masnu' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdu'*, (thk. Abdulfettâh Ebu Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1994, 141, h.nr: 232. İlgili kaynakta İbn Teymiyye, Zerkeşî ve Sehâvî'nin bu hadîsin herhangi bir aslının bulunmadığını ifade ettiklerine yer verilmiştir.

186 Bk. Chittick, William, *İbn 'Arabi Heir to the Prophets*, Oneworld Publications, Oxford, 2005, 35-36, 42; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 254; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 264.

187 Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-te'vil dirâse fî te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî*, Dâru't-tenvir, Beyrut, 1983, 59; Ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 244.

188 Burada İbnü'l-Arabî'nin ilâhî gazabın da rahmet içerisinde tahakkuk ettiği fikrine sahip olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 198; VII, 402.

şın başlangıcındaki bu ilâhî sevgidir. Âlemin yaratılışını mümkün kılan bu ilk tecellî makamı, farklı isimlerle de ifade edilen Ta‘ayyün-i Evvel’dir ve Mutlak Vücûd’un, kendi ehadiyyetini -mutlak birlik-[189] vâhidiyyete -bire râcî olan çokluk- dönüştürmesi şeklinde tahakkuk etmektedir.[190]

Zât-ı İlâhî, bütün ilâhî sıfatların tamamını kapsayan uluhiyyet makamına tecellî ile birlikte artık kemal sıfatlarla tavsif edilir. Bu mertebede Hakk, kendi zâtını, sıfatlarını ve bütün mevcûdâtı biri diğerinden ayrılmadan icmal üzere bilir.[191] Lâ Ta‘ayyün’e göre zâhir bir mertebe olan Ta‘ayyün-i Evvel’de eşyanın hakîkati bil kuvve mevcuttur.[192] Eşyanın hakîkati/mâhiyeti ile ilgili “mevcûd” veya “vücûd” kavramından ziyade “sübût” kavramının kullanıldığı bu mertebe, mutasavvıfların farklı itibârlarla, Hakîkat-ı Muhammediyye, Akl-ı Evvel, el-Hakk Mahlûk Bihî, Zıll-ı Evvel gibi adlar verdikleri varlık mertebesidir. Sözü edilen bu mertebe, bundan dolayı Vücûd’un kendini göstermeye başladığı ilk mertebe kabul edilir.[193]

Ta‘ayyün-i Sânî şeklinde isimlendirilen bir sonraki varlık mertebesi ise, Cenab-ı Hakk’ın ilk ta‘ayyünde toplu olarak bulunan sıfatlarının ve buna bağlı olarak eşyanın hakîkatinin birbirinden temeyyüz ettiği/ayrıştığı varlık alanıdır.[194] Ancak bahsi geçen temeyyüz aynî/zâtî değil, ilmî bir ayrışmadır. Bu mertebede eşyâ, aynî bir mevcûdiyete sahip olmadığından ne kendi zâtına ne de zâtının emsaline yönelik bir şuura sahiptir.[195]

Ta‘ayyün-i Sânî’de, Cenab-ı Hakk’ın ilminde sıfatların ve eşyanın temeyyüz etmesi fikri, sûfî düşüncesinin Metafizik’in teklik-çokluk problemini vuzûha kavuşturmada sunmuş olduğu önemli argümanlarındandır. Vâkıa İbnü’l-Arabî’nin varlık anlayışı sudur teorisiyle büyük benzerlikler içermektedir. Ancak teklik-çokluk problemi çerçevesinde filozofların *Sudur*’da öne sürdüğü “*birden ancak bir çıkar*” esasını, onların bu ifadeye yüklediği anlamda kabul etmemiş,[196] buna mukabil sunmuş olduğu varlık dü-

---

189 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 58-59.

190 Kılıç, *İbnü’l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 299; Kavramların tafsilatlı tanımları için bk. Hakîm, *el-Mu‘cemu’s-sûfî*, 1165-1166.

191 Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 11; Kılıç, *İbnü’l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 320.

192 Kılıç, *İbnü’l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 299.

193 Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 11-13.

194 Bk. Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 243.

195 Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 13.

196 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 71, 393.

şüncesi içerisinde önemli bir yer tutacak olan bu önermeyi kendi varlık anlayışına başarılı bir şekilde adapte etmiştir.[197] Bu esasın İbnü'l-Arabî'ye has kullanım alanlarından biri ise onun tecellî anlayışı ile irtibâtlıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre mevcûdâtın her biri Cenab-ı Hakk'ın sıfatlarının bir mazharıdır ve o sıfatların isimleri ile mevcûdât arasında bir vech-i hâs bulunur.[198] Bir diğer ifadeyle Zât sıfatların, sıfatlar isimlerin, isimler ise nesnelerin menşeidir.[199]

Dolayısıyla Allah için sonsuz sayıda olduğu öngörülen isimlerden her biri, mâhiyeti malum olan mevcutlardan birine varlığını bahşetmekle aynı zamanda kesretin sebebidir.[200] Bunun doğal sonucu olarak her mevcut, diğerinden ayrı olarak "bir"dir ve âlemdeki mevcutlar Allah'ın varlığından zuhûr ediyor olmasına karşın, bu vech-i hâs dolayısıyla O'ndan sadece "bir" çıkmış olmaktadır.[201]

Âlem-i Ceberût olarak da isimlendirilen Ta'ayyün-i Evvel ve Ta'ayyün-i Sânî, İbnü'l-Arabî'ye göre Zât-ı İlâhî ile âlem arasında berzahtır. Berzah, sözlükte iki şey arasında bulunan engel ve hissî yahut idrak edilen varlığı ifade etmektedir. Bu anlam özelliği dolayısıyla Arapça'da farklı birçok durum için "berzah" kelimesi kullanılmıştır. Dünya ile ahiret hayatı arasındaki varlık alanı, cennet ile cehennem arasındaki boşluk, şüphe ile yakîn arasında bulunulan durum bunlardan bir kaçıdır.[202] Kelimenin Kur'ân'daki üç kullanımı[203] "*iki şey arasındaki engel*" ve "*dünya ve ahiret arasındaki hayat*" anlamlarını ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî berzah kelimesini dünya ve ahiret arasındaki hayatı ifade etmede kullandığı gibi insanın rüyasında gördüğü âleme de ber-

---

197 İbnü'l-Arabî, bu meseleyi daire, dairenin merkezindeki nokta ve bu noktanın dairenin çemberindeki noktalarla ilişkisi örneklemiyle incelemiş ve "*Birden ancak bir çıkar.*" ifadesinin kendine has kullanımını ortaya koymuştur. Konuyla ilgili olarak bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 78, 193, 393-394; V, 406; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 11; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 265.; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 106, 112.

198 Bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 320.

199 Bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 312; İsim ve sıfatın birbirinden farklılaştığı nokta ismin, herhangi bir hakîkat ile kâim olan mânâya delâlet etmeksizin o hakîkati diğerlerinden ayırmak için ad olarak verilmesidir. Sıfat ise o hakîkatin zâtı ile kaim mânâya delâlet eder. Bk. Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 593, 1215.

200 Bk. Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 35.

201 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 95-96; krş. Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 240.

202 Ferâhidî, Hâlil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn muratteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, (thk. Abdülhamid Hendâvî), Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003, I, 130; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah*, (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1990, I, 419; ayrıca bk. Hakîm, Su'ad, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 191-192.

203 Mü'minun, 23/100, Furkan, 25/53, Rahman, 55/20.

zah demektedir.[204] Bunun yanı sıra o, kelimeyi luğavî içerikten mülhem başka bir anlamla da kullanmaktadır ki, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde büyük bir önemi haiz olan bu anlamıyla berzah, mütenakız iki âlem, hâl, mertebe ve sıfatı birbirinden ayıran [*fâṣıl*], aynı zamanda da bu iki zıt durumun her birine ait vasıfları bir araya getiren [*câmi'*] mertebedir.[205] Bu tanımlamada İbnü'l-Arabî, berzahın sözlükteki "ayırıcı" anlamına ek olarak onun "birleştirici" bir özelliğe de sahip olduğunu ifade etmektedir. Berzah bu haliyle, İbnü'l-Arabî düşüncesindeki vücûd mertebelerinin hemen hepsinde aktif bir rol üstlenmekte ve varlıktaki zıtları ve bu zıtlar arasındaki ilişkiyi açıklayacak bir kavram hâline dönüşmektedir.[206]

Berzah, İbnü'l-Arabî düşüncesinde önemli ve çeşitli fonksiyonların kendisine yüklendiği bir kavramdır. Berzah, her iki tarafı birbirinden ayıran üçüncü bir varlık alanı olmadığı gibi bu tarafların niteliklerinin birbirine karıştığı ve zıtlar arasında geçişin sağlandığı gri bir durumu da karşılamamaktadır. Varlığı, hisle değil de aklen bilinebilen, bundan dolayı idrak edilemeyen ve görülemeyen, ancak akledilen ve bilinebilen ve her iki tarafın niteliklerini zâtı itibâriyle taşıyan bir mertebedir.[207] Bu mertebede örneğin siyah ile beyazı ayrıştıran berzah, zâtı itibâriyle hem beyaz hem de siyahtır.[208] İşte Allah ile âlem arasındaki berzahı ifade eden Ta'ayyün-i Evvel ve Ta'ayyün-i Sânî -ki [*berzaḫu'l-berâziḫ*] ve [*el-ḫayâlu'l-muṭlaḳ*] olarak da isimlendirilir- tam anlamıyla bu niteliklere sahiptir. Mertebe-i ulûhiyyet de denilen bu hakîkat, zâtı itibâriyle hem hâlık, hem mahlûk; hem kadîm, hem hâdistir.[209] Bir yönden bakınca ilâh; bir yönden bakınca da me'lûh olarak vasıflanmaktadır. Bütün zıt vasıfları bizatihi kabul edecek bir genişliğe sahip olan berzah, Zât-ı İlahî ile âlem arasındaki münasebeti açıklamada kullanılan bir varlık alanını karşılamaktadır. Bu münasebet vücûdî olabileceği gibi mârifete dayalı da olabilir.[210] Bahsi geçen kullanımı vasıtasıyla İbnü'l-Arabî, hem Âlem-i Ceberût merte-

---

204 Bk. Hakîm, *el- Mu'cemu's-sûfî*, 192.

205 Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 193; Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 52.

206 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 52-53.

207 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 459; VI, 322-323; Ayrıca bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 52.

208 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 51.

209 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 31; *İnşâu'd-devâir*, 22; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 299, 302.

210 Bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 299, 304; Konunun sadece İbnü'l-Arabî'ye has olmadığına dair ifadeler için bk. Afîfî, Ebu'l-'Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (trc. E. Demirli), İz Yay., İstanbul, 2000, 84.

besindeki varlığın Zât'tan tamamen bir ayrılış ve kopuş anlamına gelmediğini hem de âlem ve insanın varlığının ve mârifetinin dayandığı ilâhî kaynağı/yönü ortaya koymuş olmaktadır.

İbnü'l-Arabî'de berzahu'l-berâzih için; Ulûhet, Hakîkatü'l-Hakâik, 'Amâ veya A'yân-ı Sâbite ve Hakîkat-ı Muhammediyye gibi isimlendirmelere rastlamak mümkündür. Bu farklı isimlendirmeler sebebiyle farklı mefhumlardan bahsedildiğine dair bir fikir İbnü'l-Arabî düşüncesi için söz konusu değildir. Zîrâ ona göre bu çeşitli isimler, özü itibâriyle tek bir hakîkatin değişik cihetlerine itibâr etmekten öte bir şey değildir.[211] Genel hatlarıyla bu isimlendirmelerin fikrî arka planına değinmek meseleyi daha da anlaşılır kılacaktır.

I- *Ulûhet*, Zât-ı İlâhî'de meknûn bulunan ve zuhûra çıkmayı isteyen İlâhî isimlerin tamamı için kullanılan bir kavramdır.[212] Bu isimlerin Zât-ı İlâhî'den zuhûru *tecellî-i akdes* ile gerçekleşir ve Allah ile âlem arasındaki irtibât bu mertebeyle sağlanır. Âlem Zât'a değil ulûhet makamına istinad eder ve âlemde gerçekleşen her ne varsa ulûhetle, dolayısıyla İlâhî sıfatlarla alâkalıdır. Berzah olması hasebiyle ulûhet, hem Zât-ı İlâhî'yi hem de âlemi bizatihi karşılar. Dolayısıyla bu mertebenin hem kıdeme hem de hudûsa bakan iki yönü vardır.[213]

Zât ve Ulûhet mertebeleri birbirinden ayrı ve birbirini takip eden çizgisel bir zaman diliminde ortaya çıkan varlık mertebeleri olarak düşünülmemelidir. Zaten zaman, hissî âlemle ilişkili vehmî bir durumdur ve tecellîler ile herhangi bir irtibâtının olması söz konusu değildir.[214] İbnü'l-Arabî burada zamana ait bir kayıt ifade etmeyen *tecellî-i akdes* ve *tecellî-i mukaddes*[215] kavramlarını kullanmaktadır.[216]

II- *Hakîkatü'l-Hakâik*, Âlem-i Ceberût'un diğer boyutunu ifade için kullanılan bir kavramdır. İbnü'l-Arabî düşüncesi içerisinde ilm-i ilâhînin muhtevâsını temsil eden

---

211 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 53; Ayrıca bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 300.

212 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 60.

213 Krş. Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 86.

214 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 396; 439-441; II, 18; IV, 130; Ayrıca bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 65; Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 146-147; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 137.

215 Tecellî-i akdes, Zât-ı İlâhîdeki meknûn isimlerin zuhûru; tecellî-i mukaddes ise muhtelif varlık mertebelerinde âlemin zuhûru şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 65.

216 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 65.

*Hakîkatü'l-Hakâik'*a,[217] *Aslu'l-'âlem, Heyûla, el-Hakk mahlûk bihî, el-Maddetü'l-ûlâ, Cinsu'l-ecnâs* gibi isimlendirmelerle de işâret edilmiştir.[218] Bu haliyle *Hakîkatü'l-Hakâik*, ilâhî isimlerin tamamını içeren *ulûhet*in hakîkatlerinden biri olan ilimle daha fazla alâkalı bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır.[219] İbnü'l-Arabî'ye göre ilmin Zât'a zâid bir sıfat olmaması[220] açısından meseleye bakılacak olursa, *Hakîkatü'l-Hakâik* Allah'ın aynı olan bir nisbettir.[221] Dolayısıyla bu kavramla ifade edilen husus, her ne kadar ilim sıfatıyla karşılansa da, bütün ilâhî isimlerin hem kendini diğer isimden ayıran hem de bütün isimlerin mânâsını kendinde barındıran özelliği[222] dikkate alındığında ilimden daha geniştir ve esma-i ilâhînin tamamını câmî olan ulûhetle mutabakatı söz konusudur.[223] İlâhî isimlerle arasındaki bu alâkaya mebni olarak *Hakîkatü'l-Hakâik* hem Allah ile âlem hem de Allah ile insan arasında gerek ontolojik gerekse epistemolojik bir berzahı temsil etmektedir. Epistemik bakımından bu hakîkat, âriflerin kalplerine tecellî etmekte ve tecellî eden her bir ismin tabiatına göre tecellî edilen varlığa bilgi vermektedir.[224]

İlim, İbnü'l-Arabî'ye göre: "*ma'dûma ve mevcûda, hali hâzırda bulunduğu veya var olduğunda bulunacağı hakîkat üzere taalluk eden nefisteki hakîkatten ibarettir.*"[225] Bu durumda Hakîkatü'l-Hakâik, ilm-i ilâhînin kendisinden oluştuğu hakîkatlerin toplamıdır. Dolayısıyla ilmin ma'dûma taalluku adem-i mahz için değil, tahakkuku mümkün olan adem için söz konusu olmaktadır.[226] Mümkün adem ile olan bu irtibât, Hakîkatü'l-Hakâik'ın aynı zamanda âlemin zuhûruna kaynaklık eden bir konumda bulunmasını temin etmektedir. Bu cihetiyle Hakîkatü'l-Hakâik, İbnü'l-Arabî düşüncesinde, âlemin

---

217 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 67; Ayrıca bk. Ebu'l-A'la Afîfî, *The Mystical Phiolsophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, The University Press, Cambridge 1939, 63

218 İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir*, 19; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 68-69.

219 İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir*, 18.

220 Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 110.

221 Bk. Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-te'vil*, 70.

222 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 156-157; II, 347; Bk. Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 125, 129.

223 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 70, 73.

224 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 121-122; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 73.

225 İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, 10.

226 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 67-68.

kendisinden yaratıldığı, mahsus değil ma‘kul bir varlığı bulunan üçüncü şey’dir [*eş-şey’ü’s-sâlis*].[227]

Âlemin yaratılması, Hakîkatü’l-Hakâik’ta bulunan bu ilmî varlıkların, Allah’ın sıfatlarının tecellîsiyle hissî varlıklara dönüşmesidir. Bu ise mutlak vücûdun, âlemi mümkün ademden zâhirî varlığa çıkarması şeklinde gerçekleşir. Bir diğer ifadeyle, mesele İbnü’l-Arabî’nin varlık düzeylerine yönelik dörtlü sınıflandırmasıyla da ilişkilidir. Bunlar: 1. Zâtî varlık [*vücûdu’ş-şey’ bi’aynihi*] 2. İlmî varlık [*vücûdu’ş-şey’ fi’l-‘ilm*] 3. Lafzî varlık [*vücûdu’ş-şey’ fi’l-elfâẓ*] 4. Kitâbî varlık [*vücûdu’ş-şey’fi’r-ruḳûm*].[228] Âlemin Hakîkatü’l-Hakâik’taki varlığı ilmî bir varlıktır. Böylece âlem, Allah’ın ilminde var olması hasebiyle kadîmdir. Bu mertebede âlem zâtî bir varlığa sahip olmadığı için ma‘dûmdur. Zâhirî varlığı ortaya çıktığında ise hudûs ile nitelenir. Netice itibâriyle bu varlıksal kayıtlar sadece âlemin varlığı için geçerlidir ve Zât-ı İlâhî’nin varlığı ile âlemin varlığı arasındaki farkın temelidir.[229]

Bu teorik altyapıdan ötürü İbnü’l-Arabî yoktan var etme [*iḫtira‘*] anlamında bir yaratılışın âlem için mümkün olmadığını söylemektedir.[230] Tabi ki İbnü’l-Arabî burada iki tür yoktan yaratmadan bahseder. Bunlardan ilki misalde yoktan var etme, diğeri ise fiilde yoktan var etmedir. Misalde yoktan var etme ile âlemin Allah’ın ilminde sâbit olan hakîkatlere [*el-a‘yânu’s-sâbite*] göre yaratılmasını kasteder ki burası İbnü’l-Arabî’nin yoktan yaratmayı kabul etmediği kısımdır. Fiilde yoktan var etme ise İbnü’l-Arabî tarafından mümkün görülür. Yani âlem, ilm-i ilâhîdeki misâllere yönelik *tecellî-i mukaddes* ile zuhûra çıkmaktadır.

Âlemin yaratılması bu mânâda sıfatların hükümlerinin zuhûrudur. Cenab-ı Hakk’ın sıfatları bu şekilde onların ilmî varlıklarına sûret vermekten öte, o sûretin bizzat varlığının da kendisi olmaktadır:

> “Eğer Hakk’ın mevcûdâtta sûretlerle sereyânı olmasaydı âlem için vücûd söz konusu olmazdı. Nitekim bu küllî ma‘kul hakîkatler

---

227 İbnü’l-Arabî, *İnşâu’d-devâir*, 17; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 183; Ayrıca bk. Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul ‘Arabi*, 68-69; Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 69.

228 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 76; İbnü’l-Arabî, *İnşâu’d-devâir*, 7-8; Ayrıca bk. Kılıç, *İbnü’l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 260, 261; Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 63.

229 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 63.

230 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 141-142, 248.

> de olma saydı aynî mevcûdâtta hüküm ortaya çıkmazdı. Bundan dolayıdır ki âlem, varlığında Hakk'a muhtaçtır. "[231]

İleride detaylandırılacağı üzere İbnü'l-Arabî'nin yorum anlayışında önemli bir yeri olan *i'tibâr*, bu sûretlerin arkasındaki mânâya ve hakîkate ulaşmanın bir adı olmaktadır.

III- *'Amâ*; farklı tasniflerde Ta'ayyün-i Evvel ve Ta'ayyün-i Sânî şeklinde ayrılan Âlem-i Ceberût'u ifade etmek için kullanılan bir diğer kavramdır. 'Amâ, lugavî olarak "*yoğun veya ince bulut*" anlamında kullanılan bir kelimedir.[232] İbnü'l-Arabî'deki kullanımı da kelimenin nisbeten hava ile ilgili bu anlamıyla irtibâtlıdır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde 'Amâ kavramını anlamlandırabilmek için temelde sûfîler arasında meşhur iki hadîsi göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bunlardan ilki '*kenz-i mahfî hadîsi*' olarak da bilinen hadîstir: "*Ben bir hazine idim, bilinmezdim tâ ki bilinmeyi sevdim de [ḥubb] mahlukâtı yarattım ve onlara kendimi öğrettim, onlar da beni bildiler.*" Diğeri ise Allah'ın[233] nerede olduğunun Hz. Peygambere [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] sorulduğu hadîstir: Sahabeden Ebu Razîn, Allah Rasûlü'ne: "*Ey Allah'ın Rasûlü! Rabbimiz mahlûkâtı yaratmadan evvel neredeydi?*" diye sorar. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "*Ne altında ne de üstünde hava bulunan bir buluttaydı* [*'amâ*]." şeklinde karşılık verir.[234] İbnü'l-Arabî'nin 'Amâ hakkındaki düşüncesinin, bu hadîsler çerçevesinde şekillendiği söylenebilir.[235]

İbnü'l-Arabî kenz-i mahfî hadîsiyle de irtibâtlı olarak, Zât-ı İlâhî için nefes sembolünü kullanır. Bu meyanda hadîste ifade edilen sevgi [*ḥubb*], sevende tasavvur ve tahayyülün var olması,[236] sevilene karşı iştiyakın varlığı ve bu iştiyaktan mütevellit gönül darlığıyla ilişkilendirilmektedir.[237] İşte nasıl ki insan nefes alıp vermek sûretiyle içindeki böyle bir sıkıntıdan kurtulursa, Hakk Teâlâ da ezelî muhabbetinin hükmünü izâle et-

---

231 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 55.

232 Şeybanî, Ebu Amr, *Kitabu'l-cîm*, Kahire, 1974, II, 336; Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Kuveyt, 2001, XXXIX, 111.

233 Hadîste "Rabb" kelimesi geçmektedir. Rabb ismi İbnü'l-Arabî'nin sisteminde 'amâ fikri açısından önemlidir. Bu hususa daha sonra değinilecektir.

234 عَنْ وَكِيعِ بْنِ حُدُسٍ، عَنْ عَمِّهِ أَبِي رَزِينٍ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ؟ قَالَ: " كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا ‹‹فَوْقَهُ هَوَاء... Tirmizî, *Sünen*, (thk. Beşşar Avvad), Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996, Tefsir, 12, (h.nr: 3109); İbn Mâce, *Sünen*, (thk. M. Fuad Abdülbaki), Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, b.y.y, b.t.y., Mukaddime, 13.

235 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 31, 36.

236 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 225.

237 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 398; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 75.

mekte, âdetâ kendi içindeki bilinme isteğinin verdiği sıkıntıyı [*kerb*] nefesiyle dışa vurmaktadır.[238] İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın bu nefesinden 'Amâ meydana gelmektedir. Dolayısıyla da 'Amâ, Hakk'ın zuhûrunu ilk kabul eden -ikinci hadîste işâret edilen- varlık alanıdır.[239] 'Amâ, bâtın olan ilâhî ilmin, ilk zâhirî ta'ayyünü mesabesinde olduğu için Zât-ı İlâhî ile olan irtibâtından dolayı bâtın ve evvel, açığa çıkmasından dolayı da zâhir ve âhir olmaktadır. Ne var ki bu zuhûr, Zât'tan ayrılış ve farklılaşma anlamında bir ortaya çıkış olmadığı gibi zamanla ilişkili bir sıralama yahut öncelik-sonralığın söz konusu olduğu bir derecelenme de değildir.[240] İşte bu ilk zuhûrda hissî varlık açısından ma'dum; ilmî varlık açısından sâbit olan mümkünât, Hakk'ın kendisini bildiği özel şekilde bulunmaktadır.[241] 'Amâ, bu noktada zihnî varlıklar olan mümkünâtın, hissî varlıklarını oluşturmaya yönelen ilâhî fiillerin, içerisinde ortaya çıktığı boşluğu [*ḫalâ*] temsil etmektedir. Ancak bu boşluk içerisinde hiçbir şeyin bulunmadığı mutlak bir boşluk değil, en üstten en alta bütün mevcûdâtı mahza aklî bir vücûd olarak içeren Hakk'ın vücûdunun gölgesidir [*ẓıllu'l-vücûdi'l-Ḥaḳḳ*].[242] Öte yandan İbnü'l-Arabî bunu A'yân-ı Sâbite kavramıyla karşılamaktadır. Âlemdeki bütün mevcûdâtın sûretlerinin aslı olan A'yân-ı Sâbite, zâtı itibâriyle vâcibu'l-vücûd ile zâtı itibâriyle vâcibu'l-'adem arasındaki imkân hâlini temsil etmektedir.[243]

Bir varlık mertebesi olarak A'yân-ı Sâbite'nin ve âlemin konumunu anlamlandırmada İbnü'l-Arabî'nin gölge sembolü önemli bir yer edinmektedir. Bu çerçevede vücûd için şu üç düzeyden bahsedilebilir: İlki; Hakk'ın mutlak varlığıdır. İkincisi; Hakk'ın varlığının gölgesidir ki bu A'yân-ı Sâbite'dir. Üçüncüsü de Hakk'ın varlığının gölgesinin gölgesidir ki bu hissî varlıkların A'yân-ı Sâbite'lerindeki tabîata göre var olmalarıdır.[244] Bu varlık düzeylerinden anlaşılacağı üzere âlemin varlığı, sıfatların A'yân-ı Sâbi-

---

238 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 112; Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 264-265.

239 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 227.

240 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 77-78.

241 Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 823.

242 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 78-79.

243 Sözü edilen imkân hâli, İbnü'l-Arabî'de tecellî konusunda da işâret üzere kelâmcıların anlayışındaki gibi varlığı ve yokluğu bibirine denk bir durum değildir. Bilakis bu iki ihtimalden sadece olumlu yönüne sahip olan, ilâhî emri işitme kabiliyetine sahip subûtî varlıklardır. Konuyla ilgili bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 80.

244 İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-nücûm*, (trc. Abdullah Taha Feraizoğlu), Kitsan, b.y.y., 1999, 216; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 79-80.

te'deki sûretlere tecellî etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla âlemin hissî varlığı hiçbir zaman Vücûd'un bizzat kendisi olamaz. Çünkü Vücûd'un, Lâ Ta'ayyün mertebesinde zâhir bir mazhara taalluku aslen söz konusu değildir. Dolayısıyla âlemin zuhûru -Zât'ın değil- sıfatların tecellîsiyle mümkün olur ki bu da Mutlak Vücûd'un gölgesinin gölgesidir.[245]

Varlık mertebeleri açısından bu şekilde tasvir edilen 'Amâ ve A'yân-ı Sâbite, tasavvufî mârifet teorisi bağlamında da önemli bir yere sahiptir. 'Amâ'nın, ilâhî sevgiyle irtibâtı olduğu gibi ilimle de irtibâtı bulunmaktadır. Çünkü daha önce de değinildiği gibi ilâhî iştiyakın bir neticesi olarak zuhûr eden 'Amâ'daki A'yân-ı Sâbite, Zât-ı İlâhî tarafından bilinen misâller şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı da âlemdeki bütün sûretlerin aslı olması itibâriyle sûfî mârifetinin kendisine dayandığı kaynağı da temsil etmektedir.[246]

IV- *Hakîkat-ı Muhammediyye*; İbnü'l-Arabî geleneğinde *Kalem-i A'lâ*, *Akl-ı Evvel*, *Kelime-i Muhammediyye*, *Nûr-i Muhammedî*, *İnsan-ı Kâmil* gibi isimlendirmelerle ifade edilmiş bir mertebedir.[247] Bu mertebe, Hayâl-i Mutlak mertebelerinin sonuncusunu ifade etmesinin yanı sıra; Hayâl-i Mutlak ile Âlem-i Şehâdet arasında bulunan Âlem-i Emr'in ilk mertebesini temsil etmektedir.[248] Bu hakîkat daha önce zikredilen mertebelerde de olduğu gibi maddî bir hakîkat değildir. Hakîkat-ı Muhammediyye, mertebe itibâriyle Allah, âlem ve insan arasında bir berzah olması[249] dolayısıyla farklı cihetlerden ulûhet, Hakîkatü'l-Hakâik ve 'Amâ ile birleşir.[250]

Yukarıda değinildiği üzere her bir varlık kendine has ilâhî ismin tecellîgâhı iken, Hakîkat-ı Muhammediyye, ism-i câmî olan Allah isminin meclâsıdır.[251] Bu hususiyeti sebebiyle Hakk'ın kendisinde zuhûr ettiği en kâmil tecellîgâhtır ve mutlak kuşatıcılık özelliğine sahiptir.[252] Kevn içerisinde bu hakîkati temsil etmeye en layık varlığın ise

---

245 Ömer Hafîd eş-Şihâb Ahmed, *Fethu'l-mübîn fî reddi i'tirâzi'l-mu'teriz 'alâ Muhyiddin*, Mısır 1403, 15; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 81-82.

246 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 326; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 76, 85.

247 Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 347; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 87.

248 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 86-87.

249 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 95.

250 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 89-90.

251 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 94.

252 Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 348.

insan olduğu kabul edilmiştir.[253] Çünkü insan türünü temsil eden Âdem'in, âyette "*Allah'ın iki eliyle*" yaratıldığından bahsedilmesi[254] ve böyle bir yaratılmanın[255] sadece insan için söz konusu olması hasebiyle İbnü'l-Arabî, insanı bütün hakîkatlerin kendisinde bir araya getirildiği bir varlık olarak anlamaktadır.[256] Hakîkat-ı Muhammediyye'ye İnsan-ı Kâmil denilmesinin sebebi de aralarındaki bu ilişkidir.

İnsanın diğer varlıklar arasında temâyüz etmesi, insanın âlem içindeki konumuna dair temsilleri de beraberinde getirmektedir. İbnü'l-Arabî, Âdem yaratılmadan önce âlemi rûhsuz bir cesede ve parlatılmamış bir aynaya benzetmektedir.[257] Âlemin yaratılmasının asıl gayesi de Cenab-ı Hakk'ın kendisini farklı sûretlerde müşâhede ve ilâhî isimlerin işlevlerini izhar etmek istemesi olunca[258] Hakîkat-ı Muhammediyye ve onu temsile liyâkati bakımından insanın -Nasr Hamid Ebu Zeyd'in felsefeden ödünç alarak kullandığı kavramla ifade edilirse- âlemin yaratılışındaki amaçsal illete [*el-'illetü'l-ġâiyye*] tekabül ettiği söylenebilir.[259]

Hakîkat-ı Muhammediyye, Hakk ile âlemi bir araya getiren aynı zamanda da ayıran berzah olmasının yanı sıra hem ontolojik hem de epistemolojik işlevlere sahiptir.[260] Hakîkat-ı Muhammediyye ontolojik olarak âlemin yaratılmasının başlangıcını temsil etmektedir.[261] Bu, Hz. Peygamber'in ilk yaratılan şeyin kendi nûru olduğu ve ondan da

---

253 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 87; Potansiyel olarak bu hakikati temsil etmek için insan seçilmiş olsa bile; fiilen bu hakikatin tahakkuk ettiği zât, Hz. Muhammed [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] olmuştur. Bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 95.

254 Sâd, 38/75 : ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ "*Allah: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir? Böbürlendin mi, yoksa yücelerden misin? dedi.*"

255 İbnü'l-Arabî'nin Sâd Sûresi, 38/75. âyette geçen *iki el ile yaratılma*yı nasıl anladığının tafsilâtına, onun insan anlayışını ele alırken yer verilecektir.

256 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 398.

257 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 49; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 88; Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbnü'l-Arabî*, İnsan Yay., İstanbul, 1997,125.

258 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 182; Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 75, 88.

259 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 87-88. (İlgili yerde yazar, Ulûhet'i ille-i fâiliyye; Hakîkatu'l-hakâik'i ille-i sûriyye; 'Amâ'yı ise ille-i heyûlâniyye olarak bir tasnif oluşturur.); Ayrıca bk. Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbnü'l-Arabî*, 126.

260 Konuyla ilgili olarak bk. Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 88-89.

261 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 184; Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 348.

âlemin yaratıldığına dair hadîsiyle[262] ifade edilen husustur. Epistemolojisi açısından ise bütün peygamberlerin ve velîlerin bâtın ilmini kendisinden aldıkları kandildir.[263]

Tarihî açıdan ise Hz. Âdem [‘aleyhi’s-selâm] bu hakîkatin ilk maddî tecellîsidir. Ancak Hz. Âdem de dâhil olmak üzere diğer bütün peygamberler Hakîkat-ı Muhammediyye’yi bir cihetiyle temsil etmektedirler. Hz. Muhammed’in diğer peygamberlerden ayrılan yönü ise mutlak kuşatıcılığa sahip olan bu mertebeyi bütünüyle temsil ediyor olmasıdır.[264] Hz. Muhammed’in [sallallâhu ‘aleyhi ve sellem] bütün peygamberlerin tek tek temsil ettiği isimlerin hakîkatlerini kendinde topluyor olmasından dolayı zâhirde farklı peygamberlerin teblîğ ettiği bütün şeriatlerde cârî olan hükümler, bâtında ve hakikatte Hz. Peygamber’e ait olarak görülmektedir. Zîrâ o, Âdem daha su ile çamur arasında iken nebî idi.[265] Onun peygamber olarak gönderilmesi ile bu hüküm zâhirde de ona ait olmakta ve böylece bütün şeriatlar nesh edilmektedir.[266] Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderilmesiyle nübüvvet feleği son bulmuş olsa da Hakîkat-ı Muhammediyye ile irtibât, İbnü’l-Arabî’ye göre, velâyet feleği sayesinde süreklilik sağlamaktadır. Bu hakîkat ise âriflerin kalplerine tecellî etmektedir.[267]

Buraya kadar ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız mertebeler zât ve ulûhetle ilişkili olup, bu mertebelerin birbiriyle alâkaları, onların ayrışma ve belirginleşmeleri bağlamında biri diğerini takip eden aşamalar olması değildir. Zîrâ bu mertebeler hissî varlık alanına işâret etmediği gibi mertebelerin arasında zamana ait bir derecelenme de

---

262 Sözü edilen hadîs uydurma hadîslerin bir araya getirildiği Keşfu’l-Hafâ, adlı kitapta bulunmaktadır. Bk. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-hafâ ve müzyili’l-ilbâs*, (thk. Yusuf b. Mahmûd), Mektebetü İlmi’l-Hadîs, b.y.y., b.t.y., I, 303, h.nr: 827; Yine İbnü’l-Arabî’nin bu mertebe ile ilgili olarak sunduğu “*Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır*.” ve “*Allah’ın ilk yarattığı şey kalemdir.*” gibi hadîsler için de aynı durum söz konusudur. Bk. *Keşfu’l-hafâ,* I, 301, h.nr: 823-824.

263 İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 62-63; Hakîm, *el-Mu‘cemu’s-sûfî*, 348; Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 92-93; Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbnü’l-Arabî*, 131; Ayrıca bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 144-145.

264 Hakîm, *el-Mu‘cemu’s-sûfî*, 350-351; Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 87, 92, 93.

265 İbnü’l-Arabî burada Hz. Peygamber’in “*Âdem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim.*” hadisine işâret etmektedir. Hadîs hakkında mevzu olduğundan kuvvetli olduğuna kadar farklı görüşler bulunmaktadır. Bk. Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-merfu‘a fi’l-ahbâri’l-mevdu‘a*, (thk. Muhammed b. Lütfî Sabbâğ), el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1986, 268-269, h.nr: 352. Ancak Tirmizî’de “Yâ Rasulallah nübüvvet sizin için ne zaman sâbit oldu?” denildi. O da [sallallâhu aleyhi ve sellem]: “*Âdem, ruh ile ceset arasında iken.*” dedi.” şeklinde nakledilen benzer bir hadîs Tirmizî’nin tanımlamasıyla hasen-sahîh-garîbtir. Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb, 1, (h.nr: 3609).

266 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 337; VI, 175, 234; Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 93-94; Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 30-32.

267 Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 94.

bulunmamaktadır. Bir başka deyişle bahsedilen mertebeler tek hakîkatın farklı tecellîleridir[268] ve daha ziyade insanların o âlemi farklı vecheleriyle anlamasına matuf açıklamalar olarak anlaşılabilir. Buna mukabil, varlık mertebeleri içerisindeki fikrî bütünlüğe dikkat edilirse bu ilk üç mertebenin[269] -tıpkı diğerlerinde olduğu gibi- zâhir-bâtın ve illet-ma'lul ilişkisi içerisinde olduğu görülebilir. Zât makamında [*lâ ta'ayyün*] Allah Teâlâ, Bâtın'dır. Ta'ayyün-i Evvel, zât makamına göre zâhir, Ta'ayyün-i Sânî'ye göre ise bâtındır. Yine illet-ma'lul ilişkisi bağlamında bakıldığında Lâhut mertebeleri arasında da böyle bir olgudan bahsedilebilir ancak bu ilişki İbnü'l-Arabî'nin genel düşüncesinde karşılığı bulunan çift taraflı bir fonksiyona sahiptir. Örneğin Ta'ayyün-i Evvel, Ta'ayyün-i Sânî'nin illeti iken, Ta'ayyün-ü Sânî'den sonraki yaratılış aşaması için Ta'ayyün-i Sânî var etme ve yaratma konusunda Ta'ayyün-i Evvel'in illeti olmaktadır. Nitekim Sûfî literatüründe bu noktayı vuzûha kavuşturmak için hattat ve yazı örneklemesi kullanılmaktadır.[270]

Varlık mertebelerinde bir sonraki aşamayı ise Âlem-i Emr oluşturmaktadır. Âlem-i Emr ve sonraki varlık mertebelerinin İbnü'l-Arabî'nin varlık nazariyesinde tuttuğu yere geçmeden önce, Âlem-i Emr ile başlayan her bir varlık mertebesinin, İbnü'l-Arabî tarafından ilâhî isimler ve harflerle ilişkilendirildiğine dikkat çekmek faydalı olacaktır. Varlık mertebelerini harflerle ilişkilendirirken, mertebelerin sıralaması ile harflerin çıkış yeri sıralaması arasında bir benzerlik kurulduğu görülmektedir. Bundan dolayı mertebeler ele alınırken, onlarla ilişkilendirilen harflere de yeri geldiğince değinilecektir.

Mertebe-i Ervâh, *Ervâh-ı Külliyye*, *'Ukûl-ı Külliyye* gibi isimler Âlem-i Emr'in diğer isimleridir.[271] İbnü'l-Arabî'de Âlem-i Emr, Hayâl-i Mutlak ile Âlem-i Halk ve Şehâdet arasında berzahtır.[272] Berzahın, iki zıttı bir araya getiren, aynı zamanda da ayıran özelliği itibâriyle Âlem-i Emr, zâtı itibâriyle hem Berzahu'l-berâzihi hem de Âlem-i Halk'ı

---

268 Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 391-392.

269 Lâ Ta'ayyün, Ta'ayyün-i Evvel, Ta'ayyün-i Sânî.

270 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 14; Ayrıca bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 309. Bu örneklemi kısaca ifade edecek olursak: Hattat yazmış olduğu tablonun illeti, tablo da hattatın ma'lulüdür. Ancak diğer taraftan tablo, hattattan onda bulunan hattatlık vasfı hasebiyle var olmayı ister. İşte bu talep sebebiyle dışta ma'lul olarak görünen tablo, kendi zuhûru için bir illet, hattatın varlığı ise bu illet ile ma'lül olur.

271 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 97.

272 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 97.

bizâtihi temsil etmektedir.[273] Âlem-i Emr'in ilk mertebesini ise Akl-ı Evvel veya bir diğer isimlendirmeyle Kalem-i A'lâ oluşturmaktadır. Bu yüzden Akl-ı Evvel İbnü'l-Arabî düşüncesinde mahreç sıralamasında ilk harf olan hemze [ء] ile irtibâtlandırılmıştır.[274]

Âlem-i Emr'in ilk mertebesi olan ilk akıl [*el-'aklu'l-evvel*], bâtını itibâriyle ulûhet, Hakîkatü'l-Hakâik ve 'Amâ ile birlikteliğe sahipken; zâhirî itibâriyle de el-Bedi' ilâhî ismiyle irtibâtı sebebiyle ilk yaratılan şey [*evvelü mübda'*] olarak kabul edilmektedir.[275] Dolayısıyla ilk akıl bir yönüyle kemâli, diğer yönüyle de noksanlığı temsil etmektedir. İlk akıl, noksan olması cihetiyle sürekli Zât-ı İlâhî'ye karşı bir ihtiyaç ve fakr içindedir ve kendisinden ortaya çıkan varlığın ve ilmin devamı için Hakk Teâlâ'nın tecellîsine muhtaçtır.[276] Diğer yandan Akl-ı Evvel, "akıl" olması hasebiyle bütün ilimlerin kaynağını teşkil etmektedir.[277] Ancak Akl-ı Evvel'deki ilmi nitelemek gerekirse buna; "mücmel, öz ilim" denilebilir. Bu ilmin tafsîli, onun tecellîlerinin ilki olan Levh-i Mahfûz veya diğer adıyla Nefs-i Külliyye ile olmaktadır.[278] Ayrıca Akl-ı Evvel, mevcûdâtın cüz'î rûhlarının kendisinden ortaya çıktığı küllî rûhu temsil etmektedir.[279]

'Amâ'daki tecellî mertebelerinin ikincisi aynı zamanda da Akl-ı Evvel'in tecellîyatının ilki konumundaki Levh-i Mahfûz veya Nefs-i Külliyye, Alem-i Hissî'deki cisimler ve sûretlerin cüz'î nefislerinin kendisinden ortaya çıktığı tecellidir. Mahreç sıralamasında ikinci harf olan he [ه] ile karşılanmaktadır.[280] Akl-ı Evvel'in ilmî kuşatıcılığına karşılık, Levh-i Mahfûz'un kıyamete kadar olacak şeylerin bilgisine hasredildiği görülmektedir.[281] Bundan dolayı her iki varlık düzeyi için ayırt edici özelliğin; ilkinde tecellînin en kâmil ve mutlak şekilde gerçekleşmesi iken diğerinde kayıtlı ve sınırlı olmasıdır.[282]

---

273 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 97.

274 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 77; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 102.

275 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 214; IV, 76; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 102.

276 İbnü'l-Arabî, *'Ukletü'l-müstevfîz*, (thk. H.S. Nyberg), Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî içinde, Leiden, 1919, 52; Ayrıca bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 99-100.

277 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 111-112.

278 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 62; VI, 154; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 100-101.

279 İbnü'l-Arabî, *'Ukletü'l-müstevfîz*, 56; Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 102, 112.

280 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 40, 85.

281 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 214.

282 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 146; Ebu Zeyd, *elsefetü't-te'vil*, 102-103.

Levh-i Mahfûz, Kalem-i A'lâ'dan "ortaya çıkma" [*inbi'âs*] şeklinde var olurken,[283] diğer varlıkların vücûd bulması Kalem-i A'lâ ile Levh-i Mahfûz'un etkileşimi neticesinde gerçekleşir.[284] İbnü'l-Arabî, etkenlik ve edilgenlik bağlamındaki bu ilişkiyi babalık [*übüvve*] ve annelik [*ümûme*] kavramlarıyla tasvir eder.[285] Bu tasvirin klasik düşüncedeki Hz. Âdem ve Havvâ'nın yaratılması ve onlardan insanların türemesi ile ilgili fikirle de irtibâtlı olarak yürüdüğü görülmektedir.[286] Nitekim Hz. Âdem topraktan; Havvâ ise, Âdem'in sol kaburga kemiğinden alınan bir parça ile yaratılmıştır.[287] Daha sonra o ikisinden çocuklar meydana gelmiştir. Dünyaya gelen çocukları da ikiz olmuştur.[288] İşte Levh-i Mahfûz, Kalem-i A'lâ'dan çıktıktan sonra aralarındaki etkileşim neticesinde -ki bu alâka *übüvve*de ilmî güç [*el-ḳuvvetu'l-'ilmiyye*]; *ümûme*de amelî güç [*el-ḳuvvetu'l-'ameliyye*] şeklinde tezâhür eder- ortaya çıkan varlık ikizdir ve bu etkileşimden ilk önce Tabîat-ı Külliyye sonra da Hebâ ortaya çıkmaktadır.[289]

Bu noktada belirli mertebeler içerisinde ortaya çıkan varlıkların genel bir özelliğine değinmek gerekmektedir. Varlıktaki mertebeler ve bizzat ortaya çıkan varlıklar zahir ve bâtın ilişkisi içerisinde ele alındığında sadece Levh-i Mahfûz için değil diğer varlıkların her biri için iki yönden bahsedilebilir. Bunlardan ilki herhangi bir mevcudun varlık düzeyinde kendisinden ortaya çıktığı varlıkla (doğrudan illet) irtibâtı, diğeri ise o mevcûdun aslî kaynağı ile olan irtibâtıdır.[290] Varlıkları aslî kaynaklarına bağlaması açısından tecelli, önemli bir fonksiyona sahiptir. Varlık ile aslî kaynağı arasında sözü edilen irtibât [*nisbe*] Cenab-ı Hakk ile o varlık arasındaki sırdır ve bu sırrı bir başkasının bilmesi mümkün değildir.[291]

---

283 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* I, 146.

284 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 214.

285 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 212.

286 Bk. Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbnü'l-Arabî*, 129.

287 Bu yaratılış şekli İbnü'l-Arabî'deki *inbi'âs* kavramını açıklamaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 214.

288 Bk. Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Ma'rife, Mısır, b.t.y., I, 137.

289 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 442; III, 457; bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 108.

290 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 457, IV, 295.

291 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 457.

Öte yandan Âlem-i Halk'ta herhangi bir varlığın doğrudan illeti, mahlûk ile Hakk arasına giren ve Hakk'ı perdeleyen varlıklar olmaktadır.[292] Burada Kalem-i A'lâ, Levh-i Mahfûz'un doğrudan illeti olmakta, buna mukabil Levh-i Mahfûz'un bu illeti aşan, ona bağlı olmayan ve tecellî vasıtasıyla onu asıl kaynağa bağlayan bir yönü daha bulunmaktadır. Varlığın bahsi geçen mertebelerini bu bağlamda tasvir etmek için İbnü'l-Arabî gölge simgesini kullanmaktadır. Gölge, kendisinden kaynaklandığı asıldan hiçbir zaman kopmayan bir özelliktedir. Bununla birlikte uzanıp kısalmaktadır. Varlıktaki zâhirî yayılma bir gölge mesabesinde olunca gölge ile gölgenin sahibi arasındaki bağın sürekliliği/kesintisizliği olgusunu varlık mertebelerinin tamamında olduğu gibi Akl-ı Evvel ve ondan zuhûr eden mertebelerde de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.[293]

Akl-ı Evvel'in, kendisinden ortaya çıkan ve aynı zamanda etkenlik ve edilgenlik ilişkisi bağlamında onun eşi mesabesinde olan Nefs-i Küllî ile etkileşiminden ilk önce Tabîat-ı Külliyye zuhûr eder.[294] Hissî değil de aklî bir temeyyüze sahip olan bu mertebenin[295] İbnü'l-Arabî tarafından 'ayn [ع] harfiyle karşılandığı görülmektedir.[296]

Tabîat-ı Küllî'den sonraki mertebe ise Cevher-i Hebâî'dir. İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebeleri ile harfler arasında, harflerin mahreç sırasına dayanarak bir irtibât kurduğuna[297] tekrardan dikkat çekmek gerekmektedir. Bu ilişkiden ötürü Cevher-i Hebâî'nin varlık mertebesini karşılamak için mahreç olarak dördüncü sıraya denk gelen [ح] harfi zikredilmektedir.[298] Âlem-i Emr'de buraya kadar sözü edilen mertebelerden hiç biri hissî bir ayrılış değildir.[299] Bu mertebelerin her biri, ilk yaratılmış olan Akl-ı Evvel'in temeyyüz etmiş ma'kul mertebelerdeki tecellîsidir.[300] Ancak Cevher-i Hebâî, varlık düzeyi olarak son ma'kul mertebeyi temsil etmektedir. Bununla birlikte bizzat bir şekle sahip

---

292 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 104.

293 Gölge sembolü için bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 101-103; *Fütûhât*, II, 121.

294 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 146, VI, 154.

295 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 89.

296 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 40.

297 Bk. Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 253.

298 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 91.

299 Bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 67.

300 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 97, 99.

olmamasına rağmen Âlem-i Kevn ve Fesad'daki bütün zâhir sûretlerin/şekillerin kaynağını teşkil eden ilk mertebedir.[301]

Tabiat ve Hebâ, yukarıda ifade edildiği üzere bir açıdan kardeş iken diğer taraftan da etki potansiyelinden dolayı Tabîat, baba; etkinin kendisinde ortaya çıkmasından ötürü Hebâ, anne olmaktadır. İkisinin etkileşiminden ise Cism-i Küllî çıkacaktır. Cism-i Küllî'nin harflerden karşılığı ise ha [خ] harfidir.[302] İbnü'l-Arabî düşüncesinde, sonraki vücûdî oluşumların da bu esas üzere ve hususî bir düzen ile devam ettiği görülmektedir.[303] Ancak öncelikle, takip edecek varlık düzeylerini anlamak adına, Tabîat'ın, Hebâ karşısıdaki durumuna dikkat çekmek gerekmektedir. Zikredilen durum, esma-i ilâhînin 'Amâ ile irtibâtına benzemektedir. Zîrâ Cism-i Küllî, bi'l-kuvve olarak Hebâ'da bulunmaktadır. Tabîat, Hebâ'ya yönelip onda bi'l-kuvve olarak bulunan Cism-i Küllî'yi ortaya çıkarır.[304] Benzer şekilde esma-i ilâhî de bil'l-kuvve olarak 'Amâ'da mevcut A'yân-ı Sâbite'ye yönelerek onu ortaya çıkarmaktadır.[305] Yine İbnü'l-Arabî ulûhet'in, dört nisbet ile âlemi îcâda yöneldiğini söyler.[306] Tabîat da aynı şekilde tabii âlemin îcâdında Hebâ'ya dört nisbetle yönelmektedir.[307] Ulûhet ve Tabîat arasındaki bu benzerlik sadece sayısal düzlemde kalmamış, İbnü'l-Arabî bu iki grup nisbetin birbirleri ile irtibâtına da değinmiştir.[308] Ona göre, Allah Teâlâ bu nisbetler aracılığıyla Cism-i Küllî'de âlemin sûretlerini açmaktadır.[309]

Âlem-i Halk'ın ilk mertebesini oluşturan Arş, ma'kul mevcûdâtın sonuncusu mesabesinde olan Cism-i Küllî'de ortaya çıkan ilk hissî ve nûranî sûrettir.[310] Bir diğer açıdan Arş, Âlem-i Emr (bir başka ifadeyle akledilebilir mevcutlar) ile Âlem-i Halk (mevcûdât-ı mahsûse) arasındaki berzahı temsil etmektedir.[311] Arş, kendinden önceki

---

301 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 122; IV, 91, 93; Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 105-106, 112.

302 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 94.

303 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 215; bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 108.

304 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 92.

305 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 109.

306 Bu nisbetler: Hayat, İlim, İrade ve Kavl'dir.

307 Hararet, bürudet, yubuset ve rutûbet'tir.

308 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 219; IV, 89; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 100-110.

309 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 94.

310 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 442; ayrıca bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 113.

311 İbnü'l-Arabî, *'Ukletü'l-müstevfîz*, 57; bk. Ebu Zeyd, , *Felsefetü't-te'vil*, 113.

varlık mertebelerinin sonuncusu olması hasebiyle, kendisinden önceki bütün mertebelerin hakîkatlerini içermektedir. Bu haliyle İbnü'l-Arabî düşüncesinde arş vasıtasıyla Hakk, mahlûkatın sıfatları ile vasıflanmakta ve mahlûkata kendi vasıflarıyla tecellî etmektedir. İbnü'l-Arabî bazı âyet ve hadîslerde geçen ve kulların sıfatlarının Allah'a izafe edildiği örnekleri[312] burada zikretmektedir.[313] Ancak bu ilâhî tenezzülün hiçbir sûrette kimseye benzemeyen Zât-ı Bârî'ye mutlak olarak işâret ettiği anlaşılmamalıdır.[314] Öte yandan bu, İbnü'l-Arabî düşüncesinde mertebe bakımından "son" olan'ın, kendinden öncesini içerdiği ile ilgili[315] fikrî arka plânla irtibatlandırılmalıdır. Aslında bu sadece arş için de geçerli değildir; varlığın, bir ucu diğerine ulaşmış dairesel döngü şeklinde tasavvur edildiği bir anlayışın gereği olarak, her bir mertebe için düşünülebilir. Zîrâ âlemde her şey berzahtır.[316]

Bu çerçevede, İbnü'l-Arabî düşüncesinde sadece bir tane arştan bahsedilmediğini de hatırlamak gerekmektedir. Yukarıda sıralamış olduğumuz ma'kul mertebeler de (İlk Akıl, Nefs-i Küllî vs.) arş olarak isimlendirilmiştir. Böylece İbnü'l-Arabî beş adet arştan bahsediyor olmaktadır.[317] Bunlardan Arş-ı Rahmanî, dört mevcûdu bir araya getirmektedir ki bunlar: Tabîat, Hebâ, Cism ve Felek'tir.[318] Arş-ı Rahmânî, mertebe bakımından kendinden sonraki Âlem-i Halk'ın bütün mevcûdâtını kapsayan felekler feleğidir [*felekü'l-eflâk*]. Bu kapsayıcılık özelliği itibâriyle de el-Muhît ismi ile irtibâtlıdır. Burada ele alınan arş, varlık mertebesi olarak kendisini, ayrışma mahalli olan Kürsî'nin takip ettiği arştır. Sözü edilen bu arş Rahmân ismi ile alâkalıdır[319] ve kâf [ق] harfi ile karşılanır.[320] İbnü'l-Arabî'de arş, bütün âlem cisimlerinin aslı ve ilâhî kelimenin birliğinin son tecellîsini ifade ettiği için bu mertebenin Rahmân ismiyle irtibâtlandırılması önemli bir

---

312 Kulunun tevbesinden dolayı rahatlama [*ferah*], mekr, gülme, şaşırma, istihzâ vs.

313 İbnü'l-Arabî, *'Ukletü'l-müstevfîz*, 57.

314 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 114.

315 Varlık mertebelerinde "son"un kendinden önceki mertebeleri kapsaması ile ilgili bk. Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 30-34; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 114, 126.

316 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 232.

317 Bunlar: 1- Arşu'l-Hüviyye (Arşu'l-hayât), 2- Arşu'r-Rahmâniyye, 3- el-Arşu'l-Azîm, 4- el-Arşu'l-Kerim ve 5- el-Arşu'l-Mecid'dir. Bk. İbnü'l-Arabî, *'Ukletü'l-müstevfîz*, 52-53.

318 İbnü'l-Arabî, *'Ukletü'l-müstevfîz*, 56.

319 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 95; Bundan dolayı İbnü'l-Arabî ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ Tâ-hâ Sûresi, 20/5 âyetini Rahman isminin arşı istiva etmesi olarak anlamaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 325-326; II, 93-94.

320 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 40, 97.

noktadır. Zîrâ böyle bir bağ, Lâ Ta‘ayyün mertebesinden ta‘ayyün mertebelerine geçişte sevginin bir illet olmasıyla, cisimlerin aslı olan arş mertebesinde rahmetin hâkim olması arasında benzerlik oluşturmaktadır.[321]

Zâtı itibâriyle birliği temsil eden arş, kendisini takip eden varlık mertebelerinde görülecek olan ayrışmayı sağlayacak potansiyele de sahip bulunmaktadır. Arş'taki birliğin çokluğa dönüşümünde ilk mertebe Kürsî'dir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde, Şekûr ismi ve kef [ك] harfi ile irtibâtlandırılan Kürsî,[322] iki ilâhî ayağın [*ḳademeyn*] mahalli olması dolayısıyla vücûdî olarak çokluk âlemini temsil etmektedir.[323] Kürsî her ne kadar arşın feleği içerisinde bir felek olsa da, aynı zamanda tıpkı Arş gibi Cevher-i Hebâî'deki sûretlerden biridir. Fakat Arş'ın Hebâ'ya nisbetinden farklı bir nisbete sahiptir.[324]

Bir yönüyle güncel hayattaki maddî unsurların bu varlık sıralamasında dikkate alındığını görebilmekteyiz. Örneğin Arş'taki tek ilâhî kelime, bir sonraki mertebe olan Kürsî'de ikiye ayrılmaktadır. Konu insan bedenine benzetilerek işlendiğinden dolayı sözü edilen ayrılmayı ifade etmek için iki ayak [*ḳademeyn*] metaforu kullanılmaktadır. İki ayak ile ortaya çıkan bu ikilik, âlemin bütününe yayıldığı gibi âlemdeki bütün ikiliklerin de kaynağını teşkil etmektedir.[325] Dolayısıyla iki ilâhî ayak, Âlem-i Halk'ta zıtlıkları ortaya çıkarma şeklinde etkisini göstermektedir.

Bir diğer açıdan iki ilâhî kadem, Cenab-ı Hakk'ın birbirine zıt isimler ve sıfatlara[326] sahip olmasına işâret eden bir mefhuma da sahiptir ki âlemde zenginlik, fakirlik; yaşam, ölüm; fayda, zarar gibi zıtlıkların görülmesi, Allah'ın zıt sıfatlara sahip olmasıyla irtibâtlıdır.[327] Yine İbnü'l-Arabî'ye göre yaratma, emir-nehiy, taat-günah ve cennet-cehennem bu varlık mertebesinde zuhûr etmektedir.[328]

Vücûdî olarak gerçekleşen ayrımın yanı sıra bu zıtlığın insanın mârifetine taalluk eden bir boyutu da bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî âlemde şirkin varlığını bu iki kadem ile

---

321 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 115-116.

322 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 40, 99.

323 İbnü'l-Arabî, *'Ukletü'l-müstevfîz*, 59; bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 118-120.

324 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 456; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 119-120.

325 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 456; VI, 198.

326 Örneğin el-Evvel-el-Âhir; el-Muizz-el-Müzill; el-Kâbid-el-Bâsıt vs.

327 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 198; 244.

328 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VII, 402.

irtibâtlandırmaktadır. Çünkü âlemde icra edilen hükümde bu iki kadem ortaktır [*işteraketâ fi'l-hükmi fi'l-'âlem*].[329] Aynı şekilde Kürsî, teşbih ve tenzih sınırının karıştığı mertebe olması dolayısıyla Allah hakkındaki inançların farklılaşmasının da kaynağıdır. Bu yüzden teşbih eden de tenzih eden de hakîkatin bir veçhesinden tutmuş olmaktadır. Ancak bu tek yönlü bilgi ve inanç, insan için eksik, hatta kimi durumlarda merdud addedilebilmektedir. İbnü'l-Arabî konuyla irtibâtlı olarak Senevîyye'ye[330] değinir. Onların âlemdeki zıtlıkları gördüğünü, fakat bu zıtlıkların ardındaki birliği göremediklerini ifade eder. Ona göre olması gereken, bilgi ve anlayışın önündeki bu müşkilâtı aşmak ve zıtlıkların ardındaki/özündeki tekliği idrak etmektir.[331] İbnü'l-Arabî'nin böyle bir tekliğe vurgusu, sadece idrak düzeyinde gerçekleşmekte ve aslında âlemdeki mevcut vücûdî ayrışmaların ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Bilakis âlemde bulunan ve bulunmaya da devam edecek olan bu ikilikle beraber ârif, hakîkatin birliğini idrak etmeyi sürdürecektir.[332]

Hem vücûd hem de mârifete bakan yönüyle Kürsî'de bulunan bu ikiliğin, takip eden mertebelerde çokluğa dönüştüğü görülecektir ki bunun ilk örneği Felekü'l-Atlas veya burçlar feleğidir.[333] Çokluk; ıslaklık [*rutûbe*], kuruluk [*yubûse*], sıcaklık [*ḥarâra*] ve soğukluk [*bürûde*] unsurlarıyla esma-i ilâhî arasındaki failiyyet/etkenlik ve munfailiyyetin/edilgenliğin neticesi bu felekte ortaya çıkacak ve bu felek çokluğu temsil edecektir.[334] Bu meyanda Arş, rahmânî vahdet mertebesini; Kürsî, kademeyn olarak tabir edilen ayrılma seviyesini ifade ettiği gibi Felekü'l-Atlas da dünya, ahiret ve berzahtaki yaratılma, yok olma ve değişmenin kendisinden çıktığı aslı temsil etmektedir.[335]

---

329 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 243.

330 Âlemi birbirine zıt iki kadîm aslın yarattığına inanan din veya mezheplere verilen genel isimdir. Bk. Sinanoğlu, Mustafa, "Seneviyye", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 521.

331 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 102-103; bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 120-121; Tahralı, Mustafa, "Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İFAV, İstanbul, 2005, I, 43-44.

332 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 121.

333 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 101; İbnü'l-Arabî düşüncesinde Felekü'l-Atlas'ı îcâda yönelen isim el-Ganiy ve irtibâtlı olduğu harf de cim [ج] dir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 100; Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 126.

334 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 122.

335 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 122.

İbnü'l-Arabî'ye göre yıldızsız, parçaları birbirine benzer ve dairevî bir şekilde yaratılan Felekü'l-Atlas, içerisinde meskûn bulunan valî ve hâkimlerle döndürüldüğünde, feleğin bu tam dönüşü ile içerisinde gece ve gündüzün bulunmadığı bir gün meydana gelmektedir. Bu hareket esnasında, orada bulunanlar, onların hükümleri ortaya çıkmakla birlikte bu hükümlerin dünya, berzah ve ahiretteki sürelerinin nâiblere ilkâ edilmesi de gerçekleşmiş olmaktadır.[336] İbnü'l-Arabî, dairevî olması ve parçalarının birbirine benzemesi dolayısıyla Allah'tan başka kimsenin bilemediği bu ilk dönüşün başlangıcının, ikizler burcunda gerçekleştiği ve bu dönüş ile oluşan ilk güne ise Pazar günü [*yevmu'l-aḥad*] adının verildiği bilgisine yer vermektedir.[337] Feleğin sonraki her dönüşü sırasıyla bir günü ortaya çıkarmış, günlerin sayısı kendileriyle yaratıldıkları ilâhî sıfatların yedi olması hasebiyle yediyle sınırlı olmuştur.[338] Bu şekilde Felekü'l-Atlas'ta aylar ve seneler ortaya çıkmıştır.

Diğer bir adıyla burçlar feleği olan Felekü'l-Atlas'ın bölünme [*inḳısâm*] mahalli olması hasebiyle, Kürsî'de "haber" ve "hüküm" olarak ikiye ayrılan kelimelerden "hüküm", burada beşe ayrılmıştır. Bunlar: Vücub, yasaklama [*ḥaẓr*], mubahlık, mendubluk ve kerahettir. "Haber", bu tür bir ayrımı kabul etmediği ve bu hükümlerden herhangi birinin altına girmediği için tek olarak kalmış ve buradaki bölünme sayı olarak altıya ulaşmıştır. Elde edilen altı rakamı ile ilk ayrışmadaki iki rakamının çarpımından on iki sayısına ulaşan İbnü'l-Arabî, burada burçlar feleğinin on ikiye taksim edildiğini ifade etmektedir. Bu on iki kısımdan her biri için bir vâlînin görevlendirildiğini, vâlîlerin dünyadakine benzer kalelerinin [*burc*] olduğunu[339] ve dünyada bunların her birisinin bir sûretle karşılandığını da dile getirmektedir.[340]

İbnü'l-Arabî'nin her bir burca tayin edildiğini söylediği vâlîler, esasen, ilimlerini doğrudan Levh-i Mahfûz'dan alan meleklerden başkası değildirler.[341] Bu melekleri -her

---

336 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 200-201.

337 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 100.

338 İbnü'l-Arabî burada her günün kendisinde var edildiği ilâhî sıfatlar verir. Bu ilâhî sıfatlar İbnü'l-Arabî'nin farklı vesilelerle sıraladığı ümmehâtu'l-esmâdan başkası değildir. Buna göre Pazar günü Semi' sıfatından; Pazartesi Hayat; Salı Basar; Çarşamba İrâde; Perşembe Kudret; Cuma İlim; Cumartesi Kelâm sıfatından hareketini almıştır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 100-101.

339 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 445.

340 Bk. İbnü'l-Arabî, *'Ukletü'l-müstevfîz*, 61.

341 İbnü'l-Arabî, *'Ukletü'l-müstevfîz*, 61-64; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 445.

ne kadar on iki tane olsa da- anâsır-ı erba‘ayla irtibâtlı tabîatları dolayısıyla aslında dört tane kabul eder. İbnü’l-Arabî, bu sayıyı üç menzille (dünya, berzah ve ahiret) çarptığında ise yine on iki burca ulaşmaktadır.[342]

Burçlar/melekler bir yönüyle mertebe bakımından kendinden öncesinde mücmel olarak bulunanı tafsil eder ve gizli olanı açarken diğer yandan da Âlem-i Kevn ve İstihâle’deki bütün değişikliklerin illeti olmaktadır. Oluş ve bozuluşu içeren ve burçlar feleğinde ortaya çıkan unsurların karışımından unsurî varlıklar meydana gelmektedir.[343] Dolayısıyla da unsurî varlıkların mâhiyetleri de bu karışımla belirlenmiş olmaktadır. Ayrıca bunlar, Âlem-i Emr’deki mârifeti, onu takip eden varlık mertebelerine yayma vazifesini de icra etmeleri dolayısıyla, Âlem-i Kevn ve istihaleye dair ilm-i ilâhînin bir mertebesini temsil etmektedirler.[344] Burçlar feleği hem dünya hem ahiret hem de berzahta etkin olduğu için tabii ve fanî bir felek değildir. Yaratma konusunda -ki burçlar feleği bu yaratmada sebeptir- dünya ve ahiret arasındaki temel fark ise ahiretteki -husûsen cennetteki- yaratılmanın dünyadaki gibi bir fesadı/bozulmayı içermemesidir.[345]

Varlık mertebelerinde bir sonraki basamak ise sâbit yıldızlar feleğidir [*felekü’l-kevâkib es-sâbite*].[346] Kendinden önceki Arş, Kürsî ve Felekü’l-Atlas, bu feleği ortaya çıkarmıştır. İbnü’l-Arabî, bu feleğin, kendinden önceki mertebelerin bir sonucu olması hasebiyle önceki mertebelerin kuvvetini taşıdığını, mantık’ın kıyas formu ile kurduğu irtibâtla açıklamaktadır. Buna göre sonuç, öncüllerin kuvvetini kendisinde taşımaktadır.[347] İbnü’l-Arabî’nin bu bakış açısının sonuçları mevcûdâtın en son zuhûr edeni olan insanı ele alırken de görülecektir. Öte yandan sâbit yıldızlar feleği ile burçlar feleği arasındaki irtibât, daha sonraki feleklerle bu felek arasındaki irtibât gibidir ki o da etkilenen [*münfa‘il*] ve etkileyen [*fâ‘il*] irtibâtıdır.[348]

---

342 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 200; Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 123.

343 Krş. Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 122-123; Câmî, *Şerhu’l-Câmî ‘alâ Fusûsi’l-Hikem*, 56.

344 Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 124-125; Ayrıca bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 445.

345 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 200-201; IV, 456; bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 124.

346 İbnü’l-Arabî düşüncesinde Sâbit yıldızlar feleğini îcâda yönelen ilâhî isim el-Mukaddir ve harfi de şın [ش] dır. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 103.

347 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 104.

348 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-te’vil*, 126.

Sâbit yıldızlar feleği, aynı zamanda cennet ve cehennemi içerisinde bulunduran mekânı da temsil ettiği için[349] -tıpkı Felekü'l-Atlas gibi- daha sonraki feleklerden, ezelî ve sâbit olma niteliğiyle ayrılır. Çünkü bu felekler Cennet ve Cehennem'e sürekli olarak tesir etmektedir.[350]

İbnü'l-Arabî'nin varlık tasavvuru, bundan sonraki mertebelerde de benzer bir şekilde devam eder. O, şehâdet âlemi veya kevn ve istihâle âlemi de denilebilecek bu varlık alanında yedi semâ, yedi müteharrik yıldız ve bu varlık sahasında etkin peygamber rûhları hakkında bazı açıklamalarda bulunur.[351] Aslında güneş ve diğer yıldızların ve orada meskûn bulunan peygamber rûhlarının Âlem-i Kevn'e tesiriyle kastettiği şey o varlık mertebesiyle irtibâtlandırdığı ilâhî isim ve sıfatların tecellîsinden başka bir şey değildir.[352]

İbnü'l-Arabî'ye göre Felekü'l-Atlas'ın hareketiyle oluşan "gün", Felek-i Sâbit'in hareketiyle belirginleşmiş ve Güneş'in yaratılıp hareket ettirilmesiyle de gece ve gündüz şeklinde ikiye ayrılmıştır.[353]

İbnü'l-Arabî'nin *Ukletü'l-Müstevfiz* ve *Fütûhât*'ının ilgili yerlerinde detaylı bir şekilde ortaya koymuş olduğu varlık anlayışı ve âlemin tamamına yönelik mertebelerle, bunların detayları çalışmamızın sınırlarını fazlaca aşacak niteliktedir. Bu yüzden İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı bu çalışmada genel hatlarıyla ele alınmakla iktifa edilmiştir. Ancak konuyu bitirmeden önce Âlem-i Kevn ve Fesâd[354] ile ilgili son bir mütâlaayı daha burada ifade etmek gerekmektedir. Bu da cevher ve sûret ayrımıdır. Zikredilen ayrım, İbnü'l-Arabî'de âlemi anlamada önemli bir yere sahiptir. Ona göre âlem, cevheri

---

349 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 103.

350 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 127-128.

351 Birinci semâda Hz. İbrahim; ikinci semâda Hz. Musa; üçüncü semâda Hz. Harun; dördüncü semâda Hz. İdris; beşinci semâda Hz. Yusuf; altıncı semâda Hz. İsâ; yedinci semâda [es-semâu'd-dünyâ] Âdem'in rûhaniyeti bulunduğunu ifade etmektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, IV, 108-112. İbnü'l-Arabî'nin bu tasvirinin mirâc hadîsine birebir uyduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bk. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, (thk. Muhibbuddin el-Hatîb), Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1403, Bed'u'l-halk, 6, (h.nr: 3207).

352 Nitekim birinci semâda er-Rab; ikinci semâda el-Alîm; üçüncü semâda el-Kâhir vd. isminin hükmü baskın olduğunu ilgili varlık mertebelerini açıklarken vermektedir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 107-112; Ayrıca bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 144.

353 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 101; bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 135.

354 Âlem-i Nâsut ve Âlem-i Mülk olarak da isimlendirilen şehâdet âlemidir ki bu âlem sürekli bir oluş ve bozuluş hâlindedir. Bk. Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009, 49.

itibâriyle bir; sûret bakımından ise farklı farklıdır. Cevher tektir. Hakîkatlerin dönüşmesine sebep olması sebebiyle hem sûretler hem de cevher için bir başkalaşmadan söz etmek de mümkün değildir. Öz itibâriyle cevher, birbirinden temeyyüz etmiş ve birbirine dönüşmesi mümkün olmayan sûret[355] ve sıfatların[356] mevzuu/taşıyıcısı olan şeydir. Dolayısıyla sûretin cevhere giydirilmesiyle oluşma [*kevn*]; o sûretin cevherden çekilmesiyle de bozulma [*fesâd*] meydana gelmektedir.[357] İbnü'l-Arabî daha sonra âlemin ontolojik yönüne dair ileri sürdüğü bu fikrin uzanımlarını epistemolojiye de götürerek cevher ve sûretten müteşekkil âlemin -ilâhî keşf olmaksızın- idraki ve tanımlanmasının sadece sûretle sınırlı kalacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla bir işin ne ise o olduğu hal üzere [*'alâ mâ hüve 'aleyh fî nefsihi*] hakikati, sûretlerin cevher gibi kabul edilerek tanımlarının yapılmasıyla elde edilemez.[358] Aslında tanıma yönelik böyle bir yaklaşımda İbnü'l-Arabî yalnız değildir. İbnü'l-Arabî'den farklı olarak meşşâîliğin bu hususstaki yaklaşımını eleştirmeye yönelen Sühreverdî de (ö. 632/1234) benzer konulara temas ederek, bu tür tanımların öze yönelik olmadığına vurgu yapmaktadır.[359] Bilgi nazariyesi kısmında detaylarıyla ortaya konulacağı üzere İbnü'l-Arabî, varlığa yönelik bu fikirleriyle farklı veçheleri bulunan âlem ile ilgili bilgiyi sadece o âlemin maddî yönüne bakan güçlerle elde ettiğini ifade edenlerin yanılgılarına dikkat çekmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu varlık zincirinin son halkasını insan oluşturmaktadır.[360] Her ne kadar sıralamada en sonda gelse de insan, İbnü'l-Arabî düşüncesinde aslında kendinden önceki bütün zuhûr mertebelerinin tamamını kapsayan ve bu mertebeler içerisinde en istisnaî yeri alan varlıktır. Zîrâ her mertebe bir ilâhî ismin mazharı iken; insan, "Allah" isminin mazharıdır[361] ve İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle parlatılmamış bir ayna gibi olan veya rûhsuz bir ceset mesabesinde bulunan âlemin cilâsı ve rûhu gibidir. Ona göre insanın son olarak var olması, onun bütün varlık mertebelerini kuşatan bir

---

355 Toprak, su, hava, ateş gibi unsurlar.

356 Sıcaklık, soğukluk, beyazlık, siyahlık gibi sıfatlar. Bu sıfatlar hiçbir zaman birbirine dönüşmemektedir.

357 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 124-125.

358 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 125.

359 Bk. Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 115-116.

360 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 187, 193; Ayrıca bk. Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbnü'l-Arabî*, 133.

361 Bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 322-325.

niteliğe sahip olmasını sağlamıştır.[362] Bundan dolayı da mutasavvıflar nezdinde -husûsen İbnü'l-Arabî'de- insan; "ism-i câmi" ve "küçük âlem" olarak kabul edilirken; âlem, "büyük insan" olarak isimlendirilir.[363]

Âlemin var ediliş gayesini temsil eden insanın yaratılışıyla birlikte, İbnü'l-Arabî'nin sözünü ettiği vücûd dâiresi tamamlanmış olmaktadır. Ancak varlığın ontolojik serüvenine epistemolojik veya psikolojik denilebilecek boyut da katılacak olursa daire tasvirini tekrardan oluşturmak gerekecektir. Bu durumda bir iniş ve aynı zamanda maddî varoluş yolcuğu [*ḳavsu'n-nüzûl*], rûhen yükseliş ve hakîkati buluş yolcuğuyla [*ḳavsu'l-'urûc*] tamamlanacaktır. Kavs-ı urûc olarak isimlendirilen mârifete dayalı yükseliş ise, sûretlerin ardındaki hakîkati keşfetmeye yönelik atılan adımlardan oluşmaktadır.[364]

İbnü'l-Arabî'nin bilgi anlayışı çerçevesinde incelenecek bu konudan önce, onun varlık düşüncesindeki temel meselelerden biri olan insan anlayışını incelemek önem arz etmektedir.

1.2. İnsan

İbnü'l-Arabî düşüncesinde insanın özel bir yerinin olduğuna, varlık nazariyesi ele alınırken değinilmişti. Ancak burada, İbnü'l-Arabî ile birlikte Tasavvuf'un en temel kavramlarından biri hâline gelen insan kavramının, onun âlem hakkındaki düşüncesinin dayandığı iki temelden birini oluşturması[365] ve onun düşüncesinde gerek ontolojik ve gerekse epistemolojik alanda ele alınan her konunun hedefi ve gâyesi olması dolayısıyla kısmen detaylandırılacaktır.[366] Bunun bir diğer sebebi de Kur'ân'a muhatap olan ve onu anlama konusunda en yetkin varlık olan insanın, İbnü'l-Arabî'nin bakış açısındaki konumunu ortaya koymaktır. Bu durum insanın nasıl tasavvur edildiği, Kur'ân'ın nasıl anlaşılacağı meselesinde de ipuçları verecektir.

---

362 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 105.

363 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 148-149.

364 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 149; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 233-244.

365 Diğeri ise Hakk Teâlâ'dır. Bk. İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (trc. Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998, 309.

366 Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 237-238.

İbnü'l-Arabî'ye göre, insanı varlık içerisinde daha hususî bir mevkiye taşıyan farklı gerekçeler ve özellikler bulunmaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışını, onun düşüncesinin herhangi bir unsurundan ayırmak mümkün olmadığı gibi; onun, insanda var olduğunu ifade ettiği husûsiyetleri de birbirinden tefrik etmek imkânsızdır.[367]

İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışının detaylarına girmeden önce, onun, insanı iki düzeyde ele aldığını ifade etmek gerekmektedir. Bunlardan ilki; insan fertlerinden azâde olarak bütün insanların potansiyel olarak taşıdığı hakikat -ki buna "*insanlık*" da denilebilir- diğeri ise fert düzeyinde bu hakikati temsil eden insanlardır.[368] Onun, ilk düzey itibâriyle sözünü ettiği insan, kemâl ile nitelenmesinin yanı sıra, küçük âlem [*microkosm*] diye isimlendirilen ve Hakk'ın sûreti üzere yaratılan varlıktır. Aslında insanın, küçük âlem olduğuna dair bu düşünceler, her ne kadar İslâm'dan önceki zamanlardan itibâren benzer bir şekilde varlığını devam ettirmiş olsa da, İbnü'l-Arabî tarafından kendi metafiziğine uygun bir şekilde yeniden yorumlanmış ve onun düşüncesinde İnsan-ı Kâmil adını almıştır.[369] İnsan fertlerine delâlet eden ikinci yön ise, ilk anlamı ifade eden *İnsan-ı Kâmil*'in özelliklerinin kendisinde farklı farklı ortaya çıktığı ferd olarak *Canlı İnsan*'dır.[370] Bu konunun detaylarını daha sonraya bırakarak İbnü'l-Arabî'nin insan kelimesinin anlam özelliğine dair açıklamalarına temas etmek istiyoruz.

İbnü'l-Arabî, insan kelimesinin Arapça'da "*ünsiyet*" kökü ile irtibâtlı olduğunu ifade etmektedir. Arapça'da göz bebeği için kullanılan [*insanü'l-'ayn*] terkibinden de yola çıkarak, göz bebeği sayesinde insanın etrafını gördüğü ve bu şekilde varlıklarla ünsiyet sağladığına değinir.[371] Ancak o, insan ile ünsiyet arasındaki ilişkiyi sadece burada bırakmaz. Bu anlamı düşünce sisteminde ele aldığı insan fikriyle irtibâtladırır. Ona göre

---

367 Erginli, Zafer, "İbn Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri", *Tasavvuf (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, 2008, yıl 9, s. 21, 162, 193.

368 Bk. Gurâb, Mahmud Mahmud, *el-İnsânu'l-Kâmil min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, b.y.y., 1990, 9-10; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 309-310; Erginli, "İbn Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri", 162.

369 Takeshita, Masataka, *Ibn 'Arabi's Theory of The Perfect Man And Its Place In The History of Islamic Thought*, Tokyo, 1987, 8; Aydın, Mehmet S., "İnsan-ı Kâmil", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 330-331. İbnü'l-Arabî, mefhum olarak kendisinden önce bulunan "Kâmil İnsan" fikrini kavramsallaştırarak, düşünce sisteminin temel gayesi hâline getirmiştir. Bk. Hakîm, Su'ad, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 160.

370 el-İnsânu'l-Hayevân.

371 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 50.

insanın, insan olarak isimlendirilmesi, onun diğer varlıklarda bulunmayan kemâl vasfına ünsiyeti dolayısıyladır.[372] Öte yandan insanın, âlemin bütün hakikatlerini bir araya getirmesi [*el-kevnü'l-câmi'*] itibâriyle, âlemdeki her bir varlık ile kevn-i câmi' olan insan arasında husûsî bir bağ oluşmakta ve bu bağ sayesinde varlıklar ona, o da varlıklara ünsiyet sağlamaktadır.[373] Sözü edilen ünsiyetin onun düşüncesindeki bir diğer veçhesi de, Hakk'ın insan vasıtasıyla âlemin her bir ferdine bakıp, onlara merhamet etmesiyle alâkalıdır.[374]

İbnü'l-Arabî'nin insanın mâhiyetine yönelik fikirlerine bakıldığında ise, herşeyden önce onun, insanın düşünen bir canlı olduğuna dair tanımlamayı başarısız gördüğünü ifade etmek gerekmektedir.[375] Zîrâ onun düşüncesinde bu tanım, insanı tanımlamak husûsunda birkaç açıdan eksik kalmaktadır.

Öncelikle sözü edilen tanım, İbnü'l-Arabî'ye göre bütün varlıklar için geçerlidir.[376] Dolayısıyla da insanı onlar içerisinden temyiz etmemektedir. Ona göre bütün varlıklar[377] canlıdır, düşünür ve bilir. O, bu fikrini âyet ve hadislerle temellendirmektedir. Bütün varlıkların canlı ve düşünceye sahip olduğu konusunda delil olarak "*O'nu yedi gök ile yer ve bütün bunlarda olanlar tesbih eder ve hattâ hiç bir şey yoktur ki O'nu hamdiyle tesbih etmesin, lâkin siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, cidden Halîm'dir, Gafûr'dur*"[378] âyetine atıfta bulunmaktadır.[379] İbnü'l-Arabî, istisnasız her varlığın Allah'ı zikretmesinden, o varlıkların canlı olduğu fikrine ulaşmaktadır. Çünkü tesbihi ancak canlılar yapabilir.[380] Varlıkların tesbih yapabilmeleriyle, yapılacak tesbihi bilme arasın-

---

372 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 407.

373 Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 57.

374 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 50;

375 Erginli, "İbn Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri", 164.

376 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 225.

377 Klasik olarak, varlıkların cansızlar [*cemâdât*], bitkiler [*nebâtât*] ve canlılar [*hayvanât*] şeklinde sınıflandırılmasında birtakım özellikler dikkate alınmıştır. Bu özellikleri genel itibâriyle: büyüme, hissetme ve iradeli bir şekilde hareket etmek olarak ifade edebiliriz. Bk. İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, İlmu'n-Nefs,* M.A.J.D. Entreprise Univeristaire d'Etude et de Publication, *Beyrut, 1988. 7;* Fahreddin Razî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh ve şerhi kuvvâhuma*, (thk. Muhammed Sağîr Hasan el-Ma'sûmî), ma'hedu'l-ebhasi'l-İslâmîyye, İslamabad, b.t.y., 3-4; Ayrıca bk. Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf, *Mu'cemu't-ta'rifât*, (thk. M. Sıddık Minşâvî), Dâru'l-fazile, Kahire, b.t.y., 84.

378 İsrâ, 17/44.

379 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 374.

380 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 205, 501; II, 8.

da da ilişki kuran İbnü'l-Arabî, böylece onların aynı zamanda bilgi sahibi olduğu fikrine de ulaşır.[381] Ayrıca cansız olarak kabul edilen bu varlıklara yönelik gerek zikir ve iradeye gerekse Kur'ân ve Sünnet'te, akıllı varlıklar için söz konusu edilen davranışlara dair ifadelerin te'vil edilmesi girişimlerini de kabul etmez. Her bir varlığın Allah'ı zikretmesi konusunda İsra Sûresi 44. âyette geçen "*lâkin siz onların tesbihlerini anlamazsınız*" ifadesini delil getirerek bu zikrin "*hâl diliyle zikir*" olmadığını bilakis her bir varlığa uygun kavlî [*nuṭḳ*] zikir olduğunu düşünür.[382] Zîrâ her bir varlığın zikri, lisân-ı hâl şeklinde te'vil edildiğinde anlaşılır bir forma sokulmaktadır. Hâlbuki âyet onların zikirlerinin anlaşılamayacağını ifade etmektedir.

İbnü'l-Arabî, bu fikriyle irtibâtlı olarak Allah Rasûlü'nden [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] nakledilen bir takım mucizelere de dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in elinde zikreden taşlar[383] hakkında; mucizenin, taşların zikretmesi değil, insanlara o taşların zikirlerinin duyurulması olduğunu söyler. Çünkü ona göre taşlar yaratıldığı andan itibâren zikrediyorlardı.[384] Aynı şekilde, Allah Rasûlü'ne ikram edilen et parçasının, kendisinin zehirli olduğunu haber vermesi[385] veya hurma kütüğünün inlemesi[386] konusunda "*Allah, o anda bu cansız varlıklarda bir ilim ve hayat yaratmıştır*" şeklinde bir açıklama getirilmesine de itibâr etmez. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre bütün varlıklarda canlılık hususiyeti,[387] yani onları canlı yapan hayat sırrı [*şırru'l-ḥayâh*] bulunmaktadır.[388]

İbnü'l-Arabî, gökyüzüne ve yere emanetin sunulmasını ve onların bu emaneti almaktan yüz çevirmelerini anlatan âyet[389] ve yine başka bir âyette gök ve yerden ya itaat ederek ya da zorunlu olarak gelmeleri istendiğinde gök ve yerin itaat ederek geldiklerini

---

381 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 225.

382 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 33.

383 Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *A'lâmu'n-nübüvve*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986, 115; Kadı İyâz, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1979, I, 306.

384 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 214; II, 33.

385 Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, II, 316.

386 Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, Menâkıb, 25, (h.nr: 3583-3585); Tirmizî, *Sünen*, Menâkıb, 9, (h.nr: 3627).

387 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 185.

388 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 124.

389 (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا) "*Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmek istemediler ve ondan çekindiler. Onu insan yüklendi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir.*" Ahzâb, 33/72.

ifade etmeleri[390] hakkında şu tespitleri yapar: Bu âyetlerde ifade edilen şey eğer emir olsaydı yer ve gök için onu yapmaktan başka bir seçenek söz konusu olmazdı. Dolayısıyla âyetlerin içeriği, gök ve yere emir değil, istenilen fiili seçmeleri için arzdır.[391] Onların bir seçimde bulunmaları evvelemirde bir mâhiyet soruşturması açısından önem arz etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin sunduğu bu ve daha birçok delil neticesinde ulaşılan sonuç; "*İnsan, düşünen bir canlıdır*" tanımının bizzat tanım yapmanın doğasıyla çeliştiğidir. Çünkü ona göre bütün varlıklar bu tanımda zikredilen özelliklere sahiptir ve dolayısıyla bu, tanımın gayesi olan temyiz işini yerine getirmemektedir.

Bu durumda "*Varlıkların mâhiyetlerini birbirinden ayıran şey nedir?*" sorusuyla karşı karşıya kalınmaktadır. İbnü'l-Arabî bu soruyla ilgili olarak; her bir varlığı, o varlık yapan şeyin, o varlıkların mizaçları[392] ve her varlığın zâtını oluşturan unsurları [*el-faṣlu'l-muḳavvim liẕâtih*] olduğunu söylemektedir.[393] İnsanın diğer varlıklarla müşterek hususiyetlerinin yanı sıra, insanı insan yapan bu zâtî unsur da onun ruhu olmaktadır.[394] Ruh ise insanın kesif yaratılışını yöneten, latîf yönüdür. Bu latîf yön insanın âlemdeki işleri tedbir etmesi için -sadece insana has olmak kaydıyla- fikir gücüyle donatılmıştır.[395] Ancak ilgili yerde, İbnü'l-Arabî insanı insan yapan hususun, onun fikir gücüne sahip olmasından ziyade ilâhî suretin kemâlini temsil edecek şekilde donatılmasında görmektedir. Başka bir ifadeyle temsil ettiği ilâhî sûretin kemâlini elde etmeye müheyyâ olması hasebiyle insan, diğer canlılardan ayrılmaktadır. Yani, kemâli elde etmiş kişi kâmil insanken; ondan aşağıdakiler, sahip olduğu özellikler hasebiyle o sûretten bir pay alan varlıklardır.[396] Bu noktada ferd olarak canlı insan ile âlemin herhangi bir unsuru arasında fark yoktur. Öte yandan canlı insan, sözü edilen kemâli elde edebilme isti'dâdını gerektirecek yaratılışı ile diğer varlıklardan ayrışır.[397] Dolayısıyla insanın âlemdeki her-

---

390 (ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمَاۤءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَا اَتَيْنَا طَاۤىِٕعِيْنَ) "*Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, "İsteyerek veya istemeyerek gelin" dedi. İkisi de, "İsteyerek geldik" dediler.*" Fussilet, 41/11.

391 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 185.

392 Hem unsurî hem de rûhî yaratılışlarının kendilerine mahsus karşımı [*imtizâc*]. Ayrıca krş. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 225.

393 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 321.

394 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 277.

395 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 232.

396 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 232.

397 Krş. Gurâb, *el-İnsânu'l-kâmil min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, 11.

hangi bir varlıktan ayırt edilmesini sağlayan asıl özellik İbnü'l-Arabî'ye göre insanın var edilişindeki kemâldir ki insan haricindeki bütün varlıklar, ilâhî isimlerden birinin tecellî ettiği mazharlarken; insan, bütün ilâhî isimlerin toplandığı Allah isminin [*el-İsmu'l-Câmi'*] mazharıdır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde bu durumun pratik birçok sonucuna rastlanabilir, ancak temel olarak bu, ilâhî vasıfların insanda tecellî etmesi şeklinde kendini göstermektedir.

Şu halde insanı, bir veya birkaç özelliğini dikkate alarak tanımlamanın, insanın hakikatine dair eksik bir tanım olacağı fikrinden[398] yola çıkan İbnü'l-Arabî'nin insanı nasıl tasvir ettiğinin tafsilatına değinmek gerekmektedir. Ona göre insanın ayırt edici özelliği onun yaratılışında gizlidir. İnsanın yaratılışı ise üç başlık altında ele alınabilir. I- Rûhî yaratılış, II- Unsurî yaratılış, III- Ayna olarak yaratılış.[399]

I- Ruhî yaratılış yukarıda da değinildiği üzere sadece insana hasredilen fikir gibi güçlerle donatılmış olan insanın hem kendi bedenini hem de âlemi yönetmesini temin eden yaratılışıdır. Onun: "*Kalp boşluğundan çıkan, bedenin bütün cüzlerine yayılan, insanın, hisseden ve büyüyen bir varlık olmasını sağlayan buhar*" şeklinde tanımladığı ruh, insanın latîf yönünü teşkil eder.[400]

II- Daha önce İbnü'l-Arabî'nin varlık nazariyesini sunarken işâret edildiği üzere insan, âlemde ortaya çıkan en son varlık türüdür. Bu, maddî âlemin bir parçası olması itibâriyle insanın, dört unsurun karışımından teşekkül eden maddî varlığıdır.[401] Varlık mertebelerinde *son*un, kendinden önceki varlık mertebelerini bir araya getiren özelliğinden dolayı insan, âlemin tamamını temsil etmektedir. Ancak diğer taraftan bu maddî yaratılışı itibâriyle âlemdeki etken kuvvetlerin de etkisi altındadır.[402] Âlem-insan çerçevesinde sözü edilen bu ilişki tafsil-özet, büyük âlem-küçük âlem yahut diğer ifadesiyle büyük insan-küçük insan şeklinde ifade edilmiştir.[403]

---

398 Bk. Câmi, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 120, 121, 122.

399 Câmi, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 56.

400 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 232.

401 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 233; IV, 105.

402 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 107; V, 392-393; Gurâb, *el-İnsânu'l-kâmil min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, 13.

403 Gurâb, *el-İnsânu'l-kâmil min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, 10-11; Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 168-170, 818.

III- İnsanın ayna olarak yaratılması ise, insanın halife olmasını sağlayan -bir diğer ifadeyle insanı insan yapan- yaratılışıdır. Aynı zamanda o, insanın hem rûhî hem de unsurî yaratılışını bir araya toplaması dolayısıyla ilâhî ve kevnî bütün hakîkatleri kendinde cem eden yaratılıştır.[404] İlâhî ve kevnî bütün hakîkatleri kendisinde toplayan kuşatıcı varlık olması itibâriyle insan, âlemin varlık sebebi [*el-'illetü'l- ġâiyye*][405] ve ilk var edilendir.[406] Bundan dolayı İbnü'l-Arabî'nin varlık nazariyesinde, taayyün-i evvel için verilen adların insanın hakîkati için de verildiğini görmek mümkündür.[407] İbnü'l-Arabî'ye göre bir canlı türü olması cihetiyle insan, nasıl ki âlemin özeti [*muḫtaṣaru'l-'âlem*] ise; kuşatıcı varlık olması bakımından da Hakk'ın özetidir [*muḫtaṣaru'l-Ḥakk*].[408] Hâliyle, kemal ile nitelenen insanın bu yönüyle ilgili olarak araştırmacılar, İbnü'l-Arabî'nin insandan çok, ilâhî niteliklere sahip bir varlıktan bahsettiğinin altını çizmektedirler.[409] Böylesi bir insan fikrine ulaşmada İbnü'l-Arabî, Şûra Sûresi 11. âyetteki ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ "*O'nun misli gibi bir şey yoktur.*" ifadesinden yola çıkmaktadır. Ona göre âyetteki kâf [ك] harfi, zâid bir harf değildir. Bu harfin zâid kabul edilmesi durumunda âyetin ilgili kısmının anlamı: "*O'nun benzeri bir şey yoktur*." olurken İbnü'l-Arabî'nin ele aldığı şekliyle anlam "*O'nun benzeri gibi bir şey yoktur.*" olmaktadır. Allah'ın benzeri olan şey, ona göre Hakk'ın bütün sıfatlarını kendisinde kemâl ile yansıtabilecek bir ayna olan İnsan-ı Kâmil'dir.[410] Burada kullanılan ayna sembolünden anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî aslında ittihâd fikrini öne sürmemektedir. Zîrâ ayna sembolü farklı cihetlerden ittihâd fikrini nakzeder. Öncelikle aynanın şekli aynaya bakanın suretini tam olarak yansıtmakta etkilidir -ki bu ayna ve aynaya bakan kişinin ikiliğini tesis eden şeydir-. Ayrıca aynada yansıyan suret aynaya bakanın sureti olsa da hakikatte aynadaki suretle, aynaya bakan, birbirinden ayrıdır. Yine aynadaki sûret, aynanın karşısına geçen[411] olmaksızın ortaya çıkmamaktadır.[412] Hakk ile âlem arasındaki benzerlik ve ayrı-

---

404 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 398; Fusûs, 50; Câmi, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 56; Gurâb, *el-İnsânu'l-kâmil min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî,* 12-13.

405 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 190, 446; V, 393.

406 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 407; Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 59.

407 Bk. Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 158.

408 Gurâb, *el-İnsânu'l-kâmil min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, 10.

409 Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 59; Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 160.

410 Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 59-60.

411 Burada söz konusu olan Allah Teâla olunca "tecellî eden" kavramı daha uygun olmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu kelime tercihine yönelik uyarı için bk. Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 52.

lığı paradoksal bir şekilde ortaya koyan ayna sembolünün farklı anlam özelliklerini ilgili çalışmalara bırakarak,[413] bu sembolün konumuzla ilgisi itibâriyle insanın sahip olduğu kuşatıcılığa işâret ettiğine dikkat çekmekle iktifa ediyoruz.

İbnü'l-Arabî, unsûrî ve rûhî yaratılışı kendisinde bir araya getiren insanı, kâmil insan [*el-insanü'l-kâmil*], bu kuşatıcılığa sahip olmayan insanı[414] ise canlı insan [*el-insanü'l-ḥayevân*]; olarak tanımlar ve sürekli olarak bu ikisinin birbiriyle irtibâtı ve kendilerine has özellikleri üzerinde durur.[415]

Kâmil insan mertebesi her ne kadar Hakk'ın isimlerinin tamamının mazharı olması itibâriyle insanî gerçeklikten farklı bir varlık alanına işâret ediyor gibi görünse de; bu hakikat, Allah Rasülü'nde [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] kendisini göstermesi hasebiyle insanî gerçekliğe bürünebilmektedir. Ancak Allah Rasülü'nde fiilen tahakkuk eden bu vasıf, ondan sonraki bütün insanlar için teorik ama bir o kadar da pratiğe bakan yönü olan ve kendisine ulaşılabilen bir zirveye işâret etmektedir. Çünkü bu kemâle ulaşmanın yolu, bizzat Hz. Muhammed tarafından gösterilmiştir.[416] Bu haliyle İbnü'l-Arabî düşüncesinde kâmil insan, kendisine yaklaşmaya çalışılan ve bu yolculukta yol işâretleri belli olan bir kutuptur. Diğer bir ifadeyle; insanın, varlıklar içerisinde kendine has bir imtizaç ile yaratılması verili bir durum iken, kâmil insan mertebesi onun ulaşabileceği zirveyi göstermektedir. Bu zirveye yaklaşabildiği ölçüde kemâle yaklaşmış olan insan, zirveyle bütünleştiğinde kâmil insan adını alır.[417] Binaenaleyh İbnü'l-Arabî'ye göre kâmil insan, şahıs itibâriyle çok ancak hakîkat itibâriyle tek olan bir özelliğe sahiptir.[418]

İbnü'l-Arabî, insanın sözü edilen kemâl mertebesine ulaşmasında -kul için uygun olan anlamda- ilâhî isimlerle ahlaklanması gerektiğine vurgu yapmaktadır.[419] Bununla birlikte o, insanın maddî boyutunu aslında bir kenara bırakıyor değildir. Zîrâ kâmil in-

---

412 Ayna sembolü için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 249; I, 282.

413 Bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 112-119; Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, 103-179; Ögke, Ahmet, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2*, s. 23, 2009, 75-89.

414 Sözü edilen bu insan, üzerinde sadece unsûrî yaratılışının özelliklerini taşımaktadır.

415 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 190, 446; V, 392-393.

416 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VIII, 217.

417 Krş. Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 161.

418 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 393.

419 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 127-128, 277;

sanın, bir araya getirici [*câmi'*] varlık olması, daha önce de ifade edildiği üzere ilâhî hakîkatler kadar, kevnî hakîkatleri de kendisinde bulundurmasıyla alâkalıdır.[420] Nitekim bu durum, "*zıtlıkları birleştirerek kemâle ulaşma*" fikrinin,[421] İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin tamamında kendini göstermesi ve etkili olmasıyla açıklanabilir. İnsanın bu bir araya getirici özelliği sebebiyle İbnü'l-Arabî'ye göre âlemdeki bütün varlıklar Allah'ın birer kelimesi kabul edilirken, en yetkin yaratılışa sahip olan insan, bütün kelimeleri bir araya getirmektedir [*cevâmi'u'l-kelim*].

İki zıt varlık alanını kendisinde toplayan ve her ikisini de temsil eden varlık düzeyi için İbnü'l-Arabî'nin berzah kavramını kullandığına daha önce değinilmişti. Kâmil insan tanımlanırken de bu tür bir birleştiricilikten bahsedildiği için, kâmil insan, hem ontolojik hem de epistemolojik bir ara alan [*berzaḫ*] olma özelliğine sahiptir.[422] Bu özelliği sayesinde kâmil insan hem Hakk'tır hem de halk.[423] Kâmil insanın her iki zıt varlık alanını zâtı itibâriyle temsil edebilmesi, her iki varlık alanına ait sûretleri kendisinde toplamasıyla mümkün olduğu için İbnü'l-Arabî, Allah'ın insanı kendi sûretinde yarattığına dair hadîsi bu toplayıcılığın bir delili olarak zikretmektedir.[424] Çünkü varlığın zuhûrundaki gaye, yani Cenab-ı Hakk'ın bilinmeyi istemesi, hilâfet makamını taşıyacak insanın varlığıyla gerçekleşecektir. Zîrâ daha önce de temas edildiği üzere kâmil insan haricindeki bütün varlıklar, o varlıkların her birine has olan ilâhî ismin mazharıdır. Bu haliyle de varlıklar, bütün sıfatların birliğini yansıtacak özellik ve yaratılışta olamazlar. Hakk'ın bütün sıfatlarını kendisinde yansıtacak olan varlık ise kâmil insandır.[425] Bu hususu öz olarak veren şu metin önemlidir.

> O [*Hüve*] kendisine ait kemâl ile kendisini görmek ve onun[426] hükmünü kaldırmak istemiştir. Bunun için a'yân-ı sâbite'ye bakmış, İnsan-ı Kâmil'in hakîkatinden başka, bakıldığında bu benlik merte-

---

420 Bk. Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 59-60; İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı,* 32.

421 İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 315; Erginli, "İbn Arabî'ye Göre Hz. Âdem'de Temel İnsan Nitelikleri", 183.

422 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 393; Ayrıca insanın berzahiyyeti ile ilgili olarak bk. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 325.

423 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 105; Gurâb, *el-İnsânu'l-kâmil min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, 12.

424 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* I, 327; III, 7-8, 101, 108, 156.

425 Kâşânî, Abdürrezzâk, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır b.t.y., 10; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 101.

426 Mutlak bilinmezlik hâlinin.

> besini [*er-rütbetü'l-enâne*] veren bir hakîkat görmemiştir. Kâmil insanın hakîkatiyle bu mertebeyi karşılaştırmış ve kâmil insanın hakîkati sadece bir hakîkat cihetiyle eksik kalmıştır. Bu tek yön, benlik mertebesinin varlığının kendisi dolayısıyla olmasıdır. Kâmil insanın hakîkati ise (Hakk'ın) onu kendisi için var etmesi sebebiyledir. Böylece iki sûret bütün yönlerden örtüşmüştür. Bu hakîkat insanın akıl, nefis, hebâ, cisim, felek, unsur ve türeyenler (şeklindeki) var edilişinden önce var edilmiştir. Dolayısıyla onların içinde sadece insanın varlığı kemâl mertebesini verebilmiştir ve kemâl mertebesine ünsiyet etmesi dolayısıyla, onu insan diye isimlendirmiştir.[427]

Burada ifade edilen suret üzere yaratılmanın, hem âlem hem de âlem içerisinde insan türüyle irtibâtlı sonuçları bulunmaktadır:

I- İnsan, Hakk'ın kendisine tecellî ettiği en kâmil varlık olması hasebiyle, aslında her biri ilâhî isimlerin birer aynası olan varlıkların cilâsı gibidir. Varlık türü olarak en tam tecellîye mazhar olan insan, aynı zamanda diğer varlıkların var ediliş gayelerini tahakkuk ettirmektedir. Dolayısıyla zâhiri varlıkları itibâriyle insandan önce yaratılan âlem, henüz insan var edilmeden evvel rûhu olmayan bir cesed veya bir diğer sembolik ifadeyle parlatılmamış bir ayna gibidir. İşte insanın bahsedilen kuşatıcılıkla yaratılması aynı zamanda bu rûhsuz cesede rûh üflenmesi gibidir.[428]

II- İbnü'l-Arabî, ilâhî sûrete göre yaratılmayı, sadece kâmil insana has bir özellik olarak sunduğu için ona göre canlı insan, "sûret üzere" yaratılma hususiyetine sahip değildir.[429] Sûret üzere yaratılmak yukarıdaki alıntıda da görüldüğü üzere toplayıcı [*câmi'*] bir yaratılışa sahip olmak demektir ki, bu da Hakk'ın isimlerinin tamamını -pürüssüz bir aynanın karşısındaki kimseyle, aynada görülen sûretin mutabakatı gibi- karşılamasıdır. Bundan dolayı canlı insan, diğer bir ifadeyle sadece canlı insan olma tarafında kalmış insan, kâmil insanın ve umumî tecellînin bir parçasına karşılık gelmektedir.[430]

Sözü edilen ayrımın epistemolojik veçhesi kâmil insan ile canlı insanın Hakk'ı bilme konusundaki durumunda da kendini gösterir. Kâmil insan, Hakk'ın isimlerinin bütün tecellîlerini kapsadığı için, Hakk'ı en iyi bilendir. Bu özelliği dolayısıyla da O'nun te-

---

427 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 407.

428 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 49; Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 52.

429 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 249; V, 393.

430 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 105.

cellî ettiği hiçbir sûreti yadsımaz. Ancak canlı insan, Cenab-ı Hakk'ı sadece cüz'î bir tecellî ile bildiği için, aşina olduğu o tecellîden başka bütün ilâhî tecellîleri inkâr eder.[431] Canlı insan bunu yaparken Allah'a karşı edeb sergilediğini zanneder, ama aslında edebinde hatâlı olmuştur.[432] İbnü'l-Arabî, bu düşüncesini Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'inde geçen kıyamet ile ilgili şu hadise dayandırmaktadır:

> "Bazı insanlar: "Ey Allah'ın Rasûlü [sallallâhu 'aleyhi ve sellem], kıyamet günü rabbimizi görecek miyiz?" diye Allah Rasûlüne sordular. Bunun üzerine Allah Rasûlü: "Bedr günü Ay'ı görmekte zorluk çeker misiniz?" deyince, "Hayır, ey Allah'ın Rasûlü" cevabını verdiler. Bu kez: "Bulutsuz bir günde Güneş'i görmekte zorluk çeker misiniz?" diye sorunca, onlar tekrardan "Hayır, ey Allah'ın Rasûlü" cevabını verdiler. "İşte siz, O'nu böylece göreceksiniz. Allah kıyamet gününde insanları toplayacak ve: "Kim, neye tapıyorsa onu takip etsin!" diyecek ve bunun üzerine Güneş'e tapan Güneş'i; Ay'a tapan Ay'ı; Tâgutlara tapanlar tâğutları takip edecekler. Geriye içerisinde münafıkların da bulunduğu bu ümmet kalacak. Allah Teâlâ onlara, onların tanıdıkları sûretin haricinde gelip: "Ben sizin rabbinizim." diyecek. Onlar da: "Biz senden Allah'a sığınırız. Rabbimiz bize gelinceye kadar işte burası bizim yerimiz. Eğer rabbimiz bize gelirse biz onu tanırız." diyecekler. Bunun üzerine Allah Teâlâ, onların tanıdığı sûrette gelip: "Ben sizin rabbinizim." diyecek. Onlar da: "Sen bizim rabbimizsin." diyerek O'nu takip edecekler…"[433]

İbnü'l-Arabî, kâmil insan için sözünü ettiği *ilâhî tecellîleri kuşatıcılık* özelliğiyle, insanın halife olması arasında bir bağ kurmaktadır. O, insanın halifeliğini, insanların birbirlerine halife olması anlamında değil de Allah'a halife olması anlamında ele alır. Halifeliğe yüklenen anlam ise *yüzük kaşı* sembolüyle ortaya konulmaktadır. Yüzük kaşı sembolü, temel iki hususa işâret etmektedir. Bunlardan ilki, yüzüğün iki tarafını bir araya getiren ve toplayan unsur olması, diğeri ise yüzük kaşının, padişahların mührü olarak kullanılmasıdır. İşte insan -sembolün her iki anlamıyla- bir yandan kuşatıcılığı ve kemâli taşımakta bir yandan da padişahın hazinelerini koruyan mührü olmaktadır.[434]

---

431 Bk. İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 53, 54; Gurâb, *el-İnsânu'l-kâmil min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, 18; Bursevî, İsmail Hakkı, *Lübbü'l-Lübb*, (haz. Abdülkadir Akçiçek), Bahar Yayınları, İstanbul 2000, 27-30, 63.

432 İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 51; Ayrıca bk. Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 119.

433 Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahih*, Dâru tîbe, Riyad, 2006, İman, 81, (h.nr: 299).

434 Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 58-59.

Diğer bir ifadeyle İbnü'l-Arabî halifeyi, aynı zamanda kendisi vasıtasıyla mahlukâtın korunduğu varlık olarak anlamaktadır.[435]

Varlıklar içerisinde insanın, Allah'ın halifesi olmaya liyâkâti, ontolojik olarak Allah'ı temsil etme imkân ve kapasitesiyle var edilmesi ve kendisinde ilâhî ve kevnî bütün hakîkatleri toplaması dolayısıyladır.[436] Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre halife, kendisine halife olduğu varlığın tüm özelliklerine sahip olmalıdır ki bu sayede halifesi olduğu kişiyi tam bir şekilde temsil edebilsin.[437]

İbnü'l-Arabî'ye göre bu kuşatıcılık, sadece insana has bir yaratılışın gereği olarak gerçekleşmektedir. O, Allah Teâlâ'nın, Şeytan'ı tekdîr ettiği: ﴿...يَا اِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ...﴾ "*Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?*"[438] hitâbındaki *iki elle yaratılma*nın insan için gerçekleştiğini söylemekte, *iki elle yaratılma*yı ise, Bakara Sûresi'nin başında bulunan Hz. Âdem kıssasıyla irtibâtlı olarak, sembolik bir şekilde anlamaktadır. Ona göre iki elin yalnızca insanın yaratılması için bir araya gelmesi,[439] bütün ilâhî isimlerin ona öğretilmesi, dolayısıyla da meleklerde ve diğer hiçbir varlıkta olmayan bir toplayıcılığın insana verilmesi şeklinde anlar.[440]

Ancak sözü edilen husus, insandaki verili durumu ifade etmektedir. Bu yaratılışın fertlerde tezâhürü ise Allah'ın isimleriyle ahlaklanma sayesinde gerçekleşir. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre kul, yalnızca Zât'a işâret eden isimlerin dışındaki tenzihî ve fiilî isim ve sıfatlarla, kendisine layık olduğu şekliyle ahlaklanabilmektedir.[441] İlâhî isimleri kendisinde toplaması dolayısıyla halife olan insan ise, varlıkları emri altına alma ve kullanma gücüne sahip olmaktadır. Bu durumu İbnü'l-Arabî şu şekilde ifade etmektedir:

---

435 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 50.

436 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 398, 563; Gurâb, *el-İnsânu'l-kâmil min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, 23.

437 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 398; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 332.

438 Sâd, 38/75.

439 İbnü'l-Arabî, âlemin var edilişini üç başlık altında ele almaktadır. 1. Sadece ﴿كن﴾ "*ol!*" emri ile yaratılanlar, 2. Tek el ile yaratılanlar, 3- İki el ile yaratılanlar. Bk. İbnü'l-Arabî, "Kitâbu nüshati'l-Hakk", *Resâilu İbn Arabî*, (thk. Sa'îd Abdülfettâh), İntişâru'l-Arabî, Beyrut 2001, I, 268.

440 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 50-51, 55; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 327, 398; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 326-329.

441 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 191; II, 108-109, 127-128; İbnü'l-Arabî, sıfatlarla ahlaklanmayı mümkün görür çünkü ona göre sıfatlar ortaklık makamıdır. Yani Allah için sözü edilen sıfatlarla, kulların da vasıflanabileceği bir yön bulunmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 315.

> "Nitekim insan, cismi dolayısıyla küçük âlemdir ve aynı şekilde yaratılması dolayısıyla hakîrdir. Onun için teellüh (ilâha benzemeye çalışma) uygun olmuştur. Çünkü insan, Allah'ın âlemdeki halifesidir. Âlem ise, -tıpkı insanın Allah Teâlâ için bir kul olması gibi- insana amâde kılınmış bir kuldur."[442]

Sözü edilen tasvirin ana teması; insanın, ubudiyete yönelik sıfatların yanı sıra rubûbiyyete yönelik sıfatları da kendinde temsil etme kapasitesine sahip olmasıdır.[443]

Ayrıca İbnü'l-Arabî, Allah'ın haricindeki hiçbir varlığın bizzat kendisi için ve kendisi dolayısıyla var olmamasına dikkat çekmekte ve varlıkların yaratılışları ve icra ettikleri vazifeleri sebebiyle bir gayelerinin olması gerektiği fikrini dile getirmektedir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, insanın hilafeti konusuyla da ilgili olarak, âlem ve insanın farklı gayeler için var edildiğine değinir. Ona göre âlem, insan için; insan ise Hakk için yaratılmıştır.[444]

Burada ana başlıklarıyla incelediğimiz insan anlayışının İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân yorumuna yansıyan birçok boyutu bulunmaktadır. Ancak sözünü etmeye çalıştığımız bu etki, âyetlerin tek tek yorumunda görüldüğü kadar, insanın bütün boyutlarıyla Kur'ân'a muhatap olmasını da temin eder niteliktedir. Dolayısıyla bu kavramın İbnü'l-Arabî'deki içeriğinin, hitap-muhatap denkliğine matuf sayılacak argümanları bünyesinde barındırdığı ifade edilebilir.

1.3. Bilgi

Düşünce tarihinde bilginin ne olduğu, nasıl gerçekleştiği, bilginin aslında mümkün olup olmadığı gibi soruları konu edinen birçok fikrî akım oluşmuştur. Ancak, bilginin tanımından türlerine; elde ediliş şekillerinden ifade ettiği değere kadar daha birçok konuda farklılaşan söylemler sadece bu alana has kılınmış tetebbuâtın ifadesi değildir. Bilakis bilgi anlayışlarının farklılaşmasında düşünürlerin ve düşünce ekollerinin varlık anlayışlarının etkisi büyüktür. Çünkü bilginin nesnesi olarak varlık tanımlaması ve varlığa biçilen değer, fikrî bütünlük açısından sonraki adımlarda devam ettirilmesi gereken bir husustur. İslâmî ilimler bağlamında da durum pek farklı değildir. Ortaya konulan

---

442 "فكما أن الإنسان عالم صغير من طريق الجسم كذلك هو أيضا حقير من طريق الحدوث وصح له التأله لأنه خليفة الله في العالم والعالم مسخر له مألوه كما أن الإنسان مألوه لله تعالى." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 182.

443 Aynî, Mehmet Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, (Ferid Kâm, Mehmet Ali Aynî), (haz. Mustafa Kara, İsmail Kara), İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, 206.

444 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 446.

bilgi kuramlarının, nihaî olarak İslâm âlimleri ve mezheplerin varlık anlayışlarına dayandığı görülmektedir.

İslâm âlimlerinin kendi dünya görüşlerini ortaya koyarken Kur'ân ve büyük ölçüde hadîsleri merkeze aldıkları bir vakıadır. Allah'ın Kur'ân'da sunmuş olduğu varlık alanları ve bu alanları bilme imkânıyla ilgili olarak hemen hemen bütün İslâmî fırkaların müttefik olduğu küllî esaslar bulunmaktadır. Şehadet ve gayb, fizik ve metafizik şeklinde belirlenebilecek varlık alanı ayrımı bu esaslardan sadece biridir. Bu temel ayrımın yanı sıra Kur'ân, bilinebilir alanı (bilginin objesi), olgusal ve nesnel gerçeklik dünyasından aşkın ve metafiziksel düzleme kadar oldukça geniş bir yelpazede belirlemektedir.[445] Bu durum göz önüne alındığında Kur'ân'ı esas kabul eden hemen her fikrî akımın bilgi ve varlık alanında bir araya geldikleri önermelerin olması kaçınılmazdır. Ancak ayrıntılarda mezheplerin oluştuğunu hatta aynı itikâdî mezhep içerisinde dahi fikir ayrılıklarının bulunduğuna da rastlanmaktadır.

İslâmî mezheplerin varlık ve bilgiye dair görüşlerinin bir bütün halinde mukayesesini ele almak çalışmamızın sınırları içerisinde mümkün görünmemektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bilgi teorisinin kendine has özellikleri, onun Kur'ân'ı yorumlama yöntemini ortaya koyma açısından elzemdir. Bu yüzden çalışmanın bu kısmında İbnü'l-Arabî'nin bilgi teorisi merkezde tutularak Tasavvuf'un diğer fikir akımlarından farklılaştığı noktalara imkân ölçüsünde temas edilecektir.

Tasavvuf'un bilgi teorisi çerçevesinde diğer itikâdî mezheplerden farklılaştığı en temel konunun "*keşfî bilgi*" olduğu söylenebilir. Bilgiye ulaşmada bir araç olup olmaması bakımından keşf etrafında yapılan tartışmalar burada İbnü'l-Arabî özelinde, ele alınacaktır.[446] Fakat meseleyi fikrî bütünlüğü içerisinde ele alma amacıyla bilginin tanımı ve kaynaklarıyla başlamak daha uygun görülmektedir.

---

445 Yeşilyurt, Temel, "Kur'ân'da Bilgi", *Fırat Ü.İ.F.D.*, 9/1, Elazığ 2004, 2, 5.

446 Keşfin bilgi kaynağı olup olmaması ile ilgili tartışmaların detayı için bk. Demir, Ahmet İshak, *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, (Basılmamış Y.Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993.

1.3.1. Bilginin Tanımı

Mutasavvıflar geleneksel olarak birbirinden farklılaşan iki bilgi türünden bahsetmektedirler. Bu ayrım Arapça'da bilgi için kullanılan "*mârifet*" ve "*ilim*" kelimeleri üzerinde gerçekleşmektedir.[447] Ancak sözü edilen kavramların kullanımı arasındaki fark, sadece insanın bilgisi esas alındığında önem arz etmektedir. Zîrâ mârifet, Allah'ın bilgisi için kullanılmamaktadır.[448] İnsanın bilgisini ifade etmesi bakımından "Mârifet"; amel, takva ve sülûk neticesinde ortaya çıkan bilgiyi ifade ediyorken,[449] "İlim", daha çok nazar yöntemiyle elde edilen bilgi için kullanılmaktadır. Fakat bu konuda mutasavvıfların tamamının aynı fikirde olduğunu söylemek zor görünmektedir.[450] Ancak Afîfî'ye göre eserlerinde böyle bir ayrıma gittiğine rastlanılan İbnü'l-Arabî, hayatının sonraki dönemlerinde yazdığı eserlerinde bu ayrımı göz önünde bulundurmaktadır.[451] Kanaatimizce iki kelime arasında dikkat çekilen nüans, -ilmin mahiyetiyle ilgili bir boyutunun olmasına karşın- daha çok insanların ilmi elde ediş şekline yoğunlaşmakla alâkalıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin bu iki kelimeyi birbirinin yerine kullandığına da rastlamak mümkündür.[452] Ancak mârifet ve ilim kelimeleri arasındaki nüansa değindiği ifadelerinde, onun sufî tecrübe neticesinde elde edilen bilginin önemine dikkat çekmek istediği açıkça görülmektedir.[453]

İbnü'l-Arabî'nin fikrî bütünlüğü içerisinde mârifet ve ilim arasındaki ilişki, ileride ilim/bilgi kaynakları incelenirken detaylı bir şekilde ortaya konmaya çalışılacaktır. Ancak burada öncelikle onun ilmi nasıl tarif ettiğine yer vermek önem arz etmektedir. İbnü'l-Arabî eserlerinin farklı yerlerinde ilim ile ilgili tanımlara yer verir. Bu tanımlar; ilmin, bir şeyi bizatihi ne ise öylece idrak etme olduğu[454] noktasında birleşmektedir. Dolayısıyla bir şeyin ne ise o hal üzere idrak edilmesi olan gerçekliğe uygunluk, diğer

---

447 Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak, *et-Ta'arruf limezhebi ehli't-tasavvuf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, 72-73; Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, Albany, 1989, 148; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 95.

448 Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 148.

449 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 447-448.

450 Bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf limezhebi ehli't-tasavvuf*, 72-73.

451 Ebu'l-Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (trc. Mehmet Dağ), AÜİFY, Ankara 1975, 98.

452 Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 103.

453 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 447-448.

454 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 59, 143; Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 103.

İslâm bilginleri gibi İbnü'l-Arabî'ye göre de ilim için bir ön şarttır. Gerçekliğe uygun olmayan şey ise ilmin zıddı olan "cehl" ile isimlendirilmiştir.[455]

Ancak daha önce varlık düşüncesinde ele alındığı üzere İbnü'l-Arabî'nin ilmin kendisine taalluk ettiğini söylediği müdrek'i, Mutezile'nin *şey'* kabul ettiği ma'dumu da[456] içine alacak şekilde kullandığı için, ilmi: "*Ma'duma ve mevcûda, var olduğunda bulunacağı veya hali hâzırda bulunduğu hakîkat üzere taalluk eden nefisteki hakîkatten ibarettir.*"[457] şeklinde tanımlar. İbnü'l-Arabî bu ifadesiyle kelâm ilmi içerisinde Allah'ın ilmi konusundaki tartışmalara[458] atıf yapar gibi görünse de o aslında ilmi tanımlamaktadır. Zîrâ ona göre ilim, Allah'ta da kulda da bir sıfat olması bakımından aynıdır.[459] Yalnız bu, Allah'ın ilmi ile kulun ilminin aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Ona göre ilim, son tahlilde Kadîm ile kadîm, hâdis ile hâdis bir niteliktir. Dolayısıyla burada Allah ile kulun ilminin farklılaşmasını sağlayan şey, ilim sıfatının bizzat kendisi değil, o sıfatla nitelenenlerin zatlarının farklılığı[460] ve buna bağlı olarak da ilmin kul için Allah tarafından bahşedilen bir inâyet olmasıdır.[461]

İbnü'l-Arabî'de ilmin, hem mevcûda hem de ma'dûma taalluk eden niteliği, son tahlilde farklı varlık mertebelerinin ilmin konusu olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre ilim, hem deney ve gözleme konu olan duyusal alan, hem de metafiziği idrak etmekle alâkalı bir çerçeveye sahiptir.[462] Ancak bu, insan için düşünüldüğünde, sınırlandırılması gereken bir ifade olarak durmaktadır. Zîrâ İbnü'l-Arabî, ilim

---

455 Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 37; Ayrıca bk. Cürcânî, *Ta'rifât*, 72, 130-131.

456 Ebu'l-Ala Afîfî, "Mutezile'nin Ma'dum Nazariyesi İle İbnü'l-Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", (trc. Cağfer Karadaş), *Uludağ Ü.İ.F.D.*, 6/6, 1994, 268; Ayrıca bk. Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tabsıratu'l-edille fî usûli'd-dîn*, D.İ.B., Ankara 2004, I, 11.

457 İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir,* 10. İbârenin tercümesi leff-ü neşr-i müretteb olarak verilen ifadelerin ilgili noktalarla irtibâtı gözetilerek şöyle de verilebilir: "*Ma'duma var olduğunda bulunacağı ve mevcûda da hâli hâzırda bulunduğu hakîkat üzere taalluk eden nefisteki hakîkatten ibarettir.*" Benzer bir tanım için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 142.

458 Bk. Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 256-261.

459 Bu bakış açısını mütekaddimun dönemi kelam âlimlerinde de görmek mümkündür. İlim tanımlamalarında âlimlerin birbirlerinin eleştirdiği noktalarının merkezinde, ilmin hem Allah hem de kul için ortak bir vasıf olarak ele alınması bulunmaktadır. Bk. Bozkurt, Mustafa, "Kelamcılarda Bilgi'nin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Ü.İ.F.D.*, 12/1, 2008, 259, 271, 273.

460 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 93.

461 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 61. Her ne kadar Fusûsu'l-hikem'in ilgili yerinde kastedilen ilim, daha hususî bir nitelikteyse de ileride değinileceği üzere İbnü'l-Arabî, bütün ilimlerin Allah'tan kullarına bahşedildiği fikrine sahiptir.

462 Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 102.

vasfına sahip olan insan için, bilinemeyecek veya sadece belirli yönleriyle bilinebilecek malumattan söz etmektedir. Ona göre Lâ ta'ayyün mertebesinde Zât, ne keşf ne de akıl ile bilinebilir.[463] İbnü'l-Arabî, bilme imkânının bulunmadığı bu mertebeyle alâkalı ilmin, -Hz. Ebu Bekir'in (r.a.) "*İdrak etmekten aciz olduğunu bilmek, idraktir.*"[464] ifadesinde karşılığını bulduğu üzere- idrak edememek olduğunu dile getirmektedir. Burada ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾ "*Allah sizi kendinden sakındırmaktadır.*"[465] âyetini, tamamen Allah'ın zâtını düşünmeye hamletmektedir.[466] Öte yandan ona göre insan tarafından bilinebilme imkânı içerisinde bulunan varlık alanı ise sıfat/tecellî mertebesinde Allah, hakîkatü'l-hakaik olarak da isimlendirdiği küllî hakîkatler, âlem ve insandır.[467]

Gerek zâtı itibâriyle ve gerekse fiilleri itibâriyle insanlar tarafından bilinebilen[468] malumât çeşitlerinin varlık türleri düşünüldüğünde, fizik ve metafizik alanı kapsayan bir manzarayla karşı karşıya kalınır. Bu durum, aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin de içerisinde bulunduğu sûfî gelenek tarafından insanın ilim elde etme kabiliyetlerine bir gönderme olarak kabul edilebilir. Çünkü mevcûdât içerisindeki en değerli varlık olan ve daha önce zikrettiğimiz üzere âlemin yaratılışındaki gâî illeti teşkil eden insan, fizik ve metafizik boyutlarıyla malumatı idrak edebilecek kapasite ve donanımla yaratılmıştır.[469] Bu yaklaşımın temel argümanı şudur: İnsanın sahip olduğu bütün duyu güçlerinin, yetkin olduğu bir varlık alanı vardır ve zikri geçen beşeri idrak güçlerinin kendi varlık alanında sunduğu bilgi bir değer taşımaktadır.[470]

Varlık anlayışında dikkat çekildiği üzere, her ne kadar sûretlerin ardında bulunan ve sûretlerle Cenab-ı Hakk arasındaki bağı temsil eden hakîkat asıl olsa da; İbnü'l-Arabî, ne sûretler mesabesindeki âlemin ne de onu algılamak için insana verilmiş bilgi kaynak-

---

463 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 372; I, 104, 183; Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 105, 134.

464 "العجز عن درك الإدراك إدراك" İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 84, 143, 408, 409.

465 Al-i İmrân, 3/28, 30.

466 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 194, 409; III, 347; IV, 372.

467 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 183-184; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 99.

468 Zâtı itibâriyle bilinenler: mahsûs ve kesîf olan varlıklardır; fiilleri itibâriyle bilinenler ise: ma'kul ve latîf varlıklardır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 146; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 104-105; Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 73-74.

469 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 323.

470 Bk. İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mesâil", *Resâilu İbn Arabî* içinde, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001, 303, 318; Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 100.

larının önemini yadsır. Dolayısıyla her idrak yetisi için kendi alanında elde ettiği bilgiye ve kendi alanı içerisinde işlev gören idrak yetisine itimad etmektedir. Bu yetilerin kendi alanlarında elde ettiği hükümlerin İbnü'l-Arabî epistemolojisinde -felsefî anlamda- zarurî bilgi olarak kabul edildiği de görülmektedir.[471] Ancak duyular ve akıl kendi alanlarını aştıklarında, hatâ etmeleri kaçınılmazdır.[472] Şu halde bütün varlık sahaları için İbnü'l-Arabî'nin belirlemiş olduğu -veya daha fonksiyonel bir ifadeyle yetkin gördüğü- idrak yetilerini, başka bir bakış açısıyla da bilgi kaynaklarını incelemek yerinde olacaktır.

1.3.2. Bilgi Kaynakları

Muhyiddin İbnü'l-Arabî bilgi kaynaklarından beş duyu [*el-ḥavvâsu'l-ḫamse*][473] konusunda genel olarak diğer İslâm bilginlerinin ilgilendiği ve dile getirdiği noktalar[474] üzerinde konuşmakta ve büyük oranda benzer bir fikrî duruş sergilemektedir.[475] O, duyularla mahsusâtın algılanabileceği üzerinde durur ve duyuların idrak alanının mahsusât olduğunu söyler. Ayrıca duyuların elde ettiği bilgiyi ise zarurî bilgi olarak kabul eder.[476] Çünkü ona göre duyuların hatâ yapmasından bahsetmek mümkün değildir. Duyu yanılsaması olarak tecrübe edilen yanılmalarda, hatâ yapan duyular değil; duyulardan gelen bilgi üzerinde hüküm veren bir hâkim konumundaki akıldır.[477] İbnü'l-Arabî'ye göre duyuların idraki aynı zamanda maddî âleme ait bilginin, aklın üzerinde hüküm verebilmesi için soyutlandığı sürecin[478] başlangıcıdır. Bu sınırlandırmaya karşın İbnü'l-Arabî, duyumların, sûfînin rûhî tekâmülü sonucu bizzat Allah ile görüp işitecek kadar latîf bir

---

471 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 243-244, 323; Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 99; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 100.

472 Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 107-108.

473 Görme, işitme, koklama, dokunma, tatma bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 145.

474 Bk. Çağlayan, Harun, *Kelam'da Bilgi Kaynakları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.Ü.SBE., Ankara, 2009, 53-62.

475 Bk. Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 41.

476 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 243-244; 323-324; Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 99; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 105.

477 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 244, 324, 462; IV, 386; Ayrıca bk. Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 41; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 105.

478 Benzer bir yaklaşım Fârâbî'de de mevcuttur. Bk. Fârâbî, *Risâle fî mesâile müteferrika*, Dâiretu'l-meclisi'n-nizâmiyye, Haydarabad, 1344, 17; Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname*, IV, 2004/1, 6.

hâl alabileceği fikrini de farklı yerlerde ifade etmektedir. Ancak böylesi bir idrak sıradan bir bilgi edinme süreci değildir. Ona göre bu, kula ibadet ve taati neticesinde[479] normal olmayan [*ḫârikʿu'l-'âde*] bir idrak etme şekli olarak bahşedilmektedir.[480]

Beş duyu tarafından idrak edilen mahsusâtın bilgisi son olarak akıl tarafından değerlendirilinceye kadar insanda bulunan farklı kuvvetlerce birkaç merhalede işlenmektedir. Sözü edilen merhaleler -İbn-i Sînâ düşüncesindeki iç duyulara [*el-ḥavvâsu'l-bâtıne*] benzer şekilde[481]- İbnü'l-Arabî'nin ortaya koymuş olduğu insanî güçlerdir. Bunlar altı tanedir:

1- Hayâl gücü [*el-ḳuvvetu'l-ḫayâliyye*],

2- Hafıza gücü [*el-ḳuvvetu'l-ḥâfiẓa*],

3- Hatırlatma gücü [*el-ḳuvvetu'l-müẕekkira*],

4- Tasvir etme gücü [*el-ḳuvvetu'l-muṣavvira*],

5- Fikir gücü [*el-ḳuvvetu'l-müfekkira*],

6- Akıl.[482]

Dış dünyada var olan bir obje, hissî kuvvetler [*el-ḥavvâsu'l-ḫamse*] tarafından algılandıktan sonra, ikinci merhalede hayâl gücü devreye girmektedir. Hayâl, insanda sûretleri algılayan bir güçtür. Sûretler ise hayâl gücüne iki farklı yerden gelebilmektedir. Buna göre hayâl; I- Duyu organlarının algıladığı nesnelerin suretlerini, II- Tasvir etme gücünün verdiği sûretleri almaktadır.[483] Yalnız, duyulara en yakın kuvvet olması dolayısıyla anlamları maddeden tamamıyla soyutlayamaz.[484] Diğer bir deyişle hayâl, insanın

---

479 Konuyla ilgili olarak İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in ['aleyhi's-selâm] şu hadîsini gündeme getirir: "… Kulum bana kendisine farz kıldığım emirlerden daha sevimli bir şey ile bana yaklaşmamıştır. Kulum bana nafilelerle o kadar yaklaşmaya devam eder ta ki ben onu severim. Bir de ben onu sevdimmi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli ve yürüdüğü ayağı olurum. Eğer benden isteyecek olursa ona (istediğini) veririm…" Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, Rikâk, 38 (h.nr: 6502); bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 335

480 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 324, 335; Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 108; Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 99;

481 Bk. Cihan, Ahmet Kamil, "İbn-i Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", *Bilimname*, II, 2003/2, 103-117; Hökelekli, Hayati, "Duyu", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 10.

482 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 435-436; İbnü'l-Arabî'nin benzer bir sınıflandırması için bk. *Fütûhât*, I, 147-148.

483 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 194.

484 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 462.

hissî tecrübeleriyle doğru orantılı bir güçtür. İbnü'l-Arabî'ye göre hayâl, herhangi bir sûrete girmesi mümkün olmadığı gibi tasavvuru da mümkün olmayan Cenab-ı Hakk'ı hayâl edebilmesi cihetiyle bir genişliğe/vüs'ate sahipken,[485] bunu maddî sûretlerden mücerred olarak yapamaması bakımından da oldukça dar bir çerçevede işlev görmektedir.[486]

İnsandaki hayâl gücü, bir taraftan nesnelerin sûretlerini almak için duyulara; bir taraftan da almış olduğu sûretleri muhafaza edecek bir kuvvete ihtiyaç duyar. Bu kuvvet ise hafıza gücüdür. Hafıza gücü olmadığında, hayâl bütün sûretleri yitirmektedir. Fakat hafıza da mutlak ve sınırsız bir depolama işlevine sahip değildir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle "*her insanî algılama kuvveti bir tür mâni' ve hatâ ile mualleldir.*"[487] Bundan dolayı çeşitli sebeplerle zayıflayabilen veya hayâl ile kuvve-i hâfıza arasına girebilecek bir mâni' yüzünden bazı verilerin kaybolması mümkün olabilmektedir.[488]

Bilginin işlenmesi merhalelerinden birini de fikir gücü oluşturmaktadır. Fikir gücü, hafızada tutulan sûretleri delil formu[489] içerisine sokabilmek için tasvir etme gücünü kullanmaktadır. Fikir gücü yalnızca hayâldeki sûretlerden değil, mahsusat ve zaruriyyata dayanan burhanları da delil formuna sokmaktadır.[490] Fikir gücü bu işlevini mevcut veriler arasında ilişki kurmak sûretiyle yerine getirir. Bu haliyle kuvve-i fikr, hislerin kendisine sunmuş olduğu bilgiden azade bir şekilde çalışamaz. Allah'ı bilmenin fikrin

---

485 İbnü'l-Arabî burada özellikle Hz. Peygamber'in "*Allah'ı görüyormuşçasına ona ibadet et.*" (Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Hasan Abdülmün'im Şiblî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, X, 389, h.nr: 11803). Hadis-i şerifine atıfta bulunmaktadır ancak rivâyetin sonuna "*Allah namaz kılanın kıblesindedir.*" şeklinde bir ifade de eklemektedir. Sözü edilen son kısmın hadîs olduğunu kaynaklarda tespit edemedik. Her hâlükarda o, kaynaklarda farklı lafızlarla rivâyet edilen "*Allah'ın görüyormuşçasına ibadet et!*" hadîsinin, insanın hayâl gücüne yönelik bir ifade olduğunu düşünmektedir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 461.

486 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 462; İbnü'l-Arabî aynı zamanda Allah'ı somutlaştırarak hayâl edilmesinden sakınılması gerektiğini söylemektedir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 156-157; Konunun Husserl'in fenomenolojisiyle ilişkilendirilebilecek boyutları bulunmaktadır. Bk. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, 860-862.

487 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 436.

488 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 435-436. Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 116-117.

489 Delil, Kelam'da "Bilinmesiyle, bilinmeyen başka bir şeyin bilgisine ulaştıran şey" olarak tanımlanmıştır. Özellikle Gazâlî sonrasında delilin, klasik mantıktaki kıyas formlarından birisiyle kurulması kabul görmüştür. (Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", *DİA*, IX, İstanbul, 1994, 136) İbnü'l-Arabî'nin delil formu [*sûra*] olarak bahsettiği hususun da kıyas çeşitleri olduğu söylenebîlir. Delil için bk. Cürcânî, *Ta'rifât*, 91; Dugeym, Semih, *Mevsuatu mustalahati'l-Eş'arî ve'l-Kâdî Abdi'l-Cebbâr*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2002, 309.

490 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 436; 147.

verisiyle mümkün olup olmadığı noktasında bu konuyu merkeze alan İbnü'l-Arabî hiçbir varlık ile münasebeti mümkün olmayan Cenab-ı Hakk'ı bilmede fikrin, bir yetkinliğinin olamayacağını dile getirir.[491] Dolayısıyla fikir gücünün mevcûdâtla bir takım ilgiler tesis ederek Allah'ı bilmeye çalışması, kendisi için çizilen sınırı ihlal etmek olacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu tehlikeli bir durumdur ve sözü edilen eksiklikten ötürü fikir sahibi kişi, fikri sebebiyle metafiziğe yönelik ulaştığı bilgide doğru mu yanlış mı yaptığını bilemez.[492]

Bu noktada ifade etmek gerekir ki, İbnü'l-Arabî'nin Allah'ı bilme konusunda keşfî bilginin karşısında gördüğü ve eleştirdiği kuvvet, kuvvetu'l-akliyye değil kuvvetu'l-fikriyyedir.[493] O aynı zamanda Allah'ı düşünme noktasında şeriat tarafından yasaklanan şeyin de, tefekkür olduğunun altını çizer. İbnü'l-Arabî'nin akla (aslında insana) yönelik eleştirisi Allah'ı bilmede aklı, fikrin verilerine -başka bir ifadeyle algılanabilir [*maḥsûs*] âlemin bilgisine- tabi kılmakla alâkalıdır.[494] İbnü'l-Arabî'nin bu tavrı fikirden elde ettiği bilgiler neticesinde aklın Allah'ı hiçbir sûrette anlayamaması şeklinde düşünülmemelidir. Zîrâ o, fikrin de Allah'ı bilmede bilgi sağlayabileceğini söylemektedir.[495] Ancak ne var ki fikrin ulaştığı bilgi, doğruluğu ve yanlışlığı bilinemeyen ve metafizik alanla ilgili ihtimallerden sadece birini verebilir. Çünkü ona göre nazarî bilgi, -mârifetin zıddına[496]- zann ifade etmektedir.[497] Görüldüğü üzere fikre yönelik eleştiride "sınır ihlali" vurgusu yapılmaktadır. Fonksiyonunu icra edebileceği sahasında fikrin ürettiği bilgiler ise ürettiği bilginin niteliğine göre değerlendirilmektedir. Zaten İbnü'l-Arabî, ehlullah olarak isimlendirdiği mutasavvıfların da kuvve-i fikriyyeyi bu fonksiyonuyla kullandığını söylemektedir.[498]

---

491 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 147.

492 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 347.

493 Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 115, 126.

494 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 194, 345; Benzer bir eleştirisi için bk. *Fütûhât*, II, 109.

495 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 253, 482.

496 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 447-448; Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 102.

497 Bununla birlikte yine o, metafizik konularda nazar, burhan ve fikrin -her ne kadar nihai araçlar olmasalar da- doğru kullanımları hâlinde sonuçlara ulaşmayı sağlayacağı fikrindedir. Çünkü ona göre "*Nazarında isabetli olanlar keşf ehline muvafakat, fakat nazarında isabetli olmayanalar ise muhâlefet edeceklerdir*." Keklik, Nihat, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, İstanbul Edebiyat F.Yayınları, II (Bölüm A), İstanbul, 1974, 6-8; Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 145.

498 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 194.

Son olarak fikrin delil formuna soktuğu bilgi artık akla sunulmaktadır. Akıl ise duyu-hayâl-fikir yoluyla kendisine ulaşan verileri diğer bütün varlıklardan soyutlamak sûretiyle mücerret bir bilgi hâline getirir.[499]

Genel hatlarıyla ortaya koyduğumuz bu idrak mertebelerinde hisler mahsusâtı, akıl ma'kulâtı, hayâl de eşyanın sûretini kavrar. Kuvve-i fikriyye de evâil-i akıldaki ve hislerin sağladığı bilgileri kıyas formuna sokarak akla sunar. Bu yetilerin hiç biri diğerinin alanını ilgilendiren konularda bir güce sahip bulunmamaktadır. Bahsi geçen idrak mertebelerinde bir alt basamakta olan yeti, üst basamaktaki idrak alanını kavrayamadığı gibi idrak mertebeleri arasında farz edilecek bir kopuşta hâkim konumunda bulunan akıl, hayâlin veya duyu organlarının idrak ettiği objeleri algılayamayacaktır.[500] Hal böyle olunca da bir açıdan hâkim konumunda olan akıl, diğer açıdan kendisinin altındaki bütün yetilere muhtaç bir durumda kabul edilmektedir.[501]

Bir bilgi kaynağı olarak akıl, İbnü'l-Arabî düşüncesinde farklı kaynaklardan aldığı bilgiyi zabt-u rabt altına alan ve o bilgileri bir hükme bağlayan hâkim statüsündedir.[502] Aklın bedihî önermeleri İbnü'l-Arabî tarafından zorunlu bilgi olarak kabul edilmekle birlikte[503] o, bu önermeler haricinde nazar ve istidlal yoluyla aklın elde ettiği bilgilerin ise zann içerdiğini ifade etmektedir.[504] Öte yandan aklın, maddî âleme bakan bu yönü yani fikir ve düşünce vasıtası ile bilgi alması sınırlıdır. Bu sınırlılık öncelikle aklın, malumatı şehadet âlemiyle kayıtlı bilgi araçlarından elde etmesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bilgi araçlarının her biri için geçerli olan bazı engeller ve karıştırmaların da imkân dâhilinde tutulması gerekmektedir.[505]

Akıl bu sınırlılıklar içerisinde metafizik âleme yönelik vacib, mümkün veya mümteni' şeklinde hükümler verdiğinde[506] bu hükümleri zorunlu olarak ya benzerlik ya da

---

499 Bk. Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 43.

500 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 435; Ayrıca bkz. Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 42; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 105.

501 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 194, 436; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 115, 121.

502 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 244, 436; Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 41-42.

503 Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 99.

504 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 347; Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 102

505 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 243-244, 436; II, 337.

506 Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 112.

olumsuzlama yoluyla verir.[507] Sonuç olarak akıl, bahsi geçen özellikleri itibâriyle metafizik alanda cüz'î ve kesin olmayan bilgiler edinen bir araç olmaktadır.[508] Bundan dolayı, İbnü'l-Arabî'nin bilhassa vahiy ile bildirilen gaybî konularda kullanılan lafızların anlamları konusunda akılla yapılacak te'villerin/tevcihlerin/tercihlerin Allah'ın muradını anlama bakımından kat'î bir bilgi olmayacağını ve bu te'villerin lafzın muhtemel anlamları içerisinden sadece biri olduğunu ifade etmesi[509] aklın, onun sistemi içerisindeki sözü edilen fonksiyonu bakımından anlamlı durmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin bilgi nazariyesinde akıl sadece duyuların verdiği bilgiyi işleyen bir yapıda değildir. Ona göre akıl aynı zamanda metafizik âlemi anlayabilecek bir özelliğe de sahiptir. Bu, aklın alıcı olma [*ḳâbil*] hususiyeti hasebiyledir. Akıl, nazarî yönü itibâriyle fikir, nazar ve duyu organlarıyla algılanabilir varlık alanına dair bilgiler almakta iken; kâbil yönüyle de metafiziğe dair bilgileri, mârifetin husule geldiği ve bir tecellîgâh olan kalpten almaktadır.[510] Ona göre insanın, varlık ve dolayısıyla mârifet yolculuğu ile de irtibâtlı olarak kâbil yönü itibâriyle akıl için bir sınırdan bahsedilmemektedir.[511] Böylece akıl, fikrin vermiş olduğu bilgilerden arınarak, zikir, Kur'ân tilaveti ve halvetle, metafizik âleme yöneldiği takdirde mârifetin alıcısı ve mahalli olan kalp vasıtasıyla şeylerin hakîkatinin bilgisine ulaşabilir bir özelliğe sahip olabilmektedir.[512] Ancak keşfin gerçekleşmesi için öne sürülen bu arınma ameliyesi, keşif sahibinin karakter, kapasite ve donanımı gibi özelliklerinin, elde ettiği bilgiye hiçbir etkisinin olmaması anlamında düşünülmemelidir.[513]

---

507 Özellikle Allah-u Teâla hakkında akıl subuti değil selbi nitelikleri anlar ve bu anlayışı bilgi diye isimlendirir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 408; İbnü'l-Arabî, "Risâle ile'l-İmam er-Râzî", *Resailu İbnü'l-Arabî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 185; Ayrıca bk. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 209.

508 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 394-395; II, 322-323; Ayrıca bk. Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 75.

509 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 59, 408; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 114.

510 Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 42; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 124, 162.

511 Aklı bahsedilen bu özelliği için bk. İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mesâil", 303; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 147; Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 103-104; Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 66.

512 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 139, 410, 460-461; İbnü'l-Arabî, "Risâle ile'l-İmam er-Râzî", 185; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 127; William, *İbn 'Arabi Heir to the Prophets*, 15.

513 Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 204.

İnsan aklının alıcı yönü, fonksiyonel olarak; mârifetin aksettiği merkez olan kalpten mârifeti alarak, onu düşünülüp, ifade edilebilir formlara dönüştüren, her türlü maddî kayıttan kurtularak, sözü edilen mârifeti kabul edilebilir hale getiren bir kuvvet olmaktadır.[514] Netice itibâriyle akıl değil, fikrin vermiş olduğu bilgiler, mârifet için bir perde olmaktadır. Dolayısıyla da metafizik alanda aklın yetersizliği gibi bir durumdan söz edildiğinde bu yetersizlikten kastedilen şey, aklın maddî âleme bakan ve bahsi geçen mertebeleri takip ederek bilgiye ulaşma çabasıdır. Aklın, Allah'tan aldığı bilgi için ise -ki İbnü'l-Arabî, peygamberlerin haricindeki insanlar için bu şekilde bir bilgi edinmeyi mümkün görür- böyle bir eleştiriden söz edilmemektedir. Ancak burada İbnü'l-Arabî'nin, idrak edilebilmesi açısından varlığı sınıflandırdığı kategoriler hatırda tutulmalıdır. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre hiçbir insanî kuvve ile -buna keşf de dâhil- Zât-ı İlâhî idrak edilemez ve bilinemez.

İbnü'l-Arabî'nin, bir diğer bilgi edinme yolu olan "haber" hakkındaki görüşleri diğer İslâm bilginleri nezdindeki yaygın anlayışa uygunluk arz etmekte, yalnız bazı konularda onlardan ayrılmaktadır.[515] İbnü'l-Arabî'nin haber bağlamında farklı bir görüşü, hadîslerin rivâyet edilme şekli konusundadır. O, bazı âlimlerin cerh ve ta'dil yönünden zayıf bulduğu bir kısım hadîslerin, keşf vasıtasıyla mutasavvıflar tarafından sahih kabul edildiğinden bahseder.[516] Bu bakış açısının eleştirilere açık olduğunun farkında olan İbnü'l-Arabî'nin, bilgi nazariyesinin bütünlüğü içerisinde, kendisini savunacak argümanları bulunmaktadır. Bu hususta ona en fazla imkân tanıyan konu ise şüphesiz keşftir.[517]

O, mütevatir olarak nakledilen bir nass ile aklın çatışması durumunda, aralarını telif mümkün olmazsa aklî delilin terk edilmesi gerektiğini vurgular.[518] Bu husus İbnü'l-Arabî'nin epistemolojisinin tutarlılığının bir uzantısı olarak görülmelidir. Çünkü akıl, onun bakış açısında -mesele vahiy ve keşfin sunduğu bilgi olunca- nihaî hüküm sahibi bir kuvve değildir.[519] Dolayısıyla insana düşen, mütevatir nass ile kendisine bildirilen husus, akıl ile çeliştiğinde, aklen bildiğini, olduğu hal üzere bırakmak; ilgili nassın,

---

514 Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 163-164.

515 Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 44.

516 İbnü'l-Arabî, "Fenâ fi'l-müşâhede", *Resailu İbnü'l-Arabî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 19; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 164; Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 45.

517 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 119-120.

518 Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 46.

519 Aklın nass ve sarih keşf karşısındaki konumu hakkında bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 398.

kendisiyle ilişkilendirilen aklî veriyi hedeflemediğine hükmetmek ve nassın mefhumuna inanmaktır. Ancak konu kendisine keşf yoluyla bildirilirse, keşfinde elde ettiği hal üzere nassa inanmalı; keşfin içeriği halk içinde karışıklığa sebep oluyorsa insanlara açıklanmamalıdır.[520] Aklın -daha doğru bir ifadeyle fikir gücünün takip edildiği yön itibâriyle aklın- nass ve keşfin sunduğu bilgi karşısında açık bir şekilde yetkisizleştirildiği bu tavır,[521] insandaki bilgi edinme kuvvetlerinin idrak etmeye muktedir olmadığı alanlarla ilişkilidir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî, nassın mefhumunun aklen bilinemeyeceği durumlarda, te'vile yönelmenin, nassı anlamada uygun bir yol olmadığını farklı vesilelerle ortaya koymaktadır.[522]

İbnü'l-Arabî, ayrıca aklın duyu organlarına bağımlı çalışan yönünün ötesinde bir gücün insanda var olması gerektiğini temellendirmek için bir takım örnekler sunmaktadır. Bunların en önemlilerinden bir tanesi, sahabeden Dıhyetü'l-Kelbî sûretinde gelenin Cebrail olduğunu bilme konusunda orada hazır bulunanların durumuna yönelik açıklamalardır.[523] İbnü'l-Arabî, gelen kişinin Dıhye değil de Cebrail olduğunu bilmenin, eşyanın hakîkatini bilme bağlamında, asıl olduğu üzerinde durmaktadır. Eşyanın hakîkatini bilmeyi sağlayan şey ise aklın, duyular vasıtasıyla elde edilmiş bilgiyle hükmetmesi değil, Dıhye sûretindeki Cebrail'i algılayan kişiye, algıladığı varlığın hakîkatinin doğrudan haber verilmesi, diğer bir ifadeyle, algılayan kişi tarafından o varlığın gerçek sûretinin müşâhede edilmesidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre bilgi kaynaklarından bir diğeri "vahiy" ve vahiyle irtibâtlı olarak "keşf"tir. Vahiy konusunda büyük oranda diğer İslâmî ilimlere yakın bir duruşa sahip olduğu söylenebilir. Ancak İbnü'l-Arabî'de bir bilgi kaynağı olarak vahiy, haber kategorisi içerisinde değil de, ayrıca ele alınması gereken bir takım hususiyetlere sahiptir. Zîrâ ona göre, her ne kadar Kur'ân ve Hz. Peygamber'e bildirilen Kur'ân dışı vahiy tarihî olarak sonlanmış olsa da, geniş anlamıyla vahiy, nihâyete ulaşmış bir süreci ifade etmez. Diğer bir ifadeyle; vahyin, kelam eserlerine uygun olarak "haber" ile ilişkili bir

---

520 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 130-131.

521 Ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 398.

522 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 60-61, 139, 296.

523 İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-yakîn*, (thk. Sa'îd Abdülfettâh), Dâru ahbâri'l-yevm, byy, bty., 58-59, 79-81; ayrıca bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 185-186.

yönü olsa da, ayrıca ele alınması gereken bir tarafı da bulunmaktadır. Sözü edilen boyutlarıyla İbnü'l-Arabî'deki vahy anlayışını şu şekilde özetleyebiliriz.

İbnü'l-Arabî insanlara, peygamberlerin ve onlar vasıtasıyla da vahiy gönderilmesinin nedenini, insan aklının yetersiz kalması olarak sunar.[524] Dolayısıyla vahiy, aklı doğruya yönlendiren, bilme imkânının olmadığı konularda ona bilgi veren bir bilgi kaynağı olmaktadır.

Vahiy, İbnü'l-Arabî'ye göre "*İbârenin makamına kaim işâretin, herhangi bir ibâre olmaksızın, kendisiyle gerçekleştiği şeydir.*"[525] Tanımda görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî, [*'ibâra*] ve [*işâra*] kavramları üzerinden vahyi tanımlamaktadır.[526] Bu, onun düşüncesindeki vahiy ve vahiyle ilgili keşf, ilham gibi kavramların içeriğini anlamak açısından önemlidir. Zîrâ lafızlar [*'ibâra*], i'tibâr kelimesinin kökünün [ع.ب.ر] ifade ettiği anlamla uyumlu olarak, insan anlayışının kendisi vasıtasıyla mânâya ulaşmasını sağlayan şeydir.[527] Ontolojik ve epistemolojik olarak aslı değil de sûreti ifade ediyor olmasına ek olarak, *asl*a perde olma durumundadır. İbâre, bir tür yorum ve anlama faaliyetinden geçirildiği takdirde kastedilen anlama ulaştıran bir araç olması hasebiyle, dolaylılık içermektedir.[528] *İşâret* ise ilgili tanımlamanın alıntılandığı yerde vahyin bir gereği veya aktarım şekli olarak kullanılmaktadır. Sufî ıstılâhında da fazlaca kullanılan bir kavram olan işâret; ibârenin zıddına, bizzat kendisine işâret edilen şeyin ilkâsıdır. İbârenin dolaylılığına karşın, işâret doğrudan anlamın aktarılmasıdır.[529] Bu ilkâ, *vahy* kelimesinin dilsel kökeniyle irtibâtlandırılabilecek şekilde, çok hızlı gerçekleşmektedir. Hatta öyle ki, vahy ile vahyin işâret ettiği anlam aynı anda vuku bulur. Anlamın süratle aktarımının yanı sıra, vahiy/işâret ile ilkâ edilen anlam, muhatapta, muhatabın kendisinden uzaklaştırmaya güç yetiremediği bir otorite de kurmaktadır.[530] İbnü'l-Arabî bu konuyla alâkalı olarak, Hz. Musa'nın ['aleyhi's-selâm] annesinin, normal şartlarda bir annenin kabul

---

524 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 121; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 114.

525 "ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة" İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 117.

526 İbâre ve İşâre kavramları üzerinden kurulan zıtlık için bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 100.

527 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 117.

528 Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 200.

529 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 117.

530 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 117-118.

edemeyeceği ve çocuğunu ölüme terk etmekle aynı olan bir eylemi[531] gerçekleştirmesini örnek verir. Onun bu fiili yapmasını sağlayan şey, İbnü'l-Arabî'ye göre, kendi tabîatına bile baskın olan vahyin otoritesidir.[532]

İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet konusundaki düşünceleri[533] ve keşfî bilginin gerçekleşme şekline yönelik tasavvurları[534], bir takım kavramlar arasındaki ilişkilerin mâhiyetine yönelik soruları gündeme getirmektedir. Bu siyakta en fazla üzerinde durulan konu ise peygamber ve velî bilgisinin niteliği ve ayrıca fikre dayalı bilgi ile keşfi bilginin isabet etme ve bağlayıcı olma bakımından değeridir. Bu hususlar çalışmanın ilerleyen sayfalarında detaylandırılacağı için burada İbnü'l-Arabî'nin vahiy ile ilgili genel fikriyatını sunmaya devam etmek istiyoruz.

İbnü'l-Arabî'nin vahyi genel olarak iki başlık altında değerlendirdiği söylenebilir. Bunlardan ilki fıtrî vahiydir. Fıtrî vahiy -başka bir isimlendirmeyle zâtî vahiy[535]- yaratılışta zorunlu olarak bulunan, sâbit ve sürekli olan ilm-i ledünndür. Bu tür vahiy, insan

---

531 Çocuğunu bir sepetin içerisinde Nil nehrine bırakması.

532 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 118.

533 Kısaca ifade etmek gerekirse: İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'den sonra nübüvvetin devam edeceğini ama bu nübüvvetin Allah Rasûlü'nin getirmiş olduğu şeriata muğayir bir şeriat getiremeyecek -özel anlamda- bir nübüvvet olduğunu söylemektedir. Bu görüşüne delil olarak ise; Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı ezberleyen kişi için *"Nebîlik onun içerisine konulmuştur."* Hadîsini (Hâkim Nisâbûrî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek 'ala's-Sahihayn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002, I, 738, h.nr: 2028/9), sadık rüyalar için "*Nübüvvetten bir parça*" ifadesinin bulunduğu hadîsi (Ebu Ya'la, Ahmed b. Ali el-Müsenna, *Müsned*, Dâru'l-kible li's-sekâfeti'l-İslamiyye, Cidde, 1988, IV, 97, h.nr: 3934 (Muhtar b. Fulful→Enes)), Hz. İsa'nın nebî olduğunda herhangi bir ihtilaf olmamasına rağmen kıyamete yakın inecek olmasını ve bir de hadisçiler tarafından aslının bulunmadığı ifade edilen "*Benim ümmetimin âlimleri İsrail oğullarının peygamberleri gibidir.*"(Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fevâidu'l-mecmu'a fi'l-ehâdîsi'd-da'ife ve'l-mevdu'a*, (thk. Rıdvan Cami Rıdvan), Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, Mekke, b.t.y., 368, h.nr: 898/47.) hadîsini sunmaktadır. Ezcümle, İbnü'l-Arabî'nin, Allah Rasülü'nün getirmiş olduğu şeriatin haricinde yeni bir şeriat koyma anlamında peygamberliğin (Risâlet) son bulduğu; Allah-kul irtibâtının sürmesi anlamında nübüvvetin kıyamete kadar süreceği fikrinde olduğu söylenebilir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 246-248; *Fusûs,* 62; Gurâb, *el-İnsânu'l-Kâmil min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, b.y.y., 1990, 9; Ancak isimlendirme konusunda *Fütûhât*'ın başka bir yerinde salih rüya sebebiyle ilham almış kişinin -içerik olarak değil de sadece isimlendirme bakımından- "nebî" şeklinde isimlendirilemeyeceğini, nebînin sadece özel bir şeriat getiren kişi için kullanıldığını ifade etmektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 8-9. Bu konu, çalışmanın ileriki sayfalarında "keşf, ilâhî talim" konusu çerçevesinde incelenecek mefhumun bir uzantısı olarak görülmelidir.

534 İbnü'l-Arabî'nin, keşfî bilginin ilâhî bir talim ile gerçekleştiğine dair ifadeler ve tahakkuk etme şekli itibâriyle de vahiy hakkındaki görüşlerine yakın yargılarda bulunması kastedilmektedir. Konu, ileride ele alınacaktır.

535 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 175.

ve insan dışı varlıklar için söz konusudur.[536] Öyle ki İbnü'l-Arabî insanın her bir âzâsının bu vahye muhatap olduğunu söyler. Ona göre insan, âzâları ayrı ayrı düşünüldüğünde mârifetullaha sahip, ancak o azaların bütünü cihetiyle O'ndan [celle celâluh] câhil olabilmektedir.[537] İbnü'l-Arabî'nin ele aldığı bu vahiy şekli, her bir varlığın, ne için yaratıldıysa o amacı icra edebilecek fıtrî bir bilgi ile donatılması anlamına gelmektedir.[538]

Vahyin ikinci türü ise fıtrî olmayan, sonradan sunulan anlamında arazî vahiydir ki, bu vahiy insana mahsustur. Bu vahiy, her insanda bulunan ve insanın her bir âzâsına tek tek ilkâ edilen vahiyden farklı olarak toplamın zâtına [*'aynu'l-mecmu'*] yani bir bütün olarak insana verilen bilgidir. Tabîatı itibâriyle bu vahye muhatap olmak herkes için söz konusu değildir ve arazî vahiy her an zorunlu olarak gerçekleşmemektedir.[539] İbnü'l-Arabî bu tür vahyi iki başlık altında değerlendirmektedir. Bunlardan ilki, Allah'tan olduğuna dair bir delille gerçekleşen vahiydir ki, peygamberlerin şeriatlarını bu kapsamda değerlendirir. Diğeri ise Allah'tan geldiğine dair her hangi bir delil olmaksızın ilkâ edilen vahiydir. İbnü'l-Arabî böyle bir vahiyle gerçekleşen bilgiye, hükemâ olarak isimlendirdiği bazı insanlarda bulunan bilgiyi de örnek verir. Bununla ilgili, Hadîd Sûresi 27. âyette anlatılan ve Hz. İsa'nın takipçilerden bir zümrenin, Allah'ın rızasını gözeterek ihdas ettiği rûhbanlık fikrinin[540] oluşumunu da bu kapsamda değerlendirir. İbnü'l-Arabî'ye göre onlardan sadır olan böyle bir düşünce, Allah'tan geldiğine dair her hangi bir delilleri olmaksızın kendilerine ilkâ edilen vahiyle gerçekleşmiş olmaktadır.[541]

İbnü'l-Arabî'nin, ilgili yerlerde arazî vahyi sadece peygamberlerle sınırlamadığı gâyet açıktır. Zaten Allah'ın insana doğrudan bilgi vermesi bağlamında vahyin herhangi bir şekilde kesintiye uğramadığını; her ne kadar yeni şeriat ortaya koyma anlamında risâlet, Hz. Peygamber'in şahsında son bulmuş olsa da, nübüvvet müessesesinin devam

---

536 Diğer canlılar, nebâtât ve cansız varlıklara verilen bilginin de bir tür vahiy olduğuna değiniyor. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 225.

537 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 118.

538 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 117.

539 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 118, 175.

540 "*Sonra onların izleri üzerine peygamberlerimizi yolladık ve Meryem'in oğlu İsa'yı da gönderdik ve O'na İncil'i verdik, O'na tâbi olanların kalplerinde bir şefkat ve merhamet vücûda getirdik ve bir rûhbaniyet ihdas ettiler ki, onu onların üzerlerine yazmamıştık, ancak Allah'ın rızasını aramak için onu iltizam ettiler. Sonra ona bihakkın riâyette bulunmadılar, artık onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik ve onlardan birçokları ise fâsık kimselerdir.*"

541 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 175; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 200-202

ettiğini ifade etmektedir. Ancak Allah Rasûlü'nün takipçileri olan âlimlerin de yine onun şeriatı içerisinde olmak kaydıyla hüküm koyabilme yetkisine sahip olduklarının altını çizer.[542] Burada İbnü'l-Arabî aslında iki şeyi vurgulamak istemektedir:

I- İnsanın tafsili olarak zâtî/fıtrî bir vahye muhatap olmasının yanı sıra bütünü itibâriyle de -nebî olsun olmasın- Allah'ın vahyine muhatap olabilme potansiyeline sahip olmasıdır.

II- Gerek Allah'tan geldiğine dair bir delil olsun ve gerekse böyle bir delil bulunmasın, ilkâ edilen bu vahyin Allah katında kabul edilebilir bir niteliğe sahip olmasıdır.[543]

I- İlk husus birkaç açıdan önemlidir. Öncelikle Allah ve insan arasındaki bilgi düzeyindeki irtibât sadece peygamberlerle sınırlandırılmamıştır. Peygamber haricinde bir insan, Allah'ın bu tür bilgi ilkâsına [*vaḥy*] namzettir.[544] Böyle bir düşünce pratikte Allah-insan ilişkisinin sınırlarını çok daha geniş bir boyuta taşıyan müsbet bir duruş ortaya koyarken, diğer yandan bir takım problemleri de zihinlerde canlandırmıyor değildir. Bu problemler; nebî ve hükemâ veya velî arasındaki farkın ne olduğu, yahut böyle bir farkın olup olmadığı, buna bağlı olarak nebî veya velînin getirdiği bilginin niteliği ve bağlayıcılığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu hususlar mutasavvıfların sürekli karşılaştığı bir kısım eleştirilere de zemin teşkil etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin konu üzerindeki tavrı çok nettir. Birçok meselede nebî ve velî arasını tefrik eden belirgin çizgiler çekmekle kalmaz,[545] özünde aynı tür bir bilgiye sahip olan bu iki zümrenin[546] getirmiş olduğu bilgile-

---

542 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 119.

543 Yukarıda zikredilen Hadid Sûresi 57/27. âyetten yola çıkarak böyle bir bilginin tıpkı hikemî bilgideki gibi Allah katında kabul edildiğinden bahsetmektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 175; İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 95.

544 Bk. Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 135; Ayrıca İbnü'l-Arabî, "*Oku! Kerem sahibi Rabbin insana kalemle yazmayı ve bilmediği şeyleri öğretti.*" (Alak, 96/3-5), "*Sizi, annelerinizin rahiminden siz bir şey bilmez hâldeyken çıkarttı.*" (Nahl, 16/78), "*İnsan'ı yarattı ve ona beyânı öğretti*." (Rahman, 55/4), "*Ona kendi katımızdan bir ilim öğrettik*." (Kehf, 18/96) ve "*Hikmet'i dilediğine verir.*" (Bakara, 2/269) vb. âyetlerdeki mefhumun: "Allah'ın kulun öğretmeni olduğunu" ifade ederken, bir yandan da peygamberler dışındaki insanların da ilâhî bir talime muhatap olabileceklerini vurgulamaktadır. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 421-422; Ayrıca bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 177.

545 "Hz. Peygamber'in Rabbinden müşâhede ettiği makamı, varisleri sadece O'nun elbisesinin ardından müşâhede edebilir. Eğer böyle olmasaydı, biz onun müşâhede ettiklerinin müşahade eder, bildiklerinin bilirdik." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 16; Peygamber ve velîlerin birbirinden ayrı olduğunu, tekerrür etmeyen ilâhî tecellînin her varlıkta farklılaşmasına bağlamaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 254-255; Aynı şekilde nebî ve velîlerin insanlara önder olurken kendilerini ortaya koyma veya gizleme konusunda farklı olduğuna dair ifadesi için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 275-276; Velîlerin, peygamberlerin şeriatı içerisinde ve peygamberlere uymaları gerektiği ile ilgili bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 277.

rin farkını da ortaya koyar. O, bu bağlamda nebî ve velînin farkını, getirdikleri bilginin teklif içerip içermemesi olarak dile getirir.[547] Nebî, vahiy vasıtasıyla getirmiş olduğu bilgi ile insanları mükellef kılarken, velî böyle bir alanda söz sahibi değildir.[548] Şu halde İbnü'l-Arabî düşüncesinde velînin bâtınî ilmi, tâbi olduğu peygamberin getirmiş olduğu şeriat içerisinde mütâlaa edilmesi gereken, o şeriatı anlama görevi icra eden ve ancak o şeriata uygunluğu ile değer kazanan bir bilgi şeklinde tasvir edilebilir.[549] Görüldüğü üzere zikredilen bu farklılıklar nebî ve velî bilgisinin mâhiyeti ile değil, o bilgilerle ilişkilendirilen ahkâm ile alâkalıdır.

Bir diğer önemli nokta ise İbnü'l-Arabî'nin ilim anlayışıyla irtibâtlıdır. Daha önce varlık anlayışında da gördüğümüz üzere ontolojik olarak her türlü zuhûr, inbiâs, tecellî vs. aynı zamanda epistemik olarak da bir işleve sahiptir. İşte bunun bir gereği olarak İbnü'l-Arabî ilim adına âlemde her ne varsa bunun Allah'tan kaynaklandığını düşünmekte[550] ve bu hususta, dinî veya gayr-ı dinî gibi bir ayrımdan söz etmemektedir.[551] İşte bu bakış açısının bir neticesi olarak aslında -fark edilsin edilmesin- öğrenilen her şey Allah'ın öğretmesiyledir.

II- Aklî olsun, keşfî olsun ilim eğer Allah'tan kaynaklanıyorsa[552] o takdirde İbnü'l-Arabî'ye göre Allah katında da kabul görür. Bu husus bilginin alanının realitede fizik ve metafiziğe yönelik bir çerçeveye sahip olmasıyla eşdeğer olarak bu her iki alana dair bilgileri alabilecek idrak güçleriyle donatılmış insanın elde edeceği bilgiye biçilen değer açısından önemlidir.

---

546 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 332; Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 39.

547 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 118-119.

548 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 229, 273-274, 277 Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 59; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 202, 205.

549 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 379; IV, 8; Karadaş, Cağfer, "İbnü'l-Arabî'ye Göre Vahiy ve Keşif", *İbnü'l-Arabî Geleneği ve Davud el-Kayserî,* (ed. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul 2001, 251; Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 202.

550 Bir diğer bakış açısıyla; gerek Âlem-i Gayb ve gerekse Âlem-i Şehâdet'teki mevcutlar ve bilinenler Cenab-ı Hakk'ın, o mazharlarda tecellî etmesinden dolayı "Zâhir" ismi ile alâkalıdır. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 253.

551 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 253, 259, 441.

552 Bu noktada ilmin, realiteye uygunluğunun şart olduğu ve bu şartın gerçekleşmemesi hâlinde üzerinde konuşulan hususun ilim değil cehl olduğu ayrımı hiçbir sûrette göz ardı edilmemelidir. Çünkü ilmin Allah'tan kaynaklandığı ifade edildiğinde bilinen her şeyin doğru ve dolayısıyla da Allah katında makbul olduğu gibi bir sonuç tasavvur edilebilir.

Bu açıklamalardan yola çıkarak vahiyle keşfî bilginin özdeşleştirildiğini söylemek mümkündür. Bu haliyle İbnü'l-Arabî düşüncesinde zorunlu bilgi türlerinden bir tanesi olan keşfî bilgi,[553] özelde İbnü'l-Arabî'nin, daha genelde ise tasavvufî bakış açısının karakteristiğini belirleyen önemli konulardan biridir. Dolayısıyla aklın mümkün gördüğü veya çekimser kaldığı ve şeriatın herhangi bir esasını yıkmayan yahut bir aslını geçersiz kılmayan nitelikteki bu bilgi,[554] yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi aklın üzerindedir[555] ve o bilgiyi sınamak için aklın otoritesine müracaat anlamsızlaşmaktadır.[556]

Ancak öte yandan İbnü'l-Arabî, peygamberlerdeki vahiyden farklı olarak[557] keşfî bilgiyi, kesbî ve vehbî ayrımına tabi tutmaktadır. Zîrâ vehbî ilim, kula her hangi bir sebep olmaksızın verilen ilimken; kesbî ilim, kulun belirli sebepler ve yollar neticesinde ulaştığı ilimdir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, duyu yolları vasıtasıyla tecrid mertebelerini aşıp, kuvvet-i müfekkirede kıyas formuna dökülerek elde edilen bilgiyle; "*Ey iman edenler! Eğer Allah'tan sakınırsanız, sizin için bir Furkân kılar/verir…*"[558] âyetinde ifade edildiği üzere, takva neticesinde ulaşılan bilgi arasında bir sebebe binaen oluşması bakımından fark görmemektedir.[559]

Daha önce varlık anlayışında ifade edildiği üzere İbnü'l-Arabî; her bir mevcûdun, ilki, sebepler nezdinde oluşan, ikincisi ise kendisini var eden isim vasıtasıyla Allah ile irtibâtlı olan iki yönü bulunmaktadır. Enbiyâ ve evliyâ haricindeki insanlar, varlığın ilk yönünde hakîkati ararlarken, nebî ve velîler eşyanın Hakk'la irtibâtlı yönü itibâriyle hakîkat arayışındadırlar.[560] İbnü'l-Arabî'nin bu bakış açısı hasebiyle hakîkate bir perde olan mevcûdâtın ilk yönünde hakîkati aramak, birbirini gerektiren iki sonucu karşımıza

---

553 Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 100; Bk. Karadaş, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, 76.

554 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 55.

555 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 54

556 Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 101.

557 Hem peygamberlik hem de peygamberlere verilen vahiy vehbîdir. Zîrâ peygamberlik de vahiy de peygamberlerin amelleri neticesinde kazanılmış değildir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 384.

558 Enfâl, 8/29.

559 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 383-384.

560 İbnü'l-Arabî, "Risâle ile'l-İmam er-Râzî", 186; Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 97.

çıkarmaktadır. I- İbnü'l-Arabî, "*Allah'tan başka her şey*"[561] olarak tanımladığı mevcûdâtı sembollere benzetmektedir. Semboller ise özü gereği kendisinden başka bir şeye işâret eden göstergelerdir.[562] Dolayısıyla âlemin, tıpkı rüyada görülen sûretlerde olduğu gibi[563] bir tür yorumlamadan [*i'tibâr*] geçerek anlaşılması gerekmektedir.[564] Bu yüzden sembollerden, onların kendisini anlatmak için kullanıldığı anlama geçmek [*'abr/i'tibâr*] olmaksızın sûretâ verilecek anlamlar yanlış sonuçlara ulaşmaya müheyyâdır. II- Âlem tamamıyla sûretten ibaretse ve yorumlanması gerekiyorsa, eşyanın hakîkatini bizzat müşâhede etmeksizin, kurulacak olan kıyasların vermiş olduğu bilgiler, zandan öte bir anlam ifade etmemektedir. Buna mukabil eşyanın sûretinin ardındaki hakîkati müşâhede eden nebî ve velîlerin bilgisi kesindir. Her ne kadar ulaştığı mârifetin doğruluğuna kendi yaşadığı hâlden başka bir delili olmasa ve hatta elde ettiği mârifeti ifade edemese de o bilginin kalbte oluşturduğu kesinlik böyle bir ilmî aktarıma muhatap olan kişi için değişmemekte ve böyle bir bilgiyi kendisinden uzaklaştırmaya da güç yetirememektedir.[565] İbnü'l-Arabî'nin sûret ve mânâ ikilisi üzerindeki bu mütâlaaları lafzın delâleti konusunda da kendisini gösterecektir. Daha sonra detaylıca ele alınacağı için burada konuya işâret ederek iktifa etmek istiyoruz.

İbnü'l-Arabî'nin bilgi nazariyesini sonlandırmadan önce şöyle bir problemi gündeme getirmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz: "Yukarıda sayılan özelliklerine rağmen acaba keşfî bilgide yanılma söz konusu mudur?"

Keşfin de tıpkı müçtehidin verdiği hüküm gibi bir hatâ payına sahip olduğu fikri, kendisi yine bir mutasavvıf olan İmam Rabbânî'nin (ö. 1034/1624), İbnü'l-Arabî'yi cehennemin ebedî olmaması konusunda ve daha başka vesilelerle eleştirirken kullandığı argümanlardan birisidir.[566] İmâm Rabbânî'ye göre keşf ve ilhâm, içerisine hatâ karışma

---

561 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 344.

562 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 265.

563 İbnü'l-Arabî, rüyadaki sûretlerin, sembol [*remz*] olması hasebiyle göründükleri sûretlerin dışında bir anlam ifade ettiğini Hz. Peygamber'in [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] rüyada görülen sütü, ilim; zinciri, din vs. olarak te'vil etmesiyle delilendirmektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 94, 462; III, 100.

564 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 229-230.

565 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 482.

566 Sirhindî, Ahmet b. Abdulehad el-Fârukî, *Mektubât*, İhlas Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, (112. Mektup) I, 200; (266. Mektup) I, 465, 474; Uludağ, Süleyman, "Keşf", *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 316; Karadaş, "İbnü'l-Arabî'ye Göre Vahiy ve Keşif", 249; Çelik, İsa, "İmam Rabbanî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım", *Tasavvuf*, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) s.: 23, 2009, 166-168.

olasılığı çok yüksek olan tecrübelerdir.[567] Bundan dolayı da keşfin değerlendirildiği bir mikyas olarak ehl-i sünnet akidesini ve ümmetin icmasını ön plana sürmektedir.[568] Aslında konuyla ilgili İbnü'l-Arabî'nin de pek farklı düşündüğünü söylemek mümkün değildir. O, keşfin eşyanın hakîkatini bilmede insanın elindeki en değerli yöntem olduğunu söylemekle birlikte, keşfi sınırsız bir bilgi edinme aracı olarak sunmaz. Bilakis onun için de sınırlılıklardan hatta hatâlardan bahseder. Bundan dolayı *Fütûhât*'ının birçok yerinde keşfi, güvenilir keşif [*el-keşfu'l-i'tişâmî*],[569] doğru keşif [*el-keşfu's-ṣahîh*][570] gibi niteleyici ifadelerle birlikte kullanır. Bu vasfedici ifadelerin zımnındaki zıt anlam çağrışımları bir kenara; İbnü'l-Arabî, keşf ehlinin keşfinde hatâ yapabileceğine dair örnekler de sunmaktadır.[571] Ancak burada hatayı bir bilgi edinme aracı olarak keşfe değil, keşfe muhatap olan kişinin anlayış ve ifade edişine atfettiği de gayet açıktır.[572] Bundan dolayı o, bu yanılmadan veya Şeytan'ın iğvâsından salim olan keşif ehlinin bulunduğundan da bahseder. İbnü'l-Arabî, bu insanları *kalbi secde eden*ler olarak vasfeder ki ona göre Şeytan ancak zâhir ve bâtınıyla secde edenlerden uzaklaşmaktadır.[573] Bütün bu değerlendirmeler göstermektedir ki keşf ehlinin imkân, kabiliyet ve kapasitesine bağlı olarak, keşfî bilginin sıhhatine yönelik -olumlu ya da olumsuz bir şekilde- hüküm verilebilmektedir.

Bu durumda mutasavvıfların, özelde de İbnü'l-Arabî'nin, metafiziği anlamada en önemli kabiliyet olarak sundukları keşf, test edilebilir olmamakla birlikte, sözü edilen yanılgılara da mahal verebilme potansiyeline sahip iken, nasıl olur da güvenilir ve genel geçer bir bilgi sunabilir?

Sorunun cevabını İbnü'l-Arabî'de cedelî ifadeler şeklinde bulabilme imkânına sahibiz. Zîrâ keşf ile elde ettiği bilginin, keşf sahibi olmayan kişiye kanıtlanabilecek bir yolu bulunmamaktadır.[574] Öte yandan İbnü'l-Arabî, zikredilen mevzuda mevcut eleştiriyi sadece keşfî bilgiyle sınırlandırmayı kabul etmez görünmektedir. Zîrâ o, benzer bir

---

567 Sirhindî, *Mektubât*, (266. Mektup) I, 465.

568 Sirhindî, *Mektubât*, (112. Mektup) I, 200, 465.

569 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 69.

570 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 255, 330.

571 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 241-242, 272-273, 308, 427.

572 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 10-11.

573 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 204.

574 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 514.

eleştiriyi metafiziği anlamada nazar yöntemine yapmaktadır. Aklı esas alan filozofların herhangi bir meselede ittifak edememelerini örnek verirken de[575] aslında aklî yöntemin sübjektifliğine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla sübjektifliği sebebiyle bir bilgi türünü yok saymak, nazarî yöntemle elde edilen birçok bilginin de yok sayılması anlamına gelecektir. Bir diğer bakış açısından sübjektiflik ele alınacak olursa, Kur'ân yorumunda detaylandırılacağı üzere İbnü'l-Arabî'nin -Kur'ân'ı anladığı düzey itibâriyle- durağan, genelgeçer bir bilginin peşinde olmadığını belirtebiliriz.

1.4. Kur'ân

İbnü'l-Arabî'nin klasik tefsir usulünün muhtevâsına yönelik açıklamaları, eserlerinin muhtelif yerlerine serpiştirilmiş şekilde karşımıza çıkmaktadır. O, kıraat farklılıkları,[576] Nesh,[577] Hurûfu'l-Mukattaa',[578] Fedâilu'l-Kur'ân,[579] Tekrâru'l-Kur'ân,[580] Nüzûl Sebepleri,[581] Halku'l-Kur'ân,[582] Kur'ân'ın indirilmesi ve Vahiy,[583] Kur'ân'ın Arap dili ile indirilmesi,[584] Hakîkat-Mecâz,[585] Îcâzu'l-Kur'ân,[586] Garîbu'l-Kur'ân,[587] Kur'ân'ın başka dillere tercümesi,[588] Kur'ân'da bütün ilimlerin bulunması[589] ve İsrâiliyyât[590] gibi birçok konuya temas etmekte ve her bir konu ile ilgili kendi kanaatlerini ortaya koymaktadır. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'la ilgili bu konulardaki genel fikriyâtı, bazen mevcut fikirler-

---

575 Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 112; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 514.

576 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 216, 499, 557; *Îcâzu'l-beyân fî't-terceme 'ani'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed İbrahim Muhammed Sâlim), b.y.y., 1999, 53, 65, 90, 140, 152, 222

577 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 207-208, 220-222; II, 251-252; III, 246-247; IV, 114-115; V, 256; *Îcâzu'l-beyân*, 89, 107, 111, 142, 180, 183, 273

578 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 96, 129; IV, 275; *Îcâzu'l-beyân*, 14-15

579 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 517; II, 129-130, 273; IV, 68, 481-482.

580 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 55.

581 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 80, 251, 381; *Îcâzu'l-beyân*, 19, 23, 39, 85, 95, 104, 105, 107, 111, 113, 149, 178, 188, 191, 192, 193, 194, 198, 218, 219-220, 227, 228, 229, 230, 236, 237, 244, 260, 271.

582 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 238; *Îcâzu'l-beyân*, 185-186

583 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 384; VI, 277

584 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 148, 500; IV, 398; V, 250; VII, 39.

585 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 383.

586 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 223, 344-345; II, 316; *Îcâzu'l-beyân*, 37, 106, 117.

587 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 382

588 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 40

589 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 61.

590 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 311-312; VI, 231.

den birini benimsemesiyle, bazen uygun görmediği görüş ve tavırları eleştirmesiyle, bazen sadece farklı görüşleri alıntılamasıyla tespit edilebilmektedir. Ancak onun -her halükârda- içerisinde yetiştiği çevrenin ve ilmî birikimin izlerini taşıdığını ifade edebiliriz.

Fakat çalışmanın hedefi açısından bu konular tek tek ve ayrıntılı bir şekilde incelenmeyecektir. Bu kısımda yansıtmaya çalışacağımız Kur'ân tasviri, İbnü'l-Arabî'ye mahsus te'vil/yorum şekline etki ettiği düşünülen başlıklar altında ortaya konulacaktır. Böylece yukarıda zikri geçen birçok konu da bu şekilde farklı bağlamlarda ele alınmış olacaktır.

1.4.1. Mâhiyeti Açısından Kur'ân

İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili düşünceleriyle söze başlamanın uygun olduğu kanaatindeyiz. Ona göre Kur'ân'ın bir *hitap* olmasının yanı sıra *varlık* olarak da tasvirini yapmaktan söz etmek gerekmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesinde ele alındığı üzere; onun, harfler ile varlıklar arasında kurduğu ilişkinin yanı sıra, bizzat Kur'ân'ın mâhiyetine yönelik düşünceleri de bu hususun, onun fikriyatındaki önemine işâret etmektedir.

Kur'ân, bir hitâb ve kelâm olması bakımından farklı boyutlara sahiptir. Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin, hem Kur'ân tasavvuru hem de yorum sisteminde "*Kur'ân'da indirilmiş hiçbir âyet yoktur ki o âyetin bir zâhiri bir de bâtını olmasın, yine her bir harfin bir hadd'i ve her hadd'in de bir matla'ı bulunmasın*."[591] hadîsi, önemli bir yer tutmaktadır. O, bu tasvirin Kur'ân hâricinde bütün varlıklar için de geçerli olduğunu düşünür ve bu hususta: "Hiçbir şey yoktur ki, o şeyin zâhiri, bâtını, hadd'i ve matla'ı olmasın." der. İbnü'l-Arabî, zâhirin, hissî sûreti; bâtının, o sûreti kullanan ve yöneten rûhu; haddin, herhangi bir varlığı diğerinden ayırt eden şeyi; matla'ın ise varlığın gayesi ve ulaştığı noktayı temsil ettiği fikrindedir.[592] İbnü'l-Arabî düşüncesinde Kur'ân ve varlığın, zikredilen nitelemedeki denkliği, aynı zamanda Kur'ân'ın farklı şekillerde anlaşılmasında

---

591 Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, (thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Züheyr Şâvîş), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1983, I, 262, "Kitâbu'l-İlm" h.nr: 122.

592 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VIII, 185; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 276.

önemli bir rol üstlenecektir.[593] Ancak konuya Kur'ân'ın mâhiyeti ile ilgili olarak bakıldığında bu ayrım, farklı düzeylere sahip bir hitap ile karşı karşıya kalındığını göstermektedir.

İbnü'l-Arabî'nin âlem-Kur'ân arasında kurduğu bu denkliğin yanı sıra ona göre âlem ve Kur'ân'dan her biri Allah'ın birer kelimesi olma vasfını taşımaktadırlar.[594] Şüphesiz onların her birinin, Allah'ın ﴿كن﴾ "*ol!*" emrinin muhatabı ve mazharı olması İbnü'l-Arabî'nin bu fikre ulaşmasını sağlamaktadır.

İbnü'l-Arabî, Allah-âlem arasındaki bu ilişkiyi konuşma ve dinleme şeklinde değerlendirir. Bu çerçevede o, nasıl ki âlem Allah'ın kelâmını dinlemekle varlığa çıkmaktaysa, Allah'ın muradını anlamak için de yine O'nun sözünü dinlemek gerektiğini dile getirir.[595] Her bir varlığın Allah'ın sonsuz kelimelerinden biri olduğu ifade edildiğinde ise meselenin ilâhî isimlere gelmesi doğaldır. Zîrâ İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesinde dile getirildiği üzere bütün varlıklar Allah'ın sonsuz isimlerinin bir tecellîgâhı kabul edilmektedir. Dolayısıyla ilâhî isimlerle, konuşma; âlemle, dinleme arasında bir irtibâtın kurulması gerekmektedir ki İbnü'l-Arabî bu irtibâtı, "*Her ismin bir dili, her dilin bir sözü ve her sözün de bizim tarafımızdan işitilmesi vardır.*"[596] ifadesiyle kurmaktadır. Buradan yola çıkarak âlemde kelâm ve dinlemenin asıl olduğu, bir sonraki aşamada da bütün mevcûdatın Allah'ın tükenmez kelimeleri olduğu fikrine ulaşılmaktadır.[597] Bundan dolayı İbnü'l-Arabî'ye göre sükût, yokluk demektir. Çünkü susmak bizâtihi yokluktur. Kelâm ise âlemdeki devamlılığı sağlamaktadır. Dolayısıyla ister hâl, ister kâl olsun, âlemde bulunan her şey kelâmdan ibarettir.[598]

Âlemi, insanı ve Kur'ân'ı Allah'ın kelimeleri olarak eşitlemek, İbnü'l-Arabî düşüncesinde varlıkların ilâhî isimleri temsil etme kabiliyetiyle de alâkalıdır. İbnü'l-Arabî'nin

---

593 İbnü'l-Arabî'ye göre Zahir-batın-hadd-matla'dan her birini karşılayan bir âlem (Âlemu'l-Mülk, Âlemu'l-Meleküt, Âlem-i Ceberût ve Âlem-i Esmâ-i İlâhîyye) ve her bir âleme has kılınmış insanlar (ricâl) bulunmaktadır. O, aynı zamanda Kur'ân'ın sözü edilen farklı boyutlarını anlamakla, o boyutların ehli arasında da bir ilişki kurmaktadır. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 284; Ayrıca bk Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 277.

594 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 552.

595 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 549-550.

596 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 550.

597 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 549; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 258, 263.

598 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 88.

"Kelime" kavramını eserlerinde kullanma şekli, bahsettiğimiz konuya ışık tutmaktadır. Onun eserlerinde kavramın üç temel kullanımı görülmektedir:

I- Tekil-belirsiz [*müfred-nekra*]: Kavram, eğer tekil ve belirsiz olarak *kelime* [كلمة] şeklinde kullanılmışsa, geçtiği bağlama göre iki temel anlamı karşılamaktadır. Bunlardan ilki: mevcûdât/varlıklar, diğeri ise: her bir peygamberin ilâhî sıfatların tecellîsine mazhar olduğu yönüdür.

II- Tekil-belirli [*müfred-ma'rife*]: Tekil ve marife kullanımındaysa, *el-kelime* [الكلمة] kavramı sadece Hakîkat-ı Muhammediyye'ye işâret etmektedir.

III. Çoğul [*cem'*]: İbnü'l-Arabî'nin, *kelime* için iki farklı çoğul form kullandığı görülmektedir. Bunlardan el-kelimât [الكلمات], varlıkları karşılarken; el-kelim [الكلم], peygamber veya velînin hakîkati kastedildiğinde kullanılan çoğuldur.[599]

İnsanı -husûsen kâmil insanı- diğer varlıklardan ayıran özelliğin, Allah'ın birer kelimesi olan bütün kevnî varlıkların ve ilâhî isimlerin kendisinde bir araya gelmesi olduğuna değinilmişti. Diğer bir ifadeyle kâmil insan bütün kelimeleri bir araya toplayan bir hakîkattir. *Kâmil İnsan* kavramının İbnü'l-Arabî düşüncesinde Hz. Muhammed'i [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] gösterdiği dikkate alınacak olursa, Allah Rasûlü'nün kendisine verilen nimetleri sayarken "*Cevâmiu'l-kelim* ile gönderildim."[600] ifadesini kullanması İbnü'l-Arabî düşüncesinin bütünlüğü ve şümulü bakımdan önemli bir yer işgal etmektedir.

İnsan-âlem arasındaki bu ilişki Kur'ân-diğer ilâhî kitaplar ve Kur'ân-âlem arasında da bulunmaktadır.[601] Bu çerçevede İbnü'l-Arabî Kur'ân'ın gerek mâhiyeti ve gerekse içeriği ile ilgili olarak, özel bir kullanımla *kur'ân* kelimesine dikkat çeker. Sözü edilen kullanımın içerikle irtibâtı daha sonraki sayfalarda ayrıca irdelenecektir. Ancak burada Kur'ân'ın mâhiyetine bakan yönüyle konuyu ele almaya çalışacağız. İbnü'l-Arabî her ilâhî kitabın, kendisine has bir ilâhî ismin mertebesinden indiğini vurgulamakta ve diğer

---

599 Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 975-978.

600 Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, Ta'bîr, 22, (h.nr: 7013); Müslim'in rivâyetinde "*Bana "cevâmiu'l-kelim" verildi*." şeklinde geçmektedir. Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, el-Mesâcid ve'l-mevadi's-salah, 5, (h.nr: 523).

601 Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 315.

ilâhî kitaplarla Kur'ân arasında karşılaştırma yapmaktadır.[602] Bunun yanı sıra hemen her fırsatta Kur'ân'ın kuşatıcılığına da dikkat çekmektedir. İbnü'l-Arabî, bahsi geçen kuşatıcılıkla Kur'ân arasındaki bağı, kelimenin Arapça'daki "*bir araya toplamak*" [قرن] kökü vasıtasıyla kurmaktadır. Fâtihâ Sûresi'nin Kur'ân hariç indirilmiş hiçbir kitap ve sahifede bulunmadığı konusunu işlerken; Kur'ân'ın, kur'ân/bir araya toplayan olarak isimlendirilmesinin sebebini, onun hem daha önceki kitaplarda indirilenleri hem de indirilmemiş olanları bir araya toplaması olduğunu dile getirmektedir.[603] İfade edilen noktanın, Kur'ân'ın içeriğiyle ilgili bir yönü bulunmaktadır. Ancak meselenin, mâhiyete taalluk eden yönü itibâriyle, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Kur'ân'ın, diğer ilâhî kitaplardan daha şümullü bir tecellînin mazharı olduğu açıkça görülmektedir.[604]

Kâmil insan ile Kur'ân arasındaki toplayıcılık özelliği bakımından ortaya çıkan bu benzerlikten ötürü İbnü'l-Arabî, "*Kur'ân ile kâmil insanın ikiz kardeş olduğunu*" söylemektedir.[605] İbnü'l-Arabî, sözünü ettiği bu kardeşlikle Kur'ân ve kâmil insanın varlık içerisinde üstlendikleri roller ve kapasitelerinin benzerliğine ek olarak bu ikisinin karşılıklı iletişimindeki uyumuna da gönderme yapmaktadır. Zîrâ Kur'ân, Kur'ân'la -bir diğer ifadeyle Allah'ın ahlakıyla- ahlaklanarak[606] Allah'ın yeryüzündeki halifesi olan kâmil insan tarafından en doğru şekilde anlaşılabilir. Çünkü Kur'ân, Allah Rasûlü ve onun varisi olan sufiler için remz ve işâretlerden azâde bir haldedir.[607]

Varlık düzeyinde Allah Teâlâ'nın kelimeleri olarak birleşen âlem, insan ve Kur'ân; ifadelere dökülen birer kelâm olma bakımından ise birbirinden ayrışır. Zikri geçen ayrışma, tecellînin her bir varlıkta farklı bir şekilde gerçekleşmesinin bir sonucu olarak da görülebilir. Haliyle biri söze dökülen, diğeri de varlık olarak kendisini gösteren iki farklı kitapla karşı karşıya kalınmaktadır. Âlem ve Kur'ân'ın farklı mazharlar olmasına rağmen İbnü'l-Arabî, âlemdeki varlıkların düzeniyle, Kur'ân'daki kelimelerinin terkipte

---

602 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 222.

603 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 297; Kur'ân'ın diğer kitapları ve sahifeleri kendisinde bir araya toplamasıyla ilgili bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 135.

604 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 238.

605 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 137-138; İbnü'l-Arabî aynı ifadeyi Hatmu'l-velâyeti'l-Muhammediyye için de kullanmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 54; Ayrıca Kur'ân-Kâmil İnsan ayniyetine dair ifadeleri için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 329; Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 906; Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 312-313.

606 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 400-401; V, 89.

607 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 265-266.

bir araya gelmesinde benzerlikler görmektedir. Bu özelliği dolayısıyla da İbnü'l-Arabî düşüncesinde vücûd; harfleri, kelimeleri, âyetleri ve sureleri bulunan *Büyük Kur'ân* [*el-Ḳur'ânu'l-kebîr*], buna mukabil insan ise *Küçük Kur'ân* [*el-Ḳur'ânu'ṣ-ṣaġîr*] olarak görülür.[608] Bir kelâm olarak tecellî eden Kur'ân'ın, âlem ve insan karşısındaki fonksiyonu ise hem âlemde hem de insanda bulunan âyetleri insana göstermesidir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân; insanın, kendisini ve âlemi -veya Allah'ın isimlerinin tecellîlerini- onun vasıtasıyla idrak ettiği Allah kelâmıdır. Hitâbî özellikleri incelerken detaylandırılacağı üzere Kur'ân bu açıdan fasih bir Arapça ile indirilmiş ve bize tevatür yoluyla nakledilmiş bir kitaptır.[609]

İbnü'l-Arabî, varlıklar için belirlediği zâhir, bâtın, hadd ve matla' ayrımında hiçbir zaman bir özelliği diğerine tercih etme tavrına sahip değildir. Buna mukabil varlığı olduğu gibi idrak etmenin, varlığın sahip olduğu bütün bu yönlerin dikkate alınmasıyla mümkün olduğu fikrindedir. Zîrâ Gazâlî'nin bâtınîleri Kur'ân'ın sadece bir yönüne bakmaları sebebiyle "şaşı" olarak tasviri; kemâlin ise, zâhir ve bâtını bir araya toplamakla olacağı yönündeki ifadeleriyle[610] aynı fikrî arka plâna sahiptir.[611] Bundan dolayı Kur'ân'ın mâhiyetine yönelik kâmil bir fikrin de Kur'ân'ın farklı boyutlarını göz önüne alması gerekmektedir. İşte bu yüzden İbnü'l-Arabî Kur'ân'ı sadece dil düzeyinde muhatabına anlam(lar) sunan bir kelâm olarak görmez. Özellikle sûfî müşâhedenin ön plana çıktığı bu alanda Kur'ân lafızlarının taşıdığı anlamları değişen tecellîlerde "görmek", ön plana çıkmaktadır.

Fütûhât'ın da tıpkı *Fusûsu'l-hikem* gibi bir müşâhedeyle başlaması, konuyla ilgili olarak gündeme getirilmelidir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ın baş tarafında Hacc için Mekke'de bulunduğu ve Kâbe'yi tavaf ettiği sırada görmüş olduğu bir gençten [*el-fetâ*] bahseder. Bu genç, İbnü'l-Arabî tarafından konuşan-susan; canlı da ölü de olmayan; mürekkeb-basît; kuşatıcı-kuşatılan gibi birbirine zıt birtakım özelliklerle tasvir edilmektedir. Sonrasında İbnü'l-Arabî bu genç ile konuşmasını uzunca anlatmaktadır. Chod-

---

608 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VII, 246; Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 976.

609 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 59; II, 208, 337.

610 Gazâlî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed, Mişkâtu'l-envâr, 160; Eren, *Fatiha Tefsiri ve Tasavvufî Hadis Şerhçiliği -Sadreddin Konevi-*, 44.

611 İbnü'l-Arabî'nin zâhir-bâtın bütünlüğünün önemine dikkat çektiği ifadeleri için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 504; II, 205; *Marifet Kitabı*, 32; Ayrıca bk. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 46.

kiewicz'in de tahlilinde[612] görüldüğü üzere bu genç Allah Teâlâ'nın Kelâm sıfatının bir tecellîsi olarak İbnü'l-Arabî tarafından müşâhede edilmektedir. İlgili bölümün son kısmında da bu sûretin, kendisindeki satırları okumasını istediği ve ihtiva ettiği bir takım bilgileri öğrettiği söylenmektedir.[613] İşte *Fütûhât*, bu müşâhede ile başlamakta ve devam etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ı bir varlık olarak müşâhede etmesi sadece bu örnekle de sınırlı kalmaz. İleride Kur'ân'ın nüzulü ile ilgili konular çerçevesinde ele alınacak bu örneklerde öne çıkan husus, "ilâhî tâlim" denilebilecek bilgi aktarımının İbnü'l-Arabî düşüncesinde farklı birçok şekilde gerçekleşebileceğine dair bir fikir sunmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin itimad ettiği bilgi kaynağı olarak ibâre ve müşâhedeye bakıldığında, onun müşâhede bilgisine önem vermesine karşın bir ibâre-müşâhede zıtlığından bahsetmek mümkün değildir. Anlamda ve anlayışta farklılık olmasına karşılık, bu farklılık Kur'ân'ın anlam hâlelerindeki derinlik-sathîlikle alâkalıdır ve İbnü'l-Arabî bir araya getirici tavrını bu noktada da sergilemektedir.

1.4.2. Özellikleri Açısından Kur'ân

Kur'ân'ın mahiyeti ile ilgili bu fikirlerinden sonra İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın özelliklerine dair tasvirinde onun birçok özelliğinden bahsettiğini belirtmek gerekir. Ancak burada onun genel bir Kur'ân tasvirini ortaya koymaya yardımcı olacak ana başlıklar etrafında konu ele alınacaktır. Bu gayeye binaen İbnü'l-Arabî düşüncesinde Kur'ân'ın özellikleri; Kur'ân'ın nüzûlü, bir hitap olması ve muhtevası açısından incelenecektir.

1.4.2.1. Nüzûl Açısından Özellikleri

Kur'ân'ın nüzulü açısından özellikleri ile ilgili İbnü'l-Arabî, icmâl ve tafsil içeren birkaç merhaleden bahsetmektedir. Konuyla ilgili olarak öncelikle Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'daki varlığına değinmek gerekmektedir. Levh-i Mahfûz, daha önce de zikredildiği üzere, Kalem-i A'lâ'dan ortaya çıkmakta ve kıyamete kadar olacakların bilgisini kapsamaktadır. İşte kapsadığı bu bilginin içerisinde Kur'ân da dâhil olmak üzere bütün

---

612 Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 50-52. Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 311-314.

613 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 79-85.

ilâhî kitaplar ve sahifeler de bulunmaktadır. Dolayısıyla bütün ilâhî kitaplar buradan indirilmiştir. Ancak ona göre bu makamda ilâhî kitapların birbirinden ayrışması, ic-mâlendir.[614]

İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili yapmış olduğu *kur'ân* ve *furkân* ayrımının Kur'ân'ın nüzulü açısından ifade ettiği anlam, tefsir geleneği içerisinde de yer alan inzâl ve tenzîl ayrımıyla aynı arka plâna sahiptir. İnzâl, Kur'ân'ın bir gecede Levh-i Mahfûz'dan yakın semâya topluca indirilmesiyken; tenzîl, Kur'ân âyetlerinin nüzûl ortamında meydana gelen olaylar sebebiyle veya her hangi bir sebep olmaksızın tek tek veya bölümler halinde indirilmesi anlamını taşımaktadır.[615] İşte İbnü'l-Arabî Kur'ân'ın inzâlini, Kur'ân olarak yani topluca ve mücmelen indirilme; bunun yanı sıra tenzîli ise, furkân yani tafsil edilmiş olarak indirilme kabul etmektedir.[616] Yalnız İbnü'l-Arabî burada ifade ettiği fikirden farklı olarak Kur'ân-ı Kerim'in, Allah Rasûlü'nün kalbine topluca -kur'ân olarak- indirildiğini de söylemektedir. Hatta bu hususa fazlaca yer ayırmaktadır. Ona göre vahyin, âyetleri ve sureleri ayrışmamış/belirginleştirilmemiş mücmel bir şekilde Hz. Peygamber'e indirilmesi kadir gecesinde olmuştur. Bunu, ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ "*Şüphesiz biz onu mübarek bir gecede indirdik"*[617] âyetiyle desteklemektedir. Zîrâ Allah Teâla, "onu" yani "Kur'ân'ı indirdik" buyurmakta, söz gelimi "onun bir kısmını indirdik" dememektedir. İşte, Hz. Peygamber'e bir bütün halinde indirilen bu *kur'ân* dolayısıyla, Hz. Peygamber kendisine âyetler tek tek indirilirken [*furkân*] acele ediyordu. Bu yüzden âyetlerin tam olarak tafsil edilmesi için kendisine acele etmemesi ve "*Rabbim ilmimi artır.*"[618] demesi emredilmekteydi.[619]

---

614 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 384.

615 Râgıb el-Isfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut b.t.y., 489; Makdîsî, Şihâbuddin Abdurrahman Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, (thk. Tayyar Altıkulaç), Dâru's-Sadr, Beyrut 1975, 11-18; Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî 'ulumi'l-Kur'ân*, (thk. Merkezu Dirâsâti'l-Kur'âniyye), Medine, b.t.y., I, 276.

616 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 277.

617 Duhân, 64/3.

618 Tâ-hâ, 20/114.

619 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 130.

İlgili yerde İbnü'l-Arabî'nin işâret ettiği Tâhâ Sûresi 114. âyet[620] bağlamında konu ele alınacak olursa; O, âyetteki "*Rabbim ilmimi artır*." duasının, vahyin ikinci iniş şekli olan *furkân*a delâlet ettiğini düşünür. Ona göre bu ifadenin anlamı şu şekildedir: "*Rabbim! Mânâ olarak icmâlen bende var ettiklerini, tafsil etmek sûretiyle ilmimi artır.*" Bu tafsil ediliş, aynı zamanda vahyin, *furkân* olarak indirilme sürecinin de adıdır. Başka bir deyişle *kur'ân* olarak öz halinde Hz. Peygamber'e indirilmiş vahyin, âyet âyet ve sûre sûre tafsil edilip açıklanması *furkân*dır. Âyetler kendisinde tafsil edilirken Allah Rasûlü'nün acele etmesi ise kendisinde var olan *kur'ân*dan kaynaklanmaktadır.[621]

İncelemelerimiz sonunda, İbnü'l-Arabî tarafından Şaban ayının on beşine rast geldiği söylenen Kadir Gecesi'nde[622] Kur'ân'ın, yakın semâya mı yoksa Hz. Peygamber'in kalbine mi topluca indirildiği konusunda bir kapalılık bulunmaktadır. *Futuhât*'ın farklı yerlerinde bulunan bölümler karşılaştırıldığında ortaya çıkan bu sorun, aslında başka bir noktayla da alâkalıdır. O da, vahyin lafızlara dökülmesi konusudur. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ın önce yakın semâya oradan da Hz. Peygamber'e indirildiğini söylediği bölümlerde, Kur'ân'ın yakın semâya indirilmesinin yazılı -kitap- olarak gerçekleştiğine değinmektedir.[623] Öte yandan Kur'ân'ın Allah Rasûlü'nün kalbine topluca indirilmesini işlediği bölümlerde de her bir âyetin, Hz. Peygamber'in kalbinde âyet ve sûreleri belirginleşmemiş Kur'ân'nın tafsil edilmesi yani lafızlara dökülmesine dikkat çekmektedir.[624] Aslında bu hususun ehemmiyyeti, İbnü'l-Arabî'nin kitap, Kur'ân ve furkân kelimelerinin, Kur'ân'ın farklı var oluş boyutlarına işâret ettiğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır.[625] Her ne kadar o, Kur'ân isimlerinin Kur'ân'ın farklı boyutlarını gösterdiğini düşünse de[626] sözünü ettiğimiz bu üçlü ayrımın temel alındığı ifade edilebilir.

---

620 (تَعَالَى اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يُّقْضٰى اِلَيْكَ وَحْيُهٗ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِى عِلْمًا) "*Demek ki gerçek Hükümdar olan Allah çok Yücedir. Sana vahyedilmesi henüz tamamlanmadan Kur'ân'ı (okumada) acele etme ve: "Ya Rabbî! Benim ilmimi artır." de!*"

621 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 130.

622 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 277. Ancak ne var ki hem *Fütûhât*'ın farklı yerlerinde hem de *Îcâzu'l-beyân* adlı tefsirinde İbnü'l-Arabî'nin, kadir gecesinin Ramazan ayı içerisinde olduğuna dair de ifadeleri bulunmaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 333; *Îcâzu'l-beyân*, 185-186.

623 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 333; VI, 277.

624 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 130.

625 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 333.

626 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 347-348.

Fütûhât'ın farklı yerlerinde Kur'ân'la, onun kalpteki varlığı arasında bir bağ kurulmaktadır. Allah kelâmının kalpteki varlığına "Kur'ân" demekte[627]; kalpte var olan Kur'ân'ın, nefs-i natıka için konumunu, gözler için yazılan mushaftaki yazıya benzetmektedir.[628] Furkân ise İbnü'l-Arabî tarafından hem Levh-i Mahfûz'da mücmelen var olan Kur'ân'ın diğer kitaplardan ayrışarak yakın semâya inmesiyle[629] hem de Hz. Peygamber'in kalbine öz olarak yerleştirilen Kur'ân âyetlerinin tafsil ve tefrik edilmesiyle ilişkilendirilir. Kur'ân'ın kitap olarak varlığı ise onun yazıya dökülmüş haliyle irtibâtlıdır.[630]

İbnü'l-Arabî ıstılahında *kitap* kelimesi farklı birçok mânâya gelmektedir. Bu mânâlardan bir kısmının onun kelime nazariyesiyle açık bir benzerliği bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin *kitab*ı, mevcûdâtı anlatmak için kullanması buna örnek olarak verilebilir. Yine *Kitab-ı Kebir* ifadesi, Kur'ân'ın mukabili olarak *âlem*i karşılamaktadır.[631] O, benzer bir isimlendirmeyi *Kur'ân-ı Kebir* şeklinde de yapmıştır. Ancak bütün bunlar içerisinde İbnü'l-Arabî'nin, yukarıda bahsedilen, Kur'ân'ın indiriliş şekillerinin farklılığına dikkat çektiği bir kavram olarak *kitab*a yüklediği amaçsal yön, şu iki anlamda daha belirgin bir şekilde görülür:

I- *Kitab*ın toplama ve birleştirme mertebesinin adı olması ki; kitab, toplayan ve birleştiren her şeyin adı olmaktadır.[632] Bu anlamıyla kitab, sadece Kur'ân'a hasredilmemekle birlikte Kur'ân'ın da bu tür bir işleve sahip olduğu görülmektedir.

II- Toplama ve birleştirme anlamına ek bir vasıfla *yazılmış olan şey* için de kitap denilmektedir. Dolayısıyla bir şeyin sadece toplama ve bir araya getirmesi o şeyin kitap olması için yeterli değildir. Bilakis onun yazılmış olması da gerekir. Yazılmış olmaması halinde o şey *kelâm* veya söz [*ḳavl*] olur.[633]

İbnü'l-Arabî düşüncesinde nüzûlün üç şekliyle ilgili bu özet bilgiden sonra Kur'ân'ın lafızlara dökülmesi konusuna yeniden dönülecek olursa, İbnü'l-Arabî'nin bilgi nazari-

---

627 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 256-257.

628 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 233.

629 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 384.

630 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 256-257; Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 315.

631 Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 951.

632 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 105.

633 Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 950.

yesinde işâret edildiği üzere vahiy, mâhiyeti itibâriyle lafızdan farklı bir bilgi aktarımıdır. Vahiy: mânânın, muhatabın kalbine doğrudan ve hızlı bir şekilde iletilmesidir. Ancak bu durumda "*Kur'ân'ın lafızlarla ifadesi acaba Cebrail'e mi, Allah Rasûlü'ne mi yoksa Allah'a mı aittir?*" sorusuyla karşı karşıya kalınmaktadır. Sorunun İbnü'l-Arabî'deki cevabı, bizzat vahyin mâhiyetiyle alâkalıdır.

Burada öncelikle onun yapmış olduğu vahiy tanımına tekrar dönmek faydalı olacaktır. İbnü'l-Arabî vahyi şu şekilde tanımlamaktadır: "*Herhangi bir ibâre olmaksızın, ibârenin makamına kaim işâretin kendisiyle gerçekleştiği şeydir.*"[634] Bu tanımlamada vahiy ile işâret arasındaki ilişki önem arz etmektedir. Allah'tan kuluna bilgi ve mârifetin aktarımına vahiy denilirken, aktarılış şekline de işâret denilmektedir. Vahiy anındaki bu işâretin ise, bir yandan kendisine işâret edilenin bir yandan da ilk anlatılan ve anlaşılan şey olan vahyin kendisi olmasıdır.[635] Tanımdaki bir diğer önemli husus da *işâret*'in fonksiyonudur. İşaret, ibâre/lafız olmaksızın gerçekleşmekte, bununla birlikte ibârenin yerini almaktadır. Dolayısıyla vahiyle, sözsüz bir aktarımdan -mânâdan- bahsediliyor olsa da[636] sözlü aktarımın yerini alan hususiyetleri de kendisinde barındırdığı söylenebilir. Bundan dolayı vahye muhatap olan kişi, kalbinde duyduğu mânânın nereden ve nasıl geldiğini bilmez, fakat vahiy yoluyla kendisine aktarılan anlamı akleder.[637] Bir diğer ifadeyle vahiyle ilkâ edilen anlam, muhatapta kelâm olarak kendisini hızlı bir şekilde gösterir.[638] Bu tecrübeyi İbnü'l-Arabî yaşadığı bir müşâhededе şu şekilde anlatmaktadır:

> "...Bu yorumu yazdığım gece, bir vakıa gerçekleşti. Vakıa bu bölüme uygundu:
>
> Uykumda meleklerden birinin, bana üzerinde toz bulunmayan ve parçaları sıklaştırılmış bir toprak parçası verdiğini gördüm. Uzunluğu ve genişliği bir karış, derinliğinin ise sınırı yoktu. (O toprak parçası) elimde bulunduğu sırada; o toprak parçasını, Allah Teâlâ'nın: "*...Her nerede bulunursanız bulunun, yüzlerinizi onun (Kâbe'nin) tarafına çevirin ki insanların sizin aleyhinize bir kanıtı olmasın...*"[639]

---

634 "ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة" İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 117.

635 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 117.

636 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 7.

637 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 7.

638 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 117.

639 Bakara, 2/150.

> kısmından "*Bana şükredin, nankörlük etmeyin*"[640] kısmına kadarki sözü olarak gördüm. Şaşırdım, ne bana verilen şeyin bu âyetlerin aynısı olduğunu ne de onun bir toprak parçası olduğunu inkar edebiliyordum. (Bu arada) bana "İşte Kur'ân böylece indiriliyordu." yahut "Muhammed'e [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] bu şekilde indiriliyordu." denildi. Allah Rasûlü de [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] bana: "Bana bu şekilde indirildi. Bunu zevken/tadarak al! Durum işte böyledir. Sen bu durumdan bulduğun şeyi inkâra güç yetirebilir misin?" dedi. Ben de: "Hayır" dedim. Bu durum hakkında hayrete düşmüştüm…"[641]

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî'ye göre vahyin ilkâsı her ne kadar lafız olmaksızın gerçekleşse de lafızlar muhatabın tercihine bırakılmamaktadır. Muhatabın kendinde bulduğu eser, kelâm olarak da kendisini göstermektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî, lafızların vahiy olarak ilkâ edilen şeyin aynı olduğu, lafızlara Hz. Peygamber'in dâhi bir dahlinin olmadığını söylemektedir. Örneğin, Allah Rasûlü'ne gelen âyetlerde bazen gâib/üçüncü şahıs, bazen ise muhatap/ikinci şahıs kipiyle ifadeler bulunmakta ve Nebî [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] bu ifade şekillerini ve her bir lafzı nasıl aldıysa o şekilde insanlara aktarmaktadır. Eğer Hz. Peygamber, bu lafızlardan birini değiştirmiş olsaydı, kendisine tebliğ edileni değil, kendi anlayışını insanlara aktaracak,[642] dolayısıyla da "*Sana indirileni tebliğ et!*"[643] âyetine muhalif davranmış olacaktı. Hâlbuki o, kendisine söylenileni aynıyla insanlara tebliğ etmekle görevlendirilmiştir.[644]

Kur'ân lafızlarının, hiçbir şekilde değiştirilemeyeceğini söyleyen[645] İbnü'l-Arabî, lafzın belirlenmesiyle ilgili beşerî hiçbir etkinin olmadığına dikkat çekmektedir.[646] Dolayı-

---

640 Bakara, 2/152. İlgili âyetlerin tercümesi şu şekildedir: "*(Ey Muhammed!) Nereden yola çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir. Siz de nerede bulunursanız bulunun, yüzlerinizi onun (Kâbe'nin) tarafına çevirin ki, zâlimler haricinde, insanların sizin aleyhinize bir kanıtı olmasın. Zalimlerden korkmayın, benden korkun. Böylece size nimetlerimi tamamlayayım ve doğru yolu bulasınız. Nitekim kendi aranızdan, size âyetlerimizi okuyan, sizi her kötülükten arındıran, size kitap ve hikmeti öğreten, ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik. Öyleyse yalnız beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, sakın nankörlük etmeyin*."

641 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 489-490.

642 İbnü'l-Arabî, benzer bir tavrı Hz. Peygamber'in hadîslerinin lafzen ve mânen rivâyet edilmesi noktasında da sergilemektedir. Allah Rasûlü'nün söylediği sözlerin, söylendiği gibi muhafaza edilmesi gerektiğini söyleyen İbnü'l-Arabî mâna olarak rivâyet edilen hadîslerin aslında, o hadîsleri rivâyet edenlerin anlayışlarından etkilendiğine dikkat çekmektedir. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, II, 40.

643 Mâide, 5/67.

644 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 234-235.

645 Kur'ân harflerinin ve kelimelerinin değiştirilmekten korunmuş olmasıs ve Şeytan'ın ona bir şey katamayacağı konusundaki ifadeleri için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 221.

sıyla vahyin Arapça lafızlara dökülmesi konusu ister Levh-i Mahfûz'dan yakın semâya indirilişte, isterse Allah Rasûlü'nün kalbine yerleştirilen *kur'ân*ın tafsil edilmesi aşamasında olsun herhangi bir beşerî müdahaleden korunmuş bir şekilde gerçekleşmektedir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın -genel olarak da tüm ilâhî kitapların- beşerî dil formu içerisinde gelmesiyle halku'l-Kur'ân arasında da bir irtibât kurmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'ın harf ve kelimelere dökülmeden önceki varlığıyla, açık bir Arapça olarak ifade edilmesi -başka bir deyişle *kur'ân* ve *furkân* hâli- arasında bir ayrıma gitmektedir. Buradan hareketle de Kur'ân'ın harf ve kelimelere dökülmemiş halinin yani ilâhî ilimdeki varlığının kadîm; kelimelerle indirilmiş halinin ise hâdis olduğunu söylemektedir. Bu hususta Allah Teâla'nın ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[647] "*Biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık*" âyetini delil getirerek bu âyetteki *kılmak, yaratmak* [جعل] kelimesi ile ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ "*Sonra onu korunaklı bir yerde nutfe kıldık*"[648] âyetindeki *kılmak, yaratmak* [جعل] kelimesi arasında hüküm açısından bir fark olmadığını ifade eder.[649] İbnü'l-Arabî, ayrıca Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmiş halinin hudûsu/sonradanlığı konusunda ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُون﴾ "*Rablerinden kendilerine muhdes/yeni/sonradan bir öğüt gelmez ki, onlar onu alaya alarak dinlemiş olmasınlar.*"[650] âyetini de delil olarak zikreder.[651] İbnü'l-Arabî âlemdeki her bir "şey"in iki yönünden bahsettiğine göre, âlem bâtını itibâriyle ilâhî bir yöne sahipken; zâhiri itibâriyle de yaratılmıştır. Konuyla ilgili İbnü'l-Arabî, "*hiçbir hâdis yoktur ki kadîm o hâdise eşlik etmiş olmasın.*" fikrindedir.[652] Haliyle bir hâdisin var olmasını sağlayan, ondaki kadîm yöndür. Âlem-insan ve Kur'ân denkliği bu çerçevede tekrardan ele alındığında Kur'ân için de, hâdis ve kadîm olmak üzere iki yönden bahsedilebilmektedir.[653]

---

646 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 155.

647 Zuhrûf, 43/3.

648 Mü'minûn, 23/13.

649 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 238; Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 264-265.

650 Enbiyâ, 21/2.

651 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 238; VI,147.

652 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VII, 31.

653 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 264-265.

Kur'ân'ın indiriliş özellikleri ile ilgili olarak vahyin iniş şekilleri konusunda İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine yer vermekte de fayda bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî, vahyin üç temel indiriliş şeklinden bahsetmektedir. O, bu tasnifinde Şûrâ sûresi 51. âyet-i kerîmeyi merkeze almaktadır: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً...﴾ "*Allah bir beşerle ancak vahiyle veya perde arkasından yahut bir elçi göndermek suretiyle konuşur...*" Bu âyet, İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın insanlarla konuşmasının üç şeklini vermektedir:

I- Vahiyle

II- Perde arkasından

III- Elçi vasıtasıyla konuşma.[654]

Öncelikle, İbnü'l-Arabî'nin bu üç türü de umumî anlamda "vahiy" olarak kabul etmekle birlikte âyetin içeriğinde zikredilen "vahy"i daha özel bir mânâda anladığına işâret etmek gerekmektedir. Bu özel anlamıyla vahiy, yukarıda ele alınan ve Allah'ın vasıtasız bir şekilde kulunun kalbine istediği sözü ilkâ etmesidir. İbnü'l-Arabî vahyin bu şekliyle rüya ve hayâl arasında ilişki kurduğu görülmektedir. Çünkü mânâya en yakın olan şey uykudayken rüyâ; uyanıkken de hayâldir.

Perde arkasından konuşması ise, Hz. Musa'da gerçekleştiği üzere Allah'ın, ağacın ardından konuşmasıdır ki bu ağaç, Allah ile Hz. Musa arasında perde vazifesi görmektedir. Burada İbnü'l-Arabî'nin "perde" ile neyi kastettiğini hatırlamakta yarar bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah ile âlem arasında perdeler bulunmaktadır. Bu perdelerin bir kısmı nûrdan bir kısmı ise zulmetten/karanlıktandır.[655] Allah'ın hem nûrdan hem de zulmetten perdesi olan isimlerinin yanı sıra, âlem de bir perdedir.[656] Âlemin, yaratıcısına alem/işâret olmasına benzer bir şekilde ilâhî isimler de bir cihetten Zât'a işâret edip, kula Allah'ı anlama noktasında bilgi sunarken,[657] bir taraftan da Zât ile kul arasında O'nun bizâtihi idrak edilmesinin önünde perde olmaktadırlar. Dolayısıyla

---

654 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 107; IV, 7; VI, 58.

655 İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 46.

656 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 165.

657 Cîlî, Abdülkerim, *el-İnsânu'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâil ve'l-evâhir*, (thk. Ebu Abdurrahman Salâh b. Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, 30; Ayrıca bk. Kartal, Abdullah, *İlâhî İsimler Teorisi*, Hayy Kitap, İstanbul, 2009, 136-137.

Zât'ın haricindeki her şey Zât için bir perdedir. Böylece ağacın, Hz. Musa'ya bir perde olması gibi, insan için farklı birçok perdeden söz edilebilir. Beşeriyetin insana bir perde olmasının yanı sıra, İbnü'l-Arabî, lafızları ve sesleri de birer perde olarak kabul etmektedir.[658]

Allah'ın insanlarla konuşmasının üçüncü şekli ise bir elçi göndermek suretiyle gerçekleşir. Bu, gerek "*Onu (Kur'ân'ı) senin kalbine Rûhu'l-Emîn indirdi…*"[659] âyetinde ifade edildiği üzere meleğin peygambere vahyi aktarması; gerekse "*Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı…*"[660] âyetinde işâret edildiği üzere beşerden bir elçi vasıtasıyla diğer insanlara vahyin aktarılması şeklinde olabilmektedir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre âyette sözü edilen müşriğin, Allah'ın kelâmını duyacağında bir şüphe bulunmamaktadır. Ancak Allah ona, elçisinin diliyle konuşmaktadır.[661] Aslında dikkat edilirse bu üçüncü tür de bir yönü itibâriyle perde arkasından konuşmakla aynıdır. Bu özdeşlikten ötürü İbnü'l-Arabî'nin vahyin bu kısmı için delil getirdiği âyetleri açıklarken, perde sembolüne başvurduğu görülmektedir.[662]

1.4.2.2. Bir Hitap Olması Açısından Özellikleri

Kur'ân'ın bir hitap olması bakımından özelliklerini ele alacak olursak, İbnü'l-Arabî'ye göre Allah Teâlâ, hem peygamberlerini hem de kitaplarını, göndermiş olduğu toplumun özelliklerini dikkate alarak donatmıştır. Bu, tarihî ve toplumsal çerçevede olduğu kadar, dil açısından da geçerlidir.[663] Zîrâ dilsel ve kültürel ögeler, iletişimdeki rolleri bakımından dikkate alınması zorunlu olan verili durumlardır. İletişimin zeminini oluşturan bu hususun göz ardı edilmesi, konuşan ve muhatap kitle arasında hitâbın anlam zeminini ortadan kaldırmasının yanı sıra iletişimin gaye zemininin kaybolmasına da neden olacaktır.

---

658 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* III, 107.

659 Şuarâ, 26/193-194.

660 Tevbe, 9/6.

661 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* IV, 7; V, 313; VI, 58

662 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* V, 313.

663 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* VI, 341.

İbnü'l-Arabî, Allah Teâlâ'ın Kur'ân'da vahyin indiği tarihî ve kültürel ögelere göre insanlara hitap ettiğini farklı vesilelerle dile getirmektedir. Örneğin o, Kureyşlilerin civar kabilelerden farklı olarak ticaretle uğraşıyor olmaları sebebiyle Kur'ân'da din ile ilgili konuların ticaret ıstılâhlarıyla veya ticarete benzetilerek anlatılıyor olmasına dikkat çekmektedir.[664] Bu şekilde Kur'ân'ın vermek istediği mesaj Kureyşlilerin anlam dünyasına daha fazla yaklaştırılmaktadır.[665] Benzer bir şekilde; kralların, sevdiği köleleri kendilerine yakın bir yere oturtması araplar tarafından bilindiği ve tahayyül edilebildiği için Necm sûresinde Hz. Peygamber'in Allah'a yakınlığını anlatmak için arapların alışkın olduğu bu metafor kullanılmıştır.[666] İbnü'l-Arabî ilk muhatapların anlayabileceği seviyede konuşma, onların kültürel alışkanlıklarını dikkate alma gibi hususları sadece Kur'ân ile sınırlandırmaz, ona göre bizzat Allah Rasûlü de tebliğini bu şekilde icra etmiştir.[667]

Hitapta, muhatabı dikkate almak, sadece kültürel verilerle, muhatabın kalite ve kapasitesiyle sınırlı kalmamaktadır. Kültürün, zihin yapısının bir aynası olma görevini de icra eden dil kullanımlarına riâyet etmek de büyük önem arz etmektedir. Bundan dolayı Kur'ân, Arap dilinin yapısı ve özelliklerini de kendisinde taşıyan bir ilâhî kitaptır.[668] Ayrıca o, bir önceki başlıkta değinildiği üzere İbnü'l-Arabî'ye göre sözü edilen bu özelliği sebebiyle hâdistir. Bu yüzden İbnü'l-Arabî, tıpkı nüzul ortamındaki muhatapların kültürel ve zihnî yapısına dikkat çektiği gibi -farklı vesilelerle- Kur'ân'ın Arapça dil özelliklerine de değinmektedir.[669] İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân, Arapça indirilmiş bir kitaptır ve Arapça'nın dil özelliklerine aykırı anlayışlar kabul görmez. Buna mukabil

---

664 İbnü'l-Arabî bu hususta şu âyetleri örnek olarak sunmaktadır: "*İşte onlar, hidâyete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir. Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır.*" Bakara, 2/16; "*Ey iman edenler! Sizi elem dolu bir azaptan kurtaracak bir ticaret göstereyim mi size? Allah'a ve peygamberine inanır, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihat edersiniz. Eğer bilirseniz, bu sizin için çok hayırlıdır.*" Sâf, 61/10-11; Bk. İbnü'l-Arabî, el-*Fütûhât*, V, 382.

665 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 382.

666 İbnü'l-Arabî, "*Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu. İki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu.*" Necm, 53/8-9. âyetindeki "*iki yay aralığı kadar*" kullanımının ifade edilen yakınlığı anlatmak için kullanıldığını söyler. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 138; Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 326-327.

667 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 138, 279.

668 Yusuf, 12/2; Fussilet, 41/3, 44.

669 İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ın Arap diliyle indirilmesi konusuna ve dilsel kullanımlara değindiği pasajlar için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 148, 500; IV, 398; V, 250; VII, 39.

dilin imkân ve kapasitesi içerisinde âyetleri anlayan her kişi, âyeti anlamış kabul edilir. İbnü'l-Arabî; Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın kendi düşüncesine göre tefsir eden kişi hakkında: *"kâfir olmuştur."*[670] dediği hadîsindeki "*kendi düşüncesine göre tefsir etme*"yi Kur'ân'ın, indirildiği toplumun dil ve ıstılâhlarını dikkate almadan âyetleri tefsir etmeye çalışmak olarak anlamaktadır.[671]

İbnü'l-Arabî, âyetleri anlamada lugavî anlamlar ve kullanımlara fazlaca ehemmiyet vermekle birlikte lugavî özelliklerin ötesinde Allah Teâlâ'nın murad ettiği özel anlamların mevcut Arapça kelimelere eklenebileceği gerçeğini göz ardı etmemektedir. Hatta lugavî ve şer'î anlam şeklinde sınıflandırılabilecek bu hususta umûmî bir kural da ortaya koymaktadır:

> "Bu meselede şeriatın bütün konularına geçerli genel bir ilke sunmak istiyorum: Şari' her hangi bir lafzı kullandığında; o lafzı, dilde bilinen anlamından çıkaracak özel bir niteliğe tahsis edinceye kadar o lafız Arapça kullanımdaki bilinen yaygın anlama hamledilir. Şari' bu lafızla neyi kastettiğini belirlerse, sözü edilen nitelik kullanılan bu lafız hakkında "asıl/ilke" hâline gelir. Ne zaman ki şari'den, lafız o vasıfla gelir şeriattan başka bir delil ya da hâl karînesi Allah'ın o sözle dilde anlaşılan anlamı veya başka bir durumu kastettiğini gösterinceye kadar, lafız şeriatta anlaşılan anlama hamledilir. Bu ilke, şari'nin söylediği bütün lafızlarda geçerlidir. Örnek olarak: abdest, namaz, oruç, hac, zekat ve benzeri kelimeler verilebilir…"[672]

İbnü'l-Arabî'ye göre Arap dilinin lafızlarıyla indirilen Kur'ân, dilde o lafızların delâlet ettiği bütün anlamlara delâleti mümkün olan bir kelâmdır. Bu, beşer kelâmından farklı olarak sadece Kur'ân'da bulunan bir özelliktir. Hatta öyle ki Kur'ân, lafızların taşıdığı bütün anlamlar ile indirilmiştir ve lafızlar, bütün anlamlarıyla birlikte Kur'ân'dır. Çünkü lafızları tercih eden Allah'tır ve Allah, kullarına hitap ederken

---

670 İlgili hadîs, mevzû hadîslerle ilgili telif edilmiş şu eserde bulunmaktadır: Ebu'l-Hasan, Ali b. Muhammed b. Arrâk, *Tenzîhu'ş-şeria'ti'l-merfua' 'ani'l-ahbâri'ş-şenîa'ti'l-mevdua',* (thk. Abdulvehhab Abdullatîf, Abdullah M. Es-Sadîk), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1981, I, 309. Fedâilu'l-Kur'ân, (h.nr: 84); Ancak kişinin kendi görüşüne göre Kur'ân âyetlerini tefsir etmesinin yasaklandığı ve mevzu' olmayan hadîsler de mevcuttur. Bu hadîsler için bk. Tirmizî, *Sünen*, Tefsir, 1, (h.nr: 2950, 2952); Ebu Dâvud, *Sünen*, (thk. Muhammed Avvâme), Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut, 2004, İlim, 5, (h.nr: 3652/3644).

671 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* IV, 294; Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 322.

672 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* II, 95-96.

Kur'ân'da seçtiği lafızların hangi anlamlara geldiğini bilerek Kur'ân'ı indirmiştir.[673] İbnü'l-Arabî'nin sahip olduğu bu düşünce, iki temel sonucu beraberinde getirmektedir:

I- Kur'ân'da mecâz bulunmamaktadır. Bir diğer ifadeyle lafız bütün anlamlara aynı şekilde -hakîki anlam olarak- delâlet edebilme kapasitesine sahiptir. Ancak İbnü'l-Arabî her ne kadar mecâzın insanların kullanımında olduğuna, Allah'ın kelâmı için söz konusu olmadığına değinse de[674] Kur'ân'da mecâzın bulunduğuna dair verilere eserlerinde rastlamak mümkündür. Örneğin yukarıdaki alıntıda da değinilen "salât/namaz", "savm/oruç" gibi kelimelerin vahiyle birlikte kazandıkları anlam, dil merkeze alındığında ikincil anlam yani mecâz olmaktadır. Aynı şekilde ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ "*O gün baldır açılır.*"[675] âyetini açıklarken "*baldırın açılmasını*", Arapların deyimsel kullanımındaki mecâzla açıklamaktadır:

> "Baldırın açılması: Kıyamet gününün zorluklarından büyük bir durumun onlara gösterilmesidir. Araplar savaş şiddetlendiğinde ve durum ciddileştiğinde: "كشف الحرب عن ساقها" "*Savaş baldırını açtı*" demektedirler."[676]

Hûd sûresi 56. âyet-i kerîmeyi açıklarken de aynı tavrı sergiler. ﴿...مَا مِنْ دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ "*...Hiçbir canlı yoktur ki Allah, onun perçeminden tutmuş olmasın. Şüphesiz Rabbim dosdoğru bir yol üzeredir.*" âyetteki "*perçeminden tutmak*" ifadesinin arapların örfünde zelil kılmak anlamına geldiğini söylemektedir.[677]

Ancak buna rağmen İbnü'l-Arabî'nin kendisiyle çeliştiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zîrâ o, tıpkı müşterek lafzın taşıdığı farklı anlamlardan her birinin "hakîkat" olması gibi[678] âyetlerdeki kelimelerin taşıdığı her anlamı da hakîkat kabul etmektedir. Lâkin bu haliyle de hem yukarıda ifade edilen düzlemde, hem de sûfî yorumlamalar çerçevesinde hakîkat-mecâz konusunda belirgin bir ayrımın yapılmasının gerekliliği açıktır.

---

673 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* IV, 294, 315.

674 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* I, 383.

675 Kalem, 68/42.

676 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* I, 473; II, 195.

677 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* I, 405.

678 Durmuş, İsmail, "Mecâz", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 218.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin, bütün anlamları "hakîkat" saymasının, onun düşüncesi açısından önemli bir fonksiyona sahip olduğu da söylenebilir. İbnü'l-Arabî, bu kabulüyle -*varlıktaki kemâl* anlayışı çerçevesinde sürekli vurguladığı- kuşatıcı/bir araya getiricilik niteliğini, Kur'ân açısından ele almış olmaktadır. Çünkü ona göre Kur'ân, âlemin bütün hakîkatlerini bir araya getiren bir kitaptır. Hâliyle bu argümanı sürdürülebilir kılacak husus, sınırlı lafızların çok geniş anlamlara delâlet ediyor olmasıdır. Zîrâ teorik planda lafızları belirli bir medlûle hasretmek, İbnü'l-Arabî tarafından sunulan bu argümanı âtıl hâle getirecektir.

Bir diğer açıdan konunun, tecellî anlayışıyla da alâkalı olduğu görülebilir. Allah, kulların kalbine sürekli olarak indirilen ve farklı farklı tecellî eden Kur'ân'ın lafızları aracılığıyla insanlarla konuşmaktadır. Bundan mütevellit olarak İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ı anlamak ile hedeflediği şey de mütekellimi anlamaktır.[679] Dolayısıyla sürekli olarak değişen tecellilerle Allah kuluna bir takım anlamlar veriyorsa, mütekellimin kastını vermesi bakımından bütün bu *işâret*lerin hakîkî anlam kabul edilmesi söz konusu olmaktadır. Nihayetinde bu teziyle İbnü'l-Arabî, lafızları bir medlûle hasredilip, geriye kalan anlamları ikincil ve üçüncül anlam sayma geriliminden kurtulmayı amaçlamış olabilir. Ancak sözü edilen bu "anlama" eyleminin Kur'ân'ın literal tefsirinden farklı bir boyutunun olduğuna işâret etmede fayda bulunmaktadır. Bir diğer ifadeyle, İbnü'l-Arabî'nin sistemini bu şekilde realize ettiğimizde örneğin dil düzeyinde yapılan tefsirlerde ve belirli bakış açıları çerçevesinde, Kur'ân'da hakîkat ve mecâz denilen olgudan bahsedebilmektedir. Ancak daha üst düzeydeki bir anlama faaliyetinde her bir anlam hakîkat olmaktadır.

II- Teoride, lafızların taşıdığı anlamların hepsi, Kur'ân'ın vermek istediği anlama uygun olma kapasitesine sahip olunca, *sahih lugavî bir zemini olan her anlama eylemi* "tefsir" ve bu anlama ulaşan kişi de "müfessir" olmaktadır.[680]

Kur'ân'ın dil boyutuyla ilgili, değinilmesi gereken konulardan biri de i'câzdır. Kur'ân muhtevâsı açısından mu'ciz bir kelâm olduğu gibi, dil açısından da mu'ciz bir kelâmdır. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre yalnızca maddeden soyut olan mânâ cihetiyle,

---

679 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* V, 190; Ayrıca bk. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 49.

680 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* IV, 294.

i‘câz anlaşılmaz. İ‘câzın gerçekleşebilmesi için o mânânın kelâma da dökülmesi gerekmektedir.[681]

1.4.2.3. Muhtevâ Açısından Özellikleri

İbnü’l-Arabî’ye göre Kur’ân’ın muhtevâ açısından özelliklerine değinilecek olursa, aslında konuya, hitâbî özelliğiyle de alâkalı olan muhatap kitlesiyle başlamak yerinde olacaktır. İbnü’l-Arabî’ye göre Kur’ân, muhatap kitlesinin tamamına hitap edecek şekilde zengin bir içeriğe sahiptir. Yine onun ifadesiyle “*Kur’ân sahilsiz bir ummandır.*”[682] Kur’ân’ın bütün insanlara hitap etmesi, hem içerik hem de üslupta insanların zekâ, kapasite, kabiliyet ve bilgi farklılıklarının dikkate alınması sonucunu gerektirmiştir. Böylece Kur’ân’a muhatap olan her insan kendi durumu ölçüsünde onu anlayacaktır.

Aslında muhatapların durumuyla doğru orantılı olarak onlara aktarılan bilginin türü ve içeriğinin nasıl olması gerektiği, İslâm düşünce tarihinde farklı bir bağlamda tartışılmıştır. İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*’de, şer’î ve felsefî hakîkatlerin muhataplara aktarımı konusuna dikkat çektiği, insanları anlayış olarak genel bir sınıflandırmaya tabi tuttuğu ve onlara sunulacak bilgilerin de bu sınıflandırmaya riâyet edildiği takdirde faydalı olacağı fikrindedir.[683] Yani bir şeyin doğru olmasının yanı sıra doğru yerde ve doğru kitleye söylenmesi de önem arz etmektedir.

İbnü’l-Arabî bu duruma uygun olarak çok genel bir tasnifle Kur’ân’ın hitap ettiği üç sınıf insan bulunduğunu ifade etmektedir:

> “Allah Kur’ân-ı Kerim'den indirilen âyetlerle peygamberin üç insan sınıfına hitap ettiğini söylemiştir: I-Kur’ân-ı Kerim bir grup hakkında “tebliğ”dir. Onlar, Allah'ın katından geldiğine inanarak sözleri duyarlar ve başka bir şey de anlamazlar. II- Bir gruba ise Peygamber, âyetleri “derinden düşünmeleri” için okur başka bir ifadeyle, âyetleri getirenin kendinden değil, (peygamber olarak) onu gönderenin [ki O, noksanlıklardan münezzehtir] katından getirdiğini anlayıncaya kadar âyetler hakkında düşünürler. III- Peygamber, akıl sahipleri daha önceden bildikleri şeyi “hatırlasın” diye de âyetleri

---

681 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât,* V, 212.

682 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât,* IV, 315.

683 Bk. İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl fîmâ beyne’l-hikmeti ve’ş-şeri‘ati mine’l-ittisâl,* (thk. Muhammed ‘Amâra), Dâru’l-ma‘rife, Kâhire b.t.y., 58-59

> okur. Yani güçlükle anlaşılan/mübhem delillerin algılamasını imkânsız saydığı hususları getirenlerin (peygamberler) getirdiği şeyleri hatırlar. Algılanmalarının güç olması, söz konusu kanıtların öz kanıtlar olmasından kaynaklanır. Bu son grup, keşif, cem‘ ve vücûd sahipleridir.”[684]

Şurası bir gerçek ki, İbnü’l-Arabî’nin burada ana hatlarıyla ortaya koymuş olduğu sınıflandırma, insanlar arasındaki anlayış farkını nihaî olarak belirliyor değildir. Zikri geçen gruplar içerisindeki her bir insan için farklı bir kapasite bulunmakla birlikte o insanların anlam dünyasını açan farklı tecellîler bulunmaktadır.

Muhatapla ilgili bu genel tasvir şu iki alternatifi karşımıza çıkarmaktadır:

I- Kur’ân farklı anlayış düzeylerindeki insan profillerine hitap eden farklı nitelikteki âyet ya da âyet bölümleri içerecektir.

II- Kur’ân âyetlerinin her biri için muhatapların kapasitelerine uygun olarak belirginleşen, belki katmanlaşan anlam haleleri olacaktır.

Tefsir geleneğinde her iki alternatif de kendine yer bulmuştur ve tartışılmıştır. Ancak ilk durumun varlığı hususunda herhangi bir ihtilafa mahal olmamakta, âlimler arasında yalnızca içerikte bazı farklılıklara rastlanmaktadır. Bu, âyetlerin muhkem, mücmel, müteşâbih v.s. sınıflandırmalara tabi tutulması durumudur. Nitekim bazı âyetlerin bu sınıflandırmaya imkân verdiği ifade edilebilir.[685]

İkinci seçenek ise daha çok meşruiyet düzleminde tartışmalara konu olmuştur. Hitaptaki lafızların ilk anda zihinde oluşturduğu anlamdan farklı, iç/bâtın anlam(lar)ının bulunduğu fikri, hep ihtiyatla karşılanmış bir durumdur. Konuyla ilgili olarak bâtınîlerin ve sûfîlerin sadece, “*Kur’ân âyetlerinin bâtınî anlamlarının olduğu*” söyleminde birleştiği, bunun yanı sıra aralarında birçok noktada ciddi farklılıkların bulunduğu bir gerçektir. Bunun bir sonucu olarak Kur’ân yorumlamalarında bâtınîlere karşı topyekün bir

---

684 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 199-200.

685 Burada Al-i İmrân, 3/7, Hûd, 11/1 ve Zümer, 39/23 âyetler zikredilebilir. Âyetlerde sözü edilen muhkemlik ve müteşâbihliğin farklı birçok anlamına tefsirlerde değinilmiştir. Telif tarihi daha öncelere dayanan tefsirlerde bulunmamasına rağmen bu anlamlardan bir tanesi de *mânânın muhatap için açık ya da kapalı olması*dır. Bk. Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad, *Me‘âni’l-Kur’ân*, (thk. İmâduddin b. Seyyid Âl Dervîş), Âlemu’l-kütüb, Beyrut, 2011, I, 151; II, 720; Ebu Ubeyde, Ma‘mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu’l-Kur’ân*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 2006, 45, 246; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 192-200; XII, 308-311; Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ve gavâmidi’t-Tenzîl*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, I, 322-323.

duruş sergileyen bilginler, sûfî tecrübe konusunda birbirleriyle farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Her ne kadar hem tarih içinde hem de günümüzde sûfîleri de bâtınîlerle aynı kefeye koyan ve onların yorumlamalarını reddedenler olsa da,[686] çoğunluk hâlâ sûfî yorumlarının belirli şartlar altında kabulünü öngörmüştür. Bu şartlar çerçevesinde ilk planda Kur'ân ve Sünnet'tin zâhirî anlamına aykırı olup-olmaması bağlamı gündeme getirilirken, çağdaş çalışmalarda "*nesnellik*" vurgusu öne çıkmıştır.[687]

Uzun uzadıya tartışılan zâhir-bâtın konusuna bu genel çerçevede temas etmekle yetinerek, İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili bakış açısını verecek olursak: İbnü'l-Arabî'nin, bahsi geçen her iki tedirginliği[688] de aşmış durumda olduğu görülür. Nitekim onun, Kur'ân ve Sünnet vurgusuna kitaplarının birçok yerinde rastlanılır ve hem Kur'ân'ın hem de Sünnet'in lafızlarına ayrı bir önem atfettiğine şahit olunur. Diğer yandan aklı merkeze alarak nesnellik vurgusu yapanların karşısına kendi argümanlarını getirir ve aklî mülahazalarla Kur'ân'ı yorumlayanların hangi hususta birleştiklerini sorar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, öznellik tartışmalarının sadece bâtınî yorumlara hasredilmesine ve buna dayanarak bâtınî anlamı inkâra yönelmeye karşı net bir tavır ortaya koyar. Hatta "*Kur'ân'ı her iki okuyuşunda da aynı mânâyı anladıysan ya ilk ya da ikinci okuyuşun gerçekleşmemiştir.*" anlayışıyla,[689] mânânın bireysel tecrübesini öne çıkarmıştır.

Kur'ân'ın mâhiyeti konusu incelenirken değinildiği üzere, İbnü'l-Arabî Kur'ân'ın farklı boyutlarının olduğunu ifade etmektedir. Zâhir, bâtın, hadd ve matla' adı verilen bu yönlerin her biri için de belirli bir muhatap kitlesinden söz etmektedir. Kur'ân bu hususiyetleri itibâriyle bütün insanlar için çok geniş bir içerik ve anlamlar hazinesini içerisinde barındırmaktadır. İbnü'l-Arabî, bu hususta şeyhi Ebu Medyen'in: "*Mürîd, Kur'ân'da istediği her şeyi bulandır.*" ifadesini Kur'ân'ın her şeyi muhtevî olması şeklinde anlar ve bunu ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ "*Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık...*"[690]

---

686 Vâhidî'nin, Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsir* adlı kitabı için "Eğer o, bunun tefsir olduğuna inanmışsa kâfirdir." sözü; yine İbnü's-Salah'ın bu tür yorumlamaların yöntem olarak bâtıniyye ile aynı olduğunu ifade etmesi zikredilebilir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 429-430; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade*, II, 78; Ayrıca bk. Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, 147.

687 Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, 147; Sülün, Murat, "Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir?", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-III, Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, (ed. Murat Sülün), İstanbul, 2011, 11-13, 24, 35 vd.

688 1. Kur'ân ve sünnete aykırılık, 2. Öznellik-Nesnellik.

689 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 191.

690 En'âm, 6/38.

âyetini delil getirerek tekid eder.[691] Ancak âyet-i kerîmenin mefhumunu tespit ederken Ebu Medyen'den nakledilen ifade; Kur'ân'ı, arzu ve heveslerin nesnesi hâline dönüştürmek, zâhirî anlamdan olabildiğince uzaklaşmak, bulduğu anlamı zâhirî anlam mesabesine koymak şeklinde anlaşılmamalıdır. Zîrâ çalışmanın ileri safhalarında görüleceği üzere Kur'ân'ı burada bahsedilen düzeyde anlamak, zâhir anlamdan farklı, ancak zâhir anlamı iptal etmeyen bir anlayıştır. Mesele lafızlar olduğunda anlam istinbatının dil esasları dikkate alınarak yapılması gerektiğine dikkat çeken İbnü'l-Arabî her iki anlayışı bir birinden net çizgilerle ayırmaktadır:

> "Eğer nefesin kuvvetli ise, yüce Kur'ân'ın deryasına dal! Aksi takdirde Kur'ân'ın zâhirine yönelik müfessirlerin kitaplarını mütâlaa etmekle kendini sınırla! Sakın ola (bu deryaya) dalayım deme helâk olursun. Zîrâ Kur'ân denizi derindir…"[692]

Kur'ân'da bütün bilgilerin olması konusu İbnü'l-Arabî'nin daha önce Kur'ân'ın mâhiyeti ve nüzulü başlıklarında incelenen kur'ân-furkân anlayışıyla da alâkalıdır. *Fususu'l-hikem*'in "*Nuh Kelimesindeki Tenzih Hikmeti Fassı*"nda Hz. Nuh'un tebliğinin özelliği ile ilgili mülahazalarda bulunan İbnü'l-Arabî, onun ['aleyhi's-selâm] tebliğinin ya teşbih ya tenzih şeklinde olduğunu söylemektedir. Yine o, teşbih ve tenzihin bir bütün olarak Nuh kavmine aktarılmadığını, hâlbuki bu iki ifade şekli bir arada aktarılmış olsaydı tebliğin o kavimde bir karşılık bulacağını ifade etmektedir.[693]

Burada teşbih ve tenzihin ayrı ayrı sunulması *furkân* iken; ikisinin beraberce sunumu *kur'ân* olmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre mukteza-i hâl, furkân'ın değil kur'ân'ındır. kur'ân ise cevamiu'l-kelim olan Hz. Muhammed'in tebliğinde gerçekleşmiş, bir âyet hatta âyetin bir kısmında bu esaslar bir araya getirilmiş ve: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ "*O'nun benzeri gibi yoktur ve O, işiten ve görendir.*"[694] denilmiştir.[695] Metafizik alana dair bu ikili anlatım

---

691 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VIII, 136.

692 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 120.

693 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 70-71.

694 Şûrâ, 42/11.

695 İbnü'l-Arabî, bu âyet-i kerimenin anlaşılmasında iki yorum şekline değindiği görülmektedir. Bunlardan ilki: âyetin ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ kısmının mutlak anlamda tenzih, ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ kısmının ise teşbih içerdiğidir. İkincisi ise: âyetin sadece ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ kısmının hem tenzih hem de teşbihi muhtevi olmasıdır. Çünkü ona göre ilâhî kelâmdaki hiçbir kelime ve harf anlamdan hâlî değildir. Bundan dolayı âyetteki *benzer* [مثل] kelimesinin başında yine aynı anlama gelen kâf [ك] harfinin varlığı doğrudan Allah'ın benzerinin bulunduğuna işâret eder [*teşbih*]; buna karşılık ibârenin tamamı ise benzer-

üslûbunun birlikte sunumu olan kur'ân, furkânı içeren fakat aksi söz konusu olmayan bir özelliktedir. Dolayısıyla bu ayrım, hem muhtevâ hem de tebliğin sunuluşundaki ideal, belki de mükemmel üslûba bir atıftır. Kur'ân-ı Kerim'de kullanılan bu bir araya getirici ifade tarzı, İbnü'l-Arabî'nin mârifetullah ve mârifetullahı ifade etmede esas kabul ettiği bir yöntemdir.

Kur'ân'ı Kerim'in bir araya getirici özelliği [*ḳur'ân*] sadece teşbih-tenzih ifadelerini bir araya toplamasıyla sınırlı değildir. Kur'ân, âlemdeki bütün hakîkatleri,[696] bilgiyi,[697] bütün şeriatleri,[698] bütün ilâhî kitapları,[699] bütün hamdleri,[700] Hakk'ın kendisinden ve kullardan haber verdiği hususları[701] içerisinde toplayan bir kitaptır.

liği nefyetmektedir [*tenzîh*]. Bu ikinci yorumda âyetin anlamı "*O'nun benzerinin benzeri yoktur.*" olmaktadır ki *O'nun benzeri*yle kastedilen ise; İsm-i câmî'nin mazharı olan *İnsan-ı kâmil*dir. Bu durumda âyette nefyedilen mânâ bu *benzer*in herhangi bir benzerinin olmadığıdır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 71; Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 76; Nablûsî, *Şerhu cevâhiri'n-nusûs fî halli kelimâti'l-fusûs*, Matbaatu'z-zaman, 1304, 105.

696 Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 306-307.

697 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VIII, 136.

698 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 200.

699 İbnü'l-Arabî, *el-'Abâdile*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Mektebetü'l-Kahire, Mısır 1969, 60; Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-te'vil*, 282.

700 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 132.

701 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 553.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBNÜ'L-ARABÎ'DE İŞÂRÎ TEFSİR

-İLKELER VE METOD-

2.1. İbnü'l-Arabî'de İşârî Tefsirin Temel İlkeleri

Kur'ân'ı anlamanın bir metod dâhilinde icrâ edildiği hemen her faaliyetin, aynı zamanda yorumcunun düşüncesinin dayandığı temel kabuller tarafından şekillendirildiği bir gerçektir. Bu noktada Kur'ân'ın bir kısım âyetlerinin yöntemsel bir bütünlük vasıtasıyla anlaşılması kadar, diğer bir kısmının anlamının ise metodik hedeflere fedâ edildiği de müşâhede edilmektedir. Herhangi bir nazariyenin tetiklediği bu anlama problemine fıkhî meselelerde rastlanılmakla birlikte,[702] asıl sorun Kur'ân'daki metafizik ögelerin yorumlanma biçiminde kendini göstermektedir. Mesele nihâî noktada, Kur'ân'daki metafizik konuları bir sisteme oturtarak anlamaya çalışmaktan, onları bir sisteme adapte etmeye çalışmaya kadar hemen her yaklaşımın temel problemi haline dönüşmektedir. Aslında ifade edilmeye çalışılan bu problem, belirli bir yönteme bağlı bir yorumcu için belki de avantaj olarak kabul edilebilir niteliktedir. Nitekim konuya Kur'ân'ın sahip olduğu uçsuz bucaksız anlam zenginliklerinin bir neticesi olarak da yaklaşılabilir. Ancak sorun, "*Kur'ân'ın aslında ne anlattığı*", "*Anlatılmak istenen şeyin tek mi yoksa birçok anlama mı sahip olduğu*", "*Kur'ân'ın aktardığı mânânın muhatapların anladığı mı olduğu*", "*Kur'ân'ın anlaşılamayan hakikatlerinin var olup olmadığı*" gibi birçok soruda varlığını sürdürmektedir.

Öte yandan Kur'ân üzerinde düşünülerek tesis edilen nazariyelerin anlama metodlarının, âyetleri tamamen kendi ilkelerine boyun eğdirerek anlamayı netice verdiğini söylemek de zordur. Zîrâ İslam geleneğinde ortaya konulan bir nazariye ve anlama meto-

---

[702] Hanefî fakihlerinden Ubeydullah b. Hüseyin el-Kerhî'nin (ö. 340/952): "Mezhebimizin görüşlerine aykırı olan her âyet neshe veya tercihe yorulur. Evlâ olan ise, aralarını uzlaştırmak cihetiyle te'vile yorulmasıdır." sözü, tesis edilen bir anlama yönteminin âyetle doğru bir zeminde iletişime geçme noktasında ortaya çıkan sorunun sadece bir örneğini teşkil eder. Kerhî'nin ifadesi için bk. Kerhî, Ubeydullah b. Hüseyin, *er-Risâle (Usûl)*, (Ebu Zeyd ed-Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar* içinde), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1994, 84.

dunun, Kur'ân'dan tamamen ayrı oluşturulduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bir nazariye veya yöntem ortaya koyma süreci, bir yönden o araştırmanın nesnesi kabul edilirken en az o kadar da özne olabilme kapasitesine sahip olan araştırma alanıyla, birey arasında aktif bir etkileşimin sonucudur. Nitekim bu paradoksu bilimsel gelişmelerde de müşâhede edebilmekteyiz. Konumuz açısından böyle bir paradoksa İbnü'l-Arabî'nin eserlerini -sapkınlığın kökünü kazımak adına- yakma fetvası veren fakihlere karşı Abdülganî en-Nablûsî işâret etmektedir:

> "Şayet bu kişi ateşe attığı eserlerdeki sayısız ayet ve hadise ilişmezse, yaktığı şey Allah ve Resul'ünün kelâmları olacaktır; ama ateşe atmadan önce kitaplardaki âyet ve hadisleri silmeye kalkarsa da yakacağı şey artık İbn Arabî'nin eseri sayılmayacaktır, çünkü Kur'an ve sünnet bu eserin her satırına işlemiştir."[703]

Bu durumda Kur'ân'ı anlama -bir diğer açıdan da yorumlama- faaliyetinin mahiyetini tekrarla sorgulamak gerektiğini ifade edebiliriz. Ancak burada İbnü'l-Arabî'nin sunduğu bütüncül bir dünya görüşü içerisinde Kur'ân'ı anlamanın ne anlama geldiği, genel hatlarıyla tasvir edilmeye çalışılacaktır.

2.1.1. Varlık Anlayışıyla İlgili İlkeler

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin yorum metodu hakkında fikir sahibi olmak için, her müellifte olduğu gibi, öncelikle onun fikirlerini bir bütün halinde ele almak gerekmektedir. Zîrâ bağlamından ve bütünlüğünden koparılmış bir cümlenin farklı birçok anlama işâret etme imkân ve kapasitesi, muhtelif örnekler sunma bakımından zengin bir literatüre sahiptir. Diğer bir açıdan bakıldığında ise, sözü edilen resmin tamamına bakma vurgusu İslâm düşünce tarihinde önemli ve etkin bir fikrî akımın önde gelen bir sîmasına yönelik değerlendirmelerde tabiatıyla daha da önemli bir hâl almaktadır.

Çalışmanın ilk bölümünde İbnü'l-Arabî'nin varlık, insan, bilgi ve Kur'an anlayışının ortaya konulması, onun fikrini bir bütün olarak ele almaya yönelik olduğu kadar yorum anlayışının ilişkili olduğu meseleleri de tespit etmeyi amaçlamaktaydı. İşte bu bölümde İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışının ilkeleri, ilgili bağlantılardan yola çıkılarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

---

[703] Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 42-43.

2.1.1.1. Vücûd ve Yorum

İbnü'l-Arabî'nin varlık nazariyesi, onun Kur'an'ı anlama yönteminin dayandığı esasları kendisinde barındırmaktadır. Bu esaslar içerisinde en önemli yeri zâhir-bâtın kavramları almaktadır. Çünkü varlığın farklı boyutlarına ve varlıktaki farklı düzeylere işâret eden bu iki kavram, varlığın bütün mertebelerine sirâyet etmekle birlikte gerek öz-sûret ayrımına ve gerekse bu ayrımın beraberinde getirdiği sonuçlara işâret eden umumî çerçeveyi oluşturmaktadır. Bu yüzden varlığın, ontolojik bakımdan zâhir-bâtın / öz-sûret vb. ayrıma tabi olmasının, Kur'ân'ı anlama bakımından birbirinden farklı iki bağlamı dikkate almayı gerektirdiğini ifade edebiliriz. Fakat böyle bir genelleme ile başlamak, İbnü'l-Arabî düşüncesindeki vücûd-te'vil ilişkisini sadece onun zâhir-bâtın anlayışına hasretmek olarak anlaşılmamalıdır. Bilakis kendisinin farklı vesilelerle sunduğu sembollerin ve açıklamaların bu ana başlık altında, ancak daha husûsî irtibâtlar çerçevesinde ortaya konulduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla onun, farklı varlık alanları arasındaki irtibatın mahiyetini açıklamak için kullandığı ve aynı zamanda vücûd-te'vil irtibâtını sunan "ayna", "gölge" ve "perde" sembolleri ve bu sembollerin bir fikrî devamı olarak "i'tibâr" ve "te'vil" anlayışı, zâhir-bâtın kavramlarının daha özel kullanım alanlarına işâret etmektedir.

Ayna sembolü, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hem vücûd hem de bilgi nazariyesinde birçok husûsu açıklayan pratik bir semboldür. Ayna, bir yandan bütün varlıkların vücûd ve bilgi düzleminde ilâhî sıfatlarla irtibatlı olduğu yönü ifade etmektedir. Diğer yandan da varlıkların varoluşsal yetkinliklerini gösteren bir ifade aracı olarak kullanılmaktadır. Ancak burada ele almak istediğimiz özelliği itibâriyle ayna;

I- Âlemin varlığının Zât-ı İlâhî'nin varlığına bağlı olmasını sembolize etmektedir.

II- "Varlık" ve "yansıma" arasındaki ilişkiyi sembolize etmesi bakımından ayna, Zât-i İlâhî ile âlem arasındaki ontolojik farklılığı ifade etmektedir.

Âlemin varlığının hem O'nun varlığına bağlı olması hem de O'ndan farklı olması durumundaki problem, yine ayna sembolü çerçevesinde çözüme kavuşturulur. Aynaya bakan kişi kendi sağının, aynadaki suretin solu olduğunu görmektedir. Bu gerçeklik, hem benzerlik hem de farklılığı içerisinde barındıran bir durumdan bahsetmeyi gerektirir. Çünkü bir taraftan aynadaki suretin, aynanın karşısındaki varlığın sureti olduğu

inkâr edilemezken; diğer taraftan aynadaki suret ile aynanın karşısındaki varlık birbirlerinin tersi olmaktadırlar.[704] İbnü'l-Arabî bu hususu dile getirirken sübût ve değişkenlik kavramları üzerinden Hakk'ın zâhir ve bâtını ile insanın zâhir ve bâtınının birbirinin zıddı olduğunu vurgulasa da bizim baktığımız noktadan ayna sembolü her durumda varlığın zâhir ve bâtın şeklinde iki boyutunun olduğunu remzetmektedir. Varlık için söz konusu edilen bu iki boyut dolayısıyla, hem Kur'ân'ı hem de varlığı anlama bakımından epistemolojik bir düalizmle yüzleşmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Ancak zâhir ve bâtının birbirleriyle ilişkisini, ontolojik olduğu kadar epistemolojik olarak da tenâkuz ilişkisi çerçevesinde görmemek gerekmektedir. Sözü edilen ayrım pratikte, öncelikle ontik düzlemde, akabinde ise epistemik düzlemde varlığın ve bilginin bu iki yönünü öz ve sûret şeklinde tanımlamayı sağlamaktadır.

Varlığın zâhir yönünün sûret, bâtın yönünün ise öz/cevher olarak karşılanması: I- Sâbit olanla değişkeni ortaya koymaktadır. II- Varlığın zâhir ve bâtınının değer yargısını temsil etmektedir.

I- Sâbitlik ve değişkenlik ilişkisini anlamada ayna sembolü kadar önemli bir başka sembol daha bulunmaktadır ki o da gölge sembolüdür.[705] Buna göre Zât-ı İlâhî'nin ilk tecellîsi olan ulûhet makamı O'nun gölgesi [*ẓıll*] kabul edilmekte ve daha sonra da bu ulûhet mertebesindeki her bir sıfatın tecellîsiyle kendisine varlığın bahşedildiği mevcûdât ise bu gölgenin gölgesi [*ẓıllu'ẓ-ẓıll*] olmaktadır. Gölge benzetmesinden de anlaşılacağı üzere Zât-ı İlâhî haricindeki bütün varlıkların varoluşu, kendilerinden kaynaklı olmamakla birlikte Mutlak Varlık'tan da tamamen bir kopuş söz konusu edilmemektedir. Çünkü bizzat gölge, varlık olarak kendisine dayandığı bir aslı gerekli kıldığı gibi, hiçbir surette o asıl ile gölge arasında bir ayrışma da gerçekleşmez. Bununla birlikte, Zât hiçbir değişmeyi kabul etmeksizin var iken; gölge uzayıp, kısalabilmektedir.[706] İşte bu noktada öz-sûret ikilisinin sâbit ve değişken yönüne işâret edilmektedir. Sûret, çokluğun ödünç ve değişken varlığını simgelerken; öz, tahassus etmiş her bir varlığın

---

704 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VII, 200; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 185-186.

705 Gölge sembolü için bk. Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 745-751.

706 İbnü'l-Arabî, harîcî varlıklar olarak anladığı *gölge*nin uzatılması/genişletilmesi konusuyla Furkân Sûresi, 25/45. âyet arasında irtibat kurmaktadır: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ "*Bakmaz mısın rabbine? Gölgeyi nasıl uzatmakta? Dilese idi elbet onu sâkin de kılardı, sonra Güneş'i ona nasıl delil kılmışız?*" bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 121

Cenab-ı Hakk ile olan sâbit bağını temsil etmektedir. Dolayısıyla gölge sembolünün ortaya çıkarttığı tabloda, anlama faaliyetinin "*Varlık*", "*varlığın gölgesi*" ve "*varlığın gölgesinin gölgesi*" gibi farklı ontolojik kademelerden herhangi birine tekâbüliyeti, anlamanın ilintili olduğu boyutu gösterme bakımından önem arz etmektedir.

II- İbnü'l-Arabî'nin Kur'an anlayışında da değinildiği üzere, sonradan var olan her bir varlığın, var olması için onda kadîm bir yönün bulunması gerektiğine dair fikriyle irtibatlı olarak, varlığın değişmeyen özü, varlığın kendisine dayandığı *asl*ı gösterirken; sûret, o *asl*ı taşıyan, bir açıdan o *asl*a işâret eden [*'alem*], bir açıdan da *asl*a perde olan remizler ve sembolleri göstermektedir. Nitekim bu haliyle öz-sûret ayrımının İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ın mahlûkluğu konusundaki fikrine etkisi daha önce ele alınmıştı.

Öte yandan sûretin, İbnü'l-Arabî düşüncesinde, bir mevcudu diğerinden ayrıştıran cevherî özelliği de bulunmaktadır. Bu noktada sözünü ettiğimiz öz-sûret ayrımı, onun varlık düşüncesinde "*varlıkların ayrışmasındaki esas*"ı değil de; her bir varlığın vücudunun kendisine dayandığı aslı göstermesi bakımındandır. Dolayısıyla sûret ilk duruma göre *öz*e dâhil olan bir durumken; ikincisinde varlığı için *öz*e ihtiyacı olan ikincil bir durumdur. Bu bağlamda öz ve sûret veya zâhir ve bâtın ayrımı, İbnü'l-Arabî'de bir değer ölçüsü olarak kullanılmakla birlikte bu ayrım hiçbir zaman daha değerli gördüğü öz veya bâtın sebebiyle sûreti/zâhiri nefyetme noktasına ulaşmaz. Dolayısıyla ontolojinin düalist yapısı, sözü edilen düalitenin taraflarından birini hem ontolojide hem de epistemolojide göz ardı edilmesini gerektirmemektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin, varlık fikirlerine kendisini en yakın gördüğü sofistlerle ayrıştığı husus da burasıdır.

Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin mevcutlardaki surete, gölge varlık düzeyinde de olsa bir varlık atfediyor olması, onu Allah-âlem denkliği anlamında bir panteizm düşüncesine gitmekten alıkoymaktadır. Meselenin bilgiye bakan boyutuyla, onun insan için tecellîlerle artan bir bilgi edinme sürecinden [*ma'rife*] bahsediyor olması, Allah-âlem ayrılığının gereklerinden biridir. Çünkü iki şey arasında bir ayniyet, mârifetin artmasını nefyederken; iki şeyin birbirinden tamamen ayrışması mârifeti imkânsız hâle getirecektir. Yani Allah-âlem arasındaki bağ ve benzerlik, bilginin başlangıcını mümkün kılarken; Allah ve âlemin birbirinden ayrıştığı yön, bilginin artışını temin eden esas olmaktadır.[707]

---

[707] Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 187.

Âlemin varlığının bahsedilen ikili özelliği, âlemin kendisinde taşıdığı öze veya bu özün kaynağına işâret etmesi fikriyle de irtibatlıdır. Bu çerçevede âlem ile işâret [*'alem*] kelimesi arasındaki anlam ilişkisi hatıra gelmektedir. İbnü'l-Arabî de âlemin Allah'a delâlet etmesini remz ve sembolün fonksiyonuyla irtibatlandırmaktadır. Bir diğer ifadeyle âlem, tıpkı rüyâda görülen sûretlerle eşdeğerdedir. Ona göre rüyâda görülen sûretler birer remz/semboldürler. Sembol ise lafzın, zahir itibâriyle mütekellimin söylemek istediği anlamı vermediği iletişim unsurudur. İşte âlem de tam anlamıyla böyle bir özelliğe sahiptir. Yani âlem kendisi için değil, Allah için var edilmiştir.[708] Dolayısıyla remzle/sembolle zâhiri itibâriyle ilgilenmek, insanı asıl maksadı görememeyle karşı karşıya getirmektedir. Bu gerekçeyle İbnü'l-Arabî düşüncesinde sûret ve zâhir, hakikat arayışının nihayete erdiği varlık alanı değildir. Ancak sûret ve zâhir, öte yandan hakikate bir veçhesi itibâriyle işâret etmektedir ve bu yönü itibâriyle de vazgeçilmezdir. Zîrâ İbnü'l-Arabî düşüncesinin en önemli hususiyetlerinden birisi -varlıktaki hiçbir şeyin amaçsız yaratılmadığı fikriyle irtibatlı olarak- "*zıtlıkları ve farklılıkları bir araya toplama*" tavrıdır.[709] Çünkü bu fikrî duruş, ona göre varlığı kemâl mertebesinde anlamaya götüren bir esastır.

İbnü'l-Arabî tarafından tamamen ihmâl edilmesi hiçbir sûrette düşülmeyen varlıktaki sûret, bir adım ötede, insanın ilmi elde etmesi bakımından iki türlü işleve sahip görünmektedir: I- Sûret, bir taraftan taşıdığı mânâya işâret etmekte, II- Diğer taraftan ise o mânâyı perdelemektedir.

Âlem, vücûda mahâl olan yahut vücûdun farklı farklı tezâhür ettiği sûretlerin bütününü ifade eden ve taşıdıkları öze işâret etmekle birlikte, o özü de perdeleyen bir özelliğe sahipse; özün bilgisine ulaşmak için sûretlerin ardına bakmak gerekecektir. Bu haliyle hakikat arayışı, bir sembol mesâbesinde olan âlemin remz ettiği manalara ulaşma çabasıdır. Bundan dolayı sözü edilen bu olgu, beraberinde [*i'tibâr*] kavramını getirmektedir. *İ'tibâr*, Arapça'daki kullanımı itibâriyle "*nehri ve benzeri bir şeyi karşıdan karşıya geçmek*" anlamındaki [*'-b-r*] kökünden gelmektedir.[710] İbnü'l-Arabî de bu kullanıma

---

708 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* I, 265.

709 Abdurrahman Câmî, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerîm'i anlama konusunda, şeriatın ve aklın engellemediği farklı yorumları bir araya getirdiğini ifade etmektedir. (bk. Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 80.) Onun bu tavrı da yukarıda dile getirilen çerçevede ele alınabilir.

710 Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, III, 84; Cevherî, *es-Sıhah*, II, 733.

farklı vesilelerle değinmekte ve i'tibâr kavramını zahir-bâtın, öz-sûret ikilisinde zahirden bâtına; sûretten öze doğru geçişle irtibâtlandırmaktadır.[711]

İbnü'l-Arabî, varlık düzlemindeki bu umûmî fikrinin bir devamı olarak yorum açısından Kur'ân'ı da benzer bir üslupla tasvir etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın zâhir ve bâtın yönlerine sahip bir kitap olması fikri, öncelikle işârî tefsirin varlık şartını oluşturmaktadır. İkinci olarak; zâhir ve bâtının varlığı ve bu iki alan arasındaki ilişkinin yukarıda tasvir edilen cihetle gerçekleşmesi, Kur'ân'ı anlamada i'tibâr yöntemini sonuç vermektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin kelâm'ı anlamakla, mütekellim'i anlamak arasında yapmış olduğu ayrım, bir sûret konumundaki lafızların ötesine geçerek öze ulaşmaya çalışmakla irtibatlı bir ayrım olarak görülebilir. Ayrıca varlıksal bütünlük açısından zâhir ve bâtının her ikisinin de aslî unsur olması, yeni dönem tasavvufî bakış açısında Kur'ân'ın sûfî tecrübesiyle yorumunun epistemik değerini teorize eden önemli argümanlardan birini oluşturmaktadır.

2.1.1.2. Sevgi ve Yorum

Vücûd anlayışıyla ilgili olarak, İbnü'l-Arabî'nin te'vil yöntemine ve yorumlarına etki eden bir diğer önemli ilke de şüphesiz sevgidir. Ona göre sevgi [*ḥubb*] varlığın aslını teşkil etmektedir.[712] Dolayısıyla varoluş sevgiden kaynaklandığı kadar, mevcutların varlığının sürekliliği de sevgi ile gerçekleşmektedir.

İbnü'l-Arabî düşüncesinin tamamı için önemli bir konuma sahip olan "sevgi" anlayışının temelinde kuşkusuz *kenz-i mahfî* rivâyeti bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî bu hadîsin, hiçbir sûrette tecellî etmemiş ve bilinmeyen Zat-ı İlâhî'nin tecellî etmeye başlamasındaki sebebi ortaya koyduğunu düşünür ki bu sebep, ilgili hadiste ifade edilen "*Cenab-ı Hakk'ın bilinmeyi sevmesi* [*ḥubb*]"dir. Buradan hareketle, âlemin bütün fertleri için en temelde bir "var olma"dan söz ediliyorsa, her bir mevcudun ilâhî muhabbetin bir gereği olarak var olduğu sonucuna ulaşılacaktır. Bundan dolayı mutlak mânâda Allah'ın, âlemi veya âlemin bir cüz'ünü sevmemesi söz konusu değildir. Çünkü mevcutların her bir ferdine yönelik mutlak sevgisizlik hâli, o mevcudun yok olması anlamına gelmektedir.

---

711 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* II, 255.

712 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* III, 484.

Vücûd mertebeleri çerçevesinde sevgi ve sevginin bir gereği olarak rahmetin bütün vücûd mertebelerine yayıldığı görülebilir. Âlem-i Emr ile Âlem-i Halk arasında berzah olan, Âlem-i Halk'ın ilk mertebesini oluşturan ve zâtı itibâriyle tekliği temsil eden Arş, kendisinden sonraki vücûd mertebelerine sirayet eden bir etkiye sahiptir. İbnü'l-Arabî burada Arş'ı ilâhî isimlerden er-Rahman'ın mazharı olarak ele alırken de Âlem-i Halk'a sirayet eden ilâhî rahmet boyutuna dikkat çekmektedir. Ancak rahmet ile ilgili sıfatların tecellîgâhı olan cennetin yanı sıra; gazab ile alâkalı ilâhî sıfatların mazharı olan cehennem de bu varlık düzeyinden sonra varlığa çıkmaktadır. Yani ona göre cehennemde tezâhur eden ilâhî gazab dâhi, Arş'taki kuşatıcı rahmetin içerisinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla âlem içerisinde ilâhî gazabı kesbetme istidadına sahip olan insan, hiçbir zaman mutlak bir gazaba muhatap değildir. Yahut bir diğer ifadeyle cehennemin konu edildiği varlık düzeyinde ele alınan gazap, hiçbir zaman Arş'ta hâkim olan rahmetin ve sevginin zıddı değildir. Bu yüzden kulların gazaba uğraması, bütün varlıklar gibi cenneti de cehennemi de kapsayan ilâhî rahmet ile iç içe bir şekilde gerçekleşir. Son tahlilde ilâhî sevgi ve rahmetle karışık bir gazaba değil de, mutlak bir gazaba muhatap olmak, yokluk anlamına gelmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin rahmetin umûmiliği fikrini ontolojik bir olgu şeklinde ele aldığını görebiliriz. Daha açık bir ifadeyle ona göre kulların işledikleri fiillerin, Allah katında kabul edilip-edilmemesiyle, bu fiillerin varlıksal düzlemde ne anlama geldiği arasında fark olduğunu ifade edebiliriz. Dolayısıyla her iki durum için de kulun fiilinin farklı karşılığı bulunmaktadır. Bu durumu bir örnek üzerinden açılayacak olursak; İbnü'l-Arabî'nin şirk konusundaki fikirleri, konuyla ilgili önemli ipuçları verir. İbnü'l-Arabî, ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...﴾ "*Rabbin ancak kendisine ibadet etmenizi hükmetti…*"[713] âyet-i kerimesindeki ﴿قضى﴾ kelimesinin "*emretmek*" değil de "*hükmetmek*" anlamında olduğunu söylemektedir. Âyetteki bu kelimeye hükmetmek anlamı verildiğinde ise, bütün ibadet edenlerin ibadetlerinin Allah'a ait olması gerekmektedir. Hâlbuki vâkıa bundan farklıdır ve insanlar içerisinde Allah'tan başka varlıklara tapanlar bulunmaktadır. Âyetin; sözü edilen şekilde anlaşılmasıyla müşriklerin durumu arasındaki bu zıtlık, fiillerin ontolojik karşılıklarıyla, Allah katında kabul edilmesi arasındaki ayrım vasıtasıyla çö-

---

[713] İsrâ, 17/23.

züme kavuşturulmaktadır. Ontolojik açıdan, her bir mevcûdun varlığının ilâhî bir irtibatla tahakkuk ettiğine değinilmişti. Suretlere refâkat eden ve onların var olmasını sağlayan bu yön dolayısıyla Allah haricindeki varlıklara ibadet, aslında Allah'a ibadet etmek hükmündedir. İbnü'l-Arabî bunu örneklendirirken ﴿وَجَعَلُوا لله شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُم...﴾ "*Onlar Allah'a ortak koştular. De ki: Onları isimlendirin…*"[714] âyetine işâret eder ve:

> "Onlar, eğer (taptıkları şeyleri) isimlendirirlerse, o isimler (taptıkları şeylerin) hakikati olurlar. Bu safhadan sonra elleriyle yontup taptıkları şeye taş, ağaç ve yıldız demezler. Zîrâ ibadet edilen özdür, sûret ise onların yaptığı iştir. (Müşrikler) onları ilâh diye isimlendirirlerse; ilâhın, onların taptıkları şey olduğu bilinir."[715] der.

İbnü'l-Arabî, burada müşriklerin başka ilâhlara ibadet ediyor olmalarının sadece sûret itibâriyle olduğunu, öz itibâriyle ibadet ettikleri şeyin Allah olduğunu söylemekle,[716] bu fiilin ontolojik karşılığını ortaya koyar. Çünkü ona göre bu durum, Allah'ın, ibadet noktasında varlıkların Allah'tan başkasına ibadet etmemelerine dair hükmünün sonucudur ve bu husus İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî kıskançlığın [*el-gayratu'l-ilâhîyye*] bir gereğidir.[717] Bu hükümden dolayı hiçbir kimse ibadette Allah'a ortak koşamaz. Öte yandan, ontolojik açıdan "*perçeminden tutulmuş*"[718] ve putlara tapıyorken dâhi hakikatte Allah'a ibadet eden insanın, ibadeti nispet ettiği makamda yanılması[719] -şirk fiilini işlemesi- Allah'ın kabul ettiği din düzleminde reddedilmekte ve müşrik, azaba dûçâr olmaktadır.[720]

---

714 Ra'd, 13/33.

715 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 552; *Fusûs*, 72.

716 "...فإن الله هو الوجود والموجود وهو المعبود في كل معبود و في كل شيء..." "… Muhakkak ki Allah, vücûttur ve mevcûttur ve her ibadet edilende kendisine ibadet edilendir ve her şeydedir." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 145.

717 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 310-311.

718 İbnü'l-Arabî, ﴿...ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم﴾ "*Hiçbir canlı yoktur ki perçeminden tutulmuş olmasın, muhakkak Rabbim dosdoğru bir yol üzeredir.*" (Hûd, 11/56.) âyet-i kerimesindeki "perçeminden tutulma"yı her bir canlının, Allah'ın dosdoğru yolu üzere olması şeklinde anlar. (İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 103) Bu, varlıkların yaratılışına yerleştirilmiş ve her ne yaparlarsa yapsınlar Allah'a ibadet ediyor olmalarını gerekli kılan bir tür ontolojik ilke olarak anlaşılabilir.

719 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 310.

720 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 43

Sözü edilen bu ayrım, yoldan sapmanın, doğru yolda olmaya nazaran geçici ve tâli bir durum olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre gazabın rahmete göre geçici olması bu fikirle doğru orantılıdır.[721]

Rahmetin umumîliği fikrinin böylesi bir ontolojik zemininin olması gerek mü'min gerekse kâfir ve müşrik bütün insanların zikredilen ontolojik çerçevede bir rahmete muhatap olduğunu göstermektedir.[722] Yani bu düzeyde Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatmıştır. Ancak öte yandan bahsi geçen rahmet, günahkârların cezalandırılmamasını yahut onlara gazab edilmemesini gerektirmemektedir. Çünkü bu kuşatıcı rahmet, azabın zıddı olan rahmet değildir. Hatırlanılacağı üzere sevgi ve gazab, rahmet ve azap arasındaki zıtlık İbnü'l-Arabî düşüncesinde Arş'tan sonraki varlık düzeyi olan Kürsî'de kendisini gösterecektir.[723]

İbnü'l-Arabî'nin kuşatıcı rahmete her bir varlığın muhatap olduğuna dair fikrini ortaya koymak açısından şu pasaj önem arz etmektedir:

> "Âlimimiz ve önderimiz Sehl b. Abdullah şöyle dedi: "İblis'le karşılaştım. Benim kendisini tanıdığımı bildi ve aramızda bir konuşma geçti. O bana (bazı şeyler) söyledi ben de ona söyledim ve tartışma uzadı. Sonunda ben de durdum o da, ben de o da şaşırdı kaldı. Onun bana en son söylediği şeylerden biri şu idi: "Ey Sehl! Allah azze ve celle umûmî bir şekilde: "*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır.*"[724] buyuruyor. Sen de bilirsin ki ben de bir "şey"im. çünkü *her* [كل] sözü kapsamayı ve umûmîliği gerektirir. *Şey* [شيء] ise belirsizlerin en belirsizidir. Öyleyse O'nun rahmeti beni de kuşatmıştır." Sehl de dedi ki: "Allah'a yemin olsun ki böylesi bir âyet hakkında sözünün uyumu ve zaferinin letâfeti beni cevap veremez bir halde ve hayret içerisinde bıraktı. O, âyetten bizim anlamadığımız bir şeyi anlamış ve yine o, âyetten ve delâletinden bizim bilmediğimiz bir şeyi bilmişti. Bir müddet şaşkın bir şekilde ve düşünerek durdum ve içimden âyeti okumaya koyuldum. Ta ki ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ "*onu (rahmetimi) yazacağım.*" kısmına geldim, sevindim ve bıraktım. Ben bir delil ile galip gelmiştim ve ona son darbeyi vurarak bu durumu açıkladım ve: "Ey lânetli! Allah bu rahmeti, onu bu umumîlikten çıkartacak belirli sıfatlarla kayıtladı." dedim. O (Sehl): ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ "*onu (rahmetimi)*

---

721 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 106; *Fütûhât*, IV, 99.

722 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 103.

723 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 198; VII, 402.

724 A'râf, 7/156.

> *yazacağım*.” dedi. İblîs tebessüm etti ve: “Ey Sehl! Câhilliğinin bu dereceye ulaşacağını zannetmiyordum ve yine senin burada olduğunu da zannetmezdim. Bilmiyor musun ey Sehl, sınırlandırmak senin vasfın O’nun vasfı değil ki…” dedi… …” (İbnü’l-Arabî): “Sehl b. Abdullah’ın anlattığı bu meseleye vakıf olduğumda, hoşuma gitti ve İblîs’in bunu içerisinde cehâlet bulunmayan bir tür bilgiyle bildiğini ve bu meselede Sehl’e üstad olduğunu bildim. Bize gelince, biz onu sadece Allah’tan alırız. Allah’a hamd olsun ki ne bu meselede ne de bunun haricinde İblîs’in bizim üzerimizde bir minneti yoktur…”[725]

Bu fikrî altyapı dolayısıyla İbnü’l-Arabî’nin cehennemde azâbın sürekliliği konusundaki âyetleri te’vil ettiğine şahit olmaktayız. Öte yandan İbnü’l-Arabî’nin, cehennemde ebedî kalmakla azâba sürekli düçâr olmak arasında bir fark gözettiği de bir vakıadır.[726] Nitekim o, rahmetin farklı formlarının bulunabileceğinin altını çizmektedir.[727]

Varlığın sevgi ile başlayıp, sevgi ile sürmesi fikri ve Kur’ân’da sevgiye muhatap olma bakımından sadece insan türünün zikredilmesi,[728] İbnü’l-Arabî’nin bir ilke olarak, Kur’ân yorumunda sevgi ve merhamet unsurunu merkezde tutan bir bakış açısına sahip olması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Ancak onun bu yaklaşımını modern dönem hümanizmine tebdil etmek sûretiyle tahrif edip, yanlış bir mecrâya çekmemek gerektiği de açıktır.

2.1.2. İnsan Anlayışıyla İlgili İlkeler

Kur’ân’la iletişime geçen, onu anlayan, hayatına aktaran ve onunla birlikte “*bulma*” yolcuğuna çıkan varlık olması sebebiyle insan, İbnü’l-Arabî’nin yorum anlayışındaki diğer temel kavramlar kadar önemli bir yer işgal etmektedir. İnsanın varlığı, hitabın muhatap zeminini teşkil etmekte; insanın tasviri ise bu hitab ve muhatap ilişkisinin niteliğini belirlemektedir. Zîrâ güçlü ve şümullü bir Kur’ân tasviri, ancak onun muhatabı olan insanın tasviriyle uyum arz ettiğinde bir anlam ifade eder. Aksi takdirde ortaya

---

725 İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 435-436.

726 Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 68.

727 Örneğin rahmetin gerektirmediği bir durumun kaldırılmasından sonra nimetin ve rahatlığın artması, burada zikredilebilir. Bk. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 99.

728 Bk. Chittick, *Ibn ‘Arabi Heir To The Prophets*, 35.

konulan sistem içerisinde ya Kur'ân'ın sözü edildiği gibi şümullü olup olmaması ya da onun gönderilişindeki hikmet sorgulanabilir bir duruma düşecektir.

İbnü'l-Arabî'nin sunduğu kapsamlı Kur'ân tasvirine uygun bir insan profili ortaya koyması, hitap ve muhatab arasındaki sözü edilen ilişkiyle yakından ilişkilidir. Nitekim, onun, "*Kur'ân'la İnsan-ı Kâmil'in ikiz kardeş olduğu*"na yönelik fikirlerinin, bu bağlamda ele alınması gerekmektedir. Zikredilen kardeşliği temin eden husus, İnsan-ı Kâmil'in tıpkı Kur'ân gibi âlemin hakikatlerini kendisinde bir araya getirmesidir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre bir ilke olarak; hem Kur'ân'ın hem de insanın, âlemdeki bütün hakîkatleri bünyelerinde barındırmaları açısından benzeştiklerini ifade edebiliriz.

İnsanın yukarıda belirtilen bir araya getiricilik özelliğinin, insanı "*insan*" yapan şey olması kadar, onun, Kur'ân'ın anlaşılması noktasında Kur'ân'la en yetkin şekilde irtibat kurabilecek düzeyde bir varlık olmasını da tesis etmektedir. Öte yandan, hem Kur'ân'ın hem de insan-ı kâmil'in bir araya getiricilik özelliğine sahip olması, Kur'ân için sözü edilen bütün boyutların ve bütün genişliğiyle mânâ okyanusunun insanda bir karşılığı bulunduğu sonucuna da ulaştırmaktadır.

Kur'ân-insan arasında kurulan bu tekâbüliyyet, diğer açıdan da insanın, Kur'ân'ın bu farklı boyutlarındaki anlamlarını idrak ve müşâhede edebilecek güçlerine işâret etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bilgi nazariyesinde dikkat çekildiği üzere her bilgi alanına, o alanda yetkin olan bir kuvvenin teşhis edilmesinin arka planında yatan şey de Kur'ân-İnsan-ı Kâmil denkliği ve insanın "*sahilsiz bir umman*" olan Kur'ân'ın mânâlarını tahsile güç yetirebilmesiyle alâkalıdır.

İnsanın, Kur'ân'la sözü edilen bu çok boyutlu iletişime geçmesi bir yönüyle Kur'ân'ın sûfî tefsirine kapı aralamaktadır. Böylece insan, Kur'ân vasıtasıyla hem kendi dışındaki dünyayı hem de kendindeki hakikatleri anlamaya doğru bir yolculuğa çıkabilmektedir. Bu yolculukta kat edilen mesafe ve Kur'ân'ın tesiri ise sadece insanın farkındalığıyla ortaya çıkmaktadır.[729] Yine Kur'ân'ın anlaşılmasında beliren yanlışlıklar ise, Kur'ân'ı ve içerdiği anlam hazinesini, sahip olduğu genişliği göz ardı ederek kayıtlamaktan kaynaklanmaktadır.

---

729 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 290.

2.1.3. Bilgi Anlayışıyla İlgili İlkeler

Varlığa dair görüşlerinin bir uzantısı olarak ortaya koymuş olduğu bilgi nazariyesi İbnü'l-Arabî'nin yorum anlayışı ile ilgili birçok çıkış noktası içerdiği görülmektedir. Ancak burada işâri tefsirin mahiyetini, özelliklerini belirleyen ve dinamikliğini sağlayan hususlar incelenecektir.

2.1.3.1. Nazarî Bilgi, Keşfî Bilgi ve Yorum

İslam düşünce geleneği açısından zâhir ve bâtın boyutlarıyla varlık, insanın bilgi edinme kapasitesi içerisinde bulunmaktadır. Bu, bizzat Kur'ân'ın sunmuş olduğu "*imkân dâhilindeki bilgi alanı*"nın bir gereğidir.[730] Ancak, bir diğer isimlendirmeyle fizik ve metafizik varlık alanları ile ilgili, insanın bilgi edinme yetilerine bakıldığında; duyular ve akıl maddî âlemle sınırlı olmakla birlikte; haber, hem fizik hem de metafiziğe yönelik veçheleri bulunan bir bilgi kaynağıdır. Gerçek şu ki bu son bilgi kaynağının vahiyle irtibatlı boyutunun da haber olarak isimlendirilmesi, peygamber haricindeki insanlar dikkate alındığında geçerlidir. Kur'ân veya daha umûmî bir ifâde şekliyle vahiy, her ne kadar peygamber için de bir takım haberleri içeriyorsa bile bizzat vahyin kendisi mahiyeti tarif edilemeyen bir bilgi edinme yoludur. Bunun yanı sıra kelâmcılar, vahiy haricinde metafizik alanla ilgili bilgilerin tahsilinde; şâhide dayanarak, gâibe istidlâlde bulunmayı [*el-istidlâl bi'ş-şâhid 'ale'l-gâib*] bir yöntem olarak kullanmaktadırlar. Her ne kadar ehl-i sünnet kelamcıları arasında farklı istidlâl şekilleri bulunsa da[731] sistem olarak metafizik alana dair bilgiye yönelik esaslar, bu yöntemde benzerlik ve zıtlık üzerinden tesis edilmektedir.

Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde bariz bir şekilde görülen "farklı varlık alanlarına, farklı insanî kuvvetler" fikriyle[732] paralel bir şekilde İbnü'l-Arabî, metafiziğe

---

730 Kur'ân açısından insan bilgisinin, hem fizik hem de metafizik alana yönelik olduğu ile ilgili tahliller için bk. Yeşilyurt, "Kur'ân'da Bilgi", 1-12.

731 Özdemir, Metin, "Kelâmî İstidlâlin Problematiği", *Cumhuriyet.Ü.İ.F.D.*, 7/2, Sivas 2001, 178-182.

732 "…Bundan gözün iki tane olduğunu anlamışsındır. Bunlar: zâhir ve bâtındır. Zâhir (göz), hissî ve görünen âlemdendir. Bâtın ise, başka bir âlemdendir, Âlem-i Melekût'tan. Her iki göz için de bir güneş ve tam olarak görmeyi sağlayan bir nûr vardır. Bu güneşlerden biri zâhir diğeri bâtındır. Zâhir olan şehâdet âlemindendir ki o da algılanan/mahsûs Güneş'tir. Bâtın ise Âlem-i Melekût'tandır ve o da Kur'ân ve Allah'ın indirilmiş kitaplarıdır…" Gazâlî, *Mişkâtu'l-envâr*, 130. Ayrıca bk. 130-133; Bu fikrin Tasavvuf geleneğinde Hâkim et-Tirmizî'den itibâren işlendiği bilgisi için bk. Demirli,

yönelik bilginin, insandaki beş duyunun haricindeki bir kuvvet ile gerçekleşeceğini söylemektedir. Çünkü ontolojik bakımdan fizikî âlemden farklı bu varlık alanını, sadece fizikî âlemi algılamada güç sahibi olan duyu organlarının ve onların bilgisine dayanan aklın bilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı her bir varlık alanına dair bilgi edinebilmek için insanda farklı güçlerin tasavvur edilmesi fikrine ulaşılmıştır.

İbnü'l-Arabî, çok yönlü bir donanıma sahip olarak var edilen insanın, havvas-ı hamse ile dış dünyayı algıladığına; bâtın veya metafizikle alâkalı bilgilere ise bu duyu organları/bilgi kaynakları ile ulaşmasının mümkün olmadığına vurgu yapmaktadır. Ona göre insandaki her bir duyu organının sınırlı olduğu bir bilgi edinme alanı bulunmaktadır. Dolayısıyla insandaki dış ve iç duyular, görünen dünyanın belli bir düzenle işleyen yapısı içerisinde çalışmaktadır. Buradan hareketle o, evrenin belirli bir nizâm ile var olmaya devam etmesini, tarihî ve sosyolojik şartların oluşturduğu örgüyü, geçmişe dayalı tecrübe ve haberleri algılayan duyular vasıtasıyla insanın fikrî yapısının şekillenmesinden bahsetmektedir. Bundan dolayı alışılagelmiş veya kendimizi içerisinde hazır bulduğumuz bu ortamdan sıyrılmaksızın görünür âlemden tamamen farklı olan metafiziğe, eşyanın bâtınına, özüne dair bilgimiz sadece vahiy yoluyla bildirme şeklinde söz konusu olabilir. Ancak bu noktada İbnü'l-Arabî ile kelamcılar arasındaki ihtilaf mahalli, İbnü'l-Arabî'de vahyin -özel bir kullanımla da olsa- peygamberler haricindeki insanları da içine alacak şekilde bir kapsama sahip olmasıdır. Şu halde peygamberlerin haricindeki insanlar için de eşyanın hakikati, özü ve bâtınıyla ilişkilendirilen akıl ve haberden farklı bir bilgi kaynağı söz konusudur. Daha özel bir çerçevede beş duyu haricinde sûfî için Kur'an'nın bâtınî anlamlarını bilmeyi sağlayacak bir bilgi kaynağı daha bulunmaktadır. Bu da tıpkı vahiy gibi ilâhî öğretime işâret eden *keşf*tir. Dolayısıyla ilkesel olarak İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarının epistemolojik düzlemdeki kaynaklığını, *keşf*in oluşturduğu ifade edilebilir.

İşte bu bilgi kaynağıyla donatılan sûfî, İbnü'l-Arabî'ye göre duyu organlarının algılama sınırını aşan birçok konuda olduğu gibi, Kur'ân'ın lafızlarının bâtınına yönelik bir bilgiye de ulaşabilmektedir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin yapmış olduğu şu tasnif, varlıkların farklı yönleri ve o yönlere tekabül eden bilişin niteliği çerçevesinde önem arz

---

"Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi", 130-131.

etmektedir: İbnü'l-Arabî, *bilmek* [*el-'ilm*] ile *anlamak* [*el-fehm*] arasında bir ayrıma gitmekte ve Kur'an'ın lafızlarıyla,[733] anlamayı; Kur'ân'ın maddeden mücerret kelâm oluşuyla da, bilmeyi irtibatlandırmaktadır.[734] Bu ayrım ile İbnü'l-Arabî'nin "*anlama*"yı, varlıkların sureti -daha özel kullanımda Kur'ân'ın lafzı- üzerinde fikir yürütmeyle; buna karşılık "*bilme*"yi ise varlığın özünü -Kur'ân'ın bâtınını- keşfetme ile irtibatlandırdığı düşünülebilir. İbnü'l-Arabî'nin keşf ve nazarî bilgiyle irtibatlı olarak "*bilme*" ve "*anlama*" şeklinde yapmış olduğu bu ayrım, ilke bazında Kur'ân'ın işârî tefsirinin epistemik değerini ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin keşf ile vahyi aynı mahiyete sahip bir bilgi kaynağı şeklinde sunuyor olması vahiy-akıl ilişkisi bağlamında ulaşılan yargıları keşif-akıl ilişkisine de aktarma amacı gütmektedir.[735] Nitekim varlıklar için dile getirilen *farklı alan/mertebe* fikrinin beraberinde getirdiği *bilgi kaynaklarının farklılaşması* teorisi çerçevesinde akıl ve vahiy -dolaylı olarak da keşf- arasında tesis edilecek ilişkinin mahiyeti, bir epistemolojinin tamamına etki edebilecek ana konulardan birini oluşturur.

Fütuhat'taki alegorik anlatımında İbnü'l-Arabî, vahiy-akıl ilişkisini farklı boyutlarıyla ele almaktadır.[736] İbnü'l-Arabî ilgili yerde bu iki otoritenin faaliyet alanını sultan-nâib sembolüyle aktarmaktadır. O, aklı bu ilişkide sultan olarak ele almakta ve sultanın, tasarrufta bulunması için nâibine/şeriata yetki vermesinden bahsetmektedir. Kulun yükümlülüğünün akılla ilişkisi bağlamında kullanıldığı gayet açık olan bu betimlemenin devamında konuyu sultan ve nâibin hem halk hem de kendi aralarında ortaya çıkan otorite sorununa getirir. Bu meyanda, bir ülkede sultanın reayaya kendini göstermemesi ve naibinin halkın işlerini idare etmesi sembolü üzerinden sultan ve nâibin birbirlerine karşı güç dengesine değinir. Netice itibâriyle nâibe/şeriata mülkünde tasarruf hakkını vermekle sultan/akıl, herhangi bir noksanlığın kendi hâkimiyetine ve halkına ilişmemesini temin etmektedir. Öte yandan sultan, nâibin hükmünün geçerli olabilmesi için kendi otoritesini kabul etmesi gerektiğini ifade ederek de halk tarafından sevilen, kabul gören

---

733 Gerek lafzî ve gerekse şekil olsun maddeyle karışık kelâm.

734 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 283.

735 "...Akıl bakımından elimizde azabın varlığının sürekli olduğuna dair bir kanıt yoktur. Geride ise, sadece inkâr edilemeyecek bir tarzda aktarılan nasslar veya kuşkunun girmediği keşif kalmıştır. *Akıl, doğru sözlü birinde açık bir nass veya açık bir keşif geldiğinde, onu reddetme hakkına sahip değildir*..." İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 398.

736 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 431-432.

ve hatta sultanın gücüne neredeyse galebe çalan nâibin, sultanı makamından azledemeyeceğini ortaya koyar. Birbirleriyle ilişkisi bakımından gerilimli bir tablonun sunulduğu bu örneklemde sultan olarak nitelenen akıl, insana birinci bilgiyi vermektedir ki bu sâyede insan, mükellef olmaktadır. Nâib ise aklın verdiği bu birinci bilgi ile alâkası olmayan ve aklın bilemediği ikinci bilgiyi vermektedir ki o da Allah'ı bilmektir [*ma'rifetu'llâh*]. Bu ise, son tahlilde sultan ve naibin birbirini tamamlayan, ancak her ikisinin farklı türden bilgilere sahip olduğunu gösterir.

İbnü'l-Arabî, özet şeklinde sunduğumuz sultan-nâib sembolüyle aynı zamanda akıl ve vahiyin bilgi türü ve düzeyi bakımından farklılığını da ortaya koymaktadır. Kendi sınırlı alanı içerisinde aklın otoritesinin itiraf edilmesini bu örnekte zımnen ifade eden İbnü'l-Arabî, vahiyle kıyaslandığında çok kısıtlı bir bilgiye sahip olan aklın, şeriatın sunduğu bilgiye hâkim kılınmamasını, farklı bilgi türleri örneklemi üzerinden sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, akıl merkeze alınarak vahyin sunduğu bilginin imkânsız karşılanmasını mümkün görmez. Bu mânâda âyetlere kelâmcıların getirmiş olduğu te'vile de mesafeli durur.[737]

Buna karşılık müellif, akıl ve vahiy (veya keşif) arasındaki irtibatı ise tamamen ayrışmaya dayalı bir ilişki şeklinde kurgulamaz. Zîrâ akıl, ḳâbil yönü[738] itibâriyle müşâhede edilen ilâhî feyzi anlayabilmekte ve bir kalıba dökebilmektedir.

Ancak aklın keşfi kayıtlayarak anlaşılabilir bir forma döktüğü bu mârifet, bizzat müşâhededе görülen anlamı herhangi bir kayıp olmaksızın karşılamakta mıdır?

İbnü'l-Arabî, müşâhedeyi "*şaşırıp/donup kalma*" ile; kelâmı ise "*anlamak*"la irtibatlandırır.[739]

Müşâhede ⟶ donup kalma / hayret

Kelâm ⟶ anlama

Bu irtibat şekli, müşâhede ve kelâmın ortaya çıkardığı sonuçları ortaya koyar gibi görünse de; aynı zamanda "donup kalma" ve "anlama" eylemlerinden herhangi birine sa-

---

737 Ru'yetullah, Allah'a mekân atfedilmesi v.b. farklı kelâmî konularla ilgili âyetlerin te'vil edilmesi noktasında İbnü'l-Arabî'nin itirazları için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 60, 244, 279, 332-333.

738 Duyu organları vasıtasıyla aldığı bilgide hüküm sahibi olan yönü değil de, ilâhî feyzi alma istidadına sahip olan özelliği kastedilmektedir.

739 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 390.

hip olan insanın kelâm veya müşâhededen hangisine muhatap olduğunu da göstermektedir. Kelâmın tesis edilişindeki gâyenin bir şeyin hakikatini değil de, o hakikatin sûretini zihinde hazır etmek olduğu düşünülürse müşâhede düzeyinden kelâm düzeyine geçiş, özü sûretlerle hikâye etmekten başka bir şey olmayacaktır. Çünkü kelimeler birer sembol olduğu için hakikati değil, sadece hakikat hakkında bilgi verir.[740] Dolayısıyla kelâm ve kelâma muhatap olmanın bir neticesi olan anlama eylemi, hiçbir zaman müşâhedenin verdiği anlamı vermeyecektir. Buradan işârî tefsir ile irtibatlı şu sonuçlar çıkarılabilir:

İbnü'l-Arabî'in, ortaya koyduğu varlık ve bilgi nazariyesi kapsamında keşfe dayanan işârî tefsir, mütekellimi anlamayı gaye edinmekte ve bu metotla Kur'ân'a yaklaşmaktadır.

Mücerret kelâmı anlamak, maddeyle iç içe olan kelâmı -bir diğer ifadeyle sûreti- anlamakla karşılaştırıldığında tecrübe edilebilir bir bilgiyi iltizam etmektedir.

İşârî tefsir olarak isimlendirilen te'viller, hiçbir zaman sufi tecrübenin bizzat kendisi değildir. Bilakis o tecrübenin bir şekilde ifadelere dökülmüş halleridir.[741] Bu özelliği itibâriyle keşfin ifade edilmesiyle keşf birbirinden ayrı şeylerdir.

Sûfî yorumlar, sûfî tecrübenin bir tür sûretini teşkil ettiği için, hem sûfî tecrübeyi perdelemekte hem de o tecrübenin hakikatine işâret eden bir semboller bütünü olmaktadır. Yalnız burada kastedilen semboller, sûfî dilin kendine has birtakım semboller içermesinin yanı sıra -ve daha öncelikli olarak- öz-sûret ayrımı çerçevesinde sûrete tekâbül etmektedir.

İfadelere dökülmüş bir sûfî tecrübe, dilsel, tarihî, ferdî ve ictimâî imkân ve kapasiteyle etkileşimin yanında akıl süzgecinden geçmesi neticesinde ortaya çıkan bir olgudur.

Burada sözü edilen durum, keşfin -daha özel anlamda işârî tefsirin- vücuda getirildiği çağın ilmî mirasının izlerini taşımasıyla, keşfe dayalı bir bilgi olması arasında bir tür gerilim ortaya çıkarmaktadır. Belirli bir tarihî ve ictimâî ortamda hayatını sürdüren her şahsın, o tarihî şartların etkisini kendisinde aksettirdiği bir gerçektir. Dolayısıyla tecrü-

---

740 Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 355, White, John*, Aydınlanma Nedir?*, (ed. John White), (trc. Cengiz Erengil), Ayna Yayınları, İstanbul, 2002, 20'den naklen; Benzer bir bakış açısı için bk. Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh*, 176.

741 Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 357, 370-371.

be, sûfî tarafından ifade edilme noktasına geldiğinde sûfînin ilmî kapasitesinin yanı sıra zekâsının, ufkunun, dili kullanma maharetinin, tarihî şartların vb. özelliklerin tamamının etkisi onun kelimelerine, üslûbuna yansıyabilmektedir.[742] Sözü edilen bu etki, sûfî tecrübenin ifadesiyle alâkalı bir durumken; sûfînin yaşamış olduğu mânevî halin mahiyeti, bahsedilen şartlardan daha farklı bir siyâka sahiptir. Bu ikinci durum daha çok, kişinin var edildiği kapasiteyle irtibatlı olarak şahsına has ilâhî tecellilere mazhar olduğu bir durumdur. Sûfînin içinde bulunduğu bu iki farklı hâl sürekli bir şekilde iletişim içerisindedir. Bu ilişkiden dolayı sûfî iki farklı siyâkı mezcetmek sûretiyle ifadelerini ortaya koyan kişi olarak tasvir edilebilir. Bundan dolayı işârî tefsiri, sûfînin yaşadığı farklı siyakları göz ardı ederek, sadece daha uzak te'villerin tercih edildiği aklî bir fikir yürütmeye indirgemek, işârî tefsirin mahiyeti ile ilgili kısır bir yol tutmak olacaktır.

Gelinen noktada, İbnü'l-Arabî'nin akıl ve keşf arasında kurguladığı ilkenin, insandaki nazar veya keşf kapasitesinden herhangi birini atıl duruma getirmekten ziyade, ayrı varlık alanlarına ait bu yetileri aktif bir şekilde kullanmayı öncelemek, ifade düzleminde ise bu iki bilgi kaynağının verilerini bir potada eritmek olduğu görülmektedir.

Kur'ân'ın yorumu çerçevesinde konuyla ilgili dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, akıl yürütme ve keşfî bilginin nitelikleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre keşfî bilgi, yukarıda da bahsi geçen husûsiyetlerinden dolayı, kat'î bilgiler sunmaktadır. Buna mukabil akıl yürütme, özü ve çalışma şekli açısından Kur'ân'ın bâtınının anlaşılmasında zannî bilgiler vermektedir. Öte yandan keşfî bilgide olduğu gibi, akıl yürütmeyle elde edilen bilgi de öznellik içermektedir. Nitekim keşfin öznelliğini ve keşfen bilinen bir meselenin hakîkatinin gösterilemeyeceğini İbnü'l-Arabî de farklı vesilelerde dile getirmekte, buna mukabil nazarî düşüncenin de öznel olduğunu söylemektedir.[743] Dolayısıyla teorik olarak iki tür bilgi arasındaki temel fark, zannîlik ve kat'îlikle alâkalı görülmektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî, nazarî bilginin söz konusu olduğu bütün konularda ihtilafın varlığından; keşf ve keşf ehli arasında ise bir ittifakın bulunduğundan söz etmektedir.



Şekil 1.

---

742 Sûfî tecrübenin, ifadelere dökülmesinin tarihî, kültürel atmosfer çerçevesinde gerçekleşmesi ile ilgili bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, 395.

743 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 514-515.

Keşfî bilginin kat'îliği, "*eşyânın hakikatini idrak etme*"nin bir gereği olarak görülebilir. Buna mukabil nazarî bilgi, suretlerle irtibatlandırıldığı için zann ifade etmektedir. Yukarıda işâret edilen bu konunun yanı sıra keşf ve nazar yöntemiyle alâkalı başka bir farklılığa daha değinmek istiyoruz. Bu farklılık, bir açıdan öznellikle ilişkilendirilebilecek gibi görünse de, bir başka açıdan ondan ayrışan *doğrulanamazlık*tır.

Keşfle kıyaslandığında nazar yönteminin sunduğu bilgilerin -her ne kadar içerisinde birçok ihtilaf bulunsa da- doğrulanabilir olduğu söylenebilir. Ancak keşfî bilginin doğrulanamamazlığı daha önce de ifade edildiği üzere İbnü'l-Arabî'nin de kabul ettiği bir hususdur.[744] Öncelikle keşfî bilginin, -keşfî bilgi olması bakımından- tecrübe edilmediği müddetçe bilinmesinin imkânsızlığını itiraf etmek gerekmektedir.[745] Nitekim benzer durumlar hayatın farklı birçok alanında da görülebilir. Örneğin bir virtiözün, icra etmiş olduğu işin mâhiyeti ile ilgili hiçbir ifadesinin, o enstrümanı bizzat çalmakla elde ettiği tecrübeye mukabil gelemeyeceği aşikârdır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin -veya herhangi bir sûfînin- ifadelerinden yola çıkılarak onun fikirleri anlaşılabilir, kendi bütünlüğü içerisinde makul bir çerçeveye oturtulabilir. Ancak onun keşf olarak tanımladığı bu bilgilerin bütününden ne bir mesele hakkında, ne de keşfin ne olduğu ile ilgili, bizzat tecrübe edilen bir olgu vasıtasıyla elde edilen düzeyde bilgiye ulaşmış sayılamayız. Bundan dolayı keşf kavramının kullanıldığı düzlemde "kelâm" ile irtibat kurma, mahiyet açısından test edilebilir ve doğrulanabilir değildir. İnsanın "vech-i hâs" irtibatıyla Allah'tan ilim ve mârifet aldığı, Allah ile kişi arasındaki bu irtibatın diğer bütün varlıklara kapalı olması fikri de göz önüne alındığında İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin bütünlüğü açısından "*sûfî tecrübe olarak işârî yorumlar*"ın test edilebilirlik, doğrulanabilirlik ve tekrar edilebilirlik seçeneğinin varlığı teoride muhaldir. Bundan dolayı o, Kur'ân okuyan kişi için yapmış olduğu uyarıda bir âyeti iki kere okuyan ve her iki okuyuşunda da aynı mânâyı anlayan kişinin aldanmış olduğuna dikkat çeker.[746] Bu noktada, İbnü'l-Arabî de dâhil olmak üzere sûfî bakış açısının keşf dedikleri yöntemle Kur'ân âyetleri hakkında genel geçer bir bilgiye ulaşmak veya değişmez bir hakîkati ifade etmek gibi bir iddiala-

---

744 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* I, 514.

745 Bu ifade edilirken, mesele üzerinde konuşmayı "saçmaya indirgeyerek" keşfi anlamayı imkânsız kabul etmek hedeflenmemektedir. Bilakis bizzat keşf ile keşf sonucu elde edilmiş bir bilginin aktarımı ve makul bir çerçeveye oturturlmasının birbirinden farklı şeyler olduğu vurgulanmaktadır.

746 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* V, 191.

rının bulunmadığını ifade etmek gerekmektedir. Ancak teori düzleminde dile getirilen bu yorum şeklini, İbnü'l-Arabî ile birlikte artık iyiden iyiye şekillenen varlık ve bilgi nazariyesi içerisinde icrâ edilen yorumlardan ayırmak da elzemdir. Zîrâ bu ikinci yorum şekli, sûfînin Kur'ân anlayışının temelini oluşturan "mânânın bireysel tecrübesinin", ifade düzlemine aktarılmasıdır ki işârî tefsirin bu iki boyutu arasındaki farklar, çalışmanın ilerleyen kısımlarında incelenecektir.

2.1.3.2. Tecellî-Yolculuk ve Yorum

Âlemdeki her bir mevcûd, kendisini var eden ilâhî ismin tecellîsi ile vücûd bulduğu gibi, mârifet de Allah ile her bir varlık arasındaki *vech-i hâs*ı ifade eden bu tecellî ile kula aktarılmaktadır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde ontolojik ve epistemolojik açıdan Allah-âlem ilişkisini anlatan kilit konulardan biri olan ilâhî isimler, tecellînin sonsuzluğu ve tekrar etmemesi sebebiyle sonsuzdur. Dolayısıyla her bir tecellî her an yenilenen âlemin tek tek bireylerinde başka bir ilâhî ismin zâhir olması demektir. Sözü edilen bu anlayışı sebebiyledir ki İbnü'l-Arabî, varlıkta hiçbir şeyin tekrarlanamayacağını, bu yüzden âlemde sadece suretlerde benzerliğin olabileceğini, ama bir şeyin benzerinin onun *aynı* olamacayağını ifade eder.[747] Tecellî, bu haliyle âlemdeki/tecellîgahtaki farklılaşmanın sebebi olarak görülmektedir.[748] Bu durumda ona göre insanların, durağan ve sâbit olarak gördüğü her şey onların vehminden başka bir şey değildir.

Tecellînin sürekli farklılaşması, yalnızca vücûd verme anlamındaki tecellî ile sınırlı değildir. Filhakika var olmakla bilgi arasındaki bağ, her bilginin bir varlık alanına tekâbül etme gerekliliğiyle irtibatlı olarak, varlıktaki sürekli farklılaşma tecellî vasıtasıyla ilkâ edilen bilgide de sürekli farklılaşmayı beraberinde getirmektedir. Bir diğer ifadeyle: "*Vaktin değişmesiyle mârifet de değişmektedir.*"[749]

Tecellînin sürekliliği ile irtibat kurulması gereken bir diğer konu da şüphesiz yolculuktur. Aslında İbnü'l-Arabî'ye göre yolculuk, âlemin ayrılmaz özelliklerinden biridir. Onun bakış açısında âlemdeki bütün varlıklar sürekli bir yolculuk içerisindedir ve bu

---

747 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* IV, 92.

748 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 401; Aynı zamanda tecellînin tecellîgâha göre de gerçekleşmesi gibi paradoksal bir durum da söz konusudur. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* II, 107.

749 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* IV, 92.

yolculuk, varlığın, ilâhî isimler ve tecellîlerde sereyânından başka bir şey değildir. Hem var olabilmek hem de bilebilmek; bir ilâhî ismin mazharı olmaktan, başka bir ilâhî ismin mazharı olmaya doğru her an bir mesafe katetmeyi gerekli kılar. Dolayısıyla ilk bölümde tasvir edilen varlık dâiresindeki *kavs-ı 'urûc*, bir yandan sûfînin mânevî terakkisine işâret etmekle birlikte, diğer yandan her an farklılaşan tecelliler sâyesinde sûfînin ilâhî isimlerde yolculuğuna da delâlet etmektedir.[750] Hayata ve mârifete bu şekilde bir bakışın; sûfîyi, tekrar yaşanması kesinlikle mümkün olmayan haller arasında hareket eden bir yolcu şeklinde tanımladığı gayet açıktır. Kur'ân ise bu yolculukta, her bir âyeti bir makam; her sûresi bir menzil olan, okundukça, idrâk edildikçe bu makam ve menzillerin aşıldığı bir kitap niteliğine sahiptir.[751]

Bahsi geçen fikrî arka plân nedeniyle, Kur'ân'ın işârî yorumları bir tür dinamizm kazanmakta ve bununla irtibatlı olarak işârî yorumlar hakkında iki önemli sonuca ulaşılmaktadır:

I- Kur'ân'ın işârî yorumu özneldir.

II- Kur'ân'ın işârî yorumu bir başkası tarafından test edilememekte ve dolayısıyla doğrulanamamaktadır.

Hâl böyle olunca bir ilke olarak, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân âyetlerine getirmiş olduğu yorumunu dayatmaya çalışmak veya o yorumların kabul edilmesi için muhatabı ikna etmek gibi bir çabası söz konusu olmamaktadır. Bilakis o, insanın Kur'ân ile birebir irtibâta geçmesi, her an farklılaşan tecellîleri idrak ederek, Hakk'ın kendisine göstereceği anlamları müşâhede etmesini teşvik etmektedir.

Şahsa ait özel bilgi anlamında öznelliğin sunduğu en büyük avantaj, te'vilin dinamik bir boyut kazanmasıdır. Nassların lafzî bakımından sınırlılığına karşılık, muhatapların ve hayattaki olayların, nassların lafızlarıyla karşılaştırmaya fırsat sunmayacak derecede çok olması gerçekliği, verili bir durum kabul edildiğinde, te'vili donuk bir eylem şeklinde tasvir etmenin, nassı ve içeriğini hayatın dışına itmek anlamı taşıyacağı açıktır.

---

750 Varlık ve yolculuk konusuyla ilgili detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 135, 344, 345, 346, 347, 367-368; ayrıca bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 34-35.

751 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 292; II, 170.

Öznelliğin beraberinde getirdiği en önemli problem ise şüphesiz doğrulanamazlık konusudur. Aslında mesele işârî tefsirin dezavantajı olma potansiyeline, öznellikten daha fazla sahiptir. Bu problemi tetikleyen başlıca kaygı ise, dinî emirlerin form ve içeriğinin bu yorumlama şekli vasıtasıyla tahrip edilmesi ihtimâlidir. Nitekim bâtınîlerin yorumları sözü edilen bu endişeyi haklı gösterecek birçok örnek sunmaktadır. Ancak meseleyi işârî tefsir çerçevesinde ve doğru bir siyakta ele almak için öncelikle işârî tefsirin mâhiyeti ve hususiyetlerini dikkate almak gerekmektedir.

İlk olarak, mutasavvıfların "*işâret*" olarak isimlendirdiği yorum şekilleri, sözü edilen bilgi edinme yolu vasıtasıyla ulaştıkları anlamlara delâlet etmektedir. Bu yüzden aklî çıkarımlara dayanan diğer yorum türleriyle kıyaslandığında işârî tefsir, farklı bir gerçeklik düzlemine sahiptir.

İkinci olarak işârî tefsir, dil, sahih nakil ve akıl vasıtasıyla anlaşılan ve bir davranış şekline dönüşen Kur'ân'ın zâhirine -anlama şekillerindeki ve uygulamadaki bütün ihtilaflara rağmen- dayanmak suretiyle nefsi terbiye edip, kalbi saflaştırmak neticesinde ulaşılan mânâları temsil etmektedir.[752] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî düşüncesinde nasıl ki lafızlar, mânâyı muhafaza eden ve yönlendiren bir özelliğe sahipse;[753] lafzî anlama düzeyi ve o düzeyde tesis edilen fiiller/ibâdetler de ilâhî tecellîlere kapı aralayan esaslardır. Çünkü zâhir olmadan bâtın olmaz.[754]

Birbiriyle iç içe bu durum sebebiyle işârî tefsirin doğrulanamazlığının, dinin emirlerini anlama veya koruma ile irtibatlandırılarak bir eleştiriye tabi tutulması karşılıksız kalmaktadır. Çünkü sözü edilen yorumlar, özü itibâriyle ibâdetleri iptal etmek bir yana, o ibâdetlerin sahih bir şekilde nakledilen uygulanış şekillerini değiştirme hedefinde olamamaktadırlar. Buna mukabil işârî te'viller husûsen ibadetlerle alakalı âyetlerin yorumunda, o ibâdetin hikmetlerine yönelik açıklamalar içermektedir.

Tecellî ile ilâhî isimlerde mârifete dayalı yolculuk yapma fikrinin, yorum konusunda ilâhî isimlerin Allah hakkında nasıl bir bilgi verdiğiyle irtibatlandırılması gerekmekte-

---

752 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 331.

753 İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 31.

754 Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, adlı eserinin son bölümünü şer'î ameller ve sûfîye tecellî eden bâtınî anlamlar arasındaki kopması mümkün olmayan ilişkiyi İbnü'l-Arabî'nin *Mevâki'un'nücûm* ve *et-Tenezzülâtu'l-mûsiliyye* eserleri çerçevesinde tahlil etmiştir. İlgili bölümün birçok yerinde yukarıdaki yargıya rastlanabilir. Bk. Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, 129-159.

dir. Hatırlanılacağı üzere, İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler iki fonksiyona sahiptir. Bir taraftan Allah hakkında bize bilgi verirken, diğer taraftan da O'nun Zât'ına perde olmaktadır. Dolayısıyla kulun, ilâhî isimlerin tecellisindeki sereyânı bu hususiyetlere tabidir. Öncelikle kul, Kur'ân'ı anlama noktasında muhatap olduğu her tecellinin kendisine bir bilgi sunduğunun farkına vardığı kadar, Kur'ân âyetleri karşısındaki anlayışını da sadece o tecelliyle sınırlamamanın farkına varması gerekir. Çünkü ilâhî isimlerin tecellîsindeki yolculuk aynı zamanda bir perdeden diğer bir perdeye geçmek demektir. Bu durum göstermektedir ki Kur'ân'ın anlaşılmasında, tecellîye dayalı bir mârifette durağanlıktan söz etmek, kişinin anlayışını o tecellî ile sınırlandırmak demektir. Aynı şekilde kimi zaman bir meseleye yönelik sınırlı bir tecellîyi genellemek de insanı hataya sevk edecektir. İbnü'l-Arabî, keşf ehli arasında ortaya çıkan ihtilafların sûfînin keşfinde değil de hakîkatin bir yönüne dair keşfin genellenmesinde olduğuna dikkat çekerken, bu sınırlayıcı bakışın, sûfîyi yanlışa sevk etmesine işâret etmektedir.[755] Bu yüzden Allah kelâmını daha iyi anlamak, daha fazla ve daha genel tecellîlere mazhar olmakla alâkalıdır.

2.1.4. Kur'ân Anlayışıyla İlgili İlkeler

İbnü'l-Arabî'nin bakış açısında varlık, farklı boyutlara sahip olduğu gibi Kur'ân ve âlem arasındaki tesis edilen benzerliğin bir gereği olarak Kur'ân da tıpkı âlemin diğer unsurları gibi farklı boyutlara sahiptir. Bu boyutları genel bir bakış açısıyla zâhir, bâtın, hadd ve matla' olarak tasnif etmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin "kur'ân" kelimesi üzerindeki tahlillerinde de görüldüğü üzere Kur'ân-ı Kerîm bütün bu boyutları kendisinde toplamıştır. Buna ilâveten Kur'ân'ın nazmı, her bir boyutu vasıtasıyla âlemin hakikatlerini bir araya getirmektedir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân'ın zâhir, bâtın, hadd ve matla'ından her biri, âlemin ilgili boyutlarına yönelik hakikatlere işaret etme kapasitesine sahiptir.

Kur'ân-ı Kerim'in câmiiyyet/toplayıcılık özelliğinin İbnü'l-Arabî düşüncesindeki bu içeriği, onun Kur'ân-ı Kerîm anlayışının te'vil metoduna etki eden en önemli noktasını teşkil etmektedir. Zâhir, bâtın, hadd ve matla' şeklinde sınırlandırılan boyutlar vasıtasıy-

---

755 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 103.

la Kur'ân, benzerliği, farklılığı, zıtlığı, çeşitliliği ve bütün vüs'atiyle âlemin hakikatlerini kendisinde toplayan bir kitap olarak sonsuz anlamlara işâret edebilecek bir kapasiteye sahip kabul edilmektedir. Zîrâ Kur'ân-ı Kerim'in varlık alanlarındaki mertebeleri ve o mertebelerdeki sonsuz çeşitliliği kendisinde öz olarak barındırdığına dair düşünce, onun herhangi bir varlık alanıyla ilişkili boyutunun da geniş ve kimi zaman katmanlaşan bir özellikte olmasını gerektirmektedir.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde zâhir, şehâdet âlemini; bâtın, gayb ve melekût âlemini; hadd, berzah ve ceberut âlemini; matla' ise esmâ-i ilâhiyye yani berzahu'l-berâzihi karşılamaktadır.[756] Dolayısıyla Kur'ân ve varlık mertebeleri için söz konusu edilen bu ayrım Kur'ân ve âlemin tam bir tekâbüliyetini temsil etmektedir. Öte yandan bu âlemlerden her birinin diğeriyle ilişkisinin zâhir-bâtın ilişkisi olduğu düşünüldüğünde, Kur'ân'ın matla'ının, butûnu'l-butûn olduğu ifade edilebilir. Buradan hareketle Kur'ân'ın katmanlaşan anlam hâlelerine işâret eden bu ayrımda sûfî tefsirin varlık ilkesini sunan temel husus ise zâhir-bâtın ayrımıdır. Bâtının bâtını olması bakımından hadd ve matla' ise bu ayrıma tabi nitelikte kabul edilmektedir.

Sözü edilen bakış açısının Kur'ân-ı Kerim'i sadece belirli lafızlar olarak görmeme sonucuna götürdüğü açıktır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bakış açısında, Kur'ân-ı Kerîm'i anlama eyleminin, onun varlık mertebelerinden sadece biriyle ilişkisine hasredilmesi, kendi bağlamı içerisinde anlamlı olsa da dikkate alınmayan varlık boyutları açısından eksik kalmaktadır. Meseleye mefhum-u muhalifinden bakıldığında Kur'ân'ı en yektin anlama metodu, diğer meselelerde de olduğu gibi, anlama eyleminde de Kur'ân'ın bütün boyutlarının dikkate alınmasıdır.[757]

İbnü'l-Arabî Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî boyutunu, kelimeler ve bir dil unsuru olması bakımından kelimelerin ve terkiplerin verdiği anlamlar olduğunu kabul etmektedir.[758] Bu zâhirî boyutu itibâriyle aktarılmak istenen anlam; kelime tercihleri, kullanılan kelime kalıplarının farklılığı, cümlelerin oluşturulması, metin içi-metin dışı siyâk-sibâk ve muhatabın durumu vb. birtakım unsurların teşkil ettiği bir atmosferde sunulmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın zâhirî boyutu dil ve tarihî veriler çerçevesinde gerçekleştirilen

---

756 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 277.

757 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 255.

758 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 7.

anlama faaliyetinin muhatabıdır. Ancak ona göre; Kur'ân'nın indirilen lafızların yanı sıra o lafızların muhtemel bütün anlamlarının toplamı olduğu fikri burada önem arz etmektedir. Zîrâ bir kısmı yukarıda zikredilen dil ve tarihî ortamla alakalı etkenler ve bunların okunması sürecinde müfessir doğru anlama[759] ulaşmaya çalışmakta, muhtemel anlamlardan birini tercihe gayret sarfetmekte iken İbnü'l-Arabî'ye göre dil, tarihî veriler ve aklın imkânsız görmediği bütün ihtimaller meşru anlamı temsil etmektedir. Hal böyle olunca kelâmın tabiatıyla ilgili bu kabul, muhataba oldukça geniş meşru bir çerçevede âyetleri anlama alanı açmış olmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın anlaşılması faaliyetinde İbnü'l-Arabî'nin bir metod olarak bu muhtemel anlamlardan herhangi birini terketmemeye çalıştığını görmek mümkündür.[760] Bu açıdan İbnü'l-Arabî'nin, *Fütûhât*'ta fıkhî görüşleri aktarırken; muhtelif mezheplere ait bütün görüşleri kaydetmesi ve şayet kendi tercihini ayrıca belirtiyorsa bile, istisnasız hepsini isabetli sayması,[761] Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî açıdan dilin imkân verdiği bütün anlamları kapsadığı [*câmi'*] fikrinin bir sonucu olarak kabul edilmelidir. Ayrıca bu meyanda İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ın zâhirî boyutunu önceleyen ve âyetleri yorumlarken sözü edilen yaklaşımı uyguladığı *Îcâzu'l-beyân* adlı tefsirini hatılayabiliriz.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde, Kur'ân-ı Kerim'in zâhirî anlamının böylesi geniş meşru bir zeminde sunulmasıyla, lafza büyük bir önem atfedilmesi arasında kuvvetli bir ilişki bulunmaktadır. Zîrâ bu düzeydeki Kur'ân yorumlarında, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı Kerim'in lafzına, diğer bütün iletişim unsurlarından daha fazla önem verdiği söylenebilir. Çünkü lafız, son tahlilde ilâhî iradenin aktarmak istediği anlamları koruyan bir kalıp vazifesi gördüğü içindir ki bu kalıbın bozulması, anlatılmak istenen mânânın kaybolmasına neden olacaktır. Etki alanı düşünüldüğünde lafzın ihmal edilmesi bir taraftan dinin amelî boyutunun tahriş ve tahrifine yol açacaktır ki bu sûfî tecrübede mârifet yolunun kapanması anlamına gelmektedir. Çünkü mârifet şeriatın zahiriyle amelde bulunmanın bir sonucudur. Amel zâhir, mârifet bâtındır. Bâtına ulaşmak ise ancak zâhir vasıtasıyla mümkündür.[762] Diğer taraftan da bu meseleye vâbeste olarak itikâdî sorunlar ortaya çı-

---

759 Yani anlatılmak istenen ve tek anlama bk. Cündioğlu, Dücane, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, 21, 26-27.

760 İbnü'l-Arabî'nin metodunun dil ve akla uygun olması kaydıyla lafzın muhtemel anlamlarını bir araya toplamak olduğuna dair tespitler için bk. Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 80, 119.

761 Bk. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 80.

762 Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 209.

kacaktır. Nitekim İbnü'l-Arabî konunun ehemmiyetinden ötürü itikâdî meselelerde lafzın otoritesini ön planda tutar. Bu noktada onun teşbih ve tenzih konusunda Kur'ân ve hadislerde geçen lafzılara verdiği ehemmiyet dikkate değerdir. Zîrâ o, özellikle Kur'ân'da Allah ile ilgili geçen bu tür ifadeleri te'vil ederek mutlak tenzihçi tavrı benimseyen kelamcıları eleştirir. Daha önce sultan ve naib sembolüyle ifade edildiği üzere ona göre bu alan nazarî düşüncenin nihaî bilgiye ulaşabileceği bir özellikte değildir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, aklın nazarî yönü açısından metafizikle ilgili konularda hakem olamayacağı düşüncesindedir. Hal böyle olunca Kur'ân'da geçen lafızlar te'vil değil, muhafaza edilmek sûretiyle bir itikâdî sistem oluşturulmalıdır. Çünkü ona göre birey, akla dayanılarak yapılan te'villerde nassa değil aklın ortaya koyduğu te'vile iman etmiş olmaktadır.[763] Şunu da ifade etmek gerekir ki İbnü'l-Arabî düşüncesinde Allah'ı nitelemek için kullanılan Kur'ânî kelimelerin önemi teşbih ile ilgili olanlarında daha belirgindir. Çünkü tek başına tenzih nazar yönteminin ulaşabileceği bir tavırdır. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî "*nass ile teşbihi; hem nass hem de akıl ile tenzihi*" benimsediğini söylemektedir.[764]

Dinin amelî ve itikâdî yapısının tesis edildiği ve geliştirildiği bu zâhirî boyutun yanı sıra İbnü'l-Arabî, -mensub olduğu geleneğin bakış açısına uygun olarak- farklı bir anlam alanından daha bahsetmektedir. Bu da kendi içerisinde bâtın, hadd ve matla' şeklinde katmanlaşan, Kur'ân'ın bâtınî anlamlarıdır. Daha dakik bir tasvirle Kur'ân'ın lafızlarının ötesinde sınırsız anlamların içerisinde toplandığı farz edilen varlık alanına işaret eden bu bâtınî boyut, İbnü'l-Arabî'nin de ifade ettiği üzere aslında kelâmı değil de Mütekellim'i anlama veya Mütekellimle iletişime geçme esasına dayanmaktadır. Bu noktada lafız, sözü edilen düzeyde Kur'ân'ı anlama faaliyetinde Mütekellim'in doğrudan kula görüneceği hâle veya söyleyeceği söze götüren bir anahtar rolü üstlenmektedir.[765] İfade edilen bu durum hasebiyle İbnü'l-Arabî, kendi dili olmadığı için lafızlardan hiçbir şey anlamayan bir gönül ehlinin, Kur'ân'ı anlayabileceği görüşündedir ki bunu sağlayan şey, Kur'ân'ın, onu okuyan kişini kalbine nâzil olmasıdır.[766]

---

763 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 331.

764 İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 40.

765 Bkz. Chittick, *Ibn 'Arabi Heir To The Prophets*, 38.

766 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 137.

Bahsedilen bâtınî boyutu itibâriyle Kur'ân'ın lafızlarından çıkartılan anlamların çeşitliliğinde etki eden en temel husus şüphesiz tecellîdir. Çünkü gerek sûfînin psikolojik durumunun (hâl yahut makam) gerekse Kur'ân'la irtibata geçilen siyâkın değişikliği gibi konular, tecellî başlığının altında toplanabilir niteliktedir. Kur'ân'ın bâtınına yönelik "anlama" -yahut İbnü'l-Arabî'nin "anlama" ve "bilme" arasında yapmış olduğu ayrıma dikkat ederek "bilme"- yolculuğunun tecellî ile irtibatlandırılması, bu düzeydeki anlamların gerek bireyden bireye gerekse bir ândan başka bir âna değişmesini ve farklılaşmasını gerektirmektedir. Bu, aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin sürekli olarak dikkat çektiği "*Kur'ân'ın, mü'minlerin kalbine sürekli ve yeniden indirilmesi*" fikrinin[767] diğer yüzünü teşkil etmektedir. Dolayısıyla "*Kur'ân'ın, lafız bakımından indirilmesi tamamlanan bir metin olmasına karşın, anlam bakımından nüzûlünün hâlâ devam etmesi*" fikrini, İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân yorumunun temel ilkelerinden biri olarak zikretmek mümkündür.

Şüphesiz Kur'ân, tecellî ve anlama faaliyeti arasındaki ilişkinin bir diğer veçhesi de tecellînin gerçekleşme şekliyle alakalıdır. İbnü'l-Arabî'nin tecellî anlayışı farklı varlık formları arasında geçişi mümkün kılan bir içeriğe sahiptir. Cebrâil'in insan sûretine girmesi,[768] kıyamette ölümün koç suretinde insanların karşısına çıkarılması[769] gibi birtakım verilerden yola çıkılarak şekillendiği anlaşılan bu bakış açısına göre insan, farklı birçok şekilde Kur'ân'ı müşâhede edebilir. Kur'ân ile ilgili olarak *Fütuhât*'ın baş tarafında zikredilen genç [*el-fetâ*] müşâhedesi, aynı zamanda Fâtihâ Sûresi'nin bir surete dönüşmesi,[770] bazı âyetlerin müşâhede esnasında toprak vb. maddî form şeklinde görünmesi gibi örnekler bu durumu göstermektedir. Kur'ân'ı anlama konusunda bu olgunun pratik yansımaları ise daha çok sûfî tecrübenin Kur'ân'ın anlamlarını muhtelif şekillerde tezâhür eden tecellîlerde müşâhede etmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu bireysel müşahedenin, sûfînin anlayışına yeni bir bilgi ve zevk sunduğu, Tasavvuf literatürü açısından anlaşılabilir bir durumdur. Ancak İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışına akseden bu

---

767 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 189, 233.

768 Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, Menâkıb, 25, (h.nr: 3634).

769 Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, Tefsir, 19, (h.nr: 4730); Tirmizî, *Sünen*, Tefsir, 20, (h.nr: 3156).

770 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 520-521. İlgili yerde İbnü'l-Arabî, Endülüste adı Fatıma b. Müsennâ el-Kurtubî olan bir Allah dostuna hizmet ettiğini söylemektedir. İbnü'l-Arabî, iki yıl süren hizmeti esnasında, bir gün o zâta müracaat eden bir şahsın ihtiyacını karşılamak için onunla ile birlikte Fâtihâ Sûresi'ni okuduğunu ve Fâtihâ Sûresi'nin havâî bir sûrete dönüştüğünü, nihâyetinde ortaya çıkan o sûretten Fâtıma b. Müsennâ'nın bazı taleplerinin olduğunu anlatmaktadır.

durum, gerek realize edilmesi gerekse Tefsir ilmi standartları içerisinde değerlendirilmesi noktasında en fazla zorlanılacak konulardan birini teşkil ettiği gayet açıktır.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ın, zıtlıkları bir araya toplayan bir kitap olduğu fikri ve bizzat zâhir-bâtın kavramlarının sunduğu karşıtlık, hem Kur'ân'ın zâhir ve bâtını hem de Kur'ân'dan istihrâc edilen zâhir-bâtın anlamlar arasında bir zıtlık ilişkisinin bulunduğunu çağrıştırsa da, konu onun düşünce sisteminde bu tür bir zıtlık esası üzerine tesis edilmemiştir. Zâhir ve bâtın kavramlarının itibârî bir konuma sahip olduğuna, varlık mertebelerinin bu kavramlar üzerinden değerlendirildiği kısımda değinilmişti. Kur'ân-ı Kerim'de de zâhir ve bâtın kavramları itibârî durumları ifâde etmektedir.[771] Zîrâ bâtın anlamlar sûfî tarafından keşfedildiğinde, sûfînin müşâhedesinde zâhire dönüşmüş olmaktadır. Dolayısıyla zâhir ve bâtın, birbirine zıt kavramlar olmaktan ziyade, öncelikle algıda muhataptan muhataba değişen varlık düzeylerini ifade etmektedir. İkinci olarak zâhir bâtın kavramları hakîkat ve sûret arasındaki esaslı bir ayrımı değil hakîkatin farklı veçhelerine ve onların anlamlı bütünlüğüne işaret etmektedir.[772]

İbnü'l-Arabî düşüncesinde zâhir-bâtın kavramlarının sözü edilen ilişkisinde, Kur'ân-ı Kerim'in zâhir ve bâtın boyutları birbirine dayanmakta ve birbirini etkilemekte, buna mukabil bu iki kavramın birbiriyle çelişmesi mümkün görülmemektedir. Çünkü bir varlık farklı itibârlarla hem zâhir hem bâtın olabilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın, farklı itibârlarla zâhir olan veya bâtın kalan bütün boyutlarını dikkate almak ve bu siyakta muhtelif boyutları bir araya getirmeye çalışmak, onun te'vil anlayışında önemli bir yer tutmaktadır.[773] Zîrâ zâhir ve bâtın, birlikte düşünüldüğünde Kur'ân'ın ifade ettiği hakikatlerin anlamlı bütünlüğü görülecektir.

---

771 (قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...) "*De ki: "Muhakkak rabbim, açık ve gizli çirkin işleri, haksız yere saldırmayı yasakladı…*"A'râf, 7/33; (وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ) "*…Açık ve gizli çirkin işlere yaklaşmayın…*" En'âm, 6/151 gibi âyetlerde zâhir ve bâtın kelimeleri her ne kadar birbirinin zıddı kullanıma sahip olsa da esâsen farklı açılardan ve farklı kişiler için zâhir veya bâtın olma durumuna da işâret etmektedir. Bu mânâda bir nesne, olgu, olay vs. kimine göre zâhir, kimine göre bâtın olabilmektedir.

772 Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 376.

773 Kur'ânî hitabın düzeylerinin çokluğu fikrinin sûfî yorumlama metodunun en önemli unsuru olduğuna dair bk. Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, 18.

2.2. İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Metodu

Bir yorumdan bahsetmek için öncelikle anlama faaliyetini göz önünde bulundurmak gerekir. Anlama ise, bireyin herhangi bir varlıkla kurduğu çok boyutlu bir iletişimi gerekli kılmaktadır. Hitap düzeyinde iletişim; temelde kaynak, alıcı, ileti, bağlam, geri bildirim gibi unsurları bulunan bir etkileşimdir.[774] Konuşan kişi tarafından aktarılmak istenen bir mesaj bulunmakla birlikte, o mesajın aktarılacağı bir muhatap, araçlar ve bağlamdan söz edilmektedir. Şüphesiz sözü edilen bütün unsurlar iletişime etki etmekte, hatta iletişimin gâyesini oluşturan mesajın aktarımında doğru anlama ulaşmak bu unsurların doğru teşhisiyle sağlanmaktadır. Bu yüzden iletişimin her bir unsuru için dile getirilecek herhangi bir tasavvur, iletişimin mahiyet ve niteliğini de etkileyecektir.

Filhakika iletişimin bu özelliği sebebiyledir ki İbnü'l-Arabî'nin, varlık, bilgi, Kur'ân ve insan hakkındaki düşüncelerinin genel bir tasviri sunulurken, Allah-kul arasındaki iletişimin mahiyeti, şekilleri, nitelikleri, gayesi gibi birçok konuda İbnü'l-Arabî'nin bakış açısını ortaya koymak hedeflenmiştir. Onun düşünce sisteminde yoruma bakan yönüyle bir takım ilkeler belirlenmesi, te'vil faaliyetinin zemini ve ilk basamağını teşkil eden Allah-insan arasındaki iletişimin, İbnü'l-Arabî düşüncesindeki boyutlarını teşhis etme girişimi olarak değerlendirilebilir.

Ortaya çıkan tablo itibâriyle İbnü'l-Arabî'nin -teorik olarak- Kur'ân yorumu ile ilgili muhtelif metodların varlığını mümkün gördüğü ifade edilebilir. Zîrâ ona göre Kur'ân farklı boyutlara sahip bir kitaptır. Farklı kapasite ve ilgide muhataplara hitap etmektedir. Haliyle Kur'ân'ın zâhirî boyutuyla ilgilenen bir tefsir çabası, Kur'ân'ın inmiş olduğu dil, ortam ve tarihî şartları dikkate alarak yorum faaliyetini icrâ etmelidir. Yine aynı şekilde Kur'ân'ın bâtınî anlamlarını keşfetme faaliyeti de onun bu boyutuyla uyumlu bir metodu gerekli kılar. Kur'ân'ın tarih üstü yönü şeklinde tanımlanabilecek bu boyut ona göre sûfî tecrübe vasıtasıyla ortaya konulmalıdır. Kur'ân'ın sûfî tarafından anlaşılması eylemindeki asıl ise sûfînin tarihî kayıtlardan kurtularak[775] kalbini temizlemesidir.

---

774 Bk. Güney, Salih, *Sosyal Psikoloji*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2012, 236-237; Gümrükçüoğlu, Süleyman, *Kur'an'da İletişimin Dili*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2014, 25-30.

775 İbnü'l-Arabî'nin bilgi nazariyesindeki fikir gücünün maddî âlemin sınırlılıklarıyla kuşatıldığı, keşfin gerçekleşmesi için ise bu kirlerden arınılması gerektiği fikri hatırlanmalıdır.

Ancak gelinen bu nokta, "*sûfînin tecrübesi*" olarak Kur'ân'ın yorumuyla, "*sûfî tecrübenin bir ifadesi*" olarak Kur'ân'ın yorumu arasında da esaslı bir ayrım yapmayı gerektirmektedir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu sistemin tutarlığı açısından bu elzemdir. Sûfî tecrübenin ifadesiyle, tecrübenin bizzat kendisinin ayrıştırılması fikrinin dayandığı esaslar zâhir-bâtın, öz-sûret, tecellî, perde gibi birtakım kavramlar çerçevesinde ele alınabilir. Dolayısıyla sûfî te'viller yöntem ve içerik olarak diğer te'villerden ayrılmış olsa da, bu tecrübelerin ifade düzleminde tekrar diğer te'villerle ortak bir takım husûsiyetler içermesi kaçınılmaz olmaktadır. Ancak böyle bir durumda sûfî te'villeri diğerlerinden temyiz eden özelliğin, bu te'villerin sûfî tecrübelere dayanması olduğunu ifade edilebilir.

2.2.1. İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Metodu Çerçevesinde Sûfî Tecrübesi

Sûfînin Kur'ân'ı yorumlama faaliyetinin özünü teşkil eden bu alanda herhangi bir anlama ulaşmak için takip edilen bir metodun bulunduğunu kabul etmek zordur. Her ne kadar Kur'ân'ın bâtınî anlamlarına ulaşmak için Kur'ân'ı çokça okumak, kalbi fikir kirlerinden arındırmak, dinî ritüelleri eksiksiz yerine getirmek gibi birtakım yöntemler sûfî tarafından izleniyor olsa da, kalbin bu şekilde mârifete açık ve mârifeti almaya hazır hale getirilmesinden sonra kalp aynasına aksedecek bilgiye bir metod takip edilerek ulaşmak söz konusu değildir. Çünkü bu noktada -teorik olarak- sûfînin, âgâh olmaktan ve kendisini ilâhî irâdeye bırakmaktan başka bir irâde izharında bulunmaması gerekmektedir. Zaten kendisini bu ilâhî tecellîye hazırlarken uyguladığı pratiklerin tamamı benlikten ve zâhirî kayıtlardan kendisini kurtarmaya yöneliktir. Hâl böyle olunca sûfînin hangi ilâhî tecellîye muhatap olacağıyla ilgili, sadece onun bir insan olarak yaratıldığı potansiyelden bahsedilebilir. Sözü edilen durum, tecellînin, tecellî edilen mazharın istidatına göre gerçekleşmesi durumudur. Yani bu alanda sûfînin takip edeceği herhangi bir metottan çok, kendisini hazırlaması söz konusudur. Bir diğer ifadeyle sûfînin kendi yaratılmış olduğu hakikatten başka, sonsuz ilâhî tecellîleri sınırlayabilecek, şekillendirebilecek bir etken yoktur. Bu ise uygulanabilir bir metoda değil, ontolojik bir yeterliliğe işâret etmektedir.

Öte yandan sûfî tecrübe olması açısından Kur'ân'ı anlama faaliyetinin kendine has bir takım özelliklerini burada dile getirmek gerekmektedir. Çünkü sûfî tecrübe düzeyin-

de Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ifadelere dökülmüş sûfî te'viller arasındaki farkları ancak bu şekilde belirleyebiliriz. Bu özellikler şu şekilde sıralanabilir:

Sûfî tecrübe olması bakımından Kur'ân'ı anlama faaliyeti;

I - Sûfînin yaratıldığı hakîkat ile, o hakîkate göre akseden ilâhî tecellilerden oluşmaktadır. Bu ise Allah ile her mümkün varlık arasında ayrı ayrı bulunan vech-i hâs vasıtasıyla Kur'ân'ın anlaşılmasıdır.

II - Tecellînin eseri olması dolayısıyla sadece bir kez ortaya çıkan bir anlama eylemidir. Test edilebilirliğin mümkün olmadığı bu anlama faaliyetinde, bilgi aktarımının aracı olan tecellî ne kendisine tecellî edilende ne de bir başkasında aynıyla tekrar etmemektedir.

III - Şahsa özel olduğu için Allah ile kul arasında özel bir iletişimin sonucudur. Bundan dolayı da başka bir insanın aynıyla tekrar yaşayamayacağı öznel bir anlamadır.

IV - Genel geçer bir anlam sunma hedefinde değildir, Kur'ân'ın sonsuz anlamlarından sadece bir anda tecellî eden bir tanesidir. Dolayısıyla sûfî müşâhede ettiği mânâyı genellediğinde -anlamda değil de- o anlamı genellemesinde hata etmiş olacaktır.

V - Kur'ân'ı lafzî düzeyde anlama gayretinin eseri değildir. Belki Kur'ân'ın lafzından yola çıkılarak Allah, âlem ve insanı anlama ve bilmeye yapılan bir yolculuktur.

VI - Bizâtihi Kur'ân'ın zâhirini/lafzını anlamak olmadığı için, lafzî düzeyde bir bütünlük veya siyak-sibâk uyumunun gözetilmesi elzem görülmemektedir.

2.2.2. İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Metodu Çerçevesinde Sûfî Tecrübenin İfadesi

Sûfînin Kur'ân'ı anlama faaliyeti, onun tecrübesi olması bakımından son derece öznel olmasına karşın, o tecrübenin ifadelere dökülmesi noktasında kısmen bu özellikten sıyrılmakta ve artık sûfî, müşahede edilen hallerin ifade düzlemine aktarımında bir takım metodlar kullanmaya başlamaktadır. Aşağıda farklı başlıklar altında detaylandırılacak metodların birtakım benzerlikler kurma, temsil ve semboller kullanma ekseninde

icra edildiği müşâhede edilmektedir. İşte bundan dolayı sûfînin kullanmış olduğu yöntemi bütüncül bir şekilde göstermesi bakımından "*işâret*" kavramı önem arz etmektedir. Aslında işâretin, "*Tasavvufî Tefsir*" isimlendirmesindeki Tasavvuf kelimesine alternatif olarak kullanılması ve Tasavvuf'un "*İşâret İlmi*" şeklinde tanımlanması[776] da neticede bizi bu kavrama ulaştırmaktadır.

Tasavvuf literatüründe ifade ettiği anlam bakımından işâret "*bir mânâyı, düşünceyi veya duyguyu üstü kapalı bir şekilde anlatmak*"tır.[777] Ancak sözsüz[778] yahut -Fıkıh Usûlü'ndeki anlamına yakın olarak- sözün sevk ediliş amacı dışında kalan, fakat asıl mânâdan ayrılmayan dolaylı bir mânâya delâleti karşıladığı da görülebilir.[779] Bu anlamıyla işâretin Tasavvuf'ta sûfî olmayanlardan bir takım bilgileri gizlemek amacıyla kullanıldığı ifade edilmektedir.[780]

İbnü'l-Arabî düşüncesinde ise işâret kavramının iki temel anlamının olduğu ifade edilebilir. Bu anlamlardan ilkiyle alâkalı olarak, onun düşünce yapısında işâret kavramıyla vahiy arasındaki ilişki ve özdeşleştirme önem arz etmektedir. Bu anlamıyla İbnü'l-Arabî, işâreti *Fütuhât*'ın 54. bâbında yoğun bir şekilde işlemektedir.[781] İlgili bâbta, işâretin tamamen ilâhî talim çerçevesinde ele alındığı görülmektedir.[782] Allah'ın, kulun öğretmeni olmasının, onun bilgi nazariyesindeki fikrî uzantıları sebebiyle Allah'ta alınan bilgiyi temsil eden işâret, hakikatin bizzat kendisini ifade etmektedir.[783] İbnü'l-Arabî'nin ilgili bölümde net bir şekilde görünen fikrî duruşuna göre âriflerin içlerinde görmüş oldukları Kur'ân'ın bâtın yönüyle irtibatlı olan *işâret* de bilgi değeri açısından tıpkı zâhir âlimlerinin ele aldığı Kur'ân'ın zâhir yönüyle irtibatlı *tefsir* ameliyesi gibidir. Ancak ne var ki sûfîler, zâhir âlimlerinin eleştirilerinden kendilerini korumak ve küfür ithamlarına maruz kalmamak için bu hakikate "*işâret*" demek zorunda kalmışlardır.[784]

---

776 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* 100.

777 Uludağ, Süleyman, "İşâret", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 423.

778 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, 195; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 325.

779 İşâretin delâleti bk. Gazâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (thk. Hamza b. Züheyr Hâfız), Medine, b.t.y., III, 406; Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 121.

780 Bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf,* 102.

781 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 420-424.

782 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 421.

783 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 422.

784 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 421.

Çünkü bu haliyle -en azından zâhir âlimlerinin zihninde- işâretin, hakikat sayılan "*tefsir*"e göre ikincil bir anlamı çağrıştırması dolayısıyla sûfî, âlimlerin tenkidinden kurtulmuş olmaktadır.[785] İbnü'l-Arabî'ye göre zâhir âlimlerinin Allah kelamının boyutlarını bilmemelerinden kaynaklanan bu durum, işâretin (sûfînin kalbinde bulduğu Kur'ân'a dair mârifetin) hakikat olması gerçeğini değiştirmemektedir. Ancak bu haliyle bile İbnü'l-Arabî'nin *işâreti*, *tefsir*in yerine koyduğu yahut *tefsir*e alternatif kabul ettiği veya buna ters bir bakış açısıyla *işâret* karşısında *tefsir*in konumunu ikinci bir plana attığını söylemek mümkün değildir. Bilakis zâhirî anlamın yanı sıra sûfînin elde ettiği bâtınî anlamın da Allah'ın muradı olduğunu söylemektedir. Zîrâ ona göre bu şekilde zâhir ve bâtın yönlerin bir araya getirildiği anlayış kemâli temsil etmektedir.[786] İşâretin belirtilen bu ilk anlamı, yukarıda gerçekleştirilen ayrımdaki "*sûfî tecrübe olması bakımından işârî tefsir*"i karşıladığı da söylenebilir.

İşâretin İbnü'l-Arabî düşüncesindeki ikinci kullanımı ise, hem sözsüz hem de remizli sûfî ifadeleri karşılamaktadır. Gizli ibâreler olan ve bir şeyi üstü kapalı bir şekilde anlatmayı ifade eden bu işâretin, birtakım sebeplere binaen kullanıldığı İbnü'l-Arabî tarafından dile getirilmektedir. Burada öncelikli sebep, zâhir âlimlerinin tepkileridir. Bu tepkiden -hatta düşmanlıktan- kurtulmak için sûfî remizli, kinâyeli, imâlı ifadelere yönelmektedir.[787] Remizli ifadelerle bir duygu ve düşünceyi aktarma anlamındaki işâret dilini kullanmanın gerekçelerinden bir diğeri de "*uzaklık*"tır.[788] Bu uzaklıktan dolayı, sesin kendisine ulaşmadığı muhatap için işâret edilir ve o da bu işâreti tıpkı kelimelerle dinliyormuşçasına anlar.[789] Ancak işâret, bazen de iletişime geçilen kişi yakın olduğunda da gerçekleşebilir niteliktedir. Böylesi bir durumda, işâret bir hastalık yahut engelin

---

785 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 422.

786 "…Burada işâret ve tahkik yorumu arasında bir fark koyduk ki, Allah ehlinin bilgi kaynaklarından habersiz onların o insanların zahirî (hükümleri) reddettilderini zannedip Allah ehlini Batınîliğe nispet etmesinler. Allah ehli böyle bir suçlamadan uzaktır! Hâlbuki onlar her iki tarafı kabul edenlerdir. Şeyhimiz Ebu Medyen bu iki taraftan birini diğerinden ayrı bir şekilde benimseyeni kınayarak: "İki tarafı birleştiren Sünnet ve bilgide kâmil olandır." derdi…" Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya, İbrahim Medkûr), Hey'etu'l-Mısriyye, Kâhire, 1985, IX, 410; Alıntılanan pasajdaki yazım hatasından dolayı tahkikli nüsha çalışmanın geri kalan kısmında kullanılan nüshaya tercih edilmiştir. Diğer nüsha için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 404.

787 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 421.

788 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 199; VIII, 77.

789 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 199.

bulunması sebebiyle gerçekleşir.[790] Aslında işârete sebep olan bu hastalık veya engel, İbnü'l-Arabî'de iletişimin tarafları arasındaki fizikî yahut rûhî uzaklığa delâlet etmektedir. O, konuşana yakın olduğu halde sağır olduğu için kendisine işaret edilerek duygu/bilgi aktarımı yapılan kişiye, namazda rükûdan kalkarken "*Allah kendisine hamd edeni duydu.*" ifadesini söyleyen kişiye benzetir. Ona göre burada Allah kulunun diliyle konuşmaktadır. Ama kuldaki bir engel nedeniyle, bu Allah'a son derece yakın olma hali ona fayda vermemektedir. Çünkü kul sözü edilen durumda konuşanı duymamaktadır. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî, Allah'a yakınlık halinin daha fazla olduğu makamı, kulun sözünün Allah'ın sözü olduğu makam olarak tespit etmektedir.[791] Filhakika sözü edilen bu tasvir dolayısıyla sûfînin, sûfî olmayandan bazı bilgileri gizlemeye çalışması fikrine ve işâretin aslında üçüncü şahıslar[792] için uzaklığa ve cehâlete delâlet ettiği yargısına ulaşılabilmektedir.[793]

Son tahlilde, İbnü'l-Arabî'deki bu ikinci kullanımı itibâriyle işâret, sûfî tarafından ulaşılan fakat ehli olmayandan farklı sebeplerle gizlenmeye çalışılan, remz, kinâye, îmâ yoluyla ifade edilen bir bilgiye delâlet etmektedir. Bu anlamıyla işâret, yabancının huzurunda sûfîler tarafından kullanılan[794] bir yöntem olarak kabul edilebilir. Bu durum bir bakıma, sûfîler tarafından telif edilen eserlerde kullanılan dilin nedenini de açıklamaktadır.

Bu genel tabloyu sunduktan sonra özellikle âyetlerin yorumlanması konusunda İbnü'l-Arabî'nin kullandığı işâret ve işârete mukabil birtakım kavramlara değinmek faydalı olacaktır.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*'ın birçok yerinde *tefsir* ve *işâret* ayrımını yapmaktadır. Tefsiri, işâretten farklı bir anlam boyutu olduğunu ihsas ettirmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun bu ayrımda işâretin mukabili olarak hangi kavramı kullanırsa kullansın, işâretle kastettiği husus, işâretin yukarıda bahsedilen ikinci anlamıyla alâkalıdır. Bir diğer ifadeyle bu kavramsal ilişkisi içerisindeki işâret, hâl değil de, söylem düzlemindeki remizli ifadeleri karşılamaktadır. Bu meyanda gerek

---

790 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 420; III, 192; VIII, 77.

791 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 199-200.

792 İşâret eden ve kendisine işâret edilenin haricindeki kişiler.

793 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, V, 410.

794 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 424.

âyetlerin yorumları ve gerekse dinî hükümler hakkında *işâret* ve *tefsir*e ayrı ayrı yer vermektedir.[795] Ancak böyle bir farklılığı dile getirirken o, bir tür birincil-ikincil anlam ayrıştırmasından ziyade bu iki kavramdan herbirini âyetlerin zâhir veya bâtın yönlerinden biriyle ilişkili gerçek anlamlara delâlet eden kavramlar şeklinde ele almaktadır.[796] Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, zâhir-bâtın ayrışmasının bir sonucu yahut bir gereği olarak ortaya çıkan işârî veya tefsîrî anlamların birbirine yakın hatta birbirinin yerine geçebilecek bir duruma sahip olduğu ile ilgili örneklere de *Fütuhât*'ta yer vermektedir.[797]

İbnü'l-Arabî'nin işârî anlamların mukabili olarak kullandığı bir diğer kavram da "*tahkîkî/hakikî anlam*" kavramıdır.[798] İlgili yerlerdeki ifadelerden yola çıkarak, işâretin yanında zikredilen tahkik kavramından İbnü'l-Arabî'nin amaçladığı şeyin, âyetin zâhirî anlamı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu kavramın yanı sıra, onun daha çok *Îcâzu'l-beyân fî't-terceme 'ani'l-Kur'ân* eserinde kullandığı *terceme* kavramı da bu çerçevede değerlendirilebilir.[799] İlgili eserinde işâretin, zâhirî tefsirden -buna gerek *tefsir*, gerek *tahkik* ve gerekse *terceme* denilsin- farklı bir icra ediliş şekline sahip olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, işârî mânânın çıkarılmasında Fıkıh Usûlü'ndeki "*işâretin delâleti*"yle benzer diyebileceğimiz bir yol takip edildiğini îmâ etmektedir.[800] Lafzın söylemediği ama lafızdan da ayrı düşünülemeyen bu işâretlere ulaşmada, sûfînin fikrî aidiyetinin önemli bir role sahip olduğu görülmektedir. Yani bu kullanımıyla işâret, sûfînin müşâhede ve mükâşefe gibi yollarla tesis ettiği varlık, bilgi, Kur'ân ve insan anlayışındaki ilke ve esaslara gönderme yapmaktadır. Ancak ortaya konulan bu işâretler maharetiyle bir sistemin oluşturulduğunu veya desteklendiğini ifade etmek zayıf bir argüman olarak kalmaktadır. Zîrâ bu durumda farklı ve girift birçok veri ve bilginin işlenmesiyle elde edilebilecek bir nazariye, sistem içerisinde ikincil bir konumda bulunan bir yöntemin (remizli söylemin) sonucuna hasredilmiş olmaktadır. Hâlbuki işâret, var olan bir

---

795 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 51, 300; VI, 335, 374; VII, 17, 109, 244, 279; VIII, 287

796 "…Allah izin verirse, âvam ve seçkin insanlara ait dince belirlenmiş zâhirî fiilleri şekilci bilginlerin dilleriyle ve zâhirlerle ve naslarla anlatacağım. Ayrıca bu hususlara ait bâtınî haller konusunda bâtın yorumlarını [i'tibâr], zihne yaklaştıran [taḳrîb], özet [iḫtiṣâr], îmâ ve işâret diliyle anlatacağım. Nitekim daha önceki ibadetlerde de böyle davranmıştık. Allah doğruyu söyler ve doğru yola ulaştırır, dileseydi hepinizi hidayete ulaştırırdı. Fakat Allah dilediğini yapar…" İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 423.

797 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 49, 322, 385; VII, 300.

798 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 352, 404, VII, 12, 285-286.

799 Bk. İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 7, 47, 98.

800 Bk. İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 7.

sistemin yahut sûfîler arasında yaşanan ortak bir zevkin diliyle konuşmaktır.[801] Dolayısıyla teorik olarak bu tür işâretler, var olan bir sistemin sebebi değil, sonucu, belki de gereği kabul edilmeye daha uygundur.

Bu ikinci anlamıyla sûfî Kur'ân yorumlarının bir araya getirildiği eserlerin yazımında kullanılan metod olarak kabul edilebilecek işâret, Kur'ân-ı Kerim'in ilişkili olduğu dil ve tarihî şartlara ait özelliklerden kinâye, îmâ, benzerlik kurma gibi birçok yolla anlamlar çıkarma faaliyetini karşılamaktadır. Ayrıca sûfî tecrübenin ifadelere dökülmesi çerçevesinde Kur'ân'la irtibata geçen sûfînin/öznenin bulunduğu tarihî konjonktürden de izler taşımaktadır. İşte ifade düzleminde icra edilen bir faaliyet olması bakımından, İbnü'l-Arabî'nin kullandığı işâreti, çalışmanın bu safhasında, takip edilen bir metod olması açısından ele almaya çalışacağız.

2.2.2.1. İşârî Tefsir Metodu Açısından Kur'ân'ın Lugavî Özellikleri

Genel olarak Tasavvuf, daha özelde de İşârî Tefsir'de dilin önemi hiçbir şekilde yadsınamaz. Bu, sadece dilin iletişim aracı olması, yahut sûfînin müşâhede ettiği hakikatleri aktarmada kullandığı sembolleri içermesiyle açıklanamaz. Bilakis en az bu gerekçeler kadar önemli bir husus daha var ki o da, dilin sûfî düşüncesinde varlığın başlangıcı ve sürekliliğiyle, varlık mertebeleriyle sıkı sıkıya bir ilişki içerisinde bulunmasıdır. Öte yandan dilin, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi içerisinde de ciddî bir yer işgal ettiği görülmektedir. Dil ve dilin kullanımının onun düşüncesindeki yerini genel hatlarıyla görebilmek açısından dörtlü varlık tasnifine göz atmak yeterlidir. Zâtî varlık [*vücûdu'ş-şey' bi'aynihi*], ilmî varlık [*vücûdu'ş-şey' fi'l-'ilm*], lafzî varlık [*vücûdu'ş-şey' fi'l-*

---

801 "…Bu yoldaki (Tasavvuf) en tuhaf ve sadece yola özgü hususlardan biri şudur: Mantıkçılar, dilbiliınciler, geometriciler, aritmetikçiler, matematikçiler, kelamcılar ve filozoflar gibi bilgi taşıyan hiçbir grup yoktur ki kendilerine özgü terimleri olmasın. Onların arasına katılan kimse, üstadın veya uzmanın eğitimiyle o terminolojiyi öğrenebilir ki, bu zorunludur. Ancak bu yolun ehlinde durum farklıdır ve özellike dürüst bir mürid bu yola girdiğinde -ki bu yolla onun sıdkı bilinir- onların terimleri hakkında herhangi bir bilgisi bulunmamaktadır. Allah onun anlayış gözünü açıp zevkinin başlangıcında onların terimleri hakkında bilmediği şeyleri Rabbinden aldığında da onların bazı kelimeleri terimleştirdikleri hakkında bir bilgiye hâlâ sahip değildir. Fakat onlarla oturunca, onlardan öğrenenlerden başkalarının bilmediği terimler ile konuşmaya başladıklarında, bu dürüst mürid, sanki terimleri koyan kendisiymiş gibi onların söylediği her şeyi anlar. Bu terimlerle konuşmada onlara katılır ve kendisi hakkında bu durumu yadırgamaz, bilakis bunları zorunlu ve kendisinden uzaklaştıramadığı bir bilgiyle bildiğini görür. Sanki bunu her zaman biliyordu ve bu bilgiyi de nasıl elde ettiğinin farkında da değildir. Bu gruptan başkalarının arasına giren kimse ise, ancak bir öğretmen sayesinde o özel terminolojiyi anlayabilir…" İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 424.

elfâẓ], kitâbî/yazıda varlık [*vücûdu'ş-şey'fi'r-ruḳûm*][802] şeklindeki bu tasnifte dikkat edileceği üzere lafzî ve kitâbî varlık düzeyinin yanı sıra dille olan irtibatı bakımından ilmî/zihnî varlık da önem arz etmektedir. Dolayısıyla varlık boyutlarının çoğu dil ile ilişkili olmaktadır.[803] Ancak yüzeysel bir bakışla kurulabilecek bu alâkadan öte İbnü'l-Arabî'nin zâtî varlığı dahi dil ile irtibatlandırmaktadır. Mevcutların ortaya çıkışları ﴿كُنْ﴾[804] "*ol!*" ilâhî sözüyle gerçekleşmekte ve o ilâhî kelâm sâyesinde varlıkları devam etmektedir. Zîrâ ona göre susmak yokluktur.[805] Böylece ilâhî bir boyutu olan dil, varlığın bütün türlerine sirâyet etmiş aslı temsil etmektedir. İşte bundan dolayıdır ki sûfî gelenekte dil, önceliğe sahiptir.[806]

Sûfîlerce -husûsî olarak İbnü'l-Arabî'de- dilin önemi ve önceliği sadece yoğun duygu ve düşünceleri anlatan kelime ve sembollerle ve daha ileri safhada terkip edilmiş cümlelerle ilişkili değildir. Bu anlayışta dilin ehemmiyeti harflerden başlayarak kendini göstermektedir. Bu ise harflerin, kelimelerin ve cümlelerin maddesini oluştumasına yönelik bir gerekçeye hasredilmemelidir. Bilakis sözü edilen önem ve öncelik, aynı zamanda ilk bölümde kısa atıflarla değinildiği üzere harflerle varlık arasında güçlü bağlar kurulduğu içindir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ı te'vil etmede kullandığı lugavî unsurlara ayrılan bu bölüme harfler ile başlamak uygun olacaktır.

2.2.2.1.1. Harfler

Harflere birtakım anlamlar yüklenmesi ile ilgili verilerin tarihçesi çok eskilere götürülebilir niteliktedir. Yakın doğuda Sümerler ve Bâbilliler ile başlatılabilecek bu süreç Mısır ve Hint medeniyetine, oradan Yahudilik ve Hıristiyanlığa, nihayetinde de İslâm medeniyetine uzamaktadır.[807] Benzer yönlerinin varlığına rağmen kuruluşu hicrî VIII.

---

802 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 76; İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, 7-8; Ayrıca bk. Kılıç, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, 260, 261; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 63.

803 Hamîsî, Sa'îd, *er-Remziyyetu ve't-te'vîl fî felsefeti İbn Arabî es-sûfî*, (Basılmamış Doktora Tezi), University of Constantine (Cezâyir), 2005, 72-73.

804 Yâsin, 36/82.

805 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 88.

806 Sûfî düşüncede dilin önceliği için bk. Hamîsî, *er-Remziyyetu ve't-te'vîl*, 71

807 Bk. Usluer, Fatih, Hurufilik, İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2014, 107; Kansızoğlu, Yakup, Şifreci Yanılgı, Hurûfîlik Tasavvuru/Harf Gizemciliği ve Kur'ân Yorumuna Olan Etkileri, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004, 11, 83-116; Bozhüyük, Mehmet

yüzyılın sonlarına rastlayan Hurûfîlik'ten farklı kabul edilmesi gereken harflere anlam verme geleneği,[808] İslâm öncesi ve İslâmî düşüncedeki şekliyle büyük benzerlikler ihtiva etmektedir.[809] Bu tür benzerliklere aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin harflerle ilgili görüşlerinde de rastlamak mümkündür. Gerek *Fütûhât*'ın harfler konusuna hasrettiği ikinci bâbında serdettiği bilgilerin gerekse *el-Mebâdî ve'l-gâyât fî me'âni'l-hurûf ve'l-âyât* benzeri eserlerinde vermiş olduğu mâlumâtın, -kendisinden önceki gelenek dikkate alındığında- geçmişten miras alınmış birtakım bilgilerin bulunduğu izlenimini vermektedir. Açıkçası İbnü'l-Arabî'nin kendisinden önce yazılan eserlerin en azından bir kısmını gördüğüne dair ifadeleri bulunmaktadır.[810] Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu eserleri görmesi ve konuyla ilgili ifadelerinde geçmişle benzer yönlerin bulunması, onun bu konuda bir nakilci olduğunu söylemek için yeterli sayılamamaktadır.

İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ta harflerin tabiatı ve birbirleriyle ilişkisine dair bir takım bilgilere değinirken, Öklid'in (ö. m.ö. III. y.y.) *Ustukussât* (*Elementler*) eseri ile ilgili birkaç hususa işâret etmektedir. Bu eseri tıpla uğraşan bir arkadaşı vasıtasıyla gördüğünü, oradaki birtakım bilgilerin kendi sunduğu bilgilere muhâlif olduğunu ve arkadaşı olmasaydı sözü edilen meselede kimin kendi görüşüne uygun ya da muhâlif olduğunu bilemeyeceğini zikreder. Ardından ele alıdığı meseleyi keşf yoluyla öğrendiğini dile getirir.[811] Aslında harflerle ilgili konularda İbnü'l-Arabî'nin en fazla önem verdiği hususlardan birini, bu ilmin keşf yoluyla alınması oluşturmaktadır.[812] Hatta öyle ki bu konuda yazılan eserler dahi insanı hedeflenen gayeye ulaştıracak nitelikte değildir. Çünkü birtakım rumuzlardan oluşan bu eserlerin sadece nazarî yolla çözülmesinin insanı ulaştıracağı nokta, birtakım sihirlerin öğrenilmesinden öteye geçmemektedir.[813] Aslında harfler-

---

Emin, "Hurûf", DİA, İstanbul, 1998, XVIII, 397; Aksu Hüsamettin, "Hurûfîlik", DİA, İstanbul, 1998, XVIII, 408.

808 Bk. Usluer, *Hurufilik*, 107.

809 Birtakım benzerlikler için bk. Bk. Usluer, *Hurufilik*, 107-124; ayrıca bk. Ferber, Michael, *A Dictionary of Literary Symbols*, Cambridge University Press, 1999, 34; Tarihte harf-sayı yer değişiminin yahut harflere sayısal değerler vermenin mümkün olduğu gerçeğinden hareketle sayı sembolizmi çerçevesinde benzerliklerin bulunduğuyla alakalı bk. Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, (trc. Mustafa Küpüşoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, 9, 21 vd.; Kansızoğlu, *Şifreci Yanılgı, Hurûfîlik Tasavvuru/Harf Gizemciliği ve Kur'ân Yorumuna Olan Etkileri*, 84.

810 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 97, 289

811 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 92.

812 Hamîsî, *er-Remziyyetu ve't-te'vîl*, 79.

813 Hamîsî, *er-Remziyyetu ve't-te'vîl*, 86-87.

den söz eden keşf ehli ile bu konuda bilgili diğer insanların farkı da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Keşf ehli, harfleri ilâhî sırlar açısından ele alırken, diğer grup etkin olan harflerin özellikleri bakımından ele almaktadır.[814] Genel itibârla İbnü'l-Arabî'nin böyle bir bakış açısına sahip olması dolayısıyla her ne kadar dile getirdiği fikirlerin bir kısmında kendisinden öncekilere muvafakat etse de Hakîm et-Tirmizî'nin görüşünü teyid ederek peygamber ve veli ilmi şeklinde tasvir ettiği bu ilmin, sadece keşf yoluyla alınabileceğini ortaya koymaktadır.[815] Bu yüzden İbnü'l-Arabî açısından bir taklitten veya sade bir nakilden bahsetmek zorlaşmaktadır.

Aslında bu noktanın tespit edilmesi Hurûfîlik'le veya günümüz şifreci birtakım yaklaşımlarla, İbnü'l-Arabî'nin harflere anlam vermesi konusunu ayrıştırma açısından önem arz etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin İslam dünyasında harflere duyulan ilginin artmasına neden olmasına rağmen[816] onun harflere anlam verme şeklinin, kendisinden sonra zuhur eden Hurûfîlik ve başkaca fikrî akımların "*şifreci işgüzarlığı*"ndan çok daha farklı bir boyuta sahip olduğu görünmektedir. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin ele aldığı şekliyle harfler konusunun tamamıyla çözülmesi ve mantıkî bir zemine oturtulması da, zor görünmektedir. Bu yüzden külliyât içerisinde akla uygun ve anlaşılabilir kimi bilgilere rastlansa da bu tür bilgiler çok sınırlıdır. Bu noktayı nazardan hareketle İbnü'l-Arabî'nin harflerle ilgili düşüncesini genel hatlarla şu şekilde ortaya koyabiliriz.

İbnü'l-Arabî'ye göre harfler de tıpkı insanlar gibi bir ümmettir, mükelleftir ve muhataptır. Onlar içerisinde elçiler ve kutuplar vardır.[817] Yine onlar içerisinde âvâm ve havâslar bulunmaktadır. Harflerin mertebeleri, felekleri, kendilerine has tabiatları, hareketleri bulunmaktadır. Bunun yanı sıra varlık mertebeleriyle ilişkili olan ve her varlık mertebesinin zuhuruyla ortaya çıkan,[818] hatta bütün varlıkların kendisinden ortaya çıktığı[819] bu harflerin her birinin özelliği diğerinden farklıdır. Birbirlerinden oluşan, birbirle-

---

814 Hamîsî, *er-Remziyyetu ve't-te'vîl*, 87-88.

815 İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", *Resâilu İbn Arabî* içinde, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001, 83; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 88, 94, 95, 289; Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 289.

816 Bozhüyük, "Hurûf", 399.

817 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 95, 123.

818 Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin varlık nazariyesi incelenirken varlık mertebeleri, ilâhî isimler ve harflerle ilgili işâret edilen hususlar hatırlanmalıdır.

819 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 289; Hamîsî, *er-Remziyyetu ve't-te'vîl*, 72.

rine dönüşebilen bu harfler[820] genel kabulün aksine olarak birçok anlam içerebilmektedirler. Öte yandan harfler, ilâhî isimlerin ve gaybın birer anahtarı konumundadırlar.[821]

Burada ana başlıklar halinde sunulan nitelikler açısından bütün harflerin özelliklerinin *Fütûhât*'ın ilgili bölümünde detaylandırıldığı görülmektedir. Meselenin bu boyutuyla ilgili olarak harflerin neden bu veya şu özellikte olduğuna dair bir gerekçe ve açıklama ise bulunmamaktadır. Ancak İbnü'l-Arabî harflerle ilgili olarak, en azından harflerin önemi ve fonksiyonlarına dair bir takım bilgiler de sunmaktadır.

Ona göre harfler bir tür önceliğe sahiptir. Bu öncelik mantıkî olarak müfredin mürekkebe olan önceliğine benzetilerek açıklanmaktadır. Dolayısıyla harflerden oluşmuş bir kelimeyi [*mürekkeb*] anlamak için onu oluşturan harflerin [*müfred*] bilinmesi gerekmektedir.[822] Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre harflerin kelimeler karşısındaki konumu, insan bedenini oluşturan su, toprak, ateş ve hava unsurları gibidir[823] ve aynı zamanda yukarıda da değinildiği üzere âlemin ortaya çıkışında harfler bulunmaktadır. Bu noktada İbnü'l-Arabî konuyla alakalı olarak "*Ol! dedi, o da oldu.*"[824] âyetine işâret etmektedir. O, aslında [ك.و.ن] harflerine sahip olan [كُنْ] "*Ol!*" kelimesinin Kur'ân'daki bu âyette iki harfle gelmesini varlık düşüncesinde dile getirdiği her bir varlığın doğrudan sebebine bakan zâhiri yönü ve Allah ile irtibatlı bâtınî yönüne işâret edecek şekilde açıklamaktadır. Ona göre şehâdet âleminin zâhirini temsil eden [*Kâf*] harfi ile şehâdet âleminin bâtınını temsil eden [*Nûn*] arasında hazfedilen gaybî [*Vâv*] harfi, bu ikisi arasındaki irtibatı sağlamakta ve varlığın bu kelimeden ortaya çıkışının illeti olmaktadır.[825] Dolayısıyla da "*Ol!*" kelimesi, varlığın doğrudan sebebini; [*Vâv*] harfi de, varlığın özünde gizli bulunan ilâhî tecellîyi temsil etmektedir.[826]

Bu meyanda müfred ve mürekkeb eşleştirmesi üzerinden harfler ve kelimelere bakan İbnü'l-Arabî'ye göre ferdiyyet kavramı da önem arz etmektedir. Ona göre ferdiyyet,

---

820 İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", 85.

821 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 131; Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 85-144. (*Fütûhât*'ın ikinci bâbı); Hamîsî, *er-Remziyyetu ve't-te'vîl*, 69-153; Usluer, *Hurufilik*, 120.

822 İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", 84; İbnü'l-Arabî, *el-Mebâdî ve'l-gâyât fî meâni'l-hurûfi ve'l-âyât*, (thk. Saîd Abdülfettah), Beyrut, 2006, 39.

823 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 132.

824 Nahl, 16/40.

825 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 210, 289; III, 497.

826 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 496-497.

kendisine has bir özellik sayesinde isimlendirmeyi hak eden; ferdi, ferd yapan, dolayısıyla âlemdeki her tür varlığın ortaya çıkışının esâsıdır.[827] Bu durum, sayılar içerisinde birin konumuyla sembolize edilmektedir. Ona göre kendisi sayı olmadığı halde bütün sayıların aslı olan bir'dir. İki, bire birin eklenmesiyle elde edilmiştir. Üç, ikiye birin eklenmesiyle oluşmuş ve bu böylece devam etmiştir. Konuya diğer açıdan bakılacak olduğunda ise, herhangi bir sayıdan bir çıkarılırsa o sayının hakikati kaybolmakta ve başka bir sayıya dönüşmektedir. İbnü'l-Arabî bu hususları Bakara Sûresi'nin ilk âyetlerini açıklarken şu şekilde dile getirmektedir:

> "Allah Teâla'nın [*Elif-Lam-Mim*]den sonra [*ẕâlike'l-kitab*] (bu kitap) demesi, uzakta bulunan bir varlığa işarettir. Uzaklığın sebebi, ayırma mahallinde ayrılmış olduğu halde Allah'ın kitaba işaret etmesidir. [*Lâm*] harfini işaret zamiri olan [*ẕâlike*]ye katmıştır ki o, bu makamda uzaklığı dile getirir. İşâret ise Allah ehline göre uzaktan nidadır. Çünkü o -yani [*Lâm*]ı kastediyorum- orta âlemdendir, dolayısıyla sıfat mahallidir. Çünkü hâdis, kadim'den sıfatla ayrışır. Allah, yaratılmışlar arasında ortaklık gerçekleşmesin diye, tekil hitabı [*Kâf*] harfine tahsis etmiştir. Bu konu hakkındaki doyurucu açıklamayı *el-Cem' ve't-tafsil* kitabında "*ayakkabılarını çıkart*"[828] ayetinden söz ederken yaptık. Yani, [*Lâm*] ve [*Mîm*]i çıkart, geride niteliklerden arınmış [*Elif*] kalsın. Sonra [*Ẕâl*] harfi ile -ki o kitaptır ve ikinci fark makamıdır- [*Lâm*] harfi -ki o da sıfattır ve birinci fark makamıdır- arasına girmiştir. Bu sıfat dolayısıyla, cem' makamı olan [*Elif*]le kitap okunur. Bu ise fark hitabının başka bir farktan geldiği ve bu sebeple hakîkate ebediyyen ulaşamayacağı vehminde bulunmasın diyedir. Böyle olunca [*Elif*] o ikisini ayırmış, [*Ẕâl*] ve [*Lâm*] arasına perde olmuştur. [*Ẕâl*], [*Lâm*]a kavuşmak istemiş, [*Elif*] onun karşısına çıkarak: "Benim vasıtamla kavuşabilirsin." demiştir. [*Lâm*] da, emanetini vermek için [*Ẕâl*]e kavuşmak istemiş, [*Elif*] ona da karşı çıkarak: "Benim vasıtamla kavuşabilirsin" demiştir.
>
> Varlığa birlik halinde [*cem'*] ve ayrıntılı olarak [*tafsîl*] her baktığında, bir'in sayılara eşlik etmesi gibi, tevhidin varlığa eşlik ettiğini ve ondan asla ayrılmadığını görürsün. Çünkü iki, bir sayısına, benzeri eklenmediği sürece asla var olamaz. Üç, ikiye bir eklenmediğin sürece var olamaz. Bu sonsuza kadar bu şekilde sürer. Ancak bir sayı değildir, sayının aynıdır. Yani sayı, birle ortaya çıkar. Sayı ise tamamıyla birdir. Eğer binden bir çıksa hiç kuşkusuz bin'in adı ve hakîkati kaybolur ve başka bir hakikat kalırdı ki o da dokuz yüz

---

827 Bk. Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 873-874.

828 Tâ-hâ, 20/12.

> doksan dokuzdur. Dokuz yüz doksan dokuzdan bir çıksaydı, onun da hakikati kaybolurdu. Şu halde herhangi bir şeyden bir çıkarsa o şey yok olur. Ne zaman ki bir bulunursa o şey var olur. İşte tevhit de böyledir. Onun hakikati, "*Her nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir*"[829] âyetidir."[830]

İbnü'l-Arabî'ye göre harfler tıpkı kelimeler gibi kendi başlarına anlamları bulunan ögelerdir. Ancak müfred kabul edilen bu harfler terkip içerisine sokulduğunda müfred halindeki anlamından farklı bir anlamı terkibe verir. Yani kelime, kendisinden oluştuğu harflerden farklı bir anlama sahiptir. Bunu sağlayan şey ise terkiptir.[831] İbnü'l-Arabî, örnekte belirginleşen benzerlikten yola çıkarak harflerin düzenlenip kelime formuna konulmasıyla insan bedeninin düzgün bir şekle sokulmasını ilişkilendirmiştir. Zîrâ insan farklı azalardan müteşekkil iken, kendisinden oluştuğu azaların toplamından farklı bir varlıktır. Öte yandan bu sembolik anlatımdan bedenin/kelimenin kusursuz bir forma bürünmesi için onu oluşturan azaların/harflerin tam olması gerektiğine vurgu yapıldığını çıkarabiliriz. Bu haliyle harfler, kelimelerin mutlak sûrette bir önceliğe sahip olan vazgeçilmez unsurlardır.

İbnü'l-Arabî'ye göre bir insan suretinde düzenlenen bedene ruh üflenmesi, dolayısıyla insan denilen oluşumun ortaya çıkmasını dil düzeyinde karşılayan husus ise harflere harekelerin konulmasıdır.[832] Böylece harfler terkibe sokulup harekelendiğinde kelime ortaya çıkmakta, harekelerin değişmesiyle kelimelerin hakikatler de değişmektedir.[833] Bundan dolayı harekeler İbnü'l-Arabî düşüncesinde harfler kısmında değil de kelimeler kısmından sonra, belki cümle terkibi içerisinde incelenmesi gereken bir konu olarak kabul edilmelidir.[834]

Harfin bir anlam içerip içermemesiyle ilgili meselede ise İbnü'l-Arabî'nin ilginç bir örneğine rastlamaktayız. Fiillere eklenen zamirlerin, isimlerin yerini almasından hare-

---

829 Hadîd, 57/4.

830 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 102.

831 İbnü'l-Arabî, "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", 84.

832 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 132.

833 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 137.

834 Bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 261.

ketle İbnü'l-Arabî bir harf olan zamirin,[835] ne kadar çok harften müteşekkil olsa da ismin yerini alıp o ismin delâlet ettiği varlığa delâlet edebilme kapasitesine sahip olduğunu söyler. Hatta ona göre sözü edilen varlığa delâlet eden ismin bir cümleden oluştuğu farz edildiğinde dahi, zamir o cümlenin harflerinin tamamının yerine geçebilecek bir kapasitededir.[836] Bir açıdan harflerin hususiyetlerinin farklılığı konusunda zikredilen bu açıklama aynı zamanda harflerin anlamlı olabileceğine de örnek teşkil etmektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre harflerin anlamlı olmasının bir uzantısı olarak, harflerin tek mi yoksa birçok anlama mı delâlet ettiği, yahut harflerin anlama delâletinin ne sûrette gerçekleştiği konusu da önem arz etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin konuya yaklaşımının âlemde tekrarın olmadığı ile ilgili görüşüyle paralel gittiği ifade edilebilir. Ona göre örneğin "قَامَ زَيْدٌ / *Zeyd kalktı.*" cümlesinde özne konumunda bulunan ve dolayısıyla merfu olan Zeyd'in, sonundaki dâl [د] harfiyle nesne konumunda gelen Zeyd [زَيْدًا] kelimesinin son harfi olan dâl [د] birbirinin aynı değildir. Hatta öyle ki farklı anlamları ifade etmek için konuşan kişi tarafından seçilen bu harf ve kelimelerin de hiçbiri diğerinin *aynı* değildir, sadece benzeridir.[837] İbnü'l-Arabî ayrıca farklı anlamlara delâlet eden bu harflerin muhtelif durumlarda beliren birçok veçhe sahip tek bir şey olarak değerlendirilmemesi gerektiğini de ifade eder. Ona göre bunların her biri farklı farklı varlıklardır.[838]

Genel hatlarıyla ele almaya çalıştığımız harf konusu, İbnü'l-Arabî düşüncesindeki haliyle, fikrî bir bütünlüğe oturtulması en zor konulardan birini oluşturmaktadır. Konunun keşf ve ilhâma ircâ edilmesini haklı çıkartacak şekilde harflerle ilgili verilen bilgileri tahkik ve tespit edebilmek ise mümkün görünmemektedir. Ancak konunun farklı boyutları göz önüne alındığında harflerin sûfî için Kur'ân'ın engin mânâ denizinin işâretlerini temsil ettiği ifade edilebilir. Dolayısıyla bu sonsuz anlamlar ilâhî tecellîlerle peyderpey, ân be ân ortaya çıkarken, harfler de kelimeler ve cümleler gibi kendi rolleri çerçevesinde sözü edilen anlamların tezâhür ettiği mazharlar olmaktadır. Fakat bu, insanın

---

835 Arapça'da fiilin sonuna eklenen te [ت] zamirini burada örnek olarak vermektedir. İbnü'l-Arabî burada, "قُمْتُ" "kalktım" fiilinin sonunda sözü edilen fiili yapan kişiye işâret eden zamirin, aslında bir harf olmasına rağmen örneğin Zeyd, Ahmet, Ali gibi isimlerin delâlet ettiği şeye delâlet edebilme kapasitesinden söz etmektedir.

836 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 123.

837 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 136.

838 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 123.

en üst düzeydeki sembolize etme gücüne sahip olan dilin[839] sınırlarının zorlandığı bir zeminde gerçekleşmektedir.

2.2.2.1.2. Sarf ve İştikâk

İşârî Tefsir'in, ehli tarafından anlaşılacak bir takım semboller kullanarak icra edilmesiyle ilişkili olarak, dildeki kelimelerin gerek formu gerekse türediği kökü, sûfîlere ilham veren büyük bir potansiyele sahiptir. Kısmen kelimeyi oluşturan harflerle de ilgili olan bu durum, temelde harflerin verdiği çağrışımlardan farklı hususlar da sunmaktadır.

Kelimenin formundan fonetiğine, iştikâkından delâletine kadar birçok konunun, tarih içerisinde ilgili-ilgisiz tasarruflarda bulunarak, Kur'ân'ın çeşitli bağlam ve muhataplara konuşturulması faaliyetinin en belirgin başlıklarını oluşturduğu bir gerçektir. Açıkçası muhtelif amaçlarla Kur'ân kelimelerine icrâ ettirilen bu vazifeyle alakalı "*metodik cürümler*" sadece sûfîlere hasredilemeyecek bir çerçeveye sahip olduğu da ifade edilmelidir. Genel hatlarıyla bakıldığında ortaya çıkan tabloda meselenin, bazı sûfîler kadar, Kur'ân'a çözülmesi gereken bir şifreler bütünü olarak bakan anlayışlar ve bilimsel gelişmelere Kur'ân'dan asıllar bulmaya çalışan yaklaşımlar için de eleştiri konusu edildiği görülmektedir.[840] Ancak sarf ve iştikaka bakan yönüyle İbnü'l-Arabî'nin te'villerinin yukarıda çizilen manzaradan farklı bir boyuta sahip olduğu ifade edilebilir. Konunun İbnü'l-Arabî'de nasıl bir içeriğe sahip olduğu, Câbirî'nin (ö. 1431/2010), İbnü'l-Arabî'nin bâtınî söyleminin karakteristiğini ortaya koyarken, kullandığı argümanla ilişkilendirilerek daha net bir şekilde anlaşılabilir. Câbirî'ye göre İbnü'l-Arabî, açık ve katı bâtınî tasavvufuna rağmen bâtınî söyleminde beyânî bir karaktere sahiptir.[841] Filhakika, doğru olduğunu düşündüğümüz bu tespiti destekleyecek verilere İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde rahatlıkla rastlanabilmektedir.

Bu noktadan hareketle İbnü'l-Arabî'nin, Arap dilinin sunduğu imkânlar ölçüsünde sarf ve etimolojiden istifade ettiğini ifade etmek gerekmektedir. Hatta bu noktada onun

---

839 Hamîsî, *er-Remziyyetu ve't-te'vîl*, 71. (Emile Benviniste'den naklen)

840 Bu tür eleştiriler için, Yakup Kansızoğlu'nun, *Şifreci Yanılgı, Hurûfîlik Tasavvuru/Harf Gizemciliği ve Kur'ân Yorumuna Olan Etkileri* adlı kitabına müracaat edilebilir.

841 Bk. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi, İstanbul, 2001, 383.

tavrı, dilin imkânlarının sonuna kadar kullanılması kadar, işâret dilinin gerektirdiği sembolik anlatımlarda dilin yatay düzleminin de ihmal edilmemesidir. Hâl böyle olunca tasavvufî düşünce sisteminin getirdiği birtakım bâtınî anlamlar kelimelere eklense de, eklenen anlam ile insanlar arasındaki uylaşmanın [*tevâṭu'*] tesis ettiği anlam arasında sürekli bir ilinti bulunmaktadır.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin bu tür yorumlamaları âyetteki kelimelerin işârî mânâsına değinmek istediğinde gerçekleştirdiğine dikkat etmek gerekmektedir. Bu husus şu açıdan önem arz etmektedir: Öncelikle İbnü'l-Arabî, işâret söylemiyle tefsir faaliyetini birbirinden ayırmaktadır ve sözü edilen ayrıma eserlerinde çok üst düzeyde itina göstermektedir. Dolayısıyla âyetin tasavvufî işâretleri kabilinden sunulan bu yorumların bir tefsir eylemi olarak görülmemesi gerekmektedir. Hâliyle tefsir ameliyesinin ilişkili olduğu düzlemden farklı bir düzleme ait olan bu söylemin, âyetin lafzını açıklamakla bir alakası da bulunmamaktadır. Çünkü o, âyetin lafzını açıklamayı istediğinde bunu ilgili yerde ve âyetin lafzını açıklama faaliyetinin nasıl yapıldığı ile alakalı genel kabul çerçevesinde yapmaktadır. Nitekim bu hususta en güzel örnek, onun bir *tefsir* yazmak niyetiyle kaleme aldığı anlaşılan[842] *Îcâzu'l-beyân fi't-terceme 'ani'l-Kur'ân* eserinde takip ettiği usûldür. Bu eserinin farklı yerlerinde kendi tasavvufî bakış açısına ait görüşlere değindiğine rastlanılsa da, Fâtihâ Sûresi'nin haricinde "İşâret" başlığını açarak, âyetin veya bir kelimenin tasavvufî anlamına yer vermemiştir. Fâtihâ Sûresi'nde ise iki yerde âyetin işâretine değinmiş ve ikinci yorumunda daha sonra "İşâret" başlığını, takip edeceği yöntemin gereği olarak tekrardan açmayacağını imâ ederek tefsire geri dönmüştür.[843] Sonuç itibâriyle, işâret dili her ne kadar dil düzeyinde kurulan bir ilintiyle farklı bir alandan konuşma olsa da, bu dilin, lafız için konulan kıstaslara tabi tutulmasının anlamı bulunmamaktadır. Çünkü işârî yorumlar âyetin, kelimenin yahut harfin farklı bir bilinç düzeyinde delâlet ettiği anlama işâret eden semboller olarak görülmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin kelime düzeyinde yaptığı yorumları sadece sözü edilen kelimeye tasavvufî bir anlam eklemekle de sınırlandırmamak gerekir. Kelimelerin türediği kök ile o

---

842 Eserinde takip ettiği usûlden açıkça anlaşılmasına karşın kendisi de bunu ifade etmiştir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 165-166

843 İlgili yerde bu tür tasavvufî işâretlerin tasavvuf ehli tarafından nasıl çıkarıldığına da kısaca değinmektedir. Bk. İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 7; Ayrıca İbnü'l-Arabî, tefsirin ilerleyen sayfalarında tasavvufî konulara değinmekte fakat tefsir ameliyesine halel getireceği için detaylandırmadığını ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 116-117.

kelimenin kullanım alanı arasındaki ilişkiye temas ederek ibadetlerin hikmetlerine yönelik yaptığı çıkarımları da burada zikretmek gerekir. Bu tür yorumlar tasavvufî mârifetin haricinde nazarî yöntemle kurulabilecek bir ilişki ile gerçekleştirilebilecek niteliktedir. Bunun yanı sıra cehennem azabının sürekli olmamasını ifade eden ve iştikaka dayanan yorumları da bu kabildendir. Öte yandan cehennemde azabın sürekli olmaması ile ilgili yorumu, her ne kadar azab kelimesinin Arapça iştikâkıyla irtibatlandırılarak ortaya konulan işârî bir anlam gibi dursa da aslında bu yorum onun, varlık anlayışında belirgin bir şekilde görülen ilâhî rahmet ve sevginin kapsamlılığı bakış açısıyla nassların zâhirinden istihraç ettiği bir yaklaşımın neticesidir.

Kısmen teorik sayılabilecek bu girişten sonra İbnü'l-Arabî'nin, kelimelerin sarf ve iştikâkı ile alakalı yukarıda belirtilen yorum türlerini birkaç örnek etrafında incelemek faydalı olacaktır:

I- İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'daki kelimelere tasavvufî anlamlar eklediği ve bâtınî olarak ele aldığı kısım için "*kâfir*" kavramına yaptığı yorumla başlamak mümkündür. Kâfir, Arapça bir kelime olarak "*örtme*" anlamına delâlet eden [*ke-fe-ra*] kökünden türeyen ism-i fâ'ildir ve "*örten*" anlamına gelmektedir. Kelime kökünün sözü edilen anlamı sebebiyle Araplar birçok varlığı kâfir olarak isimlendirmişlerdir. Örneğin tohumu toprakla örttüğü için çiftçiye; silah ve zırhla kuşandığı için savaşçıya; karanlığıyla dünyayı örttüğü için geceye; suyuyla yeri kapladığı için denize ve büyük nehire vs. kâfir ismi verildiğine rastlanmaktadır.[844] Ancak İslâm'la birlikte kelimenin, imânın ve şükrün/vefânın zıddı olarak kullanımı yaygınlık kazanmıştır ki kelime kökü ile bu anlam arasındaki sıkı irtibat hemen göze çarpmaktadır.

İbnü'l-Arabî, İslâmî gelenekte kavramsallaşan bu kelimeyi, zikredilen etimolojik özellikten yola çıkarak farklı bir şekilde ele almaktadır. Ona göre Allah dostlarının bazıları kâfirdirler. O, Allah velilerinden olan bu kâfirleri, kulağı ve kalbinin mühürlendiği, gözünde de perdelerin bulunduğu şeklinde tasvir etmektedir.[845] Onlar aynı zamanda sa-

---

844 Bk. Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, IV, 39; Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luga*, (thk. Ali Hasan Hilâlî), Daru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, Kâhire, b.t.y., X, 196-197; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II, 140.

845 Câsiye, 45/23. âyete işâret etmektedir. (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَوٰيهُ وَاَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً...) "*Arzularını tanrı yerine koyan, Allah'ın -bilgisine rağmen- kendisini saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi bir düşün!...*"

ğır, dilsiz ve kördürler ve geri dönmeyeceklerdir.[846] Ancak İbnü'l-Arabî zahiren İslâm'ı inkâr eden insanları zemmedici bir şekilde niteleyen âyetlere işâret eden bu ifadeleri, Allah dostlarının övüldüğü vasıflar olarak ele almaktadır. Onların kalplerinin mühürlenmesini, kulun kalbine Allah'tan başka bir kimsenin girmemesi şeklinde ele alır. Kulaklarının mühürlenmesini, bütün varlıkları Rabbini dinliyor gibi dinlemek olarak ele alır. Yine gözlerindeki perdenin inâyet perdesi olduğunu ifade eder ki böylece sözü edilen Allah dostları her varlığa Allah'ı gösteren bir âyet olarak bakar. Melâmîleri örnek vererek açıkladığı bu Allah dostlarının sağır olmasını, kendilerine helâl olmayan şeyleri ve efendilerinin sözlerinden başkasını duymamak; ahraz olmalarını efendilerinin razı olmayacağı sözleri söylememek; âmâ olmalarını ise Allah'tan başkasının varlıkta etkin olduğunu görmemek şeklinde yorumlar.[847]

Şurası bir gerçektir ki bu bakış açısının kâfir kelimesine eklediği anlam ile, kelimenin dildeki kökü arasında gözle görülür bir ilişki bulunmaktadır. Buna mukabil kelimenin anlamı farklı bir mecrâya kaymaktadır. Kur'ân'ın ifade etmek istediği şey çerçevesinde ise hem âyetlerin zâhirinin delâlet ettiği medlûller, hem bu kelimenin işâret ettiği değer yargısı, dolayısıyla da kelimenin kazandığı kavramsal delâlet ortadan kaybolmaktadır. Netice itibâriyle aslında bu yorumlarla başka bir siyaktan konuşulmaktadır.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin *Îcâzu'l-beyân* adlı kısmî tefsirindeki ifadeleriyle *Fütûhât*'ta ortaya koyduğu bu işârî yorumların karşılaştırılması, onun, Kur'ân kelimelerinin etimolojik özelliklerinden tasavvufî işâretler çıkarmakla, lafzî düzeyde bir tefsir faaliyetinde bulunmak arasında gözettiği ayrımını görme imkânı sağlayacaktır.

İbnü'l-Arabî kâfiri *Îcâzu'l-beyân*'da hakkı/doğruyu örten olarak tanımlamakta ve iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki doğruluğunu bilmekle birlikte doğruyu örtendir. Bu kişi hakikati kendilerinden değil de başkalarından gizlemektedirler. O, bu tür insanları inkârcı [*câḥid*] şeklinde tanımlar. Diğer grup ise kendilerine arız olan şüphelerden ötürü hakikati kendinden gizleyenlerdir. İbnü'l-Arabî bu grubu, inatçı [*mu'ânid*] adı altında

---

846 Bakara, 2/18. âyete işâret etmektedir. ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ "*Onlar sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir. Bu yüzden artık geri dönmezler.*"

847 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 202.

ele alır.[848] Kelimenin tekrar ettiği yerlerde de bu açıklamasına atıfta bulunur.[849] Ayrıca yukarıdaki yorumlara konu olan Bakara Sûresi 18. âyeti İbnü'l-Arabî *Îcâzu'l-beyân*'da şöyle ele almaktadır:

> "…Sonra şöyle buyurdu: (Onlar) Hakk davetçisini dinlemekten "*Sağırdırlar/dinlemezler.*" Hakk ile ilgili bir şey konuşmayan "*dil-sizdirler.*" Eşyâya ibret nazarıyla bakmayan "*kördürler.*" Nitekim (Allah Teâlâ) şöyle buyurur: "*Onların sana baktığını düşünürsün. (Hâlbuki) onlar görmüyorlardır.*"[850] Ve: "*Ancak dinleyenler karşılık verir…*"[851] buyurmaktadır. Sonra da şöyle dedi: "*Bu yüzden onlar*" hidâyet yoluna "*dönmeyeceklerdir.*" Çünkü Allah onların kalplerini, kulaklarını mühürledi ve gözlerini kör etti…"[852]

Bunun yanı sıra zikredilen tefsir eserinde Bakara Sûresi 252. âyetten sonraki kısmın elimizde olmamasından dolayı Câsiye Sûresi'ndeki âyetin yorumunu karşılaştırma imkânımız bulunmamaktadır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin Câsiye 23. âyette ifade edilen "*kalbin ve kulağın mühürlenmesi*" hâdisesini *Îcâzu'l-beyân*'da nasıl ele aldığını görebiliriz. Zîrâ Bakara Sûresi 7. âyet benzer bir olayı ele almaktadır. İlgili yerdeki yorum ise şu şekildedir:

> "… "*Allah onların kalplerini mühürledi.*" Bir şeyi bilenin kalbi mühürlenmez fakat bir şeyden câhil kimse kalbi mühürlü olandır. "*Allah onların kalplerini mühürledi* [*ḫateme*]." (Allah) burada basmak [*ṭab'*] kelimesini kullanmamıştır. Allah bu kelimeyi başka bir yerde kullanır. İlgili yerde: "*Bunlar, Allah'ın kalplerine, kulaklarına ve gözlerine mühür bastığı kimselerdir…*"[853] buyurur. Basma [*ṭab'*], mühürde bulunan nakıştır. Mühür ise kilittir [*ḳufl*]. Allah buyuruyor ki: *"…Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?*"[854] Burada ise: "*Allah onların kalplerini mühürledi.*" dedi. Yani onlar: "*Senin bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz kilitlidir.*"[855] diyenlerdir ki o

---

848 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 20-21. İlgili yerde verdiğimiz açıklamanın esâsını teşkil eden 6. âyetin ilk kısmı metinden düşmüştür. Ancak Mahmud Gurâb'ın İbnü'l-Arabî'den alıntılarla oluşturduğu tefsirin haşiyesindeki nüshada bu kısım mevcuttur. Bk. Gurâb, *Rahmetun mine'r-Rahmân fî tefsir ve işârâti'l-Kur'ân*, Dımaşk, 1989, I, 62.

849 Bk. İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 55, 120

850 A'râf, 7/198.

851 En'âm, 6/36.

852 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 32.

853 Nahl, 16/108.

854 Muhammed, 47/24.

855 Fussilet, 41/5.

> bizdendir.[856] Sonra da: "*kulaklarını mühürledi*" buyurdu. Bir diğer ifadeyle onlar "*kulaklarımızda bir ağırlık vardır.*"[857] dediklerinde onların kulaklarını mühürledi. Yani o bizdendir. Allah Teâlâ: "*Gözleri üzerinde de bir perde vardır.*" buyurdu. Onların şu sözlerinden dolayı: "*Seninle bizim aramızda bir perde vardır.*"[858] Yani o bizdendir. Sonra da onlar dediler ki: "*İstediğini yap, biz de yapacağız!*"[859] Allah ise: "*Onlar için büyük bir azab vardır.*" buyurdu. Bu ise onların söylediği ve istediği şeydir. Kulaktaki mühür, onunla kalbi arasındadır yoksa o şahısla söz arasında değil. Çünkü onun sözü elçiden dinlediğinde bir şüphe yoktur. Fakat esasında dinlediği kelâmın hak olduğunu bilmemesi ve tasdik etmemesinden ötürü onun nezdinde bu söz, mânâsını akletmeyen hayvanlara insanın seslenmesi gibidir. Bu Allah'ın şu sözü(nün mefhumu)dur: *"…O kimsenin durumu bağırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler. Onlar*" bununla kendilerine seslenenin Hakk olduğunu "*düşünmezler.*"[860]…"[861]

İbnü'l-Arabî'nin farklı eserlerindeki yorumlarını karşılaştırma fırsatına sahip olduğumuz "*kâfir*" kavramı ile ilgili yukarıda ele aldığımız *Fütûhât*'taki işârî yorumun zikredildiği yer de önem arz etmektedir. Zîrâ bu husus onun Kur'ân'ın insan-ı kâmil iletekâbüliyeti konusundaki anlayışıyla yakından alakalıdır. Hakîm et-Tirmizî'nin sorularının cevaplandığı yetmiş üçüncü bâbın yüz elli dördüncü sorusunun içerisinde ele alınan bu yorum, benzer yorumlardan sadece biridir. Örneğin ilgili yerde İbnü'l-Arabî'ye göre Allah dosları arasında bir grup hasetçidir. Bir diğer grup ise sihirbazdır. Başka bir grup zâlimdir, gâfildir [*sâhin*] vs.[862] Kâfir kavramında olduğu gibi dinî açıdan negatif çağrışımları bulunan bütün bu ve diğer kavramların bir bakıma tasavvufî ve pozitif işâretlerine yer verilen bu pasajın başladığı soru şudur: "*Kitabın anasının [ümmü'l-kitâb] te'vili nedir?*" İlgili yerde İbnü'l-Arabî, anne [*ümm*] kelimesini açıklayarak başlar ki o da bir araya toplayıcılıktır [*cem'iyye*]. Dolayısıyla burada kitabın toplayıcılığından söz etmek gerekir. Her bir peygambere verilen kitap ve sayfaları içerisinde toplayan

---

856 İbnü'l-Arabî'nin bu eserinde birçok defa kullandığı "o bizdendir [*hüve minnâ*]" ifadesi, ilgili âyetin kime işâret ettiğini göstermektedir. Eserde bu ifadeye mukabil olarak kullanılan tabirlerden anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Arabî'nin söylemek istediği şey: âyetin geçmiş milletlere değil de hz. Peygamber'in gönderildiği topluluk içerisinden birtakım insanlara işâret ediyor olmasıdır.

857 Fussilet, 41/5.

858 Fussilet, 41/5.

859 Fussilet, 41/5.

860 Bakara, 2/171.

861 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 21-22.

862 İlgili bölüm için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 200-206.

böyle bir kitap, sadece Hz. Peygamber'e verilmiştir. Sonrasında ise Allah Rasûlü'nün varisleri olan Allah dostlarına bu kuşatıcılık ulaşmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışı içerisinde de detaylandırdığımız bu kuşatıcılık sebebiyledir ki âlemdeki bütün hakikatlerin Allah dostlarında karşılığı bulunmalıdır. Bu şekilde ilerleyen bir bakış açısından kaynaklı olarak âlemde bulunan kötülüklerin yahut negatif durumların Allah dostlarındaki durumunun nasıl olduğunun ortaya konulması gerekmiştir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde, bir açıdan böyle bir arka plâna sahip olan bu yorumlar, diğer açıdan Kur'ân'ın boyutlarıyla da güçlü bir ilişkiye sahiptir. Ona göre ilâhî şeriatler Hakk'a dair söylediklerini, avam söz konusu olduğunda söylenilen sözün ilk anlaşılan anlamıyla söylemiştir. Havvas söz konusu olduğunda ise şeriatler konuşulan dilin kelimelerinin bütün muhtemel anlamlarıyla söylemektedir.[863] Zikredilen ikinci durum ise İbnü'l-Arabî düşüncesinde lafzın zâhir, bâtın, hadd ve matla' şeklinde sınıflandırılan boyutlarıyla sağlanmaktadır.[864] Bu haliyle kelimenin anlam genişlemesine uğraması şeklinde değerlendirilebilecek bu kısım işâretlerde aslında "*İbnü'l-Arabî kullanmış olduğu bazı kelime ve kavramların anlamını, klasik olarak kullanılagelen mantıkî düzleminden, aslî işâretinden çıkarıp ontolojik, metafizik seviyelere kaydırarak kendine has teknik bir dil oluşturur.*"[865] Sözü edilen bu faaliyet Su'âd Hakîm tarafından sûfînin mânevî ilerleyişiyle irtibatlandırılarak "*mi'râcu'l-kelime*" tabiriyle karşılanmıştır.[866] Filhakika sûfîlerce kelimelerden çıkarılan işâretlerde en önemli kısmı da burası oluşturmaktadır.

II- İbnü'l-Arabî'nin, kelimelerin türediği kök ile, o kelimenin kullanım alanı arasındaki ilişkiye temas ederek ibadetlerin hikmetleri ve başkaca konulara yönelik yaptığı çıkarımlarda "*sadaka*" kavramıyla ilgili yorumuna yer verilebilir:

Sadaka dinî terminolojide şu şekilde tanımlanmaktadır: "*Kendisine Allah tarafından sevâbın verildiği bağıştır* [*'aṭıyye*]."[867] Tanımda sadaka için her ne kadar maddî yardım yönü ağırlıklı olsa da konuyla ilgili hadîs literatürü incelendiğine bahsedilen maddî yar-

---

863 Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 68.

864 Bk. Demirli, *Fusûsu'l-Hikem (Çeviri ve Şerh)*, 70.

865 Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 407.

866 Hakîm, *el-Mu'cemu's-sûfî*, 19-20; Ayrıca bk. Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi,* 406.

867 Cürcânî, *Ta'rifât*, 113.

dımın sadakanın sadece bir boyutunu teşkil ettiği ortaya çıkmaktadır.[868] Ancak sadaka konusunda maddî boyutun, diğerlerinin önüne geçtiği bir vakıadır. İbnü'l-Arabî'nin de bu boyutu esas alan açıklamalarda bulunduğu görülmektedir.

Sadakanın, mal bağışında bulunma anlamından hareket edildiğinde, "mal" kavramını dikkate alma gerekliliği kendisini göstermektedir. Bu noktada bahsi geçen iki kavramın iştikakından çıkartılan işâretlerin, İbnü'l-Arabî'nin bakış açısında bütüncül bir yapı oluşturduğu ifade edilebilir. Sadaka, Arapça [*ṣıdk*] kökünden türemiş bir kelimedir. Kök olarak "*sert, katı, kuvvetli*" gibi anlamlara delâlet eder.[869] İbnü'l-Arabî kelime kökündeki bu alâkadan hareketle bir insanın başkasına tasaddukta bulunmasının, onun nefsine ağır ve zor gelmesinden dolayı bu ibadete sadaka denildiğini ifade etmektedir.[870] İbnü'l-Arabî'ye göre insanın bâki kalma arzusuyla ilişkilendirilen sadaka vermedeki bu zorlukta ayrıca insanın mal ile ilişkisi de önem arz etmektedir. O, mal kelimesinin Arapça [meyl] kökünden geldiğini düşünmektedir ki bu durumda insan, kendisine meylettiği ve kendisini arzuladığı için ona bu isim verilmiştir.[871] Başka bir ifadeyle insan mal ve mülkü sevmekte, onunla baki kalacağını vehmetmekte ve bundan dolayı da infak etmekte zorlanmaktadır.

Daha çok kelime kökünün dil düzlemindeki benzerliğinden hareketle yapılan birçok yoruma İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde rastlanabilmektedir.[872] Bu örnekle iktifa ederek sarf ve iştikakla ilgili diğer türün örneğini incelemekte fayda görmekteyiz.

III- Cehennem ehlinin dünyadaki amellerinin karşılığı olarak düçâr olacağı haber verilen cezâ için Kur'ân'da kullanılan "*azâb*" kelimesinin yorumu da kelimenin iştikâkıyla ilgili bir yöne sahiptir. Buna göre kelime dil açısından "*tatlılık*" anlamının bulunduğu [*azb*] kökünden gelmektedir. Dolayısıyla da cehennem azâbı içerisinde bir tür tatlılık

---

868 Bk. Tirmizî, *Sünen*, Birr ve's-sıla, 36, (h.nr: 1956). Allah Rasulü ilgili hadîste din kardeşine tebessüm etmeyi, iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı, yol tarif etmeyi, engellilere yardım etmeyi, yoldaki zarar verici maddeleri yoldan kaldırmayı vs. sadaka olarak tanımlamaktadır.

869 Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, VIII, 355; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, I, 542.

870 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 251, 297.

871 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 303. Ancak burada Arapça açısından bir sorun bulunmaktadır. Zîrâ mal kelimesi [me-ye-le] den değil de [me-ve-le] kökünden gelmektedir. Öyle görünüyor ki İbnü'l-Arabî Arapça'da çokça rastlanan kök harf benzerliğinin mânâ benzerliğine yol açması olgusundan burada istifade etmektedir.

872 İnfak kelimesine yaptığı yorum için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 308, 309; Hilâl kelimesinin yorumu için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 335; Oruç kelimesinin yorumu için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 328.

içermektedir ki bu düşünceden mütevellit cehennem ehli de tıpkı cennettekiler gibi nimet içerisinde bulunacaklardır.[873]

Buradaki argüman her ne kadar iştikâk üzerinden kurgulanıyor gibi görünse de meselenin aslı İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemine dayanmaktadır. Ancak İbnü'l-Arabî düşüncesinde rahmetin kuşatıcılığı, varlıkta ilâhî sevginin baskın olması vb. başlıklarla konunun ilişkilendirilmesinden daha önemli bir husus bulunmaktadır ki o da İbnü'l-Arabî'ye göre azâbın ebediliğine, yahut diğer bir ifadeyle cehennemliklerin sadece azâb için orada kaldıklarına dair te'vile açık olmayan hiçbir nassın bulunmamasıdır.[874]

İçerik olarak çalışmanın sınırlarını zorlayacak bu konunun sadece azâb kelimesinin iştikâkından çıkartılan bir işâret şeklinde anlaşılmamasının altını çizmekte fayda bulunmaktadır. Burada ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Cehennem'in sürekliliğiyle azâbın sürekliliğini ve zorunluluğunu birbirinden ayırdığı, cehennemliklerin hiçbir sûrette azâb çekmeyeceğine dair bir görüşünün olmadığı, azâbın sadece rûhen çekileceğini ifade etmediği gibi bir takım temel yargıları vermekle yetinmek istiyoruz.[875]

2.2.2.1.3. Nahiv (Kelime ve Sözdizim)

Nahiv İlmi genel olarak: "*Arapça söz dizim kurallarının içerisinde ele alındığı ilim*" şeklinde tarif edilebilir. Söz dizim kuralları cümle düzeyinde, cümlenin ögelerinin yeri ve i'râbı gibi hususları incelerken; cümle ögelerinin birden çok kelimeden oluştuğu durumlarda hem kelimelerin sözü edilen ögeyi oluşturması bakımından kurallarını hem de

---

873 Konu ile ilgili bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 94, 169-170; azâb ve lezzet arasında dile getirilen benzer bir irtibat için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VII, 272-273; İbnü'l-Arabî, azâbla lezzet arasında kurmuş olduğu ilgiyi sadece cehennemliklerin sûreta azâb olan bir lezzeti tatması bağlamında ele almaz. O, *Îcâzû'l-beyân*'daki bir diğer açıklamasında inkarcıların, cehennemde azâba düçâr olmalarından mü'minlerin lezzet duyacağını da ifade eder. (Bk. *Îcâzu'l-beyân*, 25, 26) Ancak bu son durumun, bir öncekinden farklı bir düzlemde dile getirildiğine dikkat çekmek gerekmektedir.

874 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 397-398.

875 İbnü'l-Arabî'nin Cehennem ve Cehennem azâbı ile ilgili görüşlerinin detayları için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 176, 186, 206, 448-458, 477, 485; II, 22, 232, 259; *Fusûs*, 114, 169-170; *Îcâzu'l-beyân*, 19-20, 25, 29, 50-51 vd. Ayrıca bk. Neylî, Mirzâzâde Ahmed, *İbn Arabî Müdafaası -el-Fazlu'l-vehbî fî tercemeti'l-Cânibi'l-Garbî-* (Şeyh Mekkî'nin *Cânibu'l-garbî fî halli müşkilâti'ş-Şeyh Muhyiddîn İbni'l-Arabî* adlı risâlesinin Türkçe'ye tercümesi), (haz. Halil Baltacı), İlk Harf Yayınları, İstanbul, 2011, 182-193; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 68; Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", *Çukurova Ü.İ.F.D.*, c. 6, s. 1, 2006, 22-23.

o terkibin cümle içerisindeki konumunun gerektirdiği kuralları inceler. Ancak bu girizgâhtan hareketle nahvin sadece dilin şeklî unsurlarını düzenlediği fikrine ulaşmamak gerekmektedir. Bilakis Nahiv, duygu ve düşünceyi ifade etme aracı olan dilin, iletilmek istenen mesajı en uygun şekilde aktarmasını sağlayan bir ilimdir. Zaten her ilim dalında olduğu gibi dilde de küllî ve kuşatıcı ifadeler olan kuralları önceleyen kullanımların bulunması gerekir.[876] Ancak böylesi bir durumda zikredilen bu kullanımların tamamını veya büyük bir kısmını kapsayan kurallara ulaşılabilir. Bunun yanı sıra dildeki hangi pratiğin, kuralların tespitinde göz önünde bulundurulacağı konusu da nahiv ve iletilmek istenen anlam arasındaki bağa işâret etmektedir. Fârâbî'nin tespitiyle dilde esas alınan kullanımlar dili doğru ve yerinde kullanan (fasih ve beliğ) hatipler ve şairlerin kullanımıdır.[877] Dolayısıyla Nahiv yakın planda her ne kadar şeklî unsurları inceliyor olsa da uzak planda herhangi bir duygu ve düşünceyi doğru ve iyi anlatan kelime dizimini ortaya koymaktadır. Bu yüzden cümle oluşturulurken bir kelimenin öne alınması, sonraya bırakılması, hazfedilmesi, zikredilmesi gibi daha birçok husus, bunların alakalı olduğu kurallara bakan bir yöne sahip olduğu kadar, doğrudan konuşanın kastına bakan bir yöne de sahiptir.

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde söz diziminin zikredilen her iki yönüne dair atıflara rastlanılmaktadır. *Îcâzu'l-beyân* eserinde âyetleri tefsir ederken daha çok cümlelerin ögelerinin tespiti,[878] şart ve cevabın belirlenmesi,[879] farklı i'râb ve cümle kuruluş şekillerinin ele alınması,[880] hazf,[881] hurûfu'l-me'ânî,[882] âyetlerdeki zamirlerin mercii[883] gibi konulara değindiği görülmektedir. Hatta kimi yerlerde muhtemel vecihler arasından tercihlerde bulunduğu da olmaktadır.[884] Onun tasavvufî bakış açısıyla değerlendirilemeyecek bir içeriğe sahip olan bu yorumları dil eksenli olmakla birlikte, dili merkeze alan yorumlar değildir. O, bu eserinde daha çok âyetin vermek istediği mesaja yoğunlaşmaktadır.

---

876 Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, 17.

877 Fârâbî, *İhsâu'l-'ulûm*, 20.

878 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 63, 70, 94, 98, 133, 135, 148, 168, 186.

879 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 54, 95, 110, 129.

880 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 15, 16, 49, 116, 139, 140-141.

881 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 95, 133-134, 241, 258.

882 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 26, 32, 34, 36, 41, 50, 94, 115, 134, 146, 173-174, 274.

883 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 19, 26, 33, 58, 64, 71, 76, 96, 103, 110, 111, 133, 151.

884 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 140, 152, 184, 223.

Bundan dolayı faydasız olarak gördüğü dilsel tartışmalara sadece işâret etmesi, detaydan uzak durması metodik bir tavır olarak kendini göstermektedir.[885]

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî perspektifinin ağır bastığı yorumlarda söz dizimin işârî anlamları daha fazla ön plana çıkmaktadır. Burada sözün yatay düzlemi denilebilecek dil kurallarına atıfta bulunmaktan çok ontolojik bağlama vurgu yapıldığı, İbnü'l-Arabî'nin âleme bakış açısıyla uyumlu işâretlerin çıkarıldığı görülmektedir. Zikri geçen olgunun altında yatan gerekçe ise İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve varlık arasında kurmuş olduğu ilişkide saklıdır. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin konuya bakışını kısmen de olsa ortaya koyacağını düşündüğümüz bir pasajı *Futûhât*'tan aktarmak faydalı olacaktır:

> "…Ne zaman ki âyette, bir ismi talep eden varlığın isimden önce gelmediği, yahut ismin talep ettiği varlığın o isimden daha sonra gelmediği herhangi bir ilâhî isim ayette geçerse, böyle bir isme ârif, onunla isimlendirilen zâta delâlet etmesi açısından bakar, yoksa varlığın ondan talep ettiği türev [*iştiḳâḳ*] bakımından değil. Bir isim herhangi bir varlığın ardından gelirse ya da ismin ardında bir varlık gelirse ya da isim iki varlık arasında gelirse, durum farklıdır. Çünkü varlık ismin ardından gelirse bu durumda varlık ismin neticesidir. Zikredilen varlık o isimle ilişkilidir ve yalnızca onu istemiştir. Çünkü söz konusu varlık ondan meydana gelmiştir. İyice düşündüğünde bunu anlarsın. Örnek olarak ﴿الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾[886] "*Rahmân, Kur'ân'ı öğretti, insanı yarattı.*" ayetini verebiliriz.
>
> Varlık önce gelip ilâhî isim varlıktan sonra gelirse -ki O, ilk ve sondur- Birinci durumun tersi olur. Örneğin: ﴿اتَّقُوا اللهَ﴾ "*Sakının Allah'tan*" ﴿يُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾ "*öğretir size Allah.*" ayeti[887] böyledir. Burada sakınma, sakınacağımız şeyi ortaya çıkarmıştır ki, o da, "Allah" ismidir. İlkinde[888] ise ilâhî isim insanın varlığını ortaya çıkarmıştı. Aynı şekilde, ﴿يُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾ "*öğretir size Allah.*" ayetinde de öğretme işi ilâhî ismi ortaya çıkarmıştır. Bu isim de, "Allah" ismidir.
>
> Varlık iki ilâhî isim arasında gelirse, varlık birinci isim için sonuç, sondaki için ise öncül hükmündedir. ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِين الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾ "*Hamd âlemlerin rabbi Allah'adır, O Rahmandır Rahimdir.*"[889] âyetindeki "*âlemler*" kelimesinin "*Rabb*" ve "*Rahman*" isim-

---

885 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 5, 23.

886 Rahmân, 55/1-3.

887 Bakara, 2/282.

888 Rahmân, 55/3. âyete işâret etmektedir.

889 Fâtiha, 1/2-3.

lerinin arasında gelmesini örnek olarak verebiliriz. Aynı şekilde ﴿اتَّقُوا اللهَ يُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾ "*Korkun Allah'tan, size öğretir Allah*" âyetinde de ﴿يُعَلِّمُكُم﴾ "*size öğretir*" ifadesi iki isim arasında gelmiştir. Birinci Allah ismi ondan önce, ikinci Allah ismi ise bu fiilden sonra gelmiştir. Bu ayette bu iki isim, farklı iki anlama sahiptir. Birinci isim öğretime isteğini meydana getirmişken ikinci isim öğretimi kabul etmiştir.

İlâhî bir isim, önceki bir isim ile kendisinden sonra gelen varlık arasında bulunduğunda da durum böyledir. Örnek olarak, Zümer Sûresi'nin sonundaki ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِين﴾ "*Hamd âlemlerin rabbi Allah'adır"*[890] ayetinde "*Rabb*" isminin "*Allah*" ismi ile "*âlemler*" kelimesi arasında gelmesini verebiliriz.

Ya da, kendisini önceleyen varlık ile sonra gelen ilâhî bir isim arasında bulunabilir. ﴿...الْعَالَمِين الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ مَلِكِ...﴾ "*Rabbidir âlemlerin Rahmân ve Rahîm'dir. Melik'tir*" âyeti böyledir. Burada "*âlemler*" kelimesi "*Rahmân Rahim*"in önünde gelmiş, ardından ise "*Melik'i (Efendisi) din gününün*" gelmiştir. Böylece, âlemler kelimesi Rahmân Rahîm'i ortaya çıkarmıştır. Bunun nedeni, âlemlerin genel ve özel, zorunlu ve ihsan rahmeti olan bu iki rahmete muhtaç olmasıdır. Rahmân Rahîm ise, Melik olması bakımından Rahmân Rahîm isminin otoritesini izhar etsin diye "*Din gününün Melik'i*"ni talep etti. Mesele şu ki rahmet Melik'in katındandır ki bu hiçbir şeye muhtaç olmamasıyla birlikte üstünlük ve lütuf rahmetidir. Melik olmayanın rahmeti ise böyle değildir. (...)

İlâhî bir isim iki ilâhî isim arasında da yer alabilir. Bunun örneği: ﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ﴾ "*O Allah yaratan var edendir.*" âyetidir.[891] Yaratan [*el- Ḫâliḳ*] ismi, Var eden [*el-Bâri'*] ile Allah ismi arasında geldiği gibi el-Bâri ismi de Yaratan ve Şekil veren [*el-Muṣavvir*] isimleri arasında yer alır. Bu gibi örnekler çoktur. Burada Yaratan ismi Allah'ın sıfatı, el-Bari'nin de mevsufu/nitelenenidir.

Âriflerin her iki kitabı okuyuşları bu yönteme göre gerçekleşir. Bu iki kitap, Kur'ân ve bütün âlem kitabıdır. Kur'ân, varlığın kendisinde bulunduğu, yazılı ve sayfası açılmış bir kitaptır.[892] Âriflerin zikirleri de böyle gerçekleşir..."[893]

---

890 Zümer, 39/75.

891 Zümer, 39/75.

892 İbnü'l-Arabî burada Tûr Sûresi, 52/2-3. âyetlere işâret etmektedir.

893 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 68-69.

Alıntılanan metinde konu ilâhî isimler çerçevesinde işleniyor olsa da, son paragraf itibâriyle takip edilen bu usûl, Kitab'ın bütününe yönelik bir okuma şekli olarak sunulmaktadır. Öte yandan ele alınan konunun Kur'ân-âlem denkliğine bakan bir boyutu da bulunmaktadır. Bu fikrî bütünlüğü göstermesi bakımından metnin yukarıda aktarılan kısmında İbnü'l-Arabî, Kur'ân âyetlerinin kelime dizimi çerçevesinde işâret ettiği nedensellik olgusunu metnin devam eden kısmında âlem kitâbını okuma çerçevesinde sürdürdüğü görülmektedir. Kur'ân ve âleme yönelik bu bakış açısının sunmuş olduğu temel önerme, her iki kitapta da gerek kelime gerekse terkib bakımından hikmet dışı hiçbir var oluştan söz edilememesidir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu bu önermenin, Kur'ân'ın bâtınî anlamları düzeyinde dile getirildiğini ifade etmek gerekmektedir. Zîrâ bâtınî düzlemde hiçbir ayrıntıyı gözden kaçırmayan İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın zâhiri söz konusu olduğunda farklı bir metod takip etmektedir. Örneğin ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىءٌ﴾ [894] "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*" âyetinde bazı müfessirler tarafından zâid olarak kabul edilen[895] ve "benzer" anlamındaki "kâf" harfini bâtınî yorumda göz ardı etmemekte hatta düşünce sisteminin temel konularından olan insân-ı kâmil kavramı çerçevesinde ele almaktadır. Buna mukabil zâhirî boyutuyla Kur'ân'ı tefsir ettiği *Îcâzu'l-beyân* eserinde zâid harften bahsedebilmektedir.[896]

2.2.2.2. İşârî Tefsir Metodu Açısından Nüzûl Sebepleri ve Nüzûl Ortamı Verilerinin Kullanımı

İşârî tefsirin karakteristik özelliğinin, onun Kur'ân'ın bâtınî anlamlarını keşf etmeyi öncelemesi olduğu söylenebilir. Ancak onun bu husûsiyetini pratize etme imkânını veren ilkelerden birini oluşturması bakımından nüzûl sebeplerinin işârî tefsirlerdeki yeri, işârî tefsirin bir diğer tipik özelliğini oluşturmaktadır.[897]

---

894 Şûrâ, 42/11.

895 Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, IV, 397; Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifu'l-işârât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, III, 160.

896 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 188.

897 *el-Bahru'l-medîd* adlı işârî tefsirinde İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) sebeb-i nüzûl ile alakalı ortaya koyduğu tavrı da bu bağlamda zikredilebilir. Bk. Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 212-213.

Genel itibârla işârî yorumların âyetlerin nüzûl sebeplerinden tecrid edilerek yapılabildiği bilinmektedir. Bunun en önemli gerekçesi de kuşkusuz işârî te'villerde bağlamın farklılaş(tırıl)masıdır. Zîrâ nüzûl sebepleri yahut âyetlerin indirildiği tarihî ortamın teşhis edilmesi, âyetle kastedilen ve asıl olan tarihî mânânın ortaya çıkarılmasını sağlayan en önemli verileri teşkil eder. Ancak çalışmanın önceki kısımlarında vurgulandığı üzere işârî te'viller, belirli bir tarihî bağlama indirilen Kur'ân lafızlarının ne anlama geldiğiyle değil o lafızların bâtınî işâretleriyle ilgilenmektedir. Kur'ân'ın bâtınî anlamlarına işâret etmek ise Kur'ân nazmının tarihî ve lafzî bağlamdan soyutlanması ve farklı bir siyakta ele alınmasıyla mümkün olmaktadır. Bu yüzden Kur'ân'ın zâhirî yönünün anlaşılması çerçevesinde bir bilgi kaynağı olması dolayısıyla nüzul sebepleri, farklı bir düzlemde konuşan işâret yönteminin kullandığı birincil veriler içerisinde bulunmaz. Ayrıca büyük oranda anlamı somutlaştırıcı ve tekleştirici etkisi sebebiyle nüzûl sebepleri, işârî te'vilin dinamik bir yorum metodu sunan teorik kabullerinin önüne de set çekmektedir. Bundan dolayı işârî te'villerde nüzûl sebeplerinin ikincil bir konuma sahip olduğu müşahede edilir.

İbnü'l-Arabî'nin âyetleri yorumlarken nüzûl sebepleri ve tarihî verileri kullanması ile ilgili iki farklı yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. O, âyetin zâhirini açıkladığı yerlerde nüzûl ortamı ve nüzûl sebeplerine fazlaca ehemmiyet verirken, işârî te'villerinde bu tarihsel verileri ikinci plana bırakabilmektedir. Örneğin *Îcâzu'l-beyân* isimli eserinde âyetleri açıklamak için hemen her fırsatta nüzûl ortamına ait tarihî verilere atıfta bulunmaktadır. Bu verilerin büyük bir kısmını âyetlerin nüzûl sebeplerini oluşturmakla birlikte[898] vahyin indiği tarihî ortam ve şartları tasvir eden birçok bilgiye de temas etmektedir.[899]

Buna mukabil hemen her sayfasında âyet ve âyet gruplarını ele aldığı *Fütûhât*, *Fusûsu'l-hikem* ve *İşârâtu'l-Kur'ân*'da işârî anlamlara değinirken bu tarihî verilere çok sınırlı düzeyde değinmektedir. Kimi yerlerde ise İbnü'l-Arabî'nin tarihî verileri dikkate almadığı örneklere de rastlanabilmektedir. Bu hususta Abese Sûresi 5-6. âyetlere yakla-

---

898 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 19, 23, 39, 85, 95, 104, 105, 107-108, 111, 113, 149, 178, 187-188, 191, 192, 193, 194, 198-199, 218, 219-220, 227, 228, 229, 230, 236, 237, 244, 260, 271.

899 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 37, 86, 96, 99, 103, 119, 147-149, 162, 181-182, 213, 215.

şımı örnek olarak zikredilebilir.[900] Abese Sûresi'nin baş tarafındaki bu âyetlerin bulunduğu kısım, Allah Rasûlü'nün; Utbe b. Rebîa', Ebu Cehil ve Abbas b. Abdülmuttalib'ten oluşan Mekke eşrafından bir gruba İslâm'ı tebliğ ederken dini öğrenme talebiyle yanına gelen âmâ sahabi Abdullah b. Ümmü Mektûm'a iltifat etmemesi ve mevcut durumdan sıkılmış bir şekilde hafiften yüzünü ekşitmesi sonucu indirilmiştir.[901] Hz. Peygamber'in de ifade ettiği üzere bu sûre onu uyarmak için indirilmiştir.[902] Sûrenin beş ve altıncı âyetlerde bahsedilen ve kendisini her şeye karşı yeterli gören [*müstaġnî*] kişi ise Nebî'nin [sallâhu 'aleyhi ve sellem] kendilerinin İslâm'ı kabul etmesi için aşırı çaba gösterdiği bu Mekke eşrafıdır. İndiriliş sebebinin yukarıda aktarılan şekilde olduğu bu âyetler *Fütûhât*'ta uzunca bir pasajın içerisinde şöyle yorumlanmaktadır:

> "…O halde miskin kişi Allah'ın bizim için zelil bir şekilde yarattığı toprağa benzer. Buna göre, her kim olursa olsun, izzet sahibi birinin izzeti ve gücü altında zelil olan herkes miskindir. Bu izzetin sadece Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın izzetinin izzetli herkeste ortaya çıktığının kesin bir şekilde gerçekleşmesi içindir. İşte bu nebevî bir bilgidir. Allah şöyle der: ﴿اَمَّا مَنِ اسْتَغْنٰى فَاَنْتَ لَهٗ تَصَدّٰى﴾ [903] "*Müstağni olana gelince, sen onunla ilgilenirsin.*" Muhakkiklere göre ("onunla" anlamındaki) [*lehû*]'daki zamir Allah'a döner. -Her ne kadar bu ayet azarlama için inmiş olsa da- Fakat bu yorum Arab'ın anlayışına göre böyledir. Biz ise Hz. Peygamber'in müşâhedesi, zevki ve mertebesiyle beraber bulunuruz. Çünkü içimizdeki arifler, Hz. Peygamber'in iyiliklerinden bir iyilik olarak bu makamın sahibidir. Bu azize önem verme! Dolayısıyla biz deriz ki: o (arapların bildiği aziz/müstağni) Allah'ın, izzetiyle bedbaht yaptıklarındandır…"[904]

İbnü'l-Arabî burada işârî te'vilini, âyetle tarihî konjonktür arasındaki bağı koparark gerçekleştirmektedir. Aslında nüzûl sebepleri veya nüzûl ortamına ait bilgileri göz ardı etmek, âyetin bu şekilde işârî yorumuna imkân tanıyan metodik unsurlardan birini teşkil

---

900 ﴿اَمَّا مَنِ اسْتَغْنٰى فَاَنْتَ لَهٗ تَصَدّٰى﴾ "*Müstağnî olana gelince, sen onunla ilgileniyorsun.*"

901 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIV, 102-104.

902 Sahih hadis kaynaklarından tahriç etme imkânı bulamadığımız bir rivayete göre Allah Rasûlü, Abdullah b. Ümmü Mektûm'u gördüğü zaman "*Merhaba! Kendisi sebebiyle Allah'ın beni azarladığı kişi.*" dediği rivayet edilmektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ve gavâmidi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, IV, 688; Sahabenin bu âyetlere bakış açısını göstermesi bakımından Hz. Aişe'nin Abdullah b. Ümmü Mektûm'u görüp kim olduğunu soran Mesrûk'a: "*Bu, Allah'ın kendisinden dolayı nebîsini azarladığı İbn Ümmü Mektûm'dur.*" sözü de önem arz etmektedir. Bk. Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Merkezu Hicr, Kâhire, 2003, XV, 243.

903 Abese, 80/5-6.

904 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 273.

etmektedir.[905] Âyetteki anlamın tamamen farklılaştığı görülen bu örnekten başka, İbnü'l-Arabî'nin nüzûl ortamındaki mevcut bir durumu anlatan Zümer Sûresi 3. âyeti, içerisinde tasvir edilen insanların, ileri derecede felsefî tahlillerle ele alması da metodik olarak işârî tefsirin nüzûl ortamının realitesini ikinci planda gördüğünü ortaya koymaktadır.

Zümer Sûresi 3. âyette: "*Dikkat ediniz! halis dindarlık yalnız Allah için olanıdır. Allah'tan başka şeyleri kendilerine koruyucu kabul edenler, -ki "Sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz" diyorlar- ayrılığa düştükleri konularda Allah onların arasında hükmünü verecektir. Yalancı ve inkâra saplanmış kimseyi Allah kesinlikle doğru yola yöneltmez.*" buyrulmaktadır. Âyet-i kerîmenin en genel tasvirle Allah'ın varlığına inanmakla birlikte putlara Allah'a yaklaştırsın diye ibadet eden müşrik Mekkelilere bir uyarı içerdiği görülmektedir.[906] İbnü'l-Arabî, Kur'ân'da aklî melekelerini çok az kullandıkları için eleştirilen[907] Mekke müşriklerinin yine bu şekilde sergilediği bir tavrı ele alan bu ayeti, ileri düzeyde bir felsefî düşünce içerisinde açıklayarak[908] aslında âyeti indiriliş zemininden ayırmış olmaktadır. Bu yoruma göre müşrikler tapmış oldukları nesnelere, o nesnelerin içerisinde ilahlık bulunduğunu düşünerek tapmaktadırlar. Oysaki tapmış oldukları nesneler, yüceltilmesi; fakat kendileriyle sınırlı kalınmaması gereken ilâhî bir tecellidir. Bunların yüceltilmesi, kendilerine tecellî eden Zât dolayısıyladır. Fakat herhangi bir kayıttan münezzeh olan Zât-ı İlâhî'yi tapmış oldukları nesnelerle sınırlandırarak yani mukayyed ilâhı, mutlak ilâh yerine koyarak hata etmektedirler. Hâlbuki en yüksek dereceki âlim kişi ise diğerlerinin zıddına "*İlâhınız tek bir ilâhtır ona teslim olun.*"[909] âyetini şiar edinerek her nerede görünürse görünsün Mutlak İlâh'ı kulluğunun kıblesi yapmaktadır. Bir diğer ifadeyle ibadetini, ilâhlığını kendisinde ortaya çıktığı varlıklara değil de bizzat o varlıklara tecellî edene yapmaktadırlar.[910] İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesinde öz-sûret bağlamında zikrettiğimiz eşyadaki ilâhî yön anlayışıyla alakalı olan bu yorum, âyetin lafzını açıklama olarak kabul edilmez niteliktedir. Zîrâ bu, âyete muhatap olan insanların düşünme imkânının bulunmadığı ve tarihî

---

905 Bu tür işârî yorumlara imkân veren bir diğer önemli konu da âyetlerin parçacı yaklaşımla ele alınmasıdır. Konu bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

906 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XX, 158.

907 Bk. Saffât, 37/133-138.

908 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 72.

909 Hacc, 22/34.

910 Bk. Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 134.

verilerle ilişkisinin koparıldığı bir düşünce şeklinin prizmasından geçirilmedikçe âyetin lafzından anlaşılmayacak bir yorumdur.

Âyetin bir yönden sûfînin müşâhedesine diğer yönden ise onun kurmuş olduğu nazarî sistem içerisindeki kilit fikirlere işâret edebilme potansiyelini sağlamak bakımından en az tarihî verilerin ikinci plana bırakılması kadar önem arz eden bir diğer metodik unsur da âyetin metin içi siyâktan tecrid edilmesidir. Çalışmanın bu kısmında İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarının metodunu ortaya koymada âyetlere parçacı bir şekilde yaklaşma konusunu ele almaya çalışacağız.

2.2.2.3. İşârî Tefsir Metodu Açısından Kur'ân'a Parçacı Yaklaşım

"*Parçacı Tefsir*" kavramı, müfessirin Kur'ân'daki sûre sıralamasını esas alarak her âyeti mevcut tertibe göre tefsir etmesi şeklinde tanımlanmaktadır.[911] Yorumların genellikle âyet çerçevesinin dışına taşmadığı bu tefsir şekli kelime ve terkiplere odaklanmış ve bu şekilde daha çok, Kur'ân metninin çözümünü amaçlamıştır.[912] Ancak bizim burada ele almaya çalıştığımız şekliyle Kur'ân'a parçacı yaklaşım, Kur'ân âyetleri arasındaki -hatta kimi zaman aynı âyetteki kelimeler arasındaki- irtibatın kurulamadığı bu tefsir şeklinden farklıdır. Parçacı Tefsir'de her ne kadar âyetler ve âyetleri oluşturan kelimeler arasındaki irtibat genellikle kurulmasa da, böyle bir irtibatı kurmak âdeta okuyucuya bırakılmıştır.[913] Bunu sağlayan şey ise okuyucunun parça parça tefsir edilmiş olsa bile Kur'ân'ın başından sonuna kadar kaleme alınmış bir tefsirle karşı karşıya olmasıdır. Öte yandan bu çalışmada sözü edilen parçacı yaklaşım, farklı sebeplere binaen âyetin sadece bir kısmını alıp, o kısım üzerinde çıkarımlarda, yorumda bulunulması veya âyeti parçalara bölüp, elde edilen bölümlerin birbirinden bağımsızmış gibi ele alınmasıdır. Bir diğer ifadeyle Kur'ân metininin kelime, cümle ve cümlelerin mânâ açısından birbirleriyle irtibatını göz önüne almaksızın Kur'ân'ı yorumlamak şeklinde tanımlanabilir. Bu haliyle parçacı yaklaşım sadece âyet içi ve âyet topluluklarının iç bütünlüğünü aşarak Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde de ele alınabilir.

---

911 Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 189.

912 Albayrak, Hâlis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1996, 84-85.

913 Bk. Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 85.

Tarihte var olmuş ve günümüzde varlığını devam ettiren bu yaklaşımın ortaya koyduğu yorumlar farklı birçok akım içerisinde müşâhede edilebilmektedir. Abbâsî halifesi Mehdî Billâh (ö. 169/785) zamanında Basra kadılığı yapmış olan Ubeydullah b. Hasan'ın (ö. 168/784) Kur'ân'ın ihtilâfa delâlet ettiği, bundan dolayı birbirine zıt birçok akîdevî hükmün aslının Kur'ân'da bulunduğu, hâliyle bahsedilen zıt hükümlerden herbirinin doğru olduğuna yönelik fikri,[914] sözü edilen parçacı yaklaşımın tarihteki yansımalarından sadece biridir. İçerik, amaç ve örneklendirmeler farklı olmakla birlikte İşârî Tefsir için benzer bir parçacı yaklaşımdan söz edilebilir. Hatta kanaatimizce bu, İşârî Tefsir'in karakteristik özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Ancak sunulan örnek ile işârî te'viller arasındaki en önemli fark, sûfînin dile getirdiği yorumu -örnekteki durumun zıddına- hiçbir zaman Kur'ân'ın zâhirî anlamıyla ilişkili görmemesidir. Diğer taraftan sûfilerin, âyetlerin bir kısmını kullanarak işâret ettikleri bâtınî anlamlarda genellikle ihtilaf edebilecek bir zemin bulunmamaktadır. Bunu sağlayan etkenlerden biri ise kuşkusuz bu işâretlerin birçoğunun dinin zâhirî boyutunun hikmetleri üzerinde gerçekleşmesidir. Zîrâ hikmetlerden söz etmek, hükümlerden söz etmek gibi ihtilafa değil, çeşitliliğe yol açar niteliktedir.

Konu İbnü'l-Arabî'nin bakış açısından ise Kur'ân'ın zâhir-bâtın boyutları ve âriflerin Kur'ân'ı anlama ve yorumlama eyleminin mahiyeti çerçevesinde ele alınabilecek bir özelliğe sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ın zâhir ve bâtınına tekâbül etmesi bakımından tefsir ve işâret eylemlerini birbirinden ayırdığı yukarıda ifade edilmişti. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân tefsirinden ne anladığı ve bunu nasıl pratize ettiğini göstermesi bakımından *Îcâzu'l-beyân* adlı eseri bütüncül ve parçacı yaklaşımla ilgili ipuçları da sunmaktadır. Bir bakıma ıstılahtaki kullanımıyla tefsir geleneğindeki parçacı [*mevḍi'î*] yöntemi takip ettiği izlenimi veren bu eserinde onun, bu yöntemi özellikle "*Kur'an Bütünlüğü Çerçevesinde*"[915] aşmayı düşündüğünü ancak âyetlerin dizilişinin tevkîfîliğindeki hikmet ve bir bid'at ortaya koymuş olmama gerekçesiyle bundan vazgeçtiği görülmektedir.[916] İbnü'l-Arabî ilgili yerde Hz. Âdem ['aleyhi's-selâm] kıssasını anlatırken aslında amacının -diğer kıssalar gibi- farklı sûrelerde geçen bu kıssayı bir araya toplamak olduğunu fakat Allah'ın bir hikmete binâen aynı kıssayı farklı yerlerde zikretmesini düşüne-

914 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2006, 96-98.

915 Kavram için bk. Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 47-56.

916 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 51, 52.

rek[917] kıssanın bu şekilde ayrılmış olmasına tefsirde de uymayı Allah'a karşı bir edep olarak görmüştür. Bundan dolayı bu tertibe uymayı yeni bir şey ortaya koymaya tercih ederek, hedeflediği fikirden vazgeçtiğini ifade etmiştir. Her ne kadar yazmış olduğu tefsirin tam bir nüshası elimizde olmasa da, tertipte Bakara Sûresi'nden sonraki sûrelere ait kimi âyetlerin tefsirini ilgili yerde yapacağına dair göndermelerden,[918] onun baştan sona bir Kur'ân tefsiri yazmayı -bunu gerçekleştirip gerçekleştirmediğini bilmemekle birlikte- hedeflediğini görmekteyiz. Kanaatimizce İbnü'l-Arabî, sunmuş olduğu mânevî gerekçenin yanı sıra, Kur'ân'da anlatıldığı kadarıyla kıssaların bir araya toplanmasındaki faydayı görmüş, ancak baştan sona bir tefsir yazmanın, böyle bir projeye imkân tanımayacağını da fark etmiş olma olasılığı da bulunmaktadır.

Öte yandan onun, "*Âyetler Arasındaki Siyâk İlişkisi*"nde[919] bütüncül bir bakış sergilediği yorumlarına da rastlanmaktadır. İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*'da âyetleri tefsir ederken âyette kime hitap edildiği, zamirlerin kime râci olduğu gibi uyarılarla âyetler arasındaki mânâ ilişkisine yer yer değinmektedir.[920] Ancak âyetler arasındaki siyâk ilişkisi açısından dikkat çeken bir örnek olması itibâriyle Bakara Sûresi 146. âyetle ilgili yorumuna değinmek yerinde olacaktır. Âyette: "*Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Yine de içlerinden bir grup bile bile gerçeği saklıyorlar.*" buyrulmaktadır. En'âm Sûresi 20. âyetin[921] ilk kısmı ile aynı olan bu âyet, bazı müfessirler tarafından diğer âyetle aynı doğrultuda yorumlanmış ve burada kastedilenin

---

917 "Kur'ân, te'lif eserlerden tamamen farklı bir yapıdadır. Onda konular, bölümler, ana başlıklar ve alt başlıklar altında işlenmez. Muayyen konular, bazı siyâk-sibâk çerçevelerinde âdeta müstakil olarak ele alınmış görünümü verseler de, her siyâk-sibâk çerçevesi, yinde de Kur'ân'ın diğer pasajlarıyla doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlıdır. Çünkü değil bir âyet grubu, bazen bir tekip bile birkaç hedef gözetebilmektedir. Bundan dolayı Kur'ân'ın bir biriminin sadece bir konuya münhasır kılınması çoğunlukla mümkün olamamaktadır. Bütün parçalar, bulundukları mana çerçevelerinde, üzerlerine düşeni yaparken, Kur'ân manzumesi içindeki diğer birimlerle olan ilişkilerini de sürdürürler. Dolayısıyla Kur'ân her bir azası mükemmel çalışan bir bütün oluşturur." Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 155.

918 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 10 (İsra, 17/44; Fâtır, 35/41), 38 (Muhammed, 47/15), 124 (Ahzâb, 33/21).

919 Kavram için bk. Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü -Bütünlük Üzerine-*, Sidre Yayınları, Ankara, 1996, 113-116.

920 Bir örnek olması bakımında Bakara Sûresi'nin ilk ayetlerini tefsir ederken âyetler arasında kurduğu ilişki için bk. İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 14-20.

921 "Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Kendilerine yazık edenler ise, işte onlar inanmazlar."

Hz. Peygamber olduğu ifade edilmiştir.[922] Ancak İbnü'l-Arabî, En'âm Sûresi'ndeki âyet siyâk açısından böyle bir anlama uygun iken; Bakara Sûresi'ndeki âyetle kastedilenin Hz. Peygamber olmasını yine siyâk-ı kelâm bakımından tekellüf olarak görmektedir.[923] Çünkü Bakara Sûresi'ndeki âyetin hem öncesinde hem de sonrasında kıblenin değiştirilmesi konusu işlenmektedir. Dolayısıyla bu âyetle kastedilen: "*kıblenin değiştirilmesinin bir gerçek olduğunun ehl-i kitap tarafından bilinmesi*"dir.

Bakara 146. âyetteki "*onu tanıyorlar*" ifadesindeki zamirin aslında siyâk açısından Hz. Peygamber'e râci olmasını sağlayacak lafzî bir delil olmamasına rağmen,[924] muhtemeldir ki hem En'âm Sûresi'ndeki âyete lafzen benzemesi hem de o âyet hakkında zikredilen ve sahabe arasında geçen bir konuşmanın[925] meşhur olması dolayısıyla müfessirler burada siyâk ilişkisini ikinci plana atmış olabilirler. İbnü'l-Arabî ise siyâk bütünlüğünü dikkate alarak âyeti daha dakîk bir şekilde yorumlamıştır. Nitekim bu iki âyet hakkındaki rivâyetlere Tâberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân*'ından bakıldığında da sahabe arasında geçen konuşmanın sadece En'âm Sûresi'ndeki âyet için zikredildiği,[926] Bakara Sûresindeki âyetle ilgili sadece "*Ehli kitap tarafından bilinenin, kıblenin Kâbe olması*" olduğuna yönelik rivâyetlere yer verildiği görülmektedir.[927]

---

922 Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, I, 104; Semerkandî, Ebû Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-'ulûm*, (thk. Ali Muhammed Ma'avvad, vd.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 166; Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-tenzîl*, (Muhammed Abdullah en-Nemr vd.), Dâru Tîbe, Riyad, 1409, I, 164.

923 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 151.

924 Zamirin kendisine döneceği mercînin bulunmadığına hem Zemahşerî (ö. 538/1143) hem de Beydâvî (ö. 685/1288) dikkat çekmesine rağmen âyetten kastedilenin Hz. Peygamber olduğu görüşünü öncelemişler ve buradaki zamirin "ilim"e, "Kur'ân"a yahut "Kıblenin değiştirilmesi"ne râci olduğunu ifade eden görüşleri temriz sigâsıyla zikretmişlerdir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 203; Beydâvî, Ebu Said Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, I, 93-94.

925 "Hz. Ömer, Abdullah b. Selâm'a Rasûlullah hakkında(ki bu konuyu) sorar. O da: "Ben onu çocuğumdan daha iyi bilirim." diye cevap verir. Ömer: "Niçin?" diye sorunca, o: "Çünkü ben Muhammed'in peygamber olduğunda şüphe duymam. Ama iş çocuğuma gelince, belki annesi aldatmış olabilir." şeklinde cevaplar. Bunun üzerine Hz. Ömer (kabul ederek) başını sallar…" Zemahşerî, el-*Keşşâf*, I, 203; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 94.

926 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 187. (Taberî ilgili rivayette bu sözü söyleyen kişinin adını vermemektedir.)

927 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 670-671. (Taberî, âyetin ikinci kısmındaki "*içlerinden bir grup bile bile gerçeği saklıyorlar.*" gerçek [*ḥakḳ*] kelimesini açıklarken bu kelimeyle kastedilenin Hz. Peygamber olduğunu ifade eden rivayetlere yer vermekte, ancak âyetin ilk kısmındaki "*onu tanıyorlar*" ifadesindeki zamirin merciiyle ilgili sadece kıble konusunu zikretmektedir.)

İbnü'l-Arabî'nin *Îcâzu'l-beyân*'da Kur'an'ın bütünlüğü konusunu, "*Âyet Çerçevesi*"[928] bağlamında takip ettiği yöntem ile ilgili olarak, onun terkiplere yoğunlaşmaktan çok, âyetin vermek istediği anlama odaklandığı ifade edilebilir. Bu bağlamda tefsirinin, âyet yorumlarını lugavî açıklamalara, kelâmî hatta tasavvufî meselelere boğmadan âyetin mesajına yoğunlaştığı müşâhede edilmektedir. Bakara Sûresi 117. âyetinin "…*O, bir şeyin olmasını dilediğinde ona "ol!" der, hemen oluverir.*" kısmını tefsir ederken, bu kısımla ilgili *Futûhât*'ta işârî olarak birçok kere değindiği yorumlara sadece işâret eder ve: *"...Bu meselede susmak, derinlemesine dalmaktan daha evlâdır. Çünkü Allah, kitabında bu âyetin tefsirinde [terceme] kendisine ihtiyaç duyulmayan hususları burada zikretmedi. Bundan dolayı bu konuyu O'nun [celle celâluh] bıraktığı gibi biz de mücmel olarak bıraktık.*" diyerek diğer âyetin yorumuna geçer.[929]

İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın zâhirini açıklamada takip ettiği bu yönteme mukabil, işârî yorumlarda parçacı bir tavır benimsemektedir. Gerek âyetlerden bir takım hikmetler çıkarmada gerekse sahip olduğu varlık ve bilgi anlayışının izlerine rastlanan işâretlerde âyetleri, bulunduğu siyâktan koparark yaptığı yorumlara sıklıkla tesâdüf edilmektedir. Onun, âyetin tarihî bağlamından soyutlanması başlığında zikredilen Abese Sûresi 5-6. âyetlere yaklaşımı, aynı zamanda ilgili âyetlerin lafzî bağlamından koparılmasına da örnek teşkil eder niteliktedir. İbnü'l-Arabî'nin bu tür işârî yorum örneklerine, eserlerinin hemen her sayfasında rastlanabilir. Ancak burada bir örnek olması bakımından, onun Hacc Sûresi 2. âyet için yaptığı yoruma yer verilebilir. Zikri geçen âyetin son kısmında "…*ve insanları sarhoş olmadıkları halde sarhoşmuş gibi görürsün*…" buyrulmaktadır. İbnü'l-Arabî bu kısmı, hem âyetin bütünlüğü içerisinden hem de siyakından koparark yorumlar. Âyetin siyâk-sibâkını verecek olursak:

> 1. Âyet: Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Şüphesiz kıyamet sarsıntısı gerçekten büyüktür.
>
> 2. Âyet: Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirdiği çocuğu unutacak, her gebe kadın karnındaki çocuğu düşürecektir *ve insanları sarhoş olmadıkları halde sarhoşmuş gibi görürsün*. Zîrâ Allah'ın azâbı çok şiddetlidir.

---

928 Kavram için bk. Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 43-45, Ayrıca bk. Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü -Bütünlük Üzerine*, 110-113.

929 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 116-117.

> 3. Âyet: İnsanlardan öyleleri vardır ki, bilgisi olmaksızın Allah hakkında tartışır ve her âsi şeytanın peşine takılır.
>
> 4. Âyet: Onun (Şeytan'ın) hakkında şöyle yazılmıştır: Her kim onu dost edinirse, o da onu yoldan çıkaracak ve alevli ateşin azabına sürükleyecektir.

Siyâk açısından bu âyetlerin kıyâmet koptuğunda insanların bulunduğu hâli tasvir ettiği ve bununla alakalı olarak Şeytan'la dostluk kuranların âhirette şiddetli bir azâba düçâr olacağını anlatmaktadır. Beşinci âyette de âhiret gününü inkâr edenlere karşı kendi yaratılışlarından deliller sunulduğu görülmektedir. Gerçekten büyük bir olay olan kıyâmetin kopuşu esnâsında insanların kendilerini bilmez bir halde yapacakları işleri anlatan ikinci âyetteki "*…ve insanları sarhoş olmadıkları halde sarhoşmuş gibi görürsün…*" kısmı da bu tasvirin bir parçasını teşkil etmektedir.

Ancak İbnü'l-Arabî, âyetin bu bölümünü alarak sözü edilen insanların, halk arasında "*akıllı-deli*" olarak bilinen kişiler olduğunu ifade etmektedir.[930] Bu insanlar akıllı olmadıkları için kendilerinden dinî mükellefiyetlerin kalktığı, fakat sözlerinde bir takım hikmetlerin bulunduğu insan tipleridir. Ancak bahsi geçen insanlar, ne dillerinden dökülen hikmetli sözlerin anlamlarını bilirler ne de bu sözlerle insanların faydalanmasını amaçlarlar. İbnü'l-Arabî'nin, onların durumuna yönelik *"…sana bakıyorlar zannedersin, oysa görmezler*."[931] âyetini zikrettiği de görülmektedir. Durum şu ki, *Fütûhât*'ın ilgili yerinde detaylarıyla anlatılan bu insanların portresi dikkate alındığında, âyetin sözü edilen kısmından onların hallerine karşılık gelen bir işâretin bulunduğu ve bu ilişki sebebiyle İbnü'l-Arabî tarafından böyle bir eşleştirme yapıldığı hemen fark edilmektedir. Ancak burada tekrardan şu hususa dikkat çekmekte yarar bulunmaktadır: Zâhirî açıdan âyetin siyakından kopartılarak yapılan bu yorumlarda İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'ın zâhirini açıklama gayesi olmamakla birlikte ortaya koyduğu bu işâreti de zâhir anlama öncelememektedir. Zîrâ zâhir anlam söz konusu olduğunda ortaya koyduğu tavır yukarıda ele alınmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin âyet bütünlüğünü bozarak yahut dikkate almayarak yaptığı yorumlar için de şu örneği zikredebiliriz. O, ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...﴾ "*Rabbin ancak kendisine*

---

930 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 375.

931 A'râf, 7/198.

ibadet edilmesini emretti…"[932] âyetini varlık anlayışındaki temel düşüncesine uygun bir şekilde yorumlarken âyetteki ﴿وَقَضَى﴾ "emretti" kelimesini "hükmetti" olarak ele aldığı daha önce zikredilmişti. O, kelimeye verdiği hüküm anlamından, her neye ibadet ediliyorsa edilsin, ilâhî kıskançlık nedeniyle aslında Allah'a ibadet edildiğini çıkartmaktadır. Nitekim âyetin bu kısmı onun sisteminin bütünlüğü açısından önemli bir delil oluşturmakla birlikte; âyetin bütünlüğü dikkate alındığında ﴿قَضَى﴾ kelimesine verdiği anlamın aynı şekilde âyetin devamına uygulanamayacağı da açıktır. Çünkü bu durumda atıf yoluyla, "*anne babaya iyilik etmeye de hükmetti*" anlamına ulaşılacaktır ki evlatlar anne babalarına karşı her ne fiilde bulunurlarsa bulunsun aslında ebeveynlerine iyilik yapmış olacaklardır.[933]

Aslında işârî te'villerde parçacı yaklaşımın işlevsel yönünü yahut ne ifade ettiğini göstermesi bakımından Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) Fusûsu'l-Hikem şerhindeki şu ifadeleri önem arz etmektedir.

> "…Âyetlerin bir kısmı işârî mânâya hamledildiğinde, (âyetin bu kısmının işârî manaya hamledilmesi) bu mânânın âyetin diğer kısmında icrâ edilmesini gerektirmez. Zîrâ işâret ehlinin işâret ettiği mânâlardan çoğunu, âyetin tamamı/bütünlüğü desteklemez."[934]

Alıntılanan metinde parçacı yaklaşımın işârî tefsire olanak sağlaması üzerinde durulmuştur. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere bu bakış açısı lafzî düzeyde sûfîye büyük bir imkân vermektedir. Bunun yanı sıra zikredilmesi gereken bir diğer husus da kuşkusuz İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlar sâyesinde âyetin lafzını yahut âyetin indirildiği tarihsel bağlam çerçevesinde muhataplarına söylemek istediği anlamı çıkarmayı kast etmemesidir. O bir bakıma âlemdeki bütün hakikatleri kendisinde bir araya getirdiğine inandığı Kur'ân'ın bu hakikatlere nasıl bâtınî olarak işâret ettiğini ortaya koymaya ça-

---

932 İsrâ, 17/23.

933 Âyetin ﴿وبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ kısmı için iki takdirin yapıldığı görülmektedir. İlk takdir " وبأن تحسنوا بالوالدين إحسانا" şeklindedir. İkinci takdir "وأحسنوا بالوالدين إحسانا" olarak gerçekleştirilir. Her iki takdir de bu ifadenin öncesindeki ﴿ألا تعبدوا…﴾ kısmına atıf kabul edilmektedir. İki takdiri birbirinden farklılaştıran husus açılımı "أن لا تعبدوا" olan ifadedeki "أن"in mastariye "لا"nın ise menfiye; yahut "أن"in tefsiriyye "لا"nın ise nahiye olmasıyla alakalandırılır. Bk. Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa, *Hâşiye Şeyhzâde 'ala Tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî*, Hakîkat Kitabevi, İstanbul, 1991, III, 218. Dolayısıyla âyetin ikinci kısmı da tıpkı birinci kısmı gibi ﴿قَضَى﴾ fiiliyle irtibatlıdır.

934 Câmî, *Şerhu'l-Câmî 'alâ Fusûsi'l-Hikem*, 94.

lışmaktadır. Arka plandaki bu fikir de incelemekte olduğumuz yaklaşım şekline olanak veren etkenlerdendir.

2.2.2.4. İşârî Tefsir Metodu Açısından Temsil/Analoji

Analoji bir akıl yürütme şekli olarak iki şey arasındaki benzerlikten yola çıkarak biri hakkında verilen hükmü diğerine de uygulamaktır. Mantık ilmi açısından tikelden tikele doğru bir akıl yürütme olan analoji ile verilen hüküm daima ihtimal vermektedir.[935] Analoji vasıtasıyla iki şey arasında kurulan ilişkide benzerlik esas olmasından dolayı analoji edebiyattaki teşbihin unsurlarını taşımaktadır. Bu yüzden analoji Arapça'da [*temsîl*] terimiyle karşılanmaktadır.[936]

İbnü'l-Arabî, hemen her sûfî müfessir gibi Kur'ân'ın bâtınî anlamlarına zâhirdeki durumlarla benzerlik kurarak işâret etmektedir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin oldukça geniş bir literatürü tevârüs ettiği ifade edilebilir. Mesele bir tür benzerlik kurmak olduğunda, Kuşeyrî'nin *Nahvu'l-kulûb*[937] eserinde görüldüğü üzere nahiv kurallarıyla tasavvufî kavramlar ve olgular arasında dahi benzer yönler bulunabilmektedir.[938] Nitekim hayatta bütün varlıklar arasında bir çeşit benzerlik kurulabilir.[939] İbnü'l-Arabî'de analojinin, aslında bir başkası tarafından aynıyla yaşanma imkân ve ihtimâlinin bulunmadığı, genellikle şahsî sûfî tecrübenin muhatap kitleye aktarılmasını sağlamak amacıyla kullanıldığı müşâhede edilmektedir. Zîrâ kişisel tecrübeler tanımlanmaktan çok, bilinen ortak bir olgu, olay yahut varlığa benzetilerek tasvir edilebilir. Ancak İbnü'l-Arabî tarafından

---

935 Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜFİY, Ankara, 1991, 172-174.

936 *el-Mu'cemu'l-felsefî*, (Komisyon), Mecma'u'l-lugati'l-Arabiyye, Kâhire, 1983, 55; Burada konuyla ilgili güncel bir çalışmaya sahip Mahmut Ay'ın, düşünme [*i'tibâr*] kavramının Mantık ve Felsefe'deki kullanımlarına istinaden, analojinin bir i'tibâr çeşidi olmasını gündeme getirerek sûfî tefsir çerçevesinde ve sûfî terminolojisinde i'tibâr ve analoji kavramlarını özdeşleştirmesi en azından İbnü'l-Arabî düşüncesinde mümkün değildir. Zîrâ İbnü'l-Arabî düşüncesinde i'tibâr kavramı, kelime köküyle irtibatlı bir şekilde ve bir yorum unsuru olarak zâhirden bâtına geçiş anlamında kullanılmaktadır ki bu haliyle kavramın bir düşünme eylemine işâret ediyor olması mümkün görünmemektedir. Yazarın ilgili görüşü için bk. Ay, "İşârî Tefsirde İ'tibar/Analoji Yöntemi".

937 Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Nahvu'l-kulûb*, (thk. İbrahim Besyûnî, Ahmed Alemuddîn el-Cendî), 'Âlemu'l-Fikr, Kâhire, 1994.

938 Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi", 126.

939 Ay, "İşârî Tefsirde İ'tibar/Analoji Yöntemi", 749.

kurulan kimi benzerlikleri bu çerçevede değerlendirmenin de güç olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Burada İbnü'l-Arabî'nin kurmuş olduğu birkaç analoji örneğine ve buradan çıkarttığı işâretlere değinmek sûretiyle bu akıl yürütme şeklinin onun yorumlarındaki yerini ortaya koymaya gayret edeceğiz:

> "Hakk'a yaklaşmak O'na doğru sulûk ve yolculuk sayesinde mümkün olunca, O'nun özelliklerinden bir tanesi, yolda kendisini rehber edinelim diye Nûr olmuştur. Nitekim Allah şöyle buyurur: "*.. kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yarattı...*"[940] Kara, beden amelleriyle ortaya çıkan sulûk iken; deniz, nefse ait amellerle manevî ve bâtınî sulûktur. Bu kapı mensuplarının bilgileri [*me'ârif*], kazanılmış [*mükteseb*] bilgidir. Verilmiş [*mevhûb*] bilgiler değildir. Onların yiyecekleri ayaklarının altındandır.[941] Yani bu ilimler için çalışmaları ve onları elde etme yolundaki gayretleri sayesindedir. Hakk, kendileri için bunu istememiş olsaydı, onları buna muvaffak kılmaz ve başkalarını anlamla kovduğunda kendilerini emirle davet etmezdi. Nitekim Allah, yakınlık makamında kendisine kavuşmak için yol kılınan sebepleri kullanmaktan mahrum bırakmakmak sûretiyle onları (diğerlerini) kendisine kavuşmaktan mahrum kılmıştır. Bu nedenle, onları müjdelemiş ve şöyle demiştir: "Ulaş, ben de sana kavuşmaya niyetlendim." Böylece onlar için inayet öne geçmiş, onlar da sulûk etmiştir.
>
> Onlar, Allah'ın namaz kılarken ayakkabıları giymeyi emrettiği kimselerdir. Çünkü oturan kimse, ayakkabı giymez. Onlar, namazda yürüyen için ortaya konulmuştur. Bu durum, namaz kılanın namazında ve Rabbine yakardığı ayetlerde menzil menzil yürüdüğünü gösterir. Her ayet, bir menzil ve hâldir. Allah onlara şöyle der: "*Ey Ademoğulları! Her mescide gidişte süsünüzü takınız.*"[942] Bir sahâbi şöyle demiş: "*Bu ayet indiğinde, namazı iki ayakkabıyla kılmamız emredildi.*"[943] Bu durum: namaz kılanın namazında okuduğu Kur'ân

---

940 En'âm, 6/97.

941 İbnü'l-Arabî burada: "*Şayet onlar Tevrat'ı, İncil'i ve rableri tarafından onlara indirileni doğru bir şekilde uygulamış olsalardı üstlerinden ve ayaklarının altından yerlerdi. İçlerinde aşırılığa kaçmayan bir zümre var; çoklarının yaptıkları işler ise pek kötüdür.*" meâlindeki Mâide Sûresi, 5/66. âyete gönderme yapmaktadır. Nitekim bu âyeti Futûhât'ın farklı yerlerinde metinde zikredilen anlamıyla yani "ayaklarının altından yeme"yi kesbî ilim; "üstlerinden yeme"yi de vehbî ilim olarak yorumlamaktadır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 371.

942 A'râf, 7/31.

943 Ayakkabıyla namaz kılmak konusuyla ilgili benzer bir rivayet için bk. Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, IX, 193.

> sûrelerinin menzillerinde yürüdüğüne bir uyarıdır. Çünkü sûre, dilde menzil demektir…"[944]

Alıntılanan metinde İbnü'l-Arabî, En'âm Sûresi 97. âyette geçen "*karada yolculuk yapmak*"a "*bedenî amelleri*"; "*denizde yolculuk yapmak*"a da "*nefse ait amelleri*" benzetmiştir. O ayrıca metinde kapalı olmakla birlikte ışık [*nûr*] kaynağı olmak itibâriyle yıldızları da bu ameller neticesinde ulaşılan mârifete ve ilâhî inâyete benzetmektedir. Kurulan bu analojiyle, kişi nasıl ki kara ve denizin karanlıklarında yolculuk yaparken yıldızlarla yolunu buluyorsa; beden ve nefsin karanlıklarında mânevî bir yolculuğa çıkmış insanın da işlemiş olduğu amellerin hâsılası olan mârifetle ve ilâhî inâyetle vuslata erdiği ortaya konulmaktadır.

Metindeki ikinci temsîl ise kendisine işâret ettiği Mâide Sûresi 66. âyet bağlamında gerçekleştirilmektedir. İbnü'l-Arabî, âyetteki ehl-i kitâb hakkındaki bir durumu tasvir eden "*ayaklarının altından yerlerdi.*" ifadesini "*insanın kendi çabası sonucu ulaşılan mârifete*" benzetmektedir. Aynı şekilde âyetteki "*üstlerinden yerlerdi*" kısmını ise *Futûhât'*ın bir başka yerinde "*Allah'ın hibe ettiği mârifet*"e benzetir.[945] Yukarıdaki âyetle kurduğu irtibat neticesinde hem bedenî hem de nefsî ameller neticesinde oluşan mârifet Mâide 66. âyet bağlamında zikrettiği iki mârifet türünden, mükteseb olanı karşılamaktadır. Diğer bir ifadeyle İbnü'l-Arabî, ehl-i kitâbın kendilerine indirilen Tevrat ve İncil'e, doğru bir şekilde uymalarıyla kazanacakları bu mârifetin onların kara/beden ve deniz/nefs yolculuklarında bir nûr olacağını ihsas ettirmektedir.

Kurulan diğer analoji ilk iki analojiden kısmen ayrılmakla birlikte şöyle bir içeriğe sahiptir: "*Namaz*", "*yolculuğa çıkmak*"a; "*namazda okunan sûreler*" de, "*yolculukta kat edilen menziller*"e benzetilmektedir. Namaz için ayakkabıları giymek ise kişinin Allah'a doğru yolculukta olduğunu aklında tutmasını sağlayacak bir uyarı kabul edilmektedir. Böylece maddî bir yolculuğun gerekleri, kişinin mânevî yolculuğuna işâret eden bir simgeye dönüştürülmüş olmaktadır.

Benzer bir analojiyi İbnü'l-Arabî Tevbe Sûresi 60. âyet çerçevesinde dile getirmektedir. Âyet: "*Sadakalar -Allah'ın kesin buyruğu olarak- ancak şunlar içindir: fakirler,*

---

944 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* I, 291-292.

945 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* II, 371.

miskinler, sadakanın toplanmasında görevli olanlar, kalpleri İslâm'a ısındırılanlar, köleler, borçlular, Allah yolundakiler ve yolcular. Allah Alîm'dir, Hakîm'dir".

İbnü'l-Arabî uzunca bir metin içerisinde âyette zikredilen kendilerine zekât verilmesi gereken sınıfları birtakım benzerliklerle bâtınî olarak ele almaktadır. Örneğin *fakirler*, ardında kendisine ait bir mertebenin bulunmadığı ve hiçbir şeyin kendisine muhtaç olmadığı ama kendisinin her şeye muhtaç olduğu kimselerdir. O, bu muhtaçlığı maddî bir muhtaçlık olarak görmez. Ona göre "*Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız.*"[946] âyetinde Allah kendisini, ihtiyaç duyulan herşeyden kinâye olarak zikretmiştir. "*Allah ise zengin ve övülendir.*"[947] *Miskîn* ise türediği kelimenin kökünde bulunan "*sükûn*" anlamından dolayı kendi iradesi olmaksızın keşfin gereğiyle bütün işlerini Allah'a havale eden teslim olmuş kişidir. *Zekât görevlileri*, sözünü ettiği mânâları açıklayan mürşitlerdir. *Kalpleri ısındırılanlar*, iyiliğin kendilerine iyilik sahibini sevdirdiği kişilerdir. *Köleler*, Allah'tan başka herkesin boyunduruğundan kurtulmak isteyenlerdir. *Borçlular*, Allah'a güzel bir borç verenlerdir.[948] *Allah yolunda* ifadesi, ism-i câmî' olan "Allah" isminin verdiği mânâ ile mahlukâtın tamamına iyilikte bulunmaktır. *Yolcular* ise Allah yolunun oğullarıdır.[949] Bunlara verilen zekât ise "*ilâhî temizlik*"tir.[950]

Burada farklı açılardan kurulan benzerliklerle varılan sonuç: Âyette zikredilen insan grupları maddî olarak Allah hakkı olan belli miktardaki zekât malının kendisine verilmesi gerektiği kişileri temsil etmektedir. Mânevî olarak ise İbnü'l-Arabî'nin işâret ettiği insan grupları; zekâttan nasibi, ilâhî temizlik olan kişileri temsil etmektedir.

Özellikle bu son örnek bağlamında İbnü'l-Arabî'nin te'villeriyle Bâtınîlik'in yapmış olduğu te'villerin izlenen metod ve ulaşılan sonuçların niteliği bakımından karşılaştırılması önem arz etmektedir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'nin bu tür yorumları bazı araştırmacıları doğrudan dinin zâhirî hükümlerinin, kendi öğretilerini temsil eden birer sembole dönüş-

---

946 Fâtır, 35/15.

947 Fâtır, 35/15.

948 Hadîd, 57/18.

949 İbnü'l-Arabî burada "ibnü's-sebîl/ yolun oğlu" ifadesinde, yol kelimesinin başındaki lâm-ı târifin [ال] hazfedilmiş bir tamlanana delâlet ettiğini düşünür ki hazfedilen bu kelime de "Allah" lafzıdır. Dolayısıyla ona göre ifadenin anlamı yukarıda verildiği gibi "*Allah yolunun oğlu*" şeklide ortaya çıkmaktadır.

950 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 272-275.

türüldüğü bâtınî yorumlarla[951] özdeşleştirmeye götürebilmektedir.[952] Bu iki yorum şeklini birbirinden ayıran birçok husus bulunmaktadır. Ancak burada esasa taalluk eden en belirgin fark kuşkusuz, Bâtınîlerin yapmış oldukları yorumların, Kur'ân metninin zâhirî anlamını ilga etmeyi hedefleyen bir arka plâna sahip olmasıdır. Bu fikrî aidiyet onların Kur'ân'ın zâhir ve bâtın öğretisinin zıtlık esası üzere kurulmasıyla alakalıdır. İbnü'l-Arabî'nin yaptığı işârî yorumlar ise Kur'ân metnini/lafzını açıklama çerçevesinde zikredilen yorumlar olmadığı gibi onun ortaya koymuş olduğu zâhir-bâtın ilişkisi zıtlık esasına göre de çalışmamaktadır. Bilakis zâhir-bâtın veçheleriyle vahyin ve daha geniş perspektifte varlığın bir bütün olduğunu kabul etmektedir.

2.2.2.5. İşârî Tefsir Metodu Açısından Sembol ve İ'tibâr

Sembol, dilimize Fransızca'dan geçen bir kelime olup, "*Bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, bir kavramı veya bir düşünceyi belirten gözle görünür ve anlamı bilinir işâret*" anlamındadır.[953] Türkçe karşılığı olarak "simge"[954], Arapça'da ise "remz" kelimesi kullanılmaktadır.[955]

Yapılan tanım ve sembollerin kullanım şekilleri göstermektedir ki sembol, algılanabilir ve idrâk edilebilir bir niteliğe sahiptir.[956] Bu ise onu duyularla algılanamayan gerçekliklerin yerine geçen somut bir varlık yapmaktadır.[957] Bundan dolayı sembolle ortaya çıkan anlamlandırma süreci somuttan soyuta doğrudur.[958] Ayrıca semboller işâret ettikleri şeylerden farklı ve aşağıdırlar. Varoluşsal olarak dile getirilen bu "*farklılık*" ve "*aşağılık*" sebebiyle her ne kadar maddî âlemin sınırlılıkları içerisinde olsa da sembol için bir güç tasvir etmeyi beraberinde getirmektedir. Hâliyle sembollerin yüce gerçek-

---

951 Bu tür yorum örnekleri için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 308-309.

952 Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, 147.

953 Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1479.

954 *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2011, 2063.

955 *el-Mu'cemu'l-felsefî*, 92.

956 Uluç, *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*, 45; Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006, 21.

957 Bk. Uluç, *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*, 56.

958 Kahler, Erich, "The Nature of Symbolism", *Symbolism in Religion and Literature*, (Ed. Rollo May), New York, 1961, 70.

liklere işâret etmeleri ve alâmet olmaları kendilerinde içkin olan eylemsel bir güce delâlet etmektedir.[959]

Sembolün İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki kullanımı da yukarıda ifade edilen durumla paralel bir yapı içerir. O, dildeki sembolü, zâhir itibâriyle mütekellimin söylemek istediği anlamı vermeyen kelâm olarak ele almaktadır.[960] Bir diğer ifadeyle sembol, bizzat kendisi için değil, işâret ettiği hakîkati (bir yönüyle) ortaya koysun diye kullanılmaktadır. Bu hâliyle âlem, ona göre tamamıyla sembol olmaktadır. Çünkü âlem kendisi için değil, Allah için var edilmiştir.[961] Bu yüzden Allah Teâlâ'nın varlıklara bakmayı ve tefekkür etmeyi emrettiği âyetlerdeki[962] amaç da düşünüp, o varlığı anlamak ve orada kalmak değil, sözü edilen varlığı Allah'a bir delil kılıp, Allah'ı bilme [*ma'rife*] noktasında yol almaktır.[963] İbnü'l-Arabî düşüncesinde varlıkların, aşılması gereken semboller olduğu fikri, onun bütün mümkün varlıkların suretlerinde onlara sirâyet eden ilâhî bir yönü taşıdıkları düşüncesiyle irtibatlıdır. Bu ise her bir varlığın Hakk'ın bir sıfatının aynası olması ve Hakk'ın o aynaya tecellî etmesi durumudur. Dolayısıyla aynaya yansıyan sûret, aynanın unsûrî varlığını geçerek [*'abr*] anlaşılabilir. Eğer aynanın karşısındaki kişi aynanın bizzat kendisine odaklanırsa aynaya yansıyan sureti göremeyecektir.[964]

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin temel konularını ele alırken, ona göre âlem içerisinde insanın özel bir yere sahip olduğuna değinilmişti. Filhakika insanı, kâinat içerisinde *göz bebeği* yapan özellik ise Hakk'ın tecellisini en şümullü bir şekilde yansıtan varlık olmasıdır. Hakk'ın, insanı kendi sûretinde yaratmış olduğu fikrinin verdiği ana tema da, yine insandaki bu toplayıcılık [*cem'iyye*] özelliğidir. Hâl böyle olunca âlemin Hakk'a işâret ediyor olmasından daha fazla, insan Hakkâ işâret etmektedir. Çünkü "*insan bütün niteliklerin, yani bütünlüğü içindeki Tanrısal Doğa'nın, Öz'ün toplamının simgesidir; oysa onun çevresindeki canlı ve cansız yaratıklar, bu Doğa'nın ancak bir*

---

959 Bk. Lings, Martin, *Simge ve Kökenörnek*, (trc. Süleyman Sahra), Hece Yayınları, Ankara, 2003, 14.

960 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* I, 265.

961 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* I, 265; II, 33.

962 İbnü'l-Arabî, ilgili yerde Ğâşiye Sûresi, 88/17. âyet ve sonrasına işâret etmektedir. "Peki insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?"

963 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât,* II, 33.

964 Bk. Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", 81.

tek yönünü ya da belli yönlerini yansıtır."[965] İnsanın varlık içindeki belirtilen merkezîliği İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde insanın, Allah için yaratılan tek varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden insanın Hakk'ı sembolize etme kapasitesini idrâk etmek, "*Kendini bilen, rabbini bilir.*" ifadesinin altını dolduran en önemli hususu teşkil etmektedir.

Söz düzeyinde de lafızlar, mânâlara işâret etmesi için konulduğundan, sembol olarak görülmektedir. Dolayısıyla lafızlar bizâtihi kastedilen değildir. Ancak kastedilen mânâya ulaştıran ve bu yönüyle ulaşılması hedeflenen mânâya doğru bir şekilde delâleti koruyan kabuk vazifesini icrâ etmektedir.[966] Bu durum, -Kur'ân'ın işârî tefsiri çerçevesinde- sûfîyi lafzın ihmaline sevk etmesi sonucunu iltizam etmez. Zîrâ sembolün, kendisine işâret ettiği gerçekliğe katılması ve o gerçekliğin bir parçası olması özelliği bu bağlamda zikredilmelidir.[967]

Sembolün kendisi hâricindeki bir gerçekliğe işâret ediyor olmasındaki eylemsel güç ise, İbnü'l-Arabî'de [*ta'bîr*/*i'tibâr*] kavramıyla ilişkilendirilebilir niteliktedir. *İ'tibâr* onun düşüncesinde zâhirden-bâtına, suretten öze geçmek anlamında kullanılmaktadır.[968] İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarındaki en temel ilkelerden birini oluşturan bu geçiş kelimelerin ne söylediğini değil, o kelimelerle neyin kastedildiğini amaçlamayı hedefler. Ancak o, bunu gerçekleştirirken zâhirî siyâk içerisinde belirginleşen kastı değil, bizzat konuşanı anlamayı merkeze alan bâtınî boyutu öncelemektedir. Bu, tıpkı rüyadaki sûretlerin tabir edilmesi gibidir. Kişi eğer o sûretlerin neye işâret ettiğini biliyorsa o sûretleri tabir edebilecektir. Ancak sûretlerin işâret ettiği anlamları bilmiyorsa, bu durumda o sûretler herhangi bir anlama ulaştırmayan lafızlar gibi olacaktır.[969]

Varlıkların sembol olması düşüncesinin ontolojik açıdan zâhir-bâtın, öz-sûret ayrımına dayandığı; zâhir-bâtın, öz-sûret ikililerinin varlıktaki asla ve fer'e işâret ettiği; gerek aslın ve gerekse fer'in, varlıksal bulunuşlarının izin verdiği düzeyde bir fonksiyona sahip olduğu; varlığın bütüncül bir bakış açısıyla anlaşılmasının bu ikililerden her birini kendi düzeyinde ele almakla sağlanacağı dikkate alındığında, sözü edilen bu iki

---

965 Lings, *Simge ve Kökenörnek*, 10.

966 Bk. İbnü'l-Arabî, *Marifet Kitabı*, 31.

967 Uluç, *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*, 51.

968 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 255.

969 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 229.

alan arasındaki geçişi sağlaması bakımından sûfî te'vil varlığın bu iki ucunu birleştiren ve varlığın bu iki ucu arasındaki mevhûm tenakuzu kaldıran bir eylem olarak kabul edilebilir.[970]

İbnü'l-Arabî'nin sembolik yorumlamalarını, harf düzeyinden başlayarak düşünce sisteminin en karmaşık konularına kadar hemen her alanda müşâhede edebiliriz. Bir örnek olması bakımından, onun insan-ı kâmil kavramını ele alış şekli, içerisinde birçok âyetin yorumlandığı kapsamlı bir sembolizm içermektedir. Özellikle -Birinci bölümde de incelendiği üzere- onun *Fusûsu'l-hikem*'in Âdem Fassı'nda ortaya koyduğu ayna, yüzük kaşı, gölge, halifelik gibi birçok sembolle örgülenen kâmil insan kavramı, Kur'ân'dan çıkartılan bâtınî işâretlerle zâhir ve bâtınî yönlerinin birleştirildiği bütüncül bir insan tasviri ortaya koyması açısından dikkate şâyandır.

2.2.2.6. İşârî Tefsir Metodu Açısından Tarihsel Bilgi Mirası

İbnü'l-Arabî düşüncesinde insanın Kur'ân'la irtibatı çerçevesinde öne çıkan hususlardan en önemlisi şahsî tecrübe yahut irtibattır. Bu şahsî tecrübe sebebiyle insan, Kur'ân'ın bâtınındaki incelikleri tahsil edebilmekte, Kur'ân vasıtasıyla bizzat Cenab-ı Hakk ile irtibat kurabilmekte, O'nun her an yenilenen tecellileri altında, Kur'ân'ı, sürekli olarak değişen ve dinamik bir şekilde anlamaktadır. Ancak zevkle/tatmayla irtibatlı olan tecellîleri[971] müşâhede etmek, sûfînin gerek yetiştiği tarihî, sosyal çevreden ve gerekse tevârüs ettiği ilmî ve fikrî gelenekten tamamen ayrışmış değildir. Bu durumu, zaman içerisinde sûfî gelenekteki kavram ve fikirlerin gelişiminde takip edebilmek mümkündür. Kimi zaman gelişen, kimi zaman anlam kaybına uğrayan, kimi zaman bir kısım tadilatlara maruz kalan bu kavram ve fikirler, bir "*hâl ilmi*" şeklinde tasvir edilen Tasavvuf'un da diğer ilimler gibi kümülatif bir boyutunun olduğunu göstermektedir. Aslında bu husus sûfî tecrübenin ifade edilme aşamasının bir handikapı gibi görülse de keşfe dayalı verilerin de hem bireysel hem de toplumsal gerçekliklerle irtibatlı bir şekilde geliştiğini göstermektedir. Keşfin bireye has bir olgu olduğu göz önüne alındığında bireyin donanımıyla orantılı bir içeriğe sahip olması esasen yadırganmamalıdır. Bunun-

---

970 Bk. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-te'vil*, 230.

971 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 253.

la irtibatlı olarak da keşfe dayalı verilerin, insanlığın ulaştığı ve ulaşacağı nihaî bilgiyi temsil etmekten ziyâde, belirli bir şahıs ve o şahsın düşünce ufkunu oluşturan şartların, ilim ve irfan yolculuğundaki adımlarını oluşturmaktadır.

Kur'ân'ı, müşâhede ettiği tecelliler ışığında anladığını dile getiren İbnü'l-Arabî'de de benzer durumları rahatlıkla görebilmekteyiz. *Fütûhât*'ta insanın yaratılışını anlattığı bir pasajda insan için dört tür yaratılışın olduğunu ifade eder. Bunlar: Hz. Âdem'in, Hz. Havvâ'nın, Hz. İsâ'nın ve âdemoğullarının yaratılışıdır. İbnü'l-Arabî, her birini diğerinden temyiz edecek birtakım özelliklerin bulunduğu bu yaratılış türleri için Hucurât Sûresi 13. âyeti şâhit gösterir.[972] Ona göre, âyet-i kerîmenin ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ﴾ "*Ey insanlar! Biz sizi yarattık*" kısmı Hz. Âdem'in yaratılış şekline; ﴿مِنْ ذَكَرٍ﴾ "*bir erkekten*" kısmı ise Havvâ'nın yaratılışına; ﴿وَأُنْثَى﴾ "*bir dişiden*" kelimesi Hz. İsâ'nın yaratılışına işâret etmektedir. Daha sonra, ayrı ayrı ele aldığı bu son iki kelimeyi bir kere de bitişik olarak değerlendirmeye tabi tutmakta ve âyetin ﴿مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ "*bir erkek ve bir dişiden*" bölümünün bir bütün olarak doğal yollardan doğan âdemoğullarının yaratılışına işâret ettiğini dile getirmektedir.[973] İlgili pasajın ilerleyen satırlarında, zikretmiş olduğu bu dört yaratılışı açıklayan İbnü'l-Arabî, Hz. İsâ'nın yaratılışını ele alırken şu ifadeleri kullanır:

> "Tabiat bilimciler [*ehlü't-tabîa'*] kadının suyundan hiçbir şeyin oluşmayacağını ve rahimde oluşan cenînin sadece erkeğin suyundan olduğunu söyleyince, biz bu gerekçeyle İsâ'nın cismini, -her ne kadar o cenînin rahimdeki tedbiri, âdemoğullarının cisimlerinin tedbiri gibi olsa da- başka bir yaratılış kabul ettik. Eğer ki İsâ'nın bedeni, kadının suyundan -ki Rûh ona düzgün bir beşer suretinden görünmüştü- veya su olmaksızın üflemeden [*nefḫ*] meydana gelse de her durumda bu, diğerlerinden farklı bir oluşuma sahip dördüncü cisimdir..."[974]

İnsan türü için dört yaratılış şeklini neden belirlediğini ortaya koyan İbnü'l-Arabî'nin, burada Hz. İsâ'nın yaratılışının farklılığını, tabiat bilimcilerin ifadesine dayandırması, tam olarak değinmeye çalıştığımız hususla ilgilidir. Yorumunda çağının tıp

---

972 (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَيكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) "*Ey insanlar biz sizi bir erkek ve dişiden yarattık, tanışasınız diye şubelere ve kabilelere ayırdık. Gerçek şu ki sizin Allah katında en üstün olanınız en takvalınızdır. Muhakkak Allah, Alîm ve Habîr'dir.*"

973 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 192.

974 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 193.

verilerine dayanan İbnü'l-Arabî, ilgili âyetten bu bilgi çerçevesinde bir işâret çıkarmıştır. Ancak bu gün gelişen tıp ilmi çerçevesinde cenînin oluşması için İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği ihtimaller eksik bir tıp bilgisine delâlet etmektedir. Zîrâ cenînin oluşmasında hem spermlerin hem de yumurtanın vazgeçilmez iki unsuru teşkil ettiği bilinmektedir. Son tahlilde her ne kadar Hucurât Sûresi 13. âyet-i kerîmesi bu yaratılış türlerine delâlet etmese de, İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği dört farklı yaratılış, klasik düşüncede insanın farklı yaratılış şekillerine yönelik verilerin bir yansımasını teşkil etmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin gerekçesi, keşfî bilginin kümülatif bilgi temellerini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Konuyla ilgili bir diğer örnek de XVI-XVII yüzyılda başlayan bilimsel gelişmeler neticesinde nakzedilen Dünya merkezli evren tasavvuruna yönelik bazı bilgilerdir. İbnü'l-Arabî, gökyüzü ile ilgili birtakım malumatlara değindikten sonra Yâsîn Sûresi 39. âyeti[975] zikreder ve akabinde Ay'ın, Güneş'in ve seyyâre denilen yıldızların hareketi/seyri dolayısıyla yılların sayıları ve hesaplamaların[976] yapıldığını ifade eder.[977] Özellikle Yâsîn Sûresi 38-40. âyetlerde Güneş'in de bir tür hareketinin bulunduğu açık olsa da bu hareketle yılların sayısının ve hesablarının bilinmesi arasında bir bağ yoktur. Yılların hesaplanmasıyla ilgili durum Kur'ân'da, Ay'ın menzilleriyle ilişkilendirilir.[978] Gece ve gündüzün, mevsimlerin oluşması da İbnü'l-Arabî'ye göre yine "*feleklerin hareketlerinin farklılaşmasıyla*" gerçekleşir.[979] Ancak ne var ki modern astronomik bilgilere göre, gün ve yılların hesaplanması ve mevsimlerin oluşumu, Güneş'in değil de Dünya'nın hareketleriyle ilişkilendirilmektedir.

---

975 ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ "Ay'a da konaklar tâyin ettik. Nihâyet o, eski hurma salkımının sapına benzer bir hâle geldi."

976 İbnü'l-Arabî bu ifadesiyle de Yûnus Sûresi 5. âyete işâret ettiği düşünülebilir. (هُوَ الَّذِى جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ ذٰلِكَ اِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْاٰيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) "*O, Güneş'i ziya, Ay'ı nur yapan; yılların sayısını ve (vakitlerin) hesabı(nı) bilmeniz için ona konaklar düzenleyendir. Allâh, bunları sadece gerçek ile (hikmeti uyarınca) yaratmıştır. Bilen bir kavim için âyetleri açıklamaktadır.*"

977 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 445.

978 Yûnus, 10/5.

979 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 401.

2.3. İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Geleneğindeki Yeri

İşârî tefsirin tefsir geleneğindeki yeri tasavvufun, İslamî ilimler içerisindeki konumuyla doğru orantılıdır. Bu, bir açıdan tasavvufun bir "ilim" olup olmamasıyla diğer açıdan da tasavvufun gaye edindiği hedefler, kullandığı amelî ve ilkesel duruşla irtibatlı olarak tespit edilen bir konumlandırmayla da ilişkilidir. Tasavvufun ilk zühd hareketleriyle ortaya çıkışı, genel kabule uygun bir şekilde toplumdaki bozulmanın ayyuka çıkmasına bağlanırsa, kısmen tepkisel sayılan bu gerekçe dolayısıyla, tasavvufun başlangıç aşamasında iki meseleyi amaçladığı söylenebilir. Bunlardan biri, teoride kalan dinî anlayıştan ziyade pratiğe yönelmek yani ahlaka vurgu yapmak, ikincisi ise içi boşaltılmış dindarlığın karşısında dini, derûnî bir boyutta yaşamaktır. Belirtilen bakış açısı, tasavvufun kelâm ve fıkhın bakış açısı içerisinde hareket etmesini, temel ilkeleri bu iki ilim dalından alarak bir ahlakî sistem geliştirmesini temin etmiştir. Bundan dolayı konunun Kur'ân yorumuna uzayan boyutuyla, işârî tefsirler itikâdî ve fıkhî meselelerde fer'î ve ikincil olmaktan çıkamamış, buna mukabil ahlâka tekabül eden yorumlarda kendini otorite görmüştür. Ancak İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte geç de olsa teşekkül etmiş bir ilim haline ve *metafizik*'e dönüşen tasavvuf, ahlâkın yanı sıra kelâmî konularda da diğer ilim dallarına alternatif bir bakış açısı geliştirmeye başlamıştır.[980]

İbnü'l-Arabî ile birlikte bir ilim olma yönünde gelişim sergileyen tasavvufun, bu durumuyla orantılı olarak itikâdî meselelerin yorumunda da tıpkı ahlâkta olduğu gibi belirgin ve iddialı bir şekilde öne çıktığı görülmektedir. Buna karşın İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'taki duruşu dikkate alındığında amelî noktada alternatif bir yorum ve pratik ortaya koymaktan ziyade, var olan pratiklerin bâtınî işâretlerini tespit etme yoluna gittiğini müşâhede etmekteyiz. Zîrâ ibadetler, edâ ediliş şekilleri ve bunlarla ilgili zâhirî yorumlamalar ona göre kesin bilgiyi [*taḥḳîḳ*] karşılarken, sûfînin çıkardığı anlamlar için bu kavramın karşısında ikincil bir konuma sahip olduğu fark edilen *işâret* ıstılâhı yer almaktadır.[981]

---

980 Tasavvuf tarihinin çok genel hatlarıyla tasvir edildiği bu pasaj, büyük oranda Ekrem Demirli'nin "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi" adlı makalesinden istifadeyle oluşturulmuştur.

981 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 404.

Aslında İbnü'l-Arabî'nin *tahkik*'i sadece fıkhî-amelî âyetlerin yorumu için kullanmadığına, bilakis daha umûmî anlamda bütün âyetlerin lafız ve tarîhî veriler çerçevesinde yorumlanmasını nitelerken de ele aldığına daha önce değinilmişti. Dolayısıyla tasavvufun İbnü'l-Arabî eliyle bir *metafizik*e dönüşümü, âyetleri zâhirî olarak yorumlamayı fer'/tâlî, bâtınî işâretleriyle yorumlamayı da asl/tahkîk/gerçek anlam olarak değerlendirme sonucuna ulaştırdığını söylemek[982] zor görünmektedir. Haliyle İbnü'l-Arabî'nin tefsir geleneğine katkısını böyle bir dönüşümü başlatmakla da ilintilendirmek yanlış olacaktır. Kanaatimizce İbnü'l-Arabî'nin zâhir-bâtın ilişkisi bağlamında tefsir geleneğine katkısı, zâhirî anlamın asıllığını bâtınî anlam; bâtınî işâretlerin fer'îliliğini de zâhir için söz konusu etmesi değildir. Bilakis onun, hem zâhir hem de bâtınî anlamların her biri için aslîlikten bahsettiği görülmektedir. Zâhirî-bâtınî anlamların her birininin asıl olması, Kur'ân'ın farklı boyutlarda okunması ve yorumlanması iddiasının bir gereği olarak aralarında asıl-fer ilişkisinin mümkün olamamasıyla alakalıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin sözü edilen etkisi sebebiyle tefsir geleneğinde yapıldığı üzere bu iki anlamdan her birini diğeriyle karşılaştırma, birini asıl diğerini fer' kabul edip, aslı fer'e hâkim kılma, yahut her ikisini de uzlaştırmadan bahsedilememektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre yapılması gereken yegâne şey, bu iki aslın birleştirilerek Kur'ân'a bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmaktır.

Fakat İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarda kendine özgü duruşunu ortaya koyan asıl alan, kökleri varlık ve bilgi nazariyesine uzanan âlem, insan ve Kur'ân arasında kurmuş olduğu benzerliktir. Daha husûsî çerçevede, Kur'ân ve insan arasında kurulan kardeşliktir. Âlemdeki bütün hakikatleri kendisinde toplayan Kur'ân-ı Kerîm'in, varlık içinde yine kendisi gibi cem'iyyet özelliğine sahip insana hitap ettiğine ve bu insan tarafından anlaşılacağına telmihte bulunan bu esas, diğer taraftan varlık ve bigi anlayışının sunduğu arka plâna istinâden insanın hem kendisini hem de âlemdeki hakîkatleri Kur'ân'ın öncülüğünden ve işâretlerinden yola çıkarak anlamasını temin etmektedir. İşte bu hakikatlerin Kur'ân'dan istinbât edilmesi noktasında İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf geleneğine ve işârî tefsire katkısı, âyetlerin yorumlanmasında esas alınan bütüncül bir varlık ve

---

982 Ekrem Demirli'nin yukarıda kendisine atıf yapılan makalesinin temel argümanı, tasavvuftaki sözü edilen dönüşümün, ilk dönemde asıl/zâhirî anlam, fer'/işârî anlam eşleştirmelerinin ters yüz edilmesini sağladığı ve buna bağlı olarak işârî tefsirin kesinlik kazandığıdır. Bk. Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi", 121, 131, 140.

bilgi anlayışı sunmasında yatmaktadır. Kaldı ki İbnü'l-Arabî'nin yoğun işârî yorumlarına fazlaca rastlanılan alan da tam olarak bu husûsu pratize ettiği örneklerde müşâhede edilmektedir.

Kanaatimizce İbnü'l-Arabî'nin bir diğer önemli katkısı, onun fikirlerinden yola çıkarak teorize etmeye çalıştığımız işârî tefsirin mahiyeti meselesidir. Buna göre işârî tefsir, sûfînin bizzat yaşadığı hâl olarak; öznel, tekrarlanamaz, doğrulanamaz/test edilemez, kesin, açık ve o hâli yaşayan sûfîyi bağlayan ve tamamen metoddan soyutlanmış olarak ontolojik bir hazır bulunuş ve tecellî ile alâkalı bir durumdur. İfade düzleminde ise işârî tefsir; sûfînin yaşadığı hâlin kendisini öncelenmesiyle birlikte bizzat dil ve dili kullanan kişinin kapasitesi çerçevesinde, müşâhede edilen hâlin, akıl gücüyle şekillendirilmiş belki formülize edilmiş hâli olan, ancak müşahedenin bizâtihi kendisi olmayan, remizli, telmihli ve mecâzın daha fazla kullanıldığı olguya işâret etmektedir. Bu, birincisine kıyasla daha kayıtlı ve genellenebilir olmasına karşın, sûfî tecrübeye dayanması sebebiyle gaybî birçok konuda test edilebilirliğin bulunmadığı yorumları da içermektedir. Buradan yola çıkarak işârî tefsir olgusunun sürekli devam eden bir tekrar ve taklit geleneği olduğuna dair fikirlerin de bu çerçevede ele alınması gerektiği vurgulanmalıdır. Çünkü böyle bir iddiada "*bir sûfî tecrübesi olarak işârî tefsir*" realitesinin dikkate alınmadığı görülmektedir. İşârî tefsirin belirtilen bu özelliğinden dolayı rivâyet ve dirâyet şeklinde sınıflandırılan tefsir faaliyetinde işârî tefsirin farklı bir tür olarak değerlendirilmesi de gündeme taşınması gereken bir başlık olarak ortaya çıkmaktadır ki çalışmanın giriş bölümünde değinilen, Pierre Lory'nin işârî tefsir için kullandığı "keşfî te'vil" tanımlaması önem arz eden bir tasnif şekli olarak görülmektedir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin telif ettiği klasik tefsir formundaki *Îcâzu'l-beyân*'da ve *Fütûhât*'ın özellikle ibadetleri incelediği kısmın, zâhirî boyutla ilgili yorumlarında takip ettiği usûl dikkate alındığı zaman, onun, Kur'ân'ın zâhirinin tefsir edilmesi konusunda usûl açısından çok büyük bir etkiye sahip olduğunu söylemek zordur. Ancak *Îcâzu'l-beyân*'da modern anlamına yakın bir şekilde "*konulu tefsir*" yazmayı düşündüğünü zikretmenin önemli olduğu kanaatindeyiz. İbnü'l-Arabî, Bakara Sûresi'ndeki Hz. Âdem kıssasını ele alırken bu kıssa da dâhil bütün kıssaları, konuyla ilgili âyetleri bir araya toplayarak tefsir etmeyi hedeflediğini ifade etmektedir. Ancak Allah'ın, aynı kıssayı Kur'ân'da farklı farklı yerlerde zikretmesine riayet etmeyi bir edeb olarak kabul edip,

yeni bir şey ortaya koymak [*iḥdâs*] yerine, var olana uymayı [*ittiba'*] yeğlediğini gerekçe göstererek bu fikrinden vazgeçmektedir.[983]

Şurası da bir gerçek ki, İbnü'l-Arabî'den sonraki tarihi süreçte onunla ilgili en fazla tartışılan konuların, âyetlerin tefsiriyle ilişkili olmasına karşın; özellikle tefsir ilmi içerisindeki tartışmaların içeriklerinde tikel meselelere odaklanıldığı ve tümel konular göz ardı edildiği müşâhede edilmektedir.

2.4. İbnü'l-Arabî'nin Sonraki Dönem İşârî Tefsir Geleneğine Etkisi

İbnü'l-Arabî, eserleri ve görüşleriyle kendisinden sonraki ilim ve irfân geleneğine damgasını vurmuş bir şahsiyettir. İfade etmeye çalıştığımız etki, İslâm dünyası içerisinde mahallî bir etki olarak kalmamıştır. Bilakis boyutları detaylı ve çok yönlü bir araştırmaya tabi tutulması gereken bu etki, İslâm coğrafyasının en doğusundan en batısına, gerek ilmî çevreler ve gerekse halk çevrelerinde kendisine bir karşılık bulmakta ve müslümanların düşünce örgüsünde yer yer baskın, kimi zaman da belli belirsiz bir hâl alabilen bir yapı arz etmektedir. Genellikle İbnü'l-Arabî'den sonra ona nispet edilen tasavvufî ve fikrî hareket olan "*Ekberîlik*"in temsilcileri konumundaki müelliflerde İbnü'l-Arabî'nin etkisi açıkça görülmektedir. Buna karşın konu üzerinde yapılan çalışmalar, muhtelif eserlerde yer yer İbnü'l-Arabî'ye ve Ekberîlik'e atıfların siyâsî, ictimâî, ilmî vs. birçok sebeple gizlendiğini, fakat bu eserlerle Ekberî gelenek arasında içerik açısından benzerliklere ve İbnü'l-Arabî'den birebir alıntılara tesadüf edildiğini de göstermektedir.[984]

İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine karşı gösterilen entelektüel ilgi, modern akademik çalışmalarla da giderek artmaktadır. Bu noktada onun fikirlerine duyulan ilginin sadece İslâm dünyası ile sınırlı kaldığını düşünmenin hatalı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Gerek batıda gerekse uzak doğuda onun fikirleriyle ilgili birçok araştırma gerçekleştirildiği müşâhede edilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin Fıkıh'tan Tasavvuf'a kadar dinî ilimlerin tamamını kuşatan bir tefekkürün mahsulü olan eserleri ve bu eserlerdeki fikirlerinin

---

983 İbnü'l-Arabî, *Îcâzu'l-beyân*, 51.

984 Chodkiewicz'in *Sahilsiz Bir Umman* adlı eserinin giriş bölümü, İbnü'l-Arabî'nin kendisinden sonrasına etkisinin boyutlarını gösteren önemli bilgileri içermektedir. Yazar, bu meyanda yukarıda bahsedilen hususlara da değinmektedir. Bk. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 17-39

izlerini tarihî bir süreç içerisinde detaylı bir araştırmaya tabi tutmanın, bu çalışmanın sınırlarını aşacağı izâhtan vârestedir. Dolayısıyla burada onun etkisinin sadece Kur'ân yorumuna yansıyan boyutuyla alakalı kısa bir literatüre değinmekle iktifa edilecektir.

İbnü'l-Arabî'deki işârî tefsir olgusunun, onun düşünce sistemini oluşturan unsurlara dayandığı, çalışmanın buraya kadarki bölümlerinde gösterilmeye çalışılmıştır. Temelde onun varlık ve bilgi anlayışı ekseninde ortaya çıkan ve gelişen ancak tamamen Kur'ân ve Sünnet'tin kaynaklığından da âzâde olduğu düşünülemeyen bu yorumlarla, yorumların dayandığı arka plânın ayrıştırılması, muhtemel yanlış anlamalara kapı aralayacağı gibi, İbnü'l-Arabî'nin işârî tefsir bağlamındaki etkisinden söz ederken de onun fikriyatının bütünlüğü göz ardı edilmemelidir. Zîrâ İbnü'l-Arabî ile birlikte Tasavvuf sistemli bir dünya görüşü sunmaya başlamaktadır ve onun takipçileri bu dünya görüşüne mensup yorumculardır. Bu yüzden İbnü'l-Arabî'nin tefsir sahasındaki etkisini tikel meselelerden delil getirerek değil de, küllî bakış açısında İbnü'l-Arabî'ye muvafık olup olmamada aramak gerektiği kanaatindeyiz. Aksi takdirde, örneğin İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi ve onun öğretilerini sistematik bir forma sokan Sadreddin Konevî'nin telif ettiği Fâtihâ Sûresi tefsiri olan *İ'câzu'l-beyân fî tefsiri Ümmi'l-Kur'ân* eserinde İbnü'l-Arabî'in eserleriyle benzeşen yerleri tespit etmeye çalışmak gibi anlamsız bir çaba içerisine girilebilir. Zîrâ belirtilen bu tefsir her ne kadar Konevî tarafından telif edilmiş olsa da İbnü'l-Arabî'nin fikirleri çıkartıldığında Konevî'den fazlaca bir şey kalmayacağı ortadadır. Çünkü Konevî'nin eseriyle İbnü'l-Arabî'nin fikirleri birbirinden ayrılamayacak derecede iç içedir. İfade ettiğimiz bu husus elbetteki Konevî'nin, İbnü'l-Arabî'nin mutlak bir taklitçisi olduğu ve bu geleneğe hiçbir şey eklemediği anlamına gelmemektedir. Zîrâ Konevî'nin etkisi sebebiyle İbnü'l-Arabî'nin iki şekilde değerlendirilmesi gerektiği bu literatür içerisinde ifade edilmektedir. Buna göre ilk durum; kendi eserlerindeki İbnü'l-Arabî, ikincisi ise; ana fikrini vahdet-i vücudun teşkil ettiği bir ekol içindeki İbnü'l-Arabî.[985] Bundan dolayı Konevî özelinde dile getirilmeye çalışılan mesele, müfessirin tek tek ne söylediğinden ziyade, ortaya koyduğu fikirlere kaynaklık eden bakış açısının dikkate alınmasının gerekliliğidir. Kanaatimizce ikinci klasik dönem[986] olarak isimlendi-

---

985 Demirli, Ekrem, "Önsöz", *Sadreddin Konevî, Fatiha Sûresi Tefsiri*, (trc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, 10.

986 Bu isim TDV İSAM tarafından gündeme getirilmiş ve işâret ettiği h. VII (m. XIII)- h. XII (m. XIX) y.yıllar arası dönem ile ilgili bir proje de kurum tarafından hayata geçirilmiştir. Bk.

rilebilecek hicrî yedinci yüz yıl ve sonrası dönemdeki işârî tefsir geleneği için sarfedilen "taklitçilik" yakıştırmasının[987] da bu çerçevede ele alınması gerekmektedir.

Konunun işârî tefsirin mahiyetiyle alâkalı boyutundan bakılacak olursa, bu çalışma çerçevesinde işârî tefsirlerin, Kur'ân'ın lafzını açıklamaktan ziyade çoğunlukla metin dışı hakikatlere Kur'ân'dan işâretler çıkartma [*vücûdî i'tibâr*] olduğu tespitine ulaşılmıştır. Bu tespit dikkate alındığında, bu şekilde icrâ edilen istinbât faaliyetinin, kendisini önceleyen bir usûle ihtiyaç duyması gerekir. Sözü edilen usûlün ise İbnü'l-Arabî'de, tesis ettiği varlık ve bilgi anlayışı olduğu ifade edilebilir. Bu minval üzere İbnü'l-Arabî sonrası işârî tefsire bakılacak olursa onun dünya görüşünü esas alan ve Kur'ân'dan bu şekilde işâretler çıkaran bir geleneğin oluştuğunu görmek mümkündür. Kuşkusuz bu geleneğin öncülerinden biri İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi olan Sadreddin Konevî'dir. İbnü'l-Arabî ile birlikte yeni dönem tasavvufu ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele alan Konevî,[988] üslûp açısından İbnü'l-Arabî'den farklılaşmasının yanı sıra bazı konularda onunla İbnü'l-Arabî arasında görüş ayrılıkları da tespit edilmektedir.[989] Bu farklılıklara rağmen, o İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd ile ilgili fikirlerini gereği gibi anlama ve yorumlama noktasında bir otorite olarak kabul edilmektedir.[990] Geleneksel bir işârî tefsirin sınırlarını zorlayan Fâtîhâ tefsirinde Konevî'nin İbnü'l-Arabî fikirlerini işlediği müşâhede edilmektedir.

Tasavvufun, önceki dönemlerin yorum anlayışının bütün varlığa teşmil edilmek suretiyle kuşatıcı ve kapsayıcı bir ilim olarak tasavvur edildiği yeni dönemin[991] mimarları kabul edilen İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin fikirleri daha sonra onun öğrencileri Fahreddin Irakî (ö. 688/1289), Müeyyedüddîn Cendî (ö. 691/1292) ve Saiduddîn Fergânî (ö. 699/1300) vasıtasıyla yayılmıştır.[992] Ancak bu ekolün ikinci kuşağını teşkil eden bu üç şahıs, yoğun olarak vahdet-i vücûdla ilgili eserler ve *Fusûs* şerhleri ile ön plana çıkar-

---

http://www.isam.org.tr/index.cfm?fuseaction=objects2.detail_content&cid=915&cat_id=33&chid=109, Erişim tarihi ve saati: 31.10.2015, 13:43.

987 Dereli, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", 143.

988 Demirli, *Sadreddin Konevî*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, 34.

989 Demirli, *Sadreddin Konevî*, 24.

990 Bk. Câmî, *Nefehâtu'l-üns*, (trc., şrh, Lâmiî Çelebi; haz., S. Uludağ, M. Kara), Marifet Yayınları, İstanbul, 1998, 769.

991 Bk. Demirli, *Sadreddin Konevî*, 34.

992 Kılıç, "Fergânî, Saîduddin", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 379.

ken Saîduddîn Fergânî'nin öğrencisi olan Abdurrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335) ile birlikte ekolün tam bir tefsir ortaya koyduğu görülmektedir. Kâşânî, bir yandan İranlı sûfîlerin İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine mukavemetini kırarken[993] bir yandan da talebeleri Dâvûd Kayserî (ö. 751/1350) gibi âlimlerle Anadolu coğrafyasında İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin kökleşmesinde etkili olacaktır. Ancak Kayserî'nin tesirinin, Haydar Âmûlî (ö. 787/1385'ten sonra), Molla Sadrâ (ö. 1050/1640) başta olmak üzere İran coğrafyasındaki âlim ve mutasavvıflarda da etkili olduğu da ifade edilmelidir.[994] Kayserî'nin *Fusûsu'l-hikem* şerhi ve vahdet-i vücûd ile ilgili eserlerinin yanı sıra, Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin *Te'vîlât*'ının mukaddimesinde besmele hakkında verdiği bilgilerin şerhini içeren *Şerhu Besmele bi's-sûreti'n-nev'iyyeti'l-insâniyyeti'l-kâmile* adında bir tefsir eseri de bulunmaktadır.

Devam eden yüzyıllarda İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin izleri -fikirlerinin farklı tasavvuf okullarına etki etmesi cihetiyle- genel olarak tasavvufî bakış açısıyla telif edilen tefsirlerde de sürülebilmektedir. Bu çerçevede *'Aynu'l-a'yân* müellifi Molla Fenârî (ö. 834/1431); *Fusûsu'l-hikem* şerhinin yanı sıra Bakara Sûresi 23. âyete kadarki kısmın tefsirini içeren *Tefsiru'l-Kur'ân* adlı eserin müellifi Abdurrahman Câmî; İbnü'l-Arabî'ye duyduğu büyük hürmet dolayısıyla Şam'a seyahat edip, ailesiyle beraber üç yıl Şam'da ikamet eden,[995] vahdet-i vücûd düşüncesine sıkı sıkıya bağlı bir Celvetî şeyhi olan[996] *Rûhu'l-Beyân*'ın yazarı İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725); gerek kullandığı ıstılahlar gerekse içerik olarak İbnü'l-Arabî'den etkilendiği görülen *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* eserinin müellifi İbn Acîbe (ö. 1224/1809)[997] zikredilebilir.

---

993 Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzâk", *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 5.

994 Bayraktar, Mehmet, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 34.

995 Başkan, Ömer, "Halkı İrşâd Çabasının Tefsire Yansımış Biçimi: Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ı ve Tefsir Yöntemine Dair Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII, s. 3, 2008, 133.

996 Namlı, Ali, "İsmail Hakkı Bursevî", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 103.

997 Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 31; İbn Acîbe'nin sözü edilen tefsirini çalışan Mahmut Ay, İbn Acîbe'nin tefsirinde vahdet-i vücûd düşüncesini savunduğu bilgisine yer vermektedir. Yazar eserinde, onun vahdet-i vücûd konusundaki fikirlerinin İbnu'l-Fârız ve İbn Atâullah el-İskenderî'den kaynaklandığını ifade etmekte ancak ne var ki bu etkiyi, aslında vahdet-i vücûd düşüncesine yabancı olduğu belirtilen İbnu'l-Fârız'dan (Bk. Uludağ, Süleyman, "İbnü'l-Fârız", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 41) bir alıntıyla desteklemektedir. (Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 427.) Daha detaylı bir tahlili gerektiren bu konu bir tarafa bırakılacak olursa ilgili eserde AY'ın, İbn Acîbe'nin Hakîkat-i Muhammediyye fikrinde olduğu gibi İbnü'l-Arabî'den etkilendiğine işâret eden tahlilleri de mevcuttur. Bk. Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 436-448.

Bazı araştırmacıların Osmanlı tefsir geleneğinin umûmî karakterinin hem zâhirî tefsirde hem de işârî tefsirde orijinallikten ziyade taklit olduğunu ifade ederken, Osmanlı'daki işârî tefsir örneklerinden Kuşeyrî, Kâşânî ve Necmeddîn Dâye'nin (ö. 654/1256) yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin çıkartılması halinde çok fazla bir şey kalmayacağını ihsâs ettiren tespitlerinde[998] görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî kendisinden sonraki dönem için önemli bir kaynaklık ettiği realitedir. Ancak meselenin taklit boyutuyla değerlendirilmesi kanaatinin ciddi ve somut araştırmaları gerektirdiğini de belirtmek gerekmektedir.

Meseleye diğer zâviyeden bakılacak olursa, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin İslam düşünce geleneğinde -özellikle de Tefsir'de- tamamen kabul ile karşılanmadığı da müşâhede edilmektedir. Onun fikirleri, İbn Teymiyye tarafından ciddî eleştirilere tabi tutulmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre İbnü'l-Arabî'nin yapmış olduğu yorumlar, akıl ve şeriat sınırını aşan tahrifler kabilindendir.[999] Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin, İbnü'l-Arabî'yi eleştirme konusunda yalnız kalmadığı görülmektedir. Örneğin İbnü'l-Ehdel, *Keşfû'l-gitâ 'an hakâiki't-tevhîd* adlı eserinde; Burhaneddin Bikâ'î, *Tenbîhu'l-gabî ilâ tekfîri İbn Arabî*, kitabında İbnü'l-Arabî'yi tenkit etmektedir. Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî'nin (ö. 902/1497) ise *el-Kavlu'l-münbî 'an tercemeti İbni'l-Arabî*'de İbnü'l-Arabî hakkında kendisine kadarki âlimlerin görüşlerini İbn Teymiyye ve İbnü'l-Ehdel de dâhil olmak üzere bir araya topladığı görülmektedir.[1000] Bu eserlerdeki tenkitler üzerine İbnü'l-Arabî'yi savunan bir literatürün de oluştuğu görülmektedir. Bu çerçevede Suyûtî'nin (ö. 911/1505) kaleme aldığı ve Bikâ'î'nin eserinin adına telmih içeren *Tenbîhu'l-gabî bi tebrieti İbn Arabî* adlı risale, isminden de anlaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî'yi savunma noktasında bir önceki grubun tam karşısında konumlanan bakış açısının ortaya koyduğu bir eserdir. Risalenin muhtevasını ise baş ve son tarafındaki birkaç tahlil haricinde İbnü'l-Arabî'nin faziletleri oluşturmaktadır. Ayrıca hicrî 926 tarihinde (m. 1519) vefat eden ve aynı zamanda Abdurrahman Câmî'nin de öğrencisi olan Şeyh

---

998 Sülün, Murat, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar" *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler-* (21-22 Ekim 2011), İstanbul, 2012, 132.

999 İbn Teymiyye, Takiyyuddin, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", 278-279; Ayrıca bk. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, 42.

1000 Halen yazma olan bu esere bazı web siteleri aracılığıyla ulaşılabilmektedir. Bk. https://upload.wikimedia.org/wikisource/ar/2/24/منتخب_القول_المنبي_عن_ترجمة_ابن_عربي_خ.pdf, Erişim tarihi ve saati: 13.11.2015, 17:59.

Mekkî'nin yazdığı *el-Cânibû'l-garbî fî halli müşkilâti'ş-şeyh Muhyiddîn İbni'l-Arabî* de umumî olarak İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini, daha husûsî çerçevede de farklı âyetlere getirmiş olduğu te'villerini savunan literatür içerisinde zikredilebilir.

Tarihte İbnü'l-Arabî'nin fikriyâtı üzerindeki bu tartışmaların, onun hakkında birbirine zıt fetvâların verilmesine eşlik ettiğine rastlanmaktadır. Bu çerçevede Osmanlı Şeyhulislam'lık makamında birbirinin selef ve halefi olan İbn Kemal (ö. 940/1534) ile Sâdî Çelebî'nin (ö. 945/1539) fetvaları dikkate değerdir. Selefi olan İbn Kemal'in zıddına Sâdî Çelebî, İbnü'l-Arabî'nin bir takım fikirlerinin safsata, diğer bir kısmının ise zındıklık ve ilhâd olduğunu söylemekte ve değil bu fikirlere inanmak, bu fikirler konusunda tereddüt etmenin bile küfür olduğuna, bu fikirlerde ısrar etmenin ise öldürülmeyi gerektireceğine fetvâ vermektedir.[1001] İbnü'l-Arabî hakkında verilen fetvâ külliyâtının hacmini göstermesi bakımından Osman Yahya'nın ifadelerine atıfta bulunmanın yeterli olacağı kanaatindeyiz. Onun tespitine göre Sehâvî'nin yukarıda bahsedilen eserinde bir araya getirdiği fetvâların adedi İbnü'l-Arabî'nin lehine ve aleyhine olmak üzere üç yüzü aşkındır ve bu sayı sadece yaklaşık üç yüz yıllık süreçte verilen fetvâların yekûnunu oluşturmaktadır.[1002]

İbnü'l-Arabî'nin âyetler etrafında yapmış olduğu farklı yorumlarının haklılığı veya haksızlığı üzerinde yapılan tartışmalar, aynı zamanda Osmanlı'da XVII. yüz yılın ilk yarısında ortaya çıkan Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasının konularından birini teşkil etmiştir.[1003] Bu meyanda Firavun'un imânı meselesinde İbnü'l-Arabî'nin âyetlere getirdiği yorumları da tartışılmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin, modern çalışmalara da benzer bir şekilde etki ettiği müşâhede edilmektedir. Ancak üzerinde cereyan eden taban tabana zıt bütün bu tartışmalara rağmen onun âyetlere getirmiş olduğu yorumlara ve umûmî mânâda da fikirlerine ilginin canlı kaldığı ve ziyadesiyle arttığı görülmektedir. Kuşkusuz bu ilginin canlı

1001 *Resâil ve fetâvâ fi zemmi İbn Arabî es-sûfî*, (thk., haz. Dr. Musa b. Süleyman), Medine, 1410, 122.

1002 Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî târihuhâ ve tasnîfuhâ*, 20; İbnü'l-Arabî'yi savunan-tenkit eden eserlerin, lehinde ve aleyhinde verilen fetvaların adedi ile ilgili ayrıca bk. Huveydî, Yahya, *Târîhu felsefeti'l-İslâm fi'l-kârrati'l-ifrîkiyye*, Mektebetü Nahdati'l-Mısriyye, Kâhire, 1965, 320; Ay, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, 407.

1003 Dönemin tartışmalarını Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk* eserinde ele almaktadır. Bk. Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-hakk fî ihtiyâri'l-ehakk*, (trc. O. Şaik Gökyay/ Süleyman Uludağ), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008.

kalmasında onun İslam düşüncesine kattığı derinlikli boyut ve meseleleri ele alışında tebârüz eden bütüncül ve kapsamlı bakış açısının payının büyük olduğu kanaatindeyiz.

2.5. İbnü'l-Arabî'nin Tefsir Metodundan Yansımalar -Örnek Metinler-

Çalışmanın bu kısmında İbnü'l-Arabî'nin âyetler için gerçekleştirmiş olduğu farklı yorumları kıyaslamaya imkân verecek düzeyde, onun muhtelif eserlerinde Fâtihâ Sûresi'ni nasıl ele aldığına dair örnek tercümeler sunulacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin eserleri kısmında da müşâhede ediliği üzere onun, Fâtihâ Sûresi ile alâkalı yorumlarına doğrudan toplam altı kaynakta ulaşabilmekteyiz. Bunlar: *Esrâru Ümmi'l-Kur'ân, Tefsîru sûrati'l-Fâtihâ ve havassuhâ, Faslun müfid fî tefsiri Fâtihât'l-Kitâb, Îcâzu'l-beyân fi't-terceme 'ani'l-Kur'ân, İşârâtu'l-Kur'ân fi 'âlemi'l-insân, el-Cüz'u'l-evveli min tefsiri kelâmillahi teâlâ*'dır. Ancak bu eserlerin tamamının tercümesini bu çalışmaya derç etmenin, çalışmanın bu kısmında amaçlanan hedefe uygun olmadığı kanaatiyle İbnü'l-Arabî'nin bu eserlerinin bir kısmının tercümesi verilecektir. Burada, *Îcâzu'l-beyân fi't-terceme 'ani'l-Kur'ân, Faslun müfid fî tefsiri Fâtihât'l-Kitâb* ve *İşârâtu'l-Kur'ân fi 'âlemi'l-insân* adlı eserlerin Fâtihâ Sûresi kısımlarının tercümesi sunulacaktır. Sözü edilen eserlerin diğerlerine tercih edilmesinde, burada sunulan tercümelerin İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ı zâhirî ve bâtınî olarak nasıl tefsir ettiğine dair umûmî bir fikir verecek metinler olması dikkate alınmıştır.

1- ÎCÂZU'L-BEYÂN FÎ'T-TERCEME 'ANİ'L-KUR'ÂN

Fâtihâtu'l-Kitâb Hakkında Açıklama [*terceme*]

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

Besmele bana göre, sûreler arasındaki ayrım için tekrar edilse de Kur'ân'da bulunması cihetiyle Kur'ân'dan bir âyettir. Şu var ki Âdem, Mûsâ ve bunların hâricindekilerin kıssaları da tekrarla anlatılmıştır. Yine peygamberler Kur'ân'da birçok yerde zikredilmiştir de hiç kimse "*Bu Kur'ân'dan değildir.*" dememiştir. Her ne kadar Hamza b.

Habîb ez-Zeyyât'ın kıraatı ve huve ﴿هُوَ﴾ lafzının Hadîd Sûresi'nden[1004] düşürülmesi aynı şekilde bâ ﴿ب﴾ harfinin ﴿بِالزُّبُرِ﴾ den düşürülmesi[1005] gibi, birtakım kıraatlerde (besmele) düşürülmüş olsa da, onun düşürülmesi onun Kur'ân'dan olduğunu ortaya koyan kıraate bir zarar vermez. Fâtihâ'da ve Neml Sûresi'nde bulunmasına gelince, namazdaki Fâtihâ hariç kârîlerden hiçbiri başta onu düşürmemiştir.

Mâlik, farz namazlarda besmelenin hem gizli hem de açıktan okunmasını men etmiş; nâfilelerde ise okunmasına izin vermiştir. Sevrî ve Ebû Hanîfe ise, her rekatte onun gizlice okunmasını söylemiştir. Şâfi'î de besmelenin açıktan kıraat yapılan namazlarda açıktan, gizlide ise gizliden okunmasını söylemiştir. Besmele ona göre Fâtihâ'dan bir âyettir ki bu, Ebû Sevr ve Ahmed'in görüşüdür. Şâfi'î'nin bir kavline göre de besmele, her sûreden bir âyettir ve ben de bu görüşü söylüyorum.

Fâtihâ'nın namazlarda okunmasına gelince, Allah Teâlâ: ﴿فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى﴾ "*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun. Allah, içinizde hastaların bulunacağını bilmektedir…*"[1006] buyurur. Ömer'den de, namazın herhangi bir kıraat olmaksızın caiz olduğu rivâyet edilmiştir. Ayrıca İbn Abbas'tan, kıraatı gizli yapılan namazda (Kur'ân) okumadığı nakledilmiştir. Şâfi'î ise, Fâtihâtu'l-Kitâb'ın namazların her rekâtında okunmasını gerekli görmüştür. Bu görüş Mâlik'ten nakledilen en meşhur rivayettir. Ondan, dört rekâtlı namazlarda, iki rekâtta Fâtihâ'yı okuması durumunu câiz gördüğü rivâyet edilmiştir. Hasan el-Basrî ve Basralı fakihlerin çoğunluğu, bir rekatta okumayı câiz görürler. Ebû Hanîfe ise ilk iki rekâtta ittifak edilen herhangi bir âyetin okunmasını gerekli görür ve namazın geri kalan kısmında kıraatı değil de tesbihi müstehap kabul eder. Bu görüşü Kûfeliler de dile getirmektedirler. Âlimlerin çoğunluğu ise namazın tamamında (Fâtihâ'nın) kıraatini müstehap görmektedirler.

[1004] Hadîd Sûresi, 57/24. âyetin son kısmı olan ﴿...فَإِنَّ اللهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ bölümünden, ﴿هُوَ﴾ lafzının düşürülmesi şeklindeki kıraat farklılığına değinmektedir. Bk. Fârisî, Ebu Ali Hasan b. Ahmed, *el-Hücce li'l-kurrâi's-sebâ'*, (thk. Bedruddin Kahveci, Beşir Cüveycâtî), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Beyrut, 1993, VII, 276.

[1005] Al-i İmrân Sûresi, 3/184. âyetteki ﴿بِالزُّبُرِ﴾ kelimesinde bulunan kıraat farklılıklılığına işâret etmektedir. Bk. Pâlevî, Abdülfettâh, *Zübdetü'l-'irfân*, b.t.y, b.y.y, 44.

[1006] Müzzemmil, 73/20.

﴿بِسْمِ اللّه﴾ "Allah'ın adıyla": (Nazmındaki) bâ ﴿ب﴾ harfinde âmil/etken olan şey ﴿الحَمْدُ لِلَّه﴾ ifadesinde bulunan fiil mânâsıdır. Yâni bu ifadenin lafzından gelen fiil gizlenmiştir. Örneğin "*O'na hamd ettim.*" [حَمَدْتُهُ] veya "*O'na hamd ederim.*" [أَحْمَدُهُ] fiili gibi. İşte ﴿بِسْمِ اللّه﴾ (nazmındaki) bâ ﴿ب﴾ harfi bununla (bu fiilin mânâsıyla) ilişkilidir. Bu, başında hamd kelimesinin bulunduğu bütün Kur'ân sûrelerinde de aynıdır. Başında fiillerin bulunduğu bazı Kur'ân sûrelerinde (bu fiiller) ﴿بِسْمِ اللّه﴾ taki bâ ﴿ب﴾ harfini talep eder. Bunlara Allah izin verirse ilgili yerlerde değineceğim.

﴿الله﴾ "*Allah*": Zât'ın ismidir. Her ne kadar O'nun [sübhânehû] özel ismi konumunda olsa da bununla birlikte ondan mutlak olarak anlaşılan, O'nun kemâl, tenzih ve celâl gibi ilâhlık [*ulûhiyyet*] vasıflarına sahip olmasıdır. ("Allah" kelimesinin) türemesi noktasında zorlama (yorumlar) mevcuttur. Bu türemiş olup olmadığında ihtilaf bulunan bir isimdir. Faydasının azlığından ötürü bu konuya girmekten vazgeçtik. Ancak ne var ki bu konuda baskın görüş onun özel isim konumunda olmasıdır. Bu, O'ndan [sübhânehû] başkasının (kelimenin) bu hususî şekliyle isimlendirilmesinden korunduğu bir isimdir.

﴿الرحمن الرحيم﴾ "*Rahmân ve Rahîm*": Kim Allah Teâlâ'nın: "De ki: "*İster Allah diye ister Rahman diye dua edin! Hangisiyle dua ederseniz edin en güzel isimler O'nundur...*"[1007] sözünü dikkate alırsa (Rahmân ismini) özel isim olması noktasında Allah isminin konumuna taşımıştır. Nitekim kendisine işâret edilen tektir ki o da Zât'tır. (Rahmân ismi) fa'lân (vezninde)dir. Eğer bu lafız "rahmet" lafzından türemişse -ki daha açık olan görüş budur- o, rahmetinin yaratıklarını kuşatması mânâsına sahiptir. Bir diğer ifadeyle kendilerine rahmet edilecekler (hâli hazırda) yok olsalar da bunun O'na nispeti uygundur [*sahih*].

﴿الرحيم﴾ "*Rahîm*": Rahmetin, dünyada başarıya ve hidâyete ulaştırma şeklinde; âhirette ise azabtan kurtulmak ve nimetleri elde etmek sûretiyle mutlu insanlara (mü'minlere) tahsîs edilmesidir. Bu konu Fâtihâ'da (tekrardan) gelecektir.

"Rahmân" sıfattır. Her ne kadar sıfat, karışıklığı kaldırmak için gelmiş olsa da ulûhiyyet Allah isminde Rahmân'dakinden daha açık ve şümullüdür. (Bu sıfat) mücerret

---

[1007] (قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى...) İsrâ, 17/110.

medh ve övgü için getirilmiştir. Onlara: "*Allah'a ibâdet edin!*" denilmiş, onlar: "*Allah nedir?"* dememişlerdir. Ancak: "*Rahman'a secde edin!*" denilmiş, onlar ise: "*Rahman da nedir?*" demişlerdir.[1008] Her ihtimalde (Rahman'ın) sıfat olması daha uygundur. Bu konuda Taberî'nin söylemiş olduğuna iltifat edilmez. Çünkü o, arapların Rahman kelimesini bilmemeleriyle malüldür ve (sonradan dile) dâhil olmuştur.

﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ "*Hamd Allah'adır.*": Yani en güzel isimleriyle övgü O'nadır. Bu, O'nun [sübhânehû] isimlerinin özel isim değil de sıfat konumunda değerlendirilmesine seni sevk eder. Çünkü özel isimlerle övgü olmaz. Övgü, övülende O'na ait yücelik vasıflarından olan bu lafızların delâlet ettiği şey ile gerçekleşir ve bu lafızlarla hamd edilir. Allah isminden anlaşılan ikinci şeyde ise Allah ismi O'na [sübhânehû] övgüdür. Hatta ilâhlık mertebelerini bir araya getirmesi sebebiyle en tam övgüdür. Bundan dolayı bâ [ب] harfini, hamd kelimesinde bulunan fiil mânâsına bağladık. O'na [sübhânehû], övgü hem övülen hem de öven -ism-i fâil ve ism-i mef'ûl- olarak bütün övgü vasıflarıyla Allah'a aittir. Bunlardan ilkine[1009] ﴿لله﴾ lafzındaki lâm [ل] delâlet eder. O'ndan başka öven de övülen de yoktur. Kendisinden başka biri tarafından yapılan her övgü, övgünün O'ndan ve O'na olması hasebiyle O'na döner. Övgünün neticelerinin tamamı O'na aittir. Hamd başlangıçta da sonda da ve beraber her iki halde O'nadır. İkincisine[1010] ise övgü türlerini kaplamasından dolayı lâm-ı tarif [ال], delâlet eder. O'na yapılan övgü iki açıdandır: O'nun yücelik vasıflarına sahip olması ve O'ndan olan nimet ve ihsan sebebiyledir. Bu tek şekil şükür olarak isimlendirilir. Hamd ise bu ikisini bir araya getirir. Kim hamd kelimesini burada özellikle şükür kelimesiyle tefsir ederse eksik (tefsir) yapmıştır ve delâlet açısından kelimenin hakkını vermemiştir.

Kul namazında ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ﴾ "*Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'adır.*" der. Allah da "*Kulum bana hamd etti*" der,[1011] yoksa "*Kulum bana şükretti.*" demez. Dolayısıy-

---

1008 İbnü'l-Arabî, burada Furkân Sûresi 60. âyete işâret etmektedir: "*Onlara "Rahmân'a secde edin!" denildiğinde, "Rahmân da neymiş?" dediler…*"

1009 Bundan bir önceki cümlede ifade edilen "*Hem övülen hem de övenin Allah olması*" konusu.

1010 "Bütün övgü vasıflarının Allah'a ait olması" konusu.

1011 İbnü'l-Arabî'nin, tercümesini daha sonra vereceğimiz *Faslun müfîd fî tefsiri Fâtihât'l-Kitâb* eserinde de görüleceği üzere Fâtihâ Sûresi'ni şu hadîs üzerinden ele aldığı görülmektedir: "… Allah, "*Namazı kulumla kendi aramda iki eşit kısma ayırdım. Yarısı benim yarısı da kulumundur ve kulum istediğine nail olacaktır." buyurdu. Kul, kıyama kalkar: "Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'adır."*

la kastedilenin, övgünün bahsettiğimiz umûmîliği olması doğrudur. ﴿لله﴾ (kelimesi), ifadedeki fiilin manasına müteallaktır ki, o da "vardır" [كائن ، مستقر] kelimesidir.

Lâm'ın İşâreti:

﴿لله﴾ kelimesinin sonunu cer yapan lâm [ل] harftir. Bu harf kuldur. Çünkü harf mânâya delâlet eder. Kul da Allah'a delâlet eder. ﴿لله﴾ kelimesindeki hâ [ه], lâm harfinin, kelimenin sonunu cer yapması dolayısıyla ortaya çıkan durum sebebiyle illetlidir. Hakk ise kulun delîlinin gösterdiğidir [*medlûl*]. "*Kim ki kendini bilir, Rabbini de bilir.*" (Allah), onu (kulu) kendisini bilmeye bir delîl kıldı. Hâl böyle olunca da O'nu bilmek, kendimizi bilmemizin ma'mûlüdür (edilgenidir). O mecrurdur (ma'mûldür), çünkü O, kendisi hakkında bilgi edinmemizden yücedir. O'nun hakkında sadece bize uygun olan şeyi biliriz. Bundan dolayı da bilgimiz dâhilinde olan en güzel isimleriyle ahlaklanırız. İşte bu, mecrur olmasının anlamıdır. Çünkü o, kendi kendisini bilmesinden [*'ilm*] aşağıda olan bir bilgidir [*ma'rife*].

﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ "*âlemlerin rabbi*" sözü: "*âlemin ıslâh edicisi*" diyor. Âlemler ismi burada "*Allah'tan başka her şey*" demektir. Rabb ise ıslâh edici, terbiye eden, efendi, sâhip ve sâbit (sürekli var) demektir. Âlem, alâmet kökünden türemiş olunca, âlem Allah'a delâlet eder. Delîlin ıslâh edilmesi, onun içerisine halel bulaşmamış dosdoğru bir şekilde olmasıdır. Eğer (âlem) türemiş değilse (mânâ:) "*O [sübhânehû], dünyalarını, âhiretlerini ve bütün sebeplerini düzeltmek sûretiyle âlemleri ıslah edendir.*" (olur.) Nitekim O [sübhânehû] bu isimden ötürü, onları (âlemleri) besleyen ve terbiye edendir, yine onların efendisi ve sâhibidir. O, varlığı hiç kesintiye uğramayan Sâbit'tir. Âlem de O'nun varlığının sürekliliği ve bekâsı sebebiyle korunmuştur.

---

der. Bunun üzerine yüce Allah: "Kulum bana hamd etti." buyurur. Kul: "Rahman ve Rahîm.." der. Allah: "Kulum bana senâda bulundu." buyurur. Kul: "Din gününün sahibi" der. Allah: "Kulum benim tazim etti [temcîd]" buyurur. İşte bu bana aittir. "Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım isteriz." Benimle kulumun arasındadır. Sûrenin son kısmı ise kulumundur ve kulum istediğine ulaşacaktır. (Ki o kul şöyle demektedir:) "Bizi, nimet verdiğin kimselerin yolu olan dosdoğru yola ulaştır. Kendilerine kızılan ve sapkınların yoluna değil!". Yukarıdaki ifade de daha sonra gelecek bir takım ifadeler de bu hadîsten yapılan alıntılardır. Bk. Tirmizî, *Sünen*, Tefsir, 1, (h.nr: 2953).

İşâret:

Rabb kelimesi de burada harf-i cerr olan lâm [ل] ile illetlidir. Âlemler kelimesi ise lâm [ل] ile değil, tamlama dolayısıyla mecrûrdur. Çünkü rabb burada âlemin kelimesine muzaftır (tamlanandır). Rabb kelimesindeki bâ [بـ] harfi, "lillâh" kelimesinin başındaki lâm [ل] ile illetli olunca, âlemin mânâ bakımından merfu' olması mümkün olmaz. Dolayısıyla aslı üzere -mecrûr olarak- kalır. Burada aslen lafzı ve mânâ açısından merfû'luğa bir ihtimal bulunmamaktadır. Alınan *işâret*lere (yani) bizim arkadaşlarımız nezdinde bu işin nasıl olduğuna senin dikkatini çekmiş oldum. Bu (işâret), *tefsir*de olduğu gibi olmaz. Fakat delâletin icrâ edilmesi gibi gerçekleşir. (Şimdi) açıklamaya [*terceme*], ona halel getiren herhangi bir *işâret* olmaksızın dönüyorum.

﴿الرحمن الرحيم﴾ "*Rahman, Rahîm olan…*" sözü: Bilesin ki her nasılsa âlem, bir ilâhî isme ve Allah'ın isimlerinden iki isme komşu/yakın olarak bahsedilir, ismin, âlemde bir mânâsının olması gerekir. Müfessir de bu kadirden/kıymetten gafil olmaması gerekir. Rahman; rahmeti, yokluktan varlığa çıkarmak ve kendisiyle birbirlerine şefkat ettikleri rahmeti, mevcutlar arasında yaratmak suretiyle her şeyi kuşatandır. Bu bütün canlılara işlemiştir. O rahmet onlar için bir ikram kabilindendir. Bu rahmetin hükmü sebebiyledir ki mü'minler arasından Allah'ın emirlerine muhalefet etmeye cesaret edenlerler olmuştur. Muhakkak ki onlar Allah'ın rahmetinden ümitlerini kesmezler. Allah Teâla: "*Ey kendi kendilerine zulmeden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz. Muhakkak ki Allah günahları topluca affeder.*" buyurmuştur.[1012] Şefâat hadîsinde de Allah: *"...geriye merhamet edenlerin en merhametlisi kaldı."*[1013] buyurur ki burada rahmet vasfını getirmiştir. Rahmeti dolayısıyla kuluna kendi delîlini (ortaya koymasını) telkin etmiş ve: "*Ey İnsan! Seni Kerîm olan rabbine karşı gururlandıran nedir?*"[1014] (buyurmuştur) ki kul da O'na: "*Senin keremin/cömertliğin*" desin ve bu sebeple ona merhamet etsin. Eğer ki ("Kerîm rabbin" yerine) "*cezalandırması şiddetli olan*" demiş olsaydı kul korkar, ne yapacağını bilemezdi.

1012 Zümer, 39/53.

1013 Bk. Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, İman, 81, (h.nr: 302).

1014 İnfitâr, 82/6.

"*Rahman Rahim*" (ifadesi), Ba'lebek ve Râmehürmüz gibi bitişik tek bir isim konumunda da değerlendirilebilir. Müseyleme hakkında Yemâme'nin Rahmân'ı denildiğinden kesinlikle hiçbir kimse için bu iki isim bir bütün olarak verilmemiştir.

Rahim, saîd kullarına merhamet etmede mübâlağa ifade edebilir. Çünkü rahmetini "*…Rahmetimi takva sahibi olanlara,… yazacağım*"[1015] sözüyle tahsis etti. Yani onlara merhamet etmeyi kendisine gerekli kıldı. "*Rabbiniz rahmet etmeyi kendisine zorunlu kıldı.*"[1016] İşte onlar, Hakk'ın kendilerine rahmetini zorunlu kılmasının nedenlerinin varlığından dolayı rahmeti zorunlu bir şekilde elde ederler. Bunların haricindekiler ise bu rahmeti bir ikram/ihsan kabilinden olarak almak için beklerler -şüphesiz sınırlandırma yaratılanların sıfatıdır, Hakk'ın değil. Tâki İblîs, bu rahmeti bir ihsân kabilinden olarak ummaktadır ki onu(n bu ümidini) kötü gören de yoktur[1017]- meğer ki Cehennem'e girmiş olsunlar.

Kul namazında "*Rahman, Rahim*" der. Allah da: "*Kulum beni övdü.*" der. Bu durum bizim "*Allah'ın isimleri özel isim gibi değerlendirilmezler*." görüşümüzdür.

﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّين﴾ "*Din gününün hükümdârıdır.*" "Karşılık gününün hükümdârıdır." diyor. Bu gün dünya ve âhiret günüdür. Çünkü O, dünyada da âhirette de karşılık verendir. Âhiret mevzusu herkes tarafından bilinir, dünyada karşılık vermesi ise zinâ, hırsızlık savaş ve bunların haricindeki fiillere bir cezâ olarak nass ile belirlenmiş hadlerin uygulanması konusunda koymuş olduğu kanunlarla gerçekleşir. (Dünyada verilen karşılık ayrıca) iyilik yapanlara mükâfaat ve nimet verene şükür kabilinden koyduğu kanunlarla ve Nebî'nin [sallâhu 'aleyhi ve sellem], yapmış olduğu hayır dolayısıyla kafire Allah'ın dünyada karşılık vereceğine yönelik verdiği haber sebebiyle gerçekleşir. İşte bu seni, herkesin şeriatın asıllarına muhatap oldukları gibi, aynı şekilde füruuna muhatap olduğu ve onunla cezâlandırılacağı ve mükâfatlandırılacağı (yargısına), bunun yanı sıra şeriatlerin Âdem'den, peygamberimiz Muhammed'e [sallâllahu 'aleyhi ve sellem] kadar bütün yaratıkları kuşattığı (fikrine) ulaştırır. Allah Teâlâ: "*Biz, peygamber göndermedikçe*

1015 A'râf, 7/156.

1016 En'âm, 6/54.

1017 İfadenin tamamının düzgün olması için bu uzun cümlenin ara cümle kabul edilmesi tarafımızdan daha uygun görülmüştür.

azâb edici değiliz."[1018] buyurur. Yine: "*Yeryüzünde debelenen bir canlı ve iki kanadıyla uçan hiç kuş yoktur ki sizin gibi birer ümmet olmasınlar*"[1019] der. Her uyarıcı, kendisine gönderilenlerin türündendir. "*Eğer onu bir melek yapsaydık, elbette onu bir erkek yapardık.*"[1020] "*De ki: "Eğer yeryüzünde huzur içinde yürüyen melekler bulunsaydı onlara gökten melek bir elçi gönderirdik.*"[1021] Yani kendi türlerinden (bir elçi gönderirdi.)

(Amellere verilen) karşılık dünya da âhirette de gerçekleşecektir. Allah Teâlâ: "*Karada ve denizde insanların elleriyle edindikleri şey sebebiyle bozulma ortaya çıktı ki yapmış oldukları şeylerin bir kısmını onlara tattıralım.*[1022]" buyurdu, böylece onu (bozulmayı) bir karşılık kıldı. Yine: "*Size ulaşan her musibet sizin kazandıklarınız sebebiyledir.*"[1023] buyurdu. İşte bu karşılıktır. Kim bunu sadece âhirete has kılarsa bu âyetin (Fâtiha Sûresi 4. âyet) hakkını vermemiştir.

Kul namazda "*Din gününün hükümdarıdır.*" der. Allah da: "*Kulum işini bana havale etti.*" der. Başka bir rivâyette de: "Kulum beni övdü [*mecd*]" (şeklindedir.) İşte bu bizim "*Cezâ her iki dünyadadır*." fikrimizin aynısıdır. Çünkü işleri Allah'a havale etmek bir yükümlülüktür [t*eklif*] ve onun yeri dünyadır. Hatta onun sadece dünyada olması uygundur. İşi Allah'a havale etmek ifadesi "*Kulum beni övdü*" sözünden daha husûsîdir. Çünkü Allah'ı övmek her iki dünyada da vâkîdir ve o bir şereftir. Kulun, işlerini Allah'a havale etmesi ise sadece burada olur. Zîrâ âhirette kulun işini Allah'a havale etmesi uygun değildir. Çünkü orada hiçbir dua söz konusu değildir. Hatta öyle ki işler bütünüyle kula açık hale getirilmiştir ve işler Allah'ın karşısındadır. Sadece kendisinin tasarrufunun bulunmadığı durumlarda kişi işini Allah'a havale eder. Bu da orada (âhirette) yoktur. Öyleyse bunu düşün!

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ "*Yalnızca sana ibadet eder ve yalnızca senden yardım isteriz.*": İki yerde de kâf [ك] harfi ile kendisini tekil yaptı. Çünkü O, tek başına mabuddur ve O'ndan başkasına ibadet edilmez. O'ndan istenilen de yardımdır. Zîrâ O, bütün yönüyle

---

1018 İsrâ, 17/15.
1019 En'âm, 6/38.
1020 En'âm, 6/9.
1021 İsrâ, 17/95.
1022 Rûm, 30/41.
1023 Şûrâ, 42/30.

tek yardım edicidir. Bunu şu âyet teyit eder: "*Rabbin ancak kendisine ibadet edilmesine hükmetti.*"[1024] İlahlık [*ulûhiyye*], her ibadet edilende kendisine ibadet edilendir. Fakat onlar bu nispette hata ettiler ve ebedî mutsuzluk içerisindeki şâkîlerden oldular. Aynı şekilde O, var etmek ve yaratıkları arasında yardım vesilesi yaratmak suretiyle yardımcı olandır.

(Âyetin iki kısmında da) kullarını nûn [ن] harfi ile çoğul olarak zikretti. Çünkü -ister tek ister çok olsun- kullar ve yardım dileyiciler çoktur. Zîrâ şahıs eğer tek başına olsa ondaki bütün uzuvlar Allah'ın kullarıdır. Böyle olunca da bir şahısta da çokluktan söz edilebilir. Bu sebebe binaen ifade çoğul nûn'u ile geldi. Nebi ['aleyhi's-selâm]: "*Sizin her bir ekleminiz/damarınız için sadaka vardır.*"[1025] buyurdu. Burada "damarlar" demektir. Allah Teâlâ: "*Hiçbir şey yoktur ki O'nu hamd ile tespih ediyor olmasın. Fakat siz onların tespih edişini anlamazsınız…*"[1026] buyurdu. (Buradaki "anlamazsınız" ifadesinin sebebi) onların bizden gizlenmiş olmasıdır. Bu yüzden O: "*Muhakkak ki O, Halîm ve Gafûrdur.*"[1027] buyurdu. Ġa-fe-ra, örtmek demektir.[1028] Bunun açıklaması ilgili yerde gelecektir. Nitekim O [sübhânehû] kendisini ﴿نزلنا﴾, ﴿خلقنا﴾ ve ﴿نحن﴾ gibi ifadelerde[1029] (çoğul) nûn harfinden kinâye yaptığında, insanlar bunu azamet anlamında kabul ediyorlar. Aslında bu doğru değildir. Hatta nûn harfinin delâleti, mânâsını takdir edenin amacı açısından çoğul olması itibâriyledir. (Böylece o) -böyle bir söz vârid olmasa da- "O, kelâmında çoğul sîga kullandığında (bu,) O'nun mevkisi sebebiyledir." ifadesine yakın bir şey söylemiş olur. Sözü edilen bakış açısı sebebiyle de, (çoğul mânâ ifade eden) nûn -böyle olmadığı halde- tekten kinâye kabul edilmiş olur. Fakat bu, en yakın vecihtir.

(Aslına bakılırsa) doğru olan vecih, buradaki kinayenin, -her ne kadar tek bir Zât kendilerini bir araya getiriyor olsa da- farklılıklarına istinaden eserlerin kendisinden ortaya çıktığı ilâhî isimlerden olmasıdır. Yani O, şu itibârla Âlim'dir. Bu itibârla

---

1024 İsrâ, 17/23.

1025 Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, Salâtu'l-Müsâfirin, 13, (h.nr: 720).

1026 İsrâ, 17/44.

1027 İsrâ, 17/44.

1028 Bu açıklamaya göre âyetin son kısmının anlamı "*Muhakkak ki O, Halîm ve Gafûrdur (varlıkların tespihini örtendir).*" olmaktadır.

1029 "Biz indirdik.", "Biz yarattık.", "Biz"

Kadîr'dir. Bir diğer itibârla Mürîd yahut Rezzâk'tır. Dolayısıyla ilintiler ve vecihler artmış ve nûn harfi talep edilmiştir.

﴿نعبد﴾ "*Biz ibadet ederiz.*": sözünün anlamı "boyun bükeriz [*neteẕellelü*]"dir. (Araplarda) "*kul/köle yaptırılmış yer*" sözü kullanılır ki kelimenin anlamı "boyun büktürülmüş"tür. Kulun "kul" olarak isimlendirilmesi de boyun bükmesinden dolayıdır.

Kul namazında "*Yalnızca sana ibadet eder ve yalnızca senden yardım isteriz.*" der. Allah da: "*Bu âyet benimle kulum arasındadır. İstediği şey kuluma aittir.*" buyurur. Yani buradaki kâf harfi O'nun, nûn harfi ise kulundur. İstek ise yardım talebidir ve Allah o isteği vadetmiştir. Hatta o anda bu istek ona aittir. Durum şu ki: Eğer Allah'ın yardımı olmasaydı (kul) namaza kalkmazdı. Hal böyle olunca da istenilen şey sadece yardımın eşlik etmesidir. Bizim için söz konusu olan şey kulluğu yerine getirmek ve O'ndan yardım istemektir. Çünkü "*Güç ve kuvvet yalnızca Allah'a aittir.*" O'na ait olan ise, yardımı bahşetmesi ve kendisi için ibadet edilen şeyi belirlemektir. Herkes, içerisine ilkâ edilmiş amaca göredir. Rubûbiyet'in gerektirdiği ta'zim dolayısıyla, Ubûdet ve Ubûdiyyet[1030] hakkı için vefâ olarak, kendisine vadedilen (nimeti) isteyerek, yahut azaptan korkarak ibadet edenler vardır. Bu kulluğun gerektirdiği bir durumdur.

﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ "*Bizi dosdoğru yola ulaştır!*": (Kul): "Bize, senin katındaki saadetimize ulaştıracak yolu açıkla!" der. Çünkü bütün yollar O'na ulaştırır. Allah Teâlâ: "*İşler tamamıyla O'na döndürülür.*"[1031] "*Âgâh olunuz! İşler Allah'a döner.*"[1032] "*Hiçbir canlı yoktur ki O, onun perçeminden tutmuş olmasın. Muhakkak ki Rabbim dosdoğru yol üzeredir.*"[1033] buyurur. (Son âyette "yol" kelimesi) belirsiz [*nekra*] olarak geldi. Çünkü O, her bir yolda şâhittir. (Fâtihâ'daki) bu âyette de belirli [*ma'rife*] gelmiştir. Bu özel bir yoldur. Dolayısıyla ifadeyi "*saadete götüren yol*" şeklinde tefsir ettik. İnsan -özellikle de fikir ve nazar ehli olanlar- vaktinin birçoğunda, O'nu birleme, O'na gerekli

---

1030 Tasavvuf'ta bu iki kavram, kulun ibadetinin mahiyetindeki farklılığa işâret etmektedir. Özetle, Ubûdet mahiyeti itibâriyle Ubudiyyet'ten daha üstte görülen bir ibadet şekli olarak kabul edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü -Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, (haz. İhsan Kara), İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, 776-777; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 667.

1031 Hûd, 11/123.

1032 Şûrâ, 42/53.

1033 Hûd, 11/56.

olan şeyler veya daha başka konular cihetinden Allah'ı bilme noktasında yoldan saptırıcı şüpheye mâruz kalınca, "Bize Hakk yolunu açıkla!" demeye ihtiyaç duyar.

Burada "*dosdoğru yol*" ile kastedilen şey: Dinin ikâmesinde bahsettiğimiz hususlardan ötürü mutlak olarak -bir kısmına iman edip, bir kısmını inkâr etmeksizin- onu bir araya toplanmasıdır. "*Bizi ulaştır*"daki çoğul nûn'u, "*ibadet ederiz*" âyetindeki nûn'un aynısıdır.

Dini ikâme etmek ile ilgili "*bir araya toplanmayı*", ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ "*Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna…*" âyeti sebebiyle ifade ettik. Yani (bu âyette kendisine işâret edilenler) peygamberlerdir. Allah her peygamber için bir yol ve yöntem kılmıştır. Allah: "*Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin! diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya emrettiğini size de din kıldı…*"[1034] buyurur. Yani dini ikâme etme konusunda (ayrılığa düşmeyin) demektir. Bu nitelik ise her şeriat sahibi için cemaat/topluluk olmasıdır. Bu aynı zamanda Allah Teâlâ'nın peygamberine [sallallâhu 'aleyhi ve sellem] diğer peygamberlerden bahsederken "*İşte onlar Allah'ın hidâyet ettikleridir. Sen de onların hidâyetine uy!*"[1035] buyurduğu şeydir. Yani bahsettiğimiz hususlarda (onların hidayetine uy) demektir yoksa hükümlerin füruuna değil.

Eğer bizim şeriatimizde, bizden öncekilerde de bulunan fer'î bir bir hüküm ortaya çıkarsa o, bizim şeriatimizde olduğu cihetiyledir. (Nitekim) peygamberler arasında tevhid, âhirete ve âhirette bulunan şeylere iman gibi bazı hükümlerde bir ittifak söz konusudur bu inkâr edilmez.

Her iki yol da[1036] belirli olarak gelmiştir. Yol kelimesinin tamlama ile belirli olması, dosdoğru yol ifadesini lam-ı ta'rifin katmış olduğu "*türü kuşatma*" anlamının hükmünden çıkartır ve ahd'in[1037] vermiş olduğu hükme dâhil eder.

﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ "*kendilerine kızılanların (yoluna) değil*": yani kendilerinden razı olunanlar (demektir.) ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ "*sapmış olanların (yoluna) değil*" bir diğer ifadeyle

---

1034 Şûrâ, 42/13.

1035 En'âm, 6/90.

1036 Bir önceki ve bu âyetteki "yol" kelimelerini kastediyor.

1037 Bir siyak içerisinde herhangi bir kelimenin, kavramın, mefhumun daha önceden zikredilmesi durumu kastedilmektedir.

hidâyete ermişlerin (demektir.) Bu iki sıfat kendilerine nimet verilenlerin sıfatıdır. Bu noksanlık isimlerindendir.

Kul namazında: "*Bizi dosdoğru yola ulaştır! Nimet verdiklerinin yoluna…*" âyetini sûrenin sonuna kadar okur. Allah da: "*İşte bunlar kulum içindir ve kuluma istediği vardır.*" buyurur. Böylece cevabı da içermiş olur.

Tenbih:

Eğer (sûrenin) ilk yarısı O'nun olsaydı ki burada "âlemler" kelimesi zikredilmiştir. Bizim olan kısımda da O'nun zikri ﴿أَنْعَمْتَ﴾ "*nimet verdiğin*" kelimesinde muhatap zamiri olarak geçmiştir. O sadece muhatap zamiri olarak gelmiştir, eğer ki açık isim şeklinde gelseydi, meselenin orada zikredilen ismin verdiği hakikat ile ilişkili olduğu hayal edilebilirdi. (Hâlbuki) tıpkı âlemler kelimesinde olduğu gibi isimlerin zamire nispeti tek bir nispettir. (Allah, burada) özel bir âlemden söz etmedi ki böylece âlem kelimesinin kapsamından herhangi bir kimse çıkmış olmasın. Âlem ise ilâhî isimlerin tamamının hakikatlerine muhtaçtır. Aynı şekilde eğer (âlem kelimesini açık olarak değil de) zamirle ifade etseydi, zamirin kendisine döneceği kimse bulunmazdı. (﴿أَنْعَمْتَ﴾ kelimesindeki) tâ harfi ise kendisine dönecek kimseyi bulur çünkü kendisine döneceği isim daha önceden geçmişti.

2- FASLUN MÜFÎD FÎ TEFSÎRİ FATİHÂTİ'L-KİTÂB[1038]

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

Elhamdü lillâhi vahdehû ve kefâ

Allah kendisinden râzı olsun, dedi ki: (Bu sûre) Fâtihâtu'l-Kitâb olarak isimlendirildi. Yani, bu sûre sana Allah Teâlâ'nın kitabının manalarını açar. [fe-te-ḥa / yefteḥu] kökünden ism-i fâildir. Kitâb ise harflerin birbirine bağlanması ve ayrıca bu harflerin delâlet ettiği mânâların da bağlanmasıdır. Fâtihâ'nın verdiği feth/açılma, bir kısmının diğerini içerdiği bu mânâların detaylandırılmasıdır ki, böylece her mânâ kendi kendine

---

[1038] Tercümede esas alınan nüsha Hâlet Efendi 809 nr'da kayıtlı olup, muhtevâ olarak Fâtihâ Sûresi ile alâkalı ilk kısmın akabinde bir de "*Tezkira ve faslun müfîd*" başlığı altında kısa bir mülâhaza bulunmaktadır. Burada sadece Fâtiha Sûresi ile ilgili kısmın tercümesi verilecektir.

ayakta durabilsin. Fâtihâtu'l-Kitâb'ın manası: Kim ki onun delâlet ettiği şeyi bilirse [*ma'rifet*], Yüce Kitâb'ın içerdiği mânâların tamamını bilir [*'ilm*].

Bu şöyledir, vücûd, Rabb ve kul [*merbûb*] olmak üzere ayrılır. Rabb, kendinden ötürü vâciptir. Rabbli ise, mümkündür ve o\ Hakk'tan başka her şeydir. Fâtihâ sûresi hem Rabb'i hem de rabbliyi içine almaktadır. Böylece o, vâcibi ve mümkünü kuşatmaktadır. Sonra da bu iki kısım, üç kısma hamledilmiştir. Bu üç kısımdan ilki, kendinden ötürü vâcib olana has kılınmıştır. Diğeri, mümküne, üçüncüsü de Rabb ile rabbli arasında ortaklığın gerçekleştiği (konuya) hasredilmiştir. Fâtihâtu'l-Kitâb'ta bulunan bu üç kısım, Şâri'in bu konuda sünnette belirtip: "*Namazı benimle kulum arasında böldüm.*" dediği gibidir. Bu ilk kısım, sonra ﴿يومُ الدِّين﴾ "*din günü*" sözünde "*İşte bu Onundur.*" dedi. ﴿اهْدِنَا﴾ "*bize hidâyet et!*" âyetinden sûrenin sonuna kadar "*Bu, kulundur.*" ve ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِين﴾ "*Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım isteriz.*" âyeti için "*Bu, benimle kulum arasındadır.*" (dedi.) Bahsettiğimiz bu üç kısmı, Fâtihâ içermektedir. Sonra Hakk'ın, kitabında nitelendiği ve bir kısmının diğerini nitelediği temel isimler [*ümmehâtu'l-esmâ*] -ki Kur'ân'da onların dördüncüsünü bulamazsın. Bu isimler Allah, Rabb, Rahmân'dır- Fâtihâ'da zikredilmektedir ve onların zımnındakini açmaktadır.

Sonra âlem, şakî ve saîd olmak üzere ikiye ayrılmaktadır ve bu da Fâtihâ'da zikredilmektedir. İlk kısım, Allah'ın nimet verdiği kişilerin yolu; ikinci kısım ise, kendilerine gazab edilenlerdir.[1039]

Daha sonra diğer bir taksim (şöyledir): âlem, âhiret ve dünya olmak üzere iki kısma ayrılır. Dünyada "dosdoğru yol" bulunmaktadır. Çünkü dünya teklif yurdudur. Âhirette de "din günü" sözü (vardır.)

Durumlar hayır ve şer olarak ayrılınca, "din günü" olgusunu getirdi. O ki karşılıktır ve şerrin karşılığı şer yahut afv; hayrın karşılığı hayırdır. Fâtihâ aynı zamanda hayırların ve şerlerin anahtarlarını da içerir.

[1039] Tercümede esas alınan nüshada "...القسم الثاني غير المغضوب عليهم..." ifadesi bulunmaktadır. Bu hâliyle anlam bozuk olacaktır. Zîrâ ibarenin birebir tercümesindeki "kendilerine gazab edilenlerin haricindekiler", metinde ilk kısımda bahsi geçen grubu oluşturmaktadır. Bu yüzden yukarıdaki ifadede bulunan "غير" kelimesinin sehven yazıldığını farz edip, metnin tercümesini bu faraziyeye uygun olarak gerçekleştirdik.

Allah'ı övme [*senâ*], O'nu bu övgünün ehli olması bakımından övme ve O'nu bu övgünün O'ndan olması bakımından övmek şeklinde iki kısım olunca -ki bu (son kısım) şükürdür. Hamd ise bu iki kısmı kuşatmaktadır- Fâtihâ hamd ve şükrü, -şükrün hamd içerisinde olması hasebiyle- içermektedir.

Rahmet, günahkâr ve iyilik yapanları kapsayan ve sadece iyilik yapanlara has olarak iki mertebe olunca -ki bu ikinci rahmet âhiret yurdundadır- "Rahmân" (sıfatını) iki kere getirdi. Rahîm mü'minleredir. Çünkü fa'lân (vezni) mübalağa konusunda fa'îl'den daha yücedir. Biz, O'nun burada kafire peşinen âfiyet, rızık, mülk ve saltanat vermek sûretiyle merhamet ettiğini gördük. İşte Fâtihâ bütün bu fasılları kapsamıştır.

Ne zaman ki mümkün (varlık), kendi Zâtı sebebiyle vâcib olana dayandı, (bu durumda uygun olarak) Fâtihâ'da "*âlemlerin Rabbi*" dedi ve âlemi O'na bağladı. Sonra (âlem) O'na delil olunca -özellikle âlâmet lafzı sebebiyle- onu "*âlemler*" olarak isimlendirdi.

Mülk, dünya ve âhiretteki kısımlarda tam bir şerefi gerekli kılınca, Fâtihâ'da Melik ismini getirdi. Âlem, bir ıslâh edici ve yaratıcıya, (…),[1040] azamet ve ceberutu sebebiyle tasarruf sahibi (bir Zât'a) ihtiyaç duyunca, bu anlamlara delâlet eden Rabb ismini getirdi. Çünkü o, terbiye eden, ıslah eden, yaratıcı, hükümdâr ve efendi (demektir.)

Durum/emir, rabbâni nispet sebebiyle, gece ve gündüze has kılınanlar olarak taksim edilince, Fâtihâ'da gün [*yevm*] kelimesinin zikriyle yetinildi. Ki bu kelime gündüz ve geceyi kapsamaktadır. Durum, açık ve kapalı olmak üzere bölününce, hitâb kâf'ı ve açık isimleri getirdi. Böylelikle içerisinde bulunan bütün zâhirleri de gizlileri de açmış oldu.

Fasıl tamamlanmış oldu. Âlemlerin Rabbı olan Allah'a hamd ve O'nun mahlûkunun en hayırlısı olan Muhammed'e ve âline sâlât olsun.

[1040] Sayfa sonuna tekâbül eden bir kelime okunamadığı için tercümedeki yeri boş bırakılmıştır.

3- İŞÂRÂTU'L-KUR'ÂN FÎ 'ÂLEMİ'L-İNSÂN

Fâtihâtu'l-Kitâb Sûresi

Ân, zamanda yayıldı. Tâ ki bana bu ânda indirdi de: "*İyice düşün!*" dedi. Böylece ben, İlâhî isimleri geçmişte; kevnî isimleri de gelecekte gördüm. Hâlin (şimdiki zamanın) bizzat kendisi olan bu ânı istedim ve kendimi onun içinde buldum. Ben ki ondan yardım isterim, hidâyeti de… Hâl böyle olunca, yaratılışımın ve hakikatimin iki ucu vâsıtasıyla bir araya getirdim. O, bunda benim yardımım ve korumamdı. Böylece karanlıkta ve nûrda gördüm, hüzünle sürûrun bir araya gelişini. Hüzünlendim ve sürûr duydum (…).[1041] Ebedî olarak, hüzünsüz bir sürûr duydum. Âmîn.

[1041] Bu ifadenin sonunda bulunan "اليا" kelimesini cümleye uygun bir şekilde tercüme edemediğimiz için yukarıda bu kelimenin yerini boş bıraktık.

SONUÇ

Ortaya koyduğu bütüncül bakış açısıyla, ne kendisine kadarki gelenekle çelişerek ne de bu gelenek içerisinde büyük bir kırılma oluşturarak tasavvufu bir *metafizik'*e dönüştüren temel argümanları takipçilerine miras bırakan İbnü'l-Arabî, Kur'ân'ın anlaşılması noktasında da önemli düşünceler ortaya koymuştur. Şüphesiz ki onun Kur'ân yorumuna dair sunduğu örnekler, ancak tasavvuf tarihindeki bu dönüşüm ve bu dönüşümün zemini dikkate alındığında sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilir. Zîrâ birbiriyle ilişkili bir sistem içindeki farklı unsurlar, hem aralarındaki ilişki hem de o sistemin bütünündeki konumu göz ardı edildiğinde, düşünce derinliğini kaybedeceği gibi yanlış anlaşılmaya da zemin hazırlayacaktır. İbnü'l-Arabî'nin yorumlarıyla ilgili bu yaklaşım tarzı ihmal edildiğindendir ki, kendinden sonraki süreçte onun fikirlerine dayalı gerçekleşen birçok tartışma, kör dövüşünden başka bir anlam ifade etmemektedir. Elbetteki bu tartışmaların tamamıyla anlamsız olduğunu ifade etmek güçtür. Ancak biz burada, tikel mevzuların ve lafzen olduğu kadar fikrî sistemin bütünlüğünden kopartılmış ifadelerin açtığı sorunların, onun düşünce sisteminin bütünlüğü dikkate alındığında ortadan kalktığını belirtmek istemekteyiz.

Şurası bir gerçek ki; onun fikrî bütünlüğü tespit edildiğinde ve tek tek meseleler bu şumüllü bakış açısıyla incelendiğinde dahi, her konuda bütün açıklığıyla kendini ortaya koyan bir yapıdan da bahsedememekteyiz. Çünkü araştırmacının algısı sıradan/günlük tecrübe düzeyinde kaldığı müddetçe, sistem içerisindeki çoğu hüküm cümlesinin içeriğine ulaşmak mümkün olmamamaktadır. Zîrâ sözü edilen bilgiye ulaşmak için mutasavvıfların sıkça ifade ettiği derûnî bir tecrübenin yaşanması gerekmektedir. Dolayısıyla metafizik, insan sübjektivitesi ile ayrılmaz bir biçimde bağlantılıdır. Bu şekilde hep aynı kalan gerçeklik, muhtelif tecrübelere göre farklı şekillerde algılanmaktadır.

İşte bundan dolayıdır ki, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân yorumlarını, onun varlık ve bilgi problemlerini ele alış şeklinden ayıramamakla beraber, bu yorumların onun düşünce sisteminin hemen her noktasıyla ilişkilendirilme kapasitesine de sahip olduğu belirtilmelidir. Dikkat çekmeye çalıştığımız bütünlük gerekçesiyle ilk bölümde İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi anlayışı merkezde olmak kaydıyla daha özelde onun en önemli kavramlarından biri olan insan anlayışı -ki bu kavramın muhtevâsı, bir açıdan insanın

Kur'ân'a muhatap olma ve onu anlama noktasındaki kapasitesine vurgu yapmaktadır- ve Kur'ân'a bakışı incelenmiştir. İncelemelerimiz sonucunda onun bu iki tâlî konu etrafındaki fikirlerinin varlık ve bilgi anlayışıyla örtüştüğü ve onlardan ayrıştırılması mümkün olmayacak derecede bu fikrî örgünün önemli unsurlarından olduğu tespit edilmiştir.

Onun varlık düşüncesi çerçevesinde ele alınan Mutlak Varlık ve mümkün varlık arasındaki irtibata yönelik değerlendirmeler, Mutlak Varlık'ın ilk tezâhür edişindeki gerekçeye -ki bu muhabbet olarak açıklanmıştır- ve varlığın tezâhür edişinde belirginleşen derecelenmelere ve her bir varlık derecesi arasındaki ara meretebelere [*berzaḫ*] dikkatleri çekmektedir. Bu derecelenmenin bizzat kendisi ve Mutlak Varlık ile mümkün varlık arasındaki irtibâtın farklı veçhelerinin ele alındığı semboller, varlık için farklı boyutların söz konusu olduğunu gündeme getirdiği gibi, bu farklı boyutların var olma sürecinde, varlığın biri diğerine ulaşmış iki ucu arasındaki var oluşsal irtibatı da ortaya koymaktadır. Meselenin Kur'ân yorumuna bakan cihetiyle, hem Kur'ân'ın hem de onu anlayıp açıklayan insanın, İbnü'l-Arabî'nin çizmiş olduğu varlık tasvirinin bir prototipi yahut tezâhürü olduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Kur'ân da insan da onun düşüncesinde farklı boyutlara sahip bir bütünü temsil etmektedir.

Varoluş bakımından varlığın farklı boyutlara sahip olması fikri, İbnü'l-Arabî'nin bilgi düşüncesinde bu ayrımın dikkate alınması sonucunu doğurmuştur. Aslında kendisinden önceki dönemde de dillendirilen "*farklı varlık alanlarına farklı idrâk yetileri*" anlayışı, onun bilgi nazariyesinde sıkça atıfta bulunulan bir husustur. İbnü'l-Arabî, kelamcıların zıddına, mahiyet açısından vahiyle özdeşleştirdiği ilhâm/keşf/ilâhî ta'lim vb. kavramlarla metafizik âleme yönelik bilgi edinmeyi, peygamber haricindeki kişiler/velîler için de mümkün görür. Bu konu, onun bilgi nazariyesinin en önemli başlığını oluşturmaktadır. Bilgi nazariyesinde hadislerin keşfle tespit edilmesi gibi ehl-i sünnet âlimlerine zıt fikirlerinin arka planında da bu konu bulunmaktadır. İlâhî talimi ispat için birçok âyet ve hadisten delil getiren İbnü'l-Arabî, konuyu temellendirirken de yukarıda temas edilen "*farklı varlık alanlarına farklı idrâk yetileri*" fikrine dayanarak, nazar yöntemini ve bu yöntemin metafizik meseleleri bilmedeki yetersizliğini dile getirmektedir.

Varlığın bâtınını idrâk etme fikri ve buna dayalı olarak bu alanı idrâk edecek bir güç belirlenmesinden sonraki safha, bu idrâk edişin yol haritasını gösteren ve varlıktaki suretten öze geçmeyi ifade etmek için kullanılan *i'tibâr*dır. İbnü'l-Arabî'ye göre, bütün varlıklar gibi zâhir ve bâtın yönleriyle bir bütün olan Kur'ân'ın, bu bütünlüğüne uygun

bir şekilde tam olarak anlaşılmasında *i'tibâr* elzem görülmektedir. Zîrâ onun hem önceki mutasavvıflardan yaptığı nakillerde hem de bizzat kendi ifadelerinde zâhir ve bâtın boyutlarından sadece birine yönelen kimse bir tür noksanlık ve hakîkati görme konusunda şaşılıkla mualleldir. Kemâl ise, varlığın bu iki tarafını birleştiren yöntemdedir. Varlık düşüncesinde kurulan âlem-insan-Kur'ân eşitliğinin, onun bilgi anlayışında, insanın farklı varlık alanlarıyla iletişimini mümkün kılan özellikleriyle sürdürüldüğüne de burada işâret etmenin faydalı olduğu kanaatindeyiz.

İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem içerisinde âlemin bütün hakîkatlerinin kendisinde toplanması suretiyle müstesna bir konumda bulunan insan, yine bu özellikte olan Kur'ân'ın zâhir ve bâtın yönlerini idrak edebilecek yegâne varlık türüdür. İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân ve insanın ikiz kardeş olduğunu dile getirmesi de tam olarak bu duruma işâret etmektedir. Böylece âlem-insan-Kur'ân arasında kurulan eşitlik daha özel bir alana çekilmekte ve insan ile Kur'ân'ın hem varoluşsal boyutta hem de birbirleriyle en mükemmel düzeyde irtibat kurması bakımından eşitlenmesi noktasına ulaşılmaktadır. Bu aşamada, onun bilgi nazariyesindeki yaklaşımı hatırda tutulacak olursa, Kur'ân'ın zâhiri için insanın zâhirî yetilerinin, Kur'ân'ın bâtını için de insanın bâtınî yetilerinin söz sahibi olacağı fikrine ulaşmak hiç de zor olmayacaktır.

İbnü'l-Arabî'ye göre, Kur'ân ve insan arasında kurulan en yetkin iletişimi belirleyen bu bakış açısının, Kur'ân'ın muhatap kitlesinin tamamı göz önüne alındığında, âvâm nezdinde Kur'ân'ın mahiyeti ve anlamlandırma sürecinde bir tür bölünmüşlüğü imâ ettiği de dile getirilebilir. Zîrâ genel bir tasvirle âvâm, Kur'ân'ı zâhirî boyutuyla anlayan insanları ifade etmektedir ve Kur'ân onların anlama sınırları içerisinde diğer boyutundan yoksundur. Bu bir sorun olmakla birlikte, İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımının onun dünyasında Kur'ân'ın yorumunda otoriter bir zümre oluşturmayı ve yorumda tekelleşmeyi amaçladığı söylenemez. Onun düşüncesinde en yetkin anlama faaliyetini karşılayan bu yaklaşımın, insanın kapasitesini göstermekle birlikte, insanın Kur'ân'la farklı düzeylerde ve birebir ilişkiye geçmesi yolunda ufuk açıcı bir husûsiyet olarak kullanıldığı kabul edilebilir.

İşârî tefsirin İbnü'l-Arabî düşüncesinde, zâhirî tefsir karşısındaki konumu da bu noktada gündeme getirilmelidir. Bir bütünün iki farklı boyutunu göstermesi bakımından zâhir ve bâtından her birinin, ona göre adı geçen bütünün aslî unsuru olduğunu ifade edebiliriz. Her ne kadar İbnü'l-Arabî'ye göre zâhirin, hissî sûreti; bâtının, o sûreti kulla-

nan ve yöneten ruhu işâret ettiğinden yola çıkarak bâtının asıl, zâhirin fer olduğu söylenebilirse de bu tespit, zâhir ve bâtının fikrî planda birbirinden ayrıştırılmış haliyle değerlendirilmesinin bir sonucudur. Zâhir ve bâtının oluşturduğu varlığın bütünlüğü dikkate alındığında ise böyle bir ayrıştırma, üzerinde konuşulan varlığın, o varlık olmasını nefyeder. Dolayısıyla bir varlıkta zâhir ve bâtından her biri aslîdir. Bu yüzden İbnü'l-Arabî'nin zâhir-bâtın ayrımı, asıl-fer' ayrımı olarak görülmemelidir. Son tahlilde Kur'ân'ın zâhir ve bâtını için ifade edilen anlamların her biri, İbnü'l-Arabî için aslı ifade etmektedir. Bu hâliyle İbnü'l-Arabî ile birlikte işârî tefsirlerin başlangıçta fer'/ikincil anlam kabul edilmesinden, tıpkı zâhirî anlamda olduğu gibi asıl anlam kabul edilmesine ulaşıldığı söylenebilir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi içerisindeki Kur'ân'ı anlamanın mahiyeti ile ilgili teorik çerçeve ve bu anlamları ifadeye dökme arasındaki ilişki, işârî tefsirin yöntemi ile ilgili bir takım verilere ulaşmaya imkân sağlamaktadır. Teorik olarak Kur'ân'ın bâtınî anlamları sürekli bir şekilde mü'min kulların kalplerine indirilmektedir [*tenzîl*]. İlâhî tecellilerle kula görünen anlamlar, tecellîlerin tekrar etmemesi sebebiyle her ân değişmektedir. Bu teorik çerçeveyle ilgili olarak İbnü'l-Arabî, bir âyeti iki kere okuyup her iki okuyuşunda da aynı mânâyı anlamanın iki okuyuştan birinin hakkını vermemek olduğunu kabul etmektedir. Buradan Kur'ân'la birebir iletişime geçmenin öncelendiği müşâhede edilmektedir. Sadece sûfînin tecrübesiyle alakalı olan bu anlama şekli, doğası itibâriyle genellenemediği gibi Kur'ân'ın maksadının yalnızca bu tecellî eden anlam olduğu iddasından da uzaktır. Tecellîlerin kalbe yansıması ile kalbin her türlü kirden arındırılması arasındaki bağ dikkate alınacak olursa, her ne kadar kalbin arındırılması süreci için bir yöntemden bahsedilse de, kalbe doğacak işârî anlama ulaşmada hiçbir metoddan bahsedilemediği görülmektedir. Zîrâ burada mazhara göre tecellî eden ilâhî sıfatlar ve mazharın varlıksal potansiyelinden başka, işârî anlamı belirleyici, yönlendirici bir durumdan söz edilememektedir.

İşârî tefsirin ifadeye aktarımı konusu ise işârî anlamların yukarıda dikkat çekilen kendine has bazı özelliklerinin kaybolmasına sebebiyet vermektedir. Kur'ân âyetleri ile ilgili sûfî müşahedesinin üçüncü şahıslara aktarımında; akıl, dil, zaman ve mekân gibi bütün kayıtlayıcı etkenlerin tesiri kendisini göstermektedir. Bu noktada sûfî, -kendi ifade kapasitesiyle kayıtlı olarak- tecrübe ettiği mânevi vizyonu, içinde doğup büyüdüğü, kendini çepeçevre kuşatan tarihî ve sosyal çevrenin zihin dünyasına hitap edecek şekil-

de bir forma sokmaktadır. Müşâhede ettiği gerçekliğin bir şekilde ifadesinden öte bir anlamı olmayan bu aktarımın, sözü edilen süreçte belirli bir yöntem takip edilerek icrâ edildiği muhakkaktır. İfade düzleminde işârî tefsirin dayanağı, âyetlerin tek tek her bireye hitap ettiği fikridir. Çoğunlukla âyetin indiği tarihî şartların göz ardı edilmesini beraberinde getiren bu düşünce şeklinin en fazla kullandığı yöntem ise âyetler ve Kur'ân dışı hakikatler arasında kurulan kıyaslar ve benzerliklerdir. Çoğu zaman âyetin veya bir Kur'ân pasajının bütününün imkân tanımadığı bu benzetmelerin ve kıyasların, âyetin kelime ve harflere kadar bölünmesi sûretiyle anlam çıkarılmasına yol açtığı görülmektedir. Âyetin zâhiren ne söylediğini açıklamaktan ziyade, dış dünyadaki ve insandaki hakikatleri sembolize ediş keyfiyetini açıklamaya yoğunlaşan bu yaklaşımın, bir tür sembolizm oluşturmasının da bir diğer metodik unsur olduğu ifade edilebilir.

Ancak hem sûfî tecrübe hem de bu tecrübenin ifadesi çerçevesinde işârî tefsirin, Kur'ân'ın zâhirî boyutunu açıklamayı hedeflediğini söylemek mümkün değildir. Kur'ân'ı gerek zâhirî ve gerekse bâtınî anlamları bakımından ele alan teliflere sahip olması bakımından İbnü'l-Arabî'nin, Kur'ân'ın sözü edilen anlam boyutlarını eserlerinde çok net bir şekilde ayırdığını müşâhede etmek mümkündür. Bu meyanda onun, geleneksel zâhirî bir tefsir yazma amacının tezâhürü olarak görülebilecek *Îcâzu'l-beyân* adlı tefsirinde ve *Fütûhât*'ın ibadetler konusunun ele alındığı kısımlarda Kur'ân'ın dil ve târihî siyâk çerçevesinde açıklandığı ve mevcut tefsir usûlü kurallarının işletildiği görülmekte iken, yine *Fütûhât*'ın ilgili kısımlarında değindiği bâtınî işâretler ve örneğin *Fusûsu'l-hikem, İşârâtu'l-Kur'ân fî 'âlemi'l-insân, Kitâbu'l-ma'rife* gibi eserlerinde takip ettiği usûl çok farklılaşmakta ve Kur'ân âyetlerinin farklı bir düzlemde ele alındığı açık bir şekilde fark edilmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin işârî yorumlarının, âyetin mantûku ve mefhumundaki kapalılığı izâle etmek yerine; âyetlerin, âyet içerisindeki kelimelerin hatta harflerin -buna yazılış şekilleri de dâhil olmak üzere- insan ve âlemdeki hakîkatlere nasıl ve ne şekilde işâret ettiğine yoğunlaştığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Dolayısıyla, işârî tefsirin, -adına *tefsir* veya *te'vil* denilsin- zâhirî düzlemde ve dil düzeyinde bir açıklamayı amaçladığı söylenememektedir.

Buradan hareketle tefsir geleneğinde Kur'ân'dan çıkartılacak uzak anlamları kayıtlamak veya başkaca gâyeler adına ortaya konulan işârî tefsirin kabul şartlarının en azından İbnü'l-Arabî açısından bir karşılığı ve dolayısıyla da değeri bulunmamaktadır. Çün-

kü ortaya konulan şartlar aslında bir te'vil türü olarak kabul edilen işârî tefsirlerin yanı sıra bütün te'vil faaliyetlerinin kabul şartlarıdır ve bu şartların zâhiren yapılan bir tefsir-te'vil faaliyetini bağladığı açıktır. Nitekim belirlenen bu şartlarla işârî tefsir olgusu arasındaki tenakuza kimi araştırmacılar tarafından dikkat çekilmiş ve belirtilen şartların belirginleşme sürecinde bazı sosyal ve politik amaçların ön plana çıktığı, bundan dolayı da bu şartların iyi düşünülmüş koşullar olmaktan çok, toplum içinde yaygınlaşan benzer yorum türlerini sınırlandırma ihtiyacının bir yansıması olduğu öne sürülmüştür.

KAYNAKLAR

Abdülbaḳi, Muḥammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2001.

'Aclûnî, İsma'îl b. Muḥammed, *Keşfu'l- ḫafâ ve müzyili'l-ilbâs*, (thk. Yusuf b. Mahmûd), Mektebetü İlmi'l-Hadîs, b.y.y., b.t.y.

Addas, Claude, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, (trc. Atilla Ataman), Sûfî Kitap, İstanbul, 2010.

Aḥmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu meḳâyisi'l-luġa*, Dâru'l-Fikr, 1979.

'Afîfî, Ebû'l-'Alâ, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi*, Cambridge 1939.

_____, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (trc. Mehmet Dağ), AÜİFY, Ankara 1975.

_____, "Mutezile'nin Ma'dum Nazariyesi İle İbnü'l-Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması", (trc. Cağfer Karadaş), *Uludağ Ü.İ.F.D.*, 6/6, 1994, 267-276.

_____, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat*, (trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.

_____, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (trc. E. Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Akpınar, Ali, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt III, sayı 9, 2002, 53-92.

Aksu Hüsamettin, "Hurûfîlik", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 408-412.

Albayrak, Hâlis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1996.

'Ali el-Ḳârî, *el-Esrâru'l-merfu'a fi'l-aḫbâri'l-mevḍu'a*, (thk. Muhammed b. Lütfî Sabbâğ), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1986.

_____, *el-Maṣnu' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevḍu'*, (thk. Abdulfettâh Ebu Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1994.

Almond, Ian, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, (trc. Kadir Filiz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Alper, Ömer Mahir, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü,* (ed. Mehmet Vural), Elis Yayınları, Ankara, 2009, 47-86.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara, b.t.y.

Arıcı, Müstakim, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

Ateş, Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyât, İstanbul, 1969.

_____, *İşârî Tefsir Okulu*, AÜİFY, Ankara, 1974.

Ay, Mahmut, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

_____, "İşârî Tefsirde İ'tibar/Analoji Yöntemi", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*, İstanbul 2012, 727-750.

Aydın, Mehmet S., "İnsan-ı Kâmil", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 330-331.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname,* IV, 2004/1, 5-16.

Aynî, Mehmet Ali, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, (Ferid Kâm, Mehmet Ali Aynî), (haz. Mustafa Kara, İsmail Kara), İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.

'Azîmâbâdî, Muḥammed Şerafi'l-Ḥaḳḳ, *'Avnu'l-ma'bûd 'alâ şerḫi sünen-i Ebî Dâvûd,* Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2005.

Bâlî Efendi, *Şerḫu Fuṣûṣi'l-Ḥikem*, Matbaatu'n-nefîse el-Osmâniyye, Dersaâdet, 1309.

Bardakoğlu, Ali, "Delâlet", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 119-122.

Başkan, Ömer, "Halkı İrşâd Çabasının Tefsire Yansımış Biçimi: Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ı ve Tefsir Yöntemine Dair Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII, sayı 3, 2008, 127-144.

Bayraktar, Mehmet, "Dâvûd-i Kayserî", *DİA*, İstanbul, 1994, IX, 32-35.

Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa*, Brill, Leiden, 2006.

Beğavî, Ḥüseyin b. Mes'ûd, *Şerḫu's-sünne*, (thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Züheyr Şâvîş), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1983.

_____, *Me'âlimu't-tenzîl*, (Muhammed Abdullah en-Nemr vd.), Dâru Tîbe, Riyad, 1409.

Beyḍâvî, Ebu Sa'îd 'Abdullah b. 'Umer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.

Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2013.

Bozhüyük, Mehmet Emin, "Hurûf", *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII, 397-401.

Bozkurt, Mustafa, "Kelamcılarda Bilgi'nin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Ü.İ.F.D.*, 12/1, 2008, 253-274.

Buḫârî, Muḥammed b. İsma'îl, *el-Câmiu's-ṣaḥiḥ*, (thk. Muhibbuddin el-Hatîb), Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1403.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Lübbü'l-lübb*, (haz. Abdülkadir Akçiçek), Bahar Yayınları, İstanbul 2000.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi, İstanbul, 2001.

Câmî, 'Abdurraḥman b. Aḥmed, *Şerḫu'l-Câmî 'alâ Fuṣûṣi'l-Ḥikem*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004.

_____, *Nefeḥâtu'l-üns*, (trc., şrh, Lâmiî Çelebi; haz., S. Uludağ, M. Kara), Marifet Yayınları, İstanbul, 1998.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009.

_____, "Şemseddin-i Tebrîzî'nin Kur'ân-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşârî Yorumlar", *Ankara Ü.İ.F.D.*, cilt XXXIX, sayı 1, Ankara, 1999, 107-113.

Cermî, İbrahim Muḥammed, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 2001.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2005.

Cevherî, İsma'il b. Ḥammâd, *eṣ-Ṣıḥaḥ*, (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1990.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.

_____, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, Albany, 1989.

_____, *Varolmanın Boyutları -Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, (trc. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

_____, *İbn 'Arabi Heir to the Prophets*, Oneworld Publications, Oxford, 2005.

Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, (trc. Atilla Ataman), Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.

Cihan, Ahmet Kamil, "İbn-i Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", *Bilimname*, II, 2003/2, 103-117.

Cîlî, 'Abdülkerim, *el-İnsânu'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâil ve'l-evâḫir*, (thk. Ebu Abdurrahman Salâh b. Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Cündioğlu, Dücane, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.

Cürcânî, 'Ali b. Muḥammed Seyyid Şerîf, *Mu'cemu't-ta'rifât*, (thk. M. Sıddık Minşâvî), Dâru'l-fazile, Kahire, b.t.y.

Çağlayan, Harun, *Kelam'da Bilgi Kaynakları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.Ü.SBE., Ankara, 2009.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

Çelik, Ahmet, *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Ü. SBE., Erzurum, 1996.

Çelik, İsa, "İmam Rabbanî Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım", *Tasavvuf*, (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) sayı: 23, 2009, 149-179.

Çelik, Muhammed, "İşarî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşarî Tefsir", *Dicle Ü.İ.F.D.*, cilt IV, sayı 2, 2002, 1-28.

Demir, Ahmet İshak, *Mütekaddimin Devri Kelamcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, (Basılmamış Y.Lisans Tezi), Marmara Ü.Sos.Bil.Enst, İstanbul, 1993.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İFAV, İstanbul, 1998.

_____, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV, İstanbul, 2011.

Demirli, Ekrem, "Varlık Olmak Bakımından Varlık" İfadesinin Sûfîlerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 18, 2007, 27-47.

_____, *Fusûsu'l-Hikem (Çeviri ve Şerh)*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008.

_____, *Sadreddin Konevî*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.

_____, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012.

_____, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler,* (ed. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, 503-539.

_____, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Ü.İ.F.D.*, sayı 40, Erzurum, 2013, 121-142.

_____, "Önsöz", *Sadreddin Konevî, Fatiha Sûresi Tefsiri*, (trc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, 9-21.

Dereli, Muhammet Vehbi, "İşârî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine", *Dokuz Eylül Ü.F.D.*, cilt II, sayı 34, 2011, 129-147.

Doğrul, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, (haz. Ali Kemal Ateş), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2008,

Duġeym, Semiḥ, *Mevṣu'atu muṣtalaḥâti'l-Eş'arî ve'l-Ḳâdî 'Abdi'l-Cebbâr*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2002.

Durmuş, İsmail, "Mecâz", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 217-220.

Ebu 'Ubeyde, Ma'mer b. el-Müṯennâ, *Mecâzu'l-Ḳur'ân*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2006.

Ebu Dâvud, *Sünen*, (thk. Muḥammed ‘Avvâme), Müessesetü’r-Reyyân, Beyrut, 2004.

Ebu’l-Ḥasan, ‘Ali b. Muḥammed b. ‘Arrâk, *Tenzîhu’ş-şeria‘ti’l-merfua‘ ‘ani’l-aḫbâri’ş-şenîa‘ti’l-mevḍua‘*, (thk. Abdulvehhab Abdullatîf, Abdullah M. Es-Sadik), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1981.

Ebu Ya‘la, Aḥmed b. Ali el-Müṯenna, *Müsned*, Dâru’l-kible li’s-sekâfeti’l-İslamiyye, Cidde, 1988.

Ebû Zeyd, Nasr Ḥâmid, *Felsefetu’t-te’vîl, dirâse fî te’vîli’l-Ḳur’ân ‘inde Muḥyiddîn İbn ‘Arabî*, Dâru’t-tenvir, Beyrut, 1983.

Ednevî, Aḥmed b. Muḥammed, *Ṭabaḳâtu’l-müfessirîn*, (thk. Süleyman b. Ṣaliḥ el-Hazzî), Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medine 1997.

Eren, Mehmet, Fatiha Tefsiri ve Tasavvufi Hadis Şerhçiliği -Sadreddin Konevi-, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2010.

Erginli, Zafer, “İbn Arabî’ye Göre Hz. Âdem’de Temel İnsan Nitelikleri”, *Tasavvuf (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1)*, 2008, yıl 9, sayı 21, 161-197.

el-Mu‘cemu’l-felsefî, Mecma‘u’l-lugati’l-Arabiyye, Kâhire, 1983.

Ezherî, Ebu Manṣur Muḥammed b. Aḥmed, *Tehẕîbu’l-luġa*, (thk. Ali Hasan Hilâlî), Daru’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, Kâhire, b.t.y.

Faḫruddin Raḍî, Muḥammed b. ‘Umer, *Kitâbu’n-nefs ve’r-rûḥ ve şerḥi ḳuvvâhuma*, (thk. Muḥammed Saġîr Ḥasan el-Ma‘sûmî), Ma‘hedu’l-ebhasi’l-İslâmîyye, İslamabad, b.t.y.

Fakhrî, Majid, “Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn-i Sînâ”, (trc. Ömer Mahir Alper), *İstanbul Ü.İ.F.D.*, sayı 4, 2001, 195-206.

Fârâbî, *Risâle fî mesâile müteferriḳa*, Dâiretu’l-meclisi’n-nizâmiyye, Haydarabad, 1344.

_____, *İḥṣâu’l-‘ulûm*, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut, 1996.

Fârisî, Ebu Ali Ḥasan b. Aḥmed, *el-Ḥücce li’l-ḳurrâi’s-sebâ‘*, (thk. Bedruddin Kahveci, Beşir Cüveycâtî), Dâru’l-Me’mûn li’t-Turâs, Beyrut, 1993.

Ferâhidî, Ḫalil b. Aḥmed, *Kitâbu’l-‘ayn muratteben ‘alâ ḥurûfi’l-mu‘cem*, (thk. Abdülḥamid Hendâvî), Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 2003.

Ferber, Michael, *A Dictionary of Literary Symbols*, Cambridge University Press, 1999.

Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yaḥya b. Ziyad, *Me'âni'l- Ḳur'ân*, (thk. İmâduddin b. Seyyid Âl Dervîş), Âlemu'l-kütüb, Beyrut, 2011.

Ferrân, Aḥmed b. Muṣṭafa, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfi'î*, Dâru't-Tedmûriyye, Riyad, 2006.

Ġazâlî, Ebu Ḥamîd Muḥammed b. Muḥammed, *İḥyâu 'ulûmi'd-dîn*, (trc. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul, 1973.

_____, *Mişkâtu'l-envâr*, (thk. İsmail Abdülaziz İzzuddin es-Seyrevân), Âlemu'l-kütüb, Beyrut, 1986.

_____, *el-Mustaṣfâ min 'ilmi'l-uṣûl,* (thk. Hamza b. Züheyr Hâfız), Medine, b.t.y.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.

Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.

Ġurâb, Maḥmud Maḥmud, *el-Fıḳh 'inde'ş-Şeyḫi'l-Ekber Muḥyiddin İbni'l-'Arabî*, b.y.y 1981.

_____, *Raḥmetun mine'r-Raḥmân fî tefsir ve işârâti'l-Ḳur'ân*, Dımaşk, 1989.

_____, *el-İnsânu'l-kâmil min kelâmi'ş-Şeyḫi'l-Ekber Muḥyiddin İbni'l-'Arabî*, b.y.y., 1990.

Gül, Halim, *Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. SBE., Ankara, 2003.

Gümrükçüoğlu, Süleyman, *Kur'an'da İletişimin Dili*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2014.

Günaltay, M. Şemsettin, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

Güney, Salih, *Sosyal Psikoloji*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2012.

Gürer, Dilaver, "Sûfî" İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve "Makâmâtü'l-Ârifîn"i", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2001, cilt: II, sayı: 6, s. 119-158.

Ḥâkim Nisâbûrî, Ebu 'AbdullahMuḥammed b. 'Abdullah, *el-Müstedrek 'ala'ṣ-Ṣaḥiḥayn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

Ḥakîm, Su‘ad, *el-Mu‘cemu’ṣ-ṣûfî*, Dâru’n-Nedra, Beyrut, 1981.

Ḫamîsî, Sa‘îd, *er-Remziyyetu ve’t-te’vîl fî felsefeti İbn ‘Arabî eṣ-ṣûfî*, (Basılmamış Doktora Tezi), University of Constantine (Cezâyir), 2005.

Hökelekli, Hayati, “Duyu”, *DİA*, İstanbul, 1994, X, 8-12.

Huveydî, Yaḥya, *Târîḫu felsefeti’l-İslâm fi’l-ḳârrati’l-ifrîḳiyye*, Mektebetü Nahdati’l-Mısriyye, Kâhire, 1965.

Ivry, Alfred L., *Al-Kindi’s Metaphysics*, State University of New York Press, Albany 1974.

İbnü’l-‘Arabî, Ebû ‘Abdillâh Muḥyiddîn Muḥammed bin ‘Alî, *Fuṣûṣu’l-ḥikem*, (thk. Ebu’l-‘Alâ ‘Afîfî), Dâru’l-kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut, b.t.y.

_____, *el-‘Abâdile*, (thk. Abdulkadir Ahmed Atâ), Mektebetü’l-Kahire, Mısır 1969.

_____, *el-Fütûḥâtu’l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya, İbrahim Medkûr), Hey’etu’l-Mısriyye, Kâhire, 1985.

_____, *el-Fütûḥâtu’l*-Mekkiyye, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2011.

_____, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* (trc. Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2012.

_____, *Îcâzu’l-beyân fî’t-terceme ‘ani’l-Ḳur’ân*, (thk. Muhammed İbrahim Muhammed Sâlim), b.y.y., 1999.

_____, *el-Mebâdî ve’l-ġâyât fî me‘âni’l-ḥurûfî ve’l-âyât*, (thk. Saîd Abdülfettah), Beyrut, 2006.

_____, *İşarâtu’l-Ḳur’ân fi ‘âlemi’l-insân*, Melik Su‘ûd Üniversitesi, “http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/6677/1#.VgorLfntmkp”, Erişim tarihi ve saati: 29.09.2015, 09:22.

_____, *el-Cüz’u’l-evvel min tefsîrî kelâmillahi te‘âla*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2717.

_____, *Tefsîru sûrati Yûsuf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1342; Bağdatlı Vehbi, nr. 00159.

_____, *Tefsîru sûreti'l-Fâtiḥâ ve ḫavâṣṣuhâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 82.

_____, *Faṣlun müfîd fî tefsîri Fâtiḥâti'l-kitâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 0809.

_____, *Tefsîru ḳavlihî* ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ﴾, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1344.

_____, *Min kelâmihî ḳaddesellâhu sirrahu 'an ḳavlihî* ﴿وَ تَرَى الْجِبَالَ﴾, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 00812.

_____, *Min kelâmihî ḳaddesellâhu sirrahu 'alâ ḳavlihî* ﴿ومَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 00812.

_____, *Kitâbu'l-ġâyât fîmâ verade mine'l-ġayb fî tefsîri ba'ḍı'l-âyât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 01777.

_____, *el-İcâze, Iştılaḥatu'ş-Şeyh Muḥyiddin İbnü'l-'Arabî* içinde, (thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dâru'l-İmam Müslim, Beyrut 1990.

_____, "el-Fihristu müellefâti Muḥyiddîn İbn Arabî", (thk. Kûrkîs Avvâd), *Mecelletü Mecma'i'l-Arabî*, cilt 29, sayı 2, Dımaşk, 1954, 334-359, 527-536; cilt 30, sayı 1, Dımaşk, 1955, 51-60, 268-280, 395-410.

_____, "Fenâ fi'l-müşâhede", *Resailu İbnü'l-Arabî* içinde, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 17-23.

_____, *İnşâu'd-devâir*, (thk. H.S. Nyberg), Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî içinde, Leiden, 1919, 1-38.

_____, "Kitâbu'l-mesâil", *Resâilu İbn Arabî* içinde, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2001, 303-321.

_____, "Kitâbu'l-mîm ve'l-vâv ve'n-nûn", *Resâilu İbn Arabî* içinde, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001, 83-91

_____, "Kitâbu'l-celâl ve'l-cemâl", *Resâilu İbn Arabî* içinde, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001, 24-36.

_____, "Kitâbu'l-kütüb", *Resâilu İbn Arabî* içinde, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001, 272-302.

_____, *Mevâḳiu'n-nücûm*, (trc. Abdullah Taha Feraizoğlu), Kitsan, b.y.y., 1999.

_____, "Kitâbu nüsẖati'l-Ḥakk", *Resâilu İbn Arabî*, (thk. Sa'îd Abdülfettâh), İntişâru'l-Arabî, Beyrut 2001, I, 265-278.

_____, "el-Maḳṣadu'l-esmâ fi'l-işârât fî mâ veḳa'a fi'l-Ḳur'ân bi lisâni'l- ḥaḳîḳati ve'ş-şeri'ati mine'l-kinâyât", *Resâilu İbn Arabî*, (thk. Sa'îd Abdülfettâh), İntişâru'l-Arabî, Beyrut, 2001, I, 247-264.

_____, *Kitâbu'l-yaḳîn*, (thk. Sa'îd Abdülfettâh), Dâru ahbâri'l-yevm, b.y.y., b.t.y.

_____, *Marifet Kitabı -Kitâbu'l-Ma'rife-*, (trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

_____, *Divan*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1996.

_____, *Resâilu İbn 'Arabî*, I-III., (thk. Sa'îd Abdülfettâh), İntişâru'l-Arab, Beyrut, 2001.

_____, *Resailu İbnü'l-'Arabî,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

_____,"Risâle ile'l-İmam er-Râzî", *Resailu İbnü'l-Arabî* içinde, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 284-290.

_____, *'Uḳletü'l-müstevfîz*, (thk. H.S. Nyberg), Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî içinde, Leiden, 1919. 42-99.

İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed, *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîs*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2006.

İbn Mâce, *Sünen*, (thk. M. Fuad Abdülbaki), Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, b.y.y, b.t.y.

İbn Rüşd, *Faṣlu'l-maḳâl fîmâ beyne'l-ḥikmeti ve'ş-şeri'ati mine'l-ittiṣâl*, (thk. Muhammed 'Amâra), Dâru'l-ma'rife, Kâhire b.t.y.

İbn-i Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ*, İlmu'n-Nefs, M.A.J.D. Entreprise Univeristaire d'Etude et de Publication, *Beyrut, 1988.*

İbn Teymiyye, Takiyyuddin, *Mecmû'atu'r-resâil ve'l-mesâil*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1992.

_____, "Zâhir ve Bâtın İlmine Dair Bir Risâle", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (trc. Mustafa Öztürk), cilt II, sayı 6, Ankara, 2001, 265-302.

İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (trc. Ahmet Yüksel Özemre), Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998.

_____, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (trc. Ramazan Ertürk), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2010.

Ḳaḍı 'İyâḍ, *eş-Şifâ bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-Muṣtafâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1979.

Kâfiyeci, Muḥammed b. Süleyman, *et-Teysir fi ḳava'idi 'ilmi't-tefsir*, (thk. Naṣr b. Muḥammed el-Matrûdî), Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 1990.

Kahler, Erich, "The Nature of Symbolism", *Symbolism in Religion and Literature*, (Ed. Rollo May), New York, 1961 içinde, 50-74.

Kansızoğlu, Yakup, *Şifreci Yanılgı, Hurûfîlik Tasavvuru/Harf Gizemciliği ve Kur'ân Yorumuna Olan Etkileri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004.

Karadaş, Cağfer, *İbnü'l-Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, İstanbul 1997.

_____, "İbnü'l-Arabî'ye Göre Vahiy ve Keşif", *İbnü'l-Arabî Geleneği ve Davud el-Kayserî*, (ed. Turan Koç), İnsan Yay., İstanbul 2001, 244-251.

Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Kartal, Abdullah, *İlâhî İsimler Teorisi*, Hayy Kitap, İstanbul, 2009.

Kâşânî, Abdürrezzâk, *Şerḫu Fuṣûṣi'l-Ḥikem*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır b.t.y.

Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-ḥaḳḳ fî iḫtiyâri'l-eḥaḳḳ*, (trc. O. Şaik Gökyay/ Süleyman Uludağ), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2008.

Kehhâle, 'Umer Rıḍa, *Mu'cemu'l-müellifîn*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.

Kelâbâzî, Ebu Bekir Muḥammed b. İsḥaḳ, *et-Ta'arruf limezhebi ehli't-taṣavvuf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Kerḫî, 'Ubeydullah b. Ḥüseyin, *er-Risâle* (*Usûl*), (Ebu Zeyd ed-Debûsî, *Te'sîsu'n-naẓar* içinde), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1994.

Keklik, Nihat, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, İstanbul Edebiyat F.Yay., İstanbul, 1974.

Kılıç, Mahmud Erol, *İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfî Kitap, İstanbul 2009.

_____, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 493-516.

_____, "Fergânî, Saîduddin", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 378-382.

_____, *İbnü'l-Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

Konevî, Sadreddin, *Tasavvuf Metafiziği -Miftahu gaybi'l-cem' ve'l-vücûd-*, (trc. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İFAV, İstanbul, 2005.

Ḳurtubî, Ebu Abdillah Muḥammed b. Aḥmed, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, (thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006.

Ḳuşeyrî, 'Abdülkerim b. Hevâzin, *Letâifu'l-işârât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

_____, *Naḥvu'l-ḳulûb*, (thk. İbrahim Besyûnî, Ahmed Alemuddîn el-Cendî), 'Âlemu'l-Fikr, Kâhire, 1994.

_____, *er-Risâletu'l-Ḳuşeyriyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

_____, "Metafizik", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 399-402.

Kütübî, Muḥammed b. Şakir, *Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, (thk. İhsan Abbas), Dâru's-Sâdir, Beyrut, 1973.

Lings, Martin, *Simge ve Kökenörnek*, (trc. Süleyman Sahra), Hece Yayınları, Ankara, 2003.

Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufi Tefsiri*, (trc. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.

Maḥmud 'Abdurrauf el-Ḳâsım, *el-Keşf 'an ḥaḳîḳati'ṣ-ṣûfiyye lievveli merratin fi't-târîḫ*, Dâru's-Sahâbe, Beyrut, 1987.

Maḳdîsî, Şihâbuddin Abdurraḥman Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, (thk. Tayyar Altıkulaç), Dâru's-Sadr, Beyrut 1975.

Mâturîdî, Ebu Manşur Muḥammed, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, (thk., Fatıma Yusuf el-Haymî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.

Mâverdî, Ebu'l-Ḥasan Ali b. Muḥammed, *A'lâmu'n-nübüvve*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986.

Mecmu'â-i tefsîr, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıb Paşa, nr. 220.

Mevlâna, Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, (trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü -Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, (haz. İhsan Kara), İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Ṣaḥiḥ*, Dâru tîbe, Riyad, 2006.

Nablûsî, 'Abdülġanî, *Şerḥu cevâhiri'n-nuṣûṣ fi ḥalli kelimâti'l-fuṣûṣ*, Matbaatu'z-zaman, 1304.

Namlı, Ali, "İsmail Hakkı Bursevî", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 102-106.

Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Hasan Abdülmün'im Şiblî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tabṣıratu'l-edille fî uṣûli'd-dîn*, DİB, Ankara 2004.

Neylî, Mirzâzâde Aḥmed, *İbn Arabî Müdafaası -el-Faḍlu'l-vehbî fî tercemeti'l-Cânibi'l-Ġarbî-* (Şeyh Mekkî'nin *Cânibu'l-ġarbî fî ḥalli müşkilâti'ş-Şeyh Muḥyiddîn İbni'l-'Arabî* adlı risâlesinin Türkçe'ye tercümesi), (haz. Halil Baltacı), İlk Harf Yayınları, İstanbul, 2011.

Okuyan, Mehmet, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2001.

Ögke, Ahmet, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2*, sayı 23, 2009, 75-89.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİFY, Ankara, 1991.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları 1*, TDV Yayınları, Ankara, 1994.

Özdemir, Metin, "Kelâmî İstidlâlin Problematiği", *CÜİFD.*, 7/2, Sivas 2001, 175-201.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2011.

_____, "Tefsirin Neliği Meselesi", *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu, Ankara, 2013, 29-93.

Palacios, Miguel Asin, *İbnü'l-Arabî ḥayatuhu ve mezhebuhu*, (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire, 1965.

Pâlevî, Abdülfettâḥ, *Zübdetü'l-'irfân*, b.t.y, b.y.y.

Polat, Fethi Ahmet, "İşârî Tefsirin Kabul Şartları Çerçevesinde 'Fîhi Mâ Fîh'te Yer Alan Kuran Yorumlarının Kritiği", *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu*, Şanlıurfa, 26-28 Ekim 2007, 363-377.

Râġıb el-Iṣfahânî, Ḥüseyin b. Muḥammed, *el-Müfredât fî ġaribi'l-Ḳur'ân*, (thk. Muḥammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut b.t.y.

Resâil ve fetâvâ fi zemmi İbn Arabî eṣ-ṣûfî, (thk., haz. Dr. Musa b. Süleyman), Medine, 1410.

Resâilu ṣûfiyye maḫṭûṭa, (thk. ve drl. Sa'îd Abdülfettâḥ), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

Ṣafedî, Selaḥuddin Ḫalil b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2000.

Ṣaliḥ, Ṣubḥi, *Kur'an İlimleri*, (trc. M. Said Şimşek), Hibaş Yayınları, Konya, b.t.y.

Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, (trc. Mustafa Küpüşoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

Seḫâvî, Muḥammed b. 'Abdurraḥman, *el-Ḳavlu'l-münbî 'an tercemeti İbni'l-'Arabî*, https://upload.wikimedia.org/wikisource/ar/2/24/_منتخب_القول_المنبي_عن_ترجمة_ابن_عربي_خ.pdf, Erişim tarihi ve saati: 13.11.2015, 17:59.

Semerkandî, Ebû Leys Naṣr b. Muḥammed, *Baḥru'l-'ulûm*, (thk. Ali Muhammed Ma'avvad, vd.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbni Arabi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Sinanoğlu, Mustafa, "Seneviyye", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 521-522.

Sirhindî, Aḥmed b. ʻAbduleḥad el-Fârukî, *Mektubât*, İhlas Vakfı Yayınları, İstanbul 2002.

Sunar, Cavit, "Parmenides ve Varlık Meselesi", *Ankara Ü.İ.F.D.*, cilt XIX, sayı 1, Ankara, 1971, 17-27.

Suyûṭî, Celâleddîn ʻAbdurraḥman, *el-İtḳân fî ʻulumi'l-Ḳur'ân*, (thk. Merkezu Dirâsâti'l-Kur'âniyye), Medine, b.t.y.

_____, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Merkezu Hicr, Kâhire, 2003.

Sülün, Murat, "Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir?", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-III, Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, (ed. Murat Sülün), İstanbul, 2011, 11-37.

_____, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar" *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler-* (21-22 Ekim 2011), İstanbul, 2012, 111-148.

_____, "Tefsir İlmi Açısından Kur'an-ı Kerim'e İşari Yaklaşımlar", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, (ed. M. Akif Koç, İsmail Albayrak), Otto Yayınları, Ankara, 2013, 205-229.

Şâfiʻî, Muḥammed b. İdrîs, *el-Ümm*, (thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib), Dâru'l-Vefâ, 2001.

Şâṭıbî, Ebu İsḥâk İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfaḳât*, (şrh. Abdullah Draz), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, b.y.y., 1975.

Şevkânî, Muḥammed b. ʻAli, *Fevâidu'l-mecmuʻa fi'l-ehâdîsi'ḍ-ḍaʻife ve'l-mevḍuʻa*, (thk. Rıḍvan Cami Rıḍvan), Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, Mekke, b.t.y.

Şeybanî, Ebu ʻAmr, *Kitabu'l-cîm*, Kahire, 1974.

Şeyḫzâde, Muḥammed b. Muṣliḥiddin Muṣṭafa, *Ḥâşiye Şeyhzâde ʻala Tefsîri'l-Ḳâdî el-Beyḍâvî*, Hakîkat Kitabevi, İstanbul, 1991.

Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2004.

Taberî, Ebu Ca'fer Muḥammed b. Cerîr, *Târiḫu'r-rusul ve'l-mülûk,* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-ma'rife, Mısır, b.t.y.

_____, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l- Ḳur'ân,* (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, Kâhire, 2001.

Taftazânî, Sa'duddîn, *Şerḫu'l-'Aḳaid 'alâ 'aḳaidi'n-nesefiyye*, (Şeyhu'l-İslâm Zekeriyya el-Ensârî, *Fetḥu'l-İlâhi'l-Mecîd bi iḍâhi şerḫi'l-'aḳaid 'alâ 'aḳaidi'n-nesefiyye* içinde), (thk. Arafe Abdurrahman Ahmed), Dâru'd-Diyâ, Kuveyt, 2013.

Tahralı, Mustafa, "Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd İle Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İFAV, İstanbul, 2005, I, 29-87.

Takeshita, Masataka, *Ibn 'Arabi's Theory of The Perfect Man And Its Place In The History of Islamic Thought*, Tokyo, 1987.

Taşköprüzâde, Aḥmed b. Muṣṭafa, *Miftâḥu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fi mevḍu'âti'l-'ulûm*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1985.

Tatar, Burhanettin, "Gazâlî'de Metin-Yorum İlişkisi", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, cilt 13, sayı, 3-4, 2000, 429-440.

Tirmizî, *Sünen*, (thk. Beşşar Avvad), Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", *Çukurova Ü.İ.F.D.*, c. 6, s. 1, 2006, 15-33.

Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul, 1991.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2011.

Türker, Ömer, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler,* (ed. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2013, 603-654.

Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

Uludağ, Süleyman, *İbnü'l-Arabî*, TDV Yayınları, Ankara, 1995.

_____, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.

_____, "İbnü'l-Fârız", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 40-43.

_____, "İşâret", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 423.

_____, "İşârî Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 424-428.

_____, "Kâşânî, Abdürrezzâk", *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 5-6.

_____, "Keşf", *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 315-317.

Usluer, Fatih, *Hurufilik, İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2014.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK, b.t.y.

'Umer Ḥafîd eş-Şihâb Aḥmed, *Fetḥu'l-mübîn fî reddi i'tirâḍi'l-mu'teriḍ 'alâ Muḥyid-din*, Mısır 1403.

Ünver, Mustafa, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü -Bütünlük Üzerine-*, Sidre Yayınları, Ankara, 1996.

Vâhidî, Ebu'l-Ḥasan 'Ali b. Aḥmed, *et-Tefsîru'l-basîṭ*, (thk. M. b. Sâlih b. Abdullah el-Fevzân), Riyad, 1440.

Yaḥya, 'Usman, *Müellefâtu İbn 'Arabî târiḫuhâ ve tasnîfuhâ*, (trc. Ahmed Muhammed et-Tîyb), el-Hey'etü'l-Mısrıyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 2001.

Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", *DİA*, IX, İstanbul, 1994,136-138.

Yeşilyurt, Temel, "Kur'ân'da Bilgi", *Fırat Ü.İ.F.D.*, 9/1, Elazığ 2004, 1-12.

Zebîdî, Seyyid Muḥammed Murtaḍa, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-ḳâmûs*, Kuveyt, 2001.

Zehebî, Muḥammed Ḥüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kâhire, bty.

Zemaḫşerî, Ebu'l-Ḳâsım Maḥmud b. 'Umer, *Esâsu'l-Belâġa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 1998.

_____, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiḳi ve ġavâmiḍi't-tenzîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

Zerkeşî, Bedruddin Muḥammed b. 'Abdullah, *el-Burḥân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, (thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî), Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2006.

Zürḳânî, Muḥammed Abdül‘aẓîm, *Menâhilu’l-‘irfân fî ‘ulumi’l-Ḳur’ân*, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 2001.

EKLER

Ek 1. Orjinallik Raporu

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Davut AĞBAL
Öğrenci Numarası	111212205
Enstitü Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Doktora
Danışmanının Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN
Tez Başlığı (Türkçe)	Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de İşârî Tefsir

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam XI+255 sayfalık kısmına ilişkin, 26/04/2016 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 8'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
2- Kaynakça hariç
3- Alıntılar ~~hariç~~/dâhil
4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin doktora tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.

Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN
Danışmanın Adı-Soyadı
(İmzası)

Prof. Dr. Erkan YAR
Anabilim Dalı Başkanı
(İmzası)

F.Ü.LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

Madde 41- Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde **intihal program raporu** ve ilgili makale şartını sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
b) İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla **%10**, "alıntılar dâhil" **% 30'u** geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında Ankara'da doğdu. İlköğrenimini 1987-1992 yılları arasında Ankara Şili İlk Öğretim Okulu'nda tamamladı. 1992'de başladığı orta öğrenimini 1999 yılında Ankara Hacı Bayram Veli İmam-Hatip Lisesi'nden mezun olarak tamamladı. Aynı yıl Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi'nde başladığı lisans öğrenimini 2003 yılında bitirdi. 2006'da Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri/Tefsir Anabilim Dalı'nda "*Abdülkerim b. Ali el-Irâkî ve Tefsirdeki Metodu*" adlı çalışmasıyla yüksek lisansını tamamladı. Bir yandan da 2003 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde imam-hatip olarak başladığı görevini yedi yıl sürdürdü. 2010 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri/Tefsir Anabilim Dalı'nda doktoraya başladı. Aynı yıl Ömer Nasuhi Bilmen Dinî Yüksek İhtisas Merkezi'nde hazırlık sınıfı eğitimi aldı (2010-2011). 2011 yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. Akabinde doktora öğrenimini görev aldığı üniversiteye geçiş yaparak sürdürdü. Şubat 2013 itibâriyle başlayan İSAM AYP (Araştırmacı Yetiştirme Programı) kapsamında bir yıl süreyle muhtelif alanlarda eğitim aldı. Ekim 2014-Mayıs 2015 tarihleri arasında İSAM AYP projesi desteğiyle Ürdün/Amman'da bulundu. Burada kaldığı süre içerisinde dil ve alan çalışmalarını sürdürdü. Halen F.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevliliğine devam etmektedir.