

'İBN ARABÎ'DE "DİNLERİN (AŞKIN) BİRLİĞİ" VE "İBÂDET" MESELESİ' HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

Dilâver Gürer

Doç. Dr., Selçuk Ün. İlahiyat Fakültesi

dilgurer@hotmail.com, dgurer@email.selcuk.edu.tr

imla kontrolü

“o=O”lar kontrol

ÖZET/TAKDİM

İbn Arabî'nin din bilimlerinin pek çok alanında yeni, orijinal fikirleri olduğunu ve bu sebeple gerek İslâm dünyâsında ve gerekse Doğuda ve Batıda kendisinden dâima bahsedildiğini biliyoruz. Daha önce yayınladığımız bir makâlemizde¹ İbn Arabî'nin din kavramına yaklaşımını incelemiştik. Bu makalemizde de, o çalışmamızın devamı niteliğindeki ve güncel bir meseleyi, İbn Arabî'nin "vahdet-i edyân: dinlerin birliği" daha doğru bir ifâde ile "dinlerin aşkın birliği" ve "ibâdet" kavramları hakkındaki bâzı ifâdelerini, bu ifadelere bir bakış açısını değerlendirmek sûretiyle inceleyeceğiz. Dinlerin aşkın birliği ya da dinler arasındaki ortak hususlar eskiden beri tartışılmış bir konu olduğu gibi, ibâdet ve ibâdetin mâhiyeti de bütün dinlerin üzerinde hassasiyetle durduğu önemli bir husustur. Dünyânın globalleşmesi, insanlararası iletişim ve ilişkilerin kolayca kurulması açısından "oldukça küçülmesi" dolayısıyla kültürlerin birbirleri ile daha yakından tanıştığı ve dünyâ kültür mozayikinde köklü kültürlerin kendisine üstün bir yer kapma mücâdelesini verdiği günümüzde dinlerarası ilişkiler konusu bir hayli önem kazanmış görünmektedir ki, bunda "Gelenekselci Ekol" mensuplarının payının büyük olduğunu da kabul etmek gerek. Bu durum, elbetteki, dinlerin taşımış olduğu unsurları herkesin gözü önüne serdi ve bu unsurların doğrudan doğruya herkes tarafından tartışılmasına imkân sağladı. Dinlerin sâhip olduğu unsurlar arasında ise şüphesiz ki, ibâdet mefhûmunun çok önemli bir yeri bulunmaktadır.

Araştırmamızın ana temasına geçmeden önce, İslâm'ın mânâ ve evrenselliği, İslâm'ın diğer inançlara bakışı ve Gelenekselci Ekol'ün dinlerin aşkın birliği anlayışları konularında kısaca bilgiler vereceğiz. Ancak, bu konuları bütün yönleriyle değil, sâdece

¹ Gürer, Dilâver, "İbn Arabî'de Lügat, Istılah ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı" Marife, yıl 1, sayı 3, Konya, 2002, s. 43-54.

araştırmamıza zemin olacak yönleriyle ele alacağız. Bunun sebebi, İbn Arabî'nin din anlayışının ve fikirlerinin arka planını öncelikle ortaya koymanın gerekli olduğuna inanmamızdır. Ümit ediyoruz ki, böylece konu belli bir temel üzerine oturacak ve daha iyi anlaşılacaktır.

GİRİŞ

A) İslâm'ın Mânâ ve Evrenselliği

İslâm'ın Kur'ân'a göre bir târifini yapacak olursak ona, "bütün nebilerin, resullerin ortak dînidir ve her hangi bir şirk karışmaksızın hâlis bir itaatle âlemlerin Rabbi olan Allâh'a yönelmektir"² diyebiliriz. Bu din ise özü îtibâriyle başlangıçtan beri tek, tam ve esaslarda değişmezdir. Onun tek, tam ve değişmez oluşu, Allâh'ın birliği, kusurdan münezzepliği ve değişmezliği ile doğrudan doğruya bağlantılıdır. Bu din vahye dayanan bütün dinlerin özünü oluşturur, Hak dindir ve tevhid dînidir.³ Bu sebeple, Reşid Rızâ, gerek Hz. İbrâhîm'e, gerekse diğer peygamberlere gönderilen dinlerdeki, bâzı ibâdetler ve muamelâta dâir bir takım hükümler farklı olsa da, temel unsurların aynı olduğu üzerinde durur. Seyyid Kutup, tevhîdî kabul eden bütün ümmetleri "Müslümanlar" diye isimlendirmiştir⁴ ki, aslında bu isim Kur'ân-ı Kerîm'in bir çok yerinde doğrudan veya dolaylı olarak geçmektedir.

Hz. Peygamber'in tebliğ etmiş olduğu din olan İslâm, aynı zamanda bütün peygamberlerin ümmetlerine duyurdukları "tek ilâhî din"dir. "Allah katındaki din İslâm'dır"⁵ âyetinin anlamı da budur.⁶ Vahiy geleneğine göre İslâm, hem ilk hem de son dindir. Özünü Allâh'ın emir ve irâdesine teslîmiyetin oluşturduğu ve adını da bu özelliğinden alan İslâm, son peygamberin getirdiği dînin özel ismi olmakla birlikte,⁷ tebliğlerinin esâsını Allâh'ın varlık ve birliğini tanıyıp, onun irâdesine teslim olma ilkesinin oluşturduğu, daha önceki peygamberlerin tebliğ ettikleri dînin de adıdır. Bu durum Hz. Peygamber'in lisânından "Peygamberler baba-bir kardeşirler ve dinleri

² Şengül, İdris, "İslâm'ın Evrenselliği" *Tasavvuf*, yıl 1, sayı 1, Ankara, 1999, s. 45.

³ Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul, 1995, s. 49.

⁴ Azûzî, İbrâhîm, "Kur'ân-ı Kerîm'de 'İbrâhîmî Tevhid'e Çağrı" (*Hazret-i İbrâhîm'in İzinde içerisinde*), İstanbul, 2001, s. 55.

⁵ Âl-i İmrân, 3/19.

⁶ Bk.: Tümer, Günay, "Dîn" *D.İ.A.*, İstanbul, 1994, IX/313 vd.; Köse, Saffet, *İslâm Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, Baku, 2002, s. 22 vd.

⁷ Bk.:Mâide, 5/3.

tektir"⁸ hadîsiyle de ifade edilmiştir. Hz. Nûh ve Hz. İbrâhîm'den bahseden iki âyette⁹ bu hususa açıkça işâret edildiği gibi¹⁰ başka âyetlerde de bu kelimenin türevleri bu anlamda kullanılmıştır.

"Kur'ân, bütün peygamberlerin "aynı şeyleri" tebliğ ettikleri ve "bir tek dîn"e uydukları üzerinde durmaktadır. Çünkü Kur'ân'da "dinler" terimi kullanılmamakta, bunun yerine "ed-Dîn" (Din) şeklinde tekil kullanıma vurgu yapılmaktadır (95 âyette din kelimesi tekil kullanılmıştır). Bu vurgu da; târih boyunca bir tek dînin geçerliliği üzerine olmaktadır."¹¹ Ünlü müfessir Fahreddîn er-Râzî bu anlamda dinleri mutlak ve mukayyed olmak üzere ikiye ayırarak, Mutlak dînin İslâm olduğunu, buna karşılık diğer dinlerin ise mukayyed olduğunu belirtir.¹²

Kur'ân'ın ifadelerinden, peygamberlerin getirdiği vahyin (dînin) esasta değişmediğini anlıyoruz. Zîrâ, peygamberlerden birini inkâr eden kimse otomatikman hepsini inkâr etmiş olmaktadır. Bu aynı zamanda bütün peygamberlerin ve getirdikleri dinlerin de birliğini göstermektedir. Bir peygambere îman etmek, bütün peygamberlere ve onların tebliğ etmiş olduğu şerâtlere, aralarında herhangi bir ayırım gözetmeksizin îman etmek demektir. Çünkü Allâhü Teâlâ insanlığa farklı devirlerde bir çok değil, esasta değişmeyen tek bir din göndermiştir. Kur'ân'da geçen, Allâh'ın bütün peygamberlerden diğer peygamberleri tasdik etmesi yönünde söz alması hâdisesinden¹³ ilâhî "din/ler" in birliği, İslâm'ın evrenselliği anlaşılmaktadır.¹⁴

"İslâm", bütün peygamberlerin tebliğ ettiği ve onlara uyanların hepsinin bağlandığı ortak bir dînin adı olmasına rağmen, daha sonra halkın örfünde bu kavrama özel bir anlam yüklenmiş, "İslâm" denince ilk etapta, son peygamber Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği din kastedilmiş ve insanlığa tebliğ edilen en son din için özel isim olmuştur.¹⁵ Târihin akışı içerisinde müslümanlar, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünneti ile somutlaşan "Muhammedî şerâat"i "ed-Dîn" olarak algılayıp, kaçınılmaz olarak, bu şerâatin adını "İslâm Dîni" koymuşlardır. Böylece evrensel nitelikli din Kur'ân'daki

⁸ Buhârî, Enbiyâ/48; Müslim, Fazâil/145; İbn Mâce, Fiten/33.

⁹ Bk.: Yûnus, 10/72; Bakara, 2/131.

¹⁰ Harman, Ömer Faruk, "İslâm" D.İ.A., İstanbul, 2001, XXIII/3.

¹¹ Küçük, Abdurrahman, "Kur'ân'da Din ve Din Anlayışı" *Dinler Târihi Araştırmaları Sempozyumu II*, Ankara, 2000, s. 10.

¹² Işık, Hidâyet, "Fahreddîn Râzî'nin Din Anlayışı İçerisinde..." *Dinler Târihi Araştırmaları Sempozyumu II*, Ankara, 2000, s. 37.

¹³ Bk.: Âl-i İmrân,3/81.

¹⁴ Şengül, a.g.m, s. 46.

¹⁵ Şengül, İdris, "İslâm'ın Evrenselliğe" *Tasavvuf*, yıl 1, sayı 1. Ankara. 1999. s. 41.

şerîate, Kur'ân'daki şerîat İslâm'a eşitlenmiştir. Bu eşitlemeler sonucunda, “ed-Dîn”, “İslâm” ve “Şerîat” aynı şeyi ifade eder hâle gelmiştir. Hal böyle olunca, “Dîn” ve “İslâm” terimleri de, Allâhü Teâlâ'nın Hz. Âdem'den bu yana tüm insanlara gönderdiği ortak ilâhî mesajın adını değil, sâdece Hz. Muhammed'in şerîatini niteleyen dar bir anlamsal içerik kazanmıştır.¹⁶ Oysa, Kur'ân-ı Kerîm yeni bir din getirmediğini, getirdiği dînin daha önceki peygamberlerin de dîni olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷ Şu kadar ki, her peygamberin kendi şerîatini getirdiği, ya da önceki bir peygamberin şerîatini devam ettirdiği söylenebilir. Bu durumda din ile şerîat kavramları arasında fark olduğunu söylemek zorundayız. Buna göre "şerîat, evrensel bir mâhiyete sâhip olan ed-Dîn'in zaman, mekân ve toplumsal yararlar gözönünde tutularak kazandığı form"¹⁸ şeklinde târif edilebilir.

Bütün bunların yanında, Kur'ân, İslâm'ı sâdece bütün insanlığa gönderilmiş, yâni her insanın kabullenmesi gereken tek din olarak vasıflandırmakla kalmaz, onun aynı zamanda, göklerde ve yeryüzünde varolan bütün varlıkların da dîni olduğunu belirtir.¹⁹ Buna göre bütün mahlûkât, kâinattaki her şey Cenâb-ı Hakk'a ve koyduğu kâunlara boyun eğmek sûretiyle itaatte bulunduğu için “müslüman”dır.²⁰ Bu açıdan, Allâh'a teslim olmak anlamındaki “müslümanlık”, sâdece insanın değil, her varlığın fitratında olan dindir. Ancak, insan aldığı eğitime göre fitratındaki bu dîni kabiliyeti koruyup geliştirmekte veya değiştirmektedir. Hz. Peygamber'in "Her çocuk İslâm fitratı üzere doğar..."²¹ sözü buna işâret etmektedir.

Şu da var ki, başlangıçtan îtibâren îman esasları ve başlıca ahlâk prensipleri bakımından dâima aynı kalan, İmâm Mâtürîdî'nin tâbiriyle "tâ baştan beri tam olan Hak din/İslâm"²² ibâdet şekilleri ve muamelât hükümleri, yâni şerîatler yönünden bâzı

¹⁶ Okuyan, Mehmet-Öztürk, Mustafa, "Kur'ân Verilerine Göre "Öteki"nin Konumu" İslâm ve Öteki (içerisinde), ed.: Cafer Sâdık Yaran, İstanbul, 2001, s. 174.

¹⁷ Bk.: Şûra, 42/13.

¹⁸ Okuyan-Öztürk, a.g.m., s. 174.

¹⁹ Bk.: Âl-i İmrân, 3/83.

²⁰ Şengül, a.g.m., s. 47. Ünlü Alman şâiri Goethe de İslâm'a kelime anlamından yaklaşıp bir şiirinde şöyle der:

"İslâmiyet eğer Tanrı'ya teslimiyet demekse,
Hepimiz İslâmiyet'te yaşayıp ölüyoruz."

(Aytaç, Gürsel (hazırlayan), *Doğumunun 250. Yılında Goethe*, Ankara, 1999, s. 252, -*Divan Buch der Sprüche'den* naklen-).

²¹ Buhârî, Cenâiz/79-80, 93; Müslim, Kader/22-25.

²² Bk.: Özcan, a.g.e., s. 107-108.

değişikliklere uğramıştır.²³ Bunun yanında, insanoğlunun kendisine tebliğ edilen ilâhî dîni aslî hüviyeti ile koruyamadığı, çeşitli sebeplerle bu dînin tahrif edildiği de başka bir gerçektir. Bu ifâdelere istinâden, "bugün yeryüzündeki ilâhî kaynaklı bir din, ilk tebliğ edildiği hâlden ne kadarını muhafaza ediyorsa o kadar İslâm'dır"; ya da başka bir deyişle, "insanların kâbiliyetleri ve dîne olan ilgileri göz önüne alınacak olursa, herkesin anladığı ve uyguladığı din, Allah katındaki din ile ne kadar mutâbık ise, o kişi o derece Müslüman ve dîni de o derece İslâm'dır" şeklinde bir hüküm rahatlıkla çıkarılabilir; fakat bu hükmün kesin bir hüküm olamayacağı da açıktır. Çünkü, "Din (İslâm)" bir bütündür, onun değişmez inanç ve ahlâk esasları vardır. Bu esaslara aykırı olan düşünce ve davranışlar İslâm'ın bütünlüğünü doğrudan doğruya" zedeler. Durumun böyle olduğu peygamberler gönderilerek halk katındaki dînin sürekli tashih edilmesinden anlaşılmaktadır. Zîrâ peygamberlerin gönderilmesindeki en önemli hedeflerden birisi "Tevhîd Dîni"nin "tağyîr" ve "tahrîf"ten korunmasıdır. Dolayısıyla, İslâmlığını bütün olarak koruyamayan inanç sistemlerini, ilâhî vahyin "İslâm" olarak tanımlaması beklenemez. Ancak, herkesin kendi dînini, benimsediği inanç ve ibâdet sistemini "gerçek din" olarak kabul edeceği, buna karşılık, meseleye bu açıdan bakıldığında, peygamberlerden sonra yaşayan hiçbir "mü'min/müslüman"ın pratikteki din anlayışının "İslâm" ile yüzde yüz örtüştüğünü iddia edemeyeceği de muhakkaktır.

Esasen, yeryüzündeki inanç sistemlerinin değişik isimlerle anılmasının nedeni de herhalde bu milletlerin kendilerine indirilen İslâm'ı değiştirmeleri ve "millîleştirme"leridir. Kur'ân'da bâzan din yerine millet kavramının kullanılması bu açıdan mânidardır. Kaldı ki, (Muhammedî) bir Müslüman için dahi şunu söylemek mümkündür: İslâm Târîhi boyunca, fikirleri arasında derin ayrılıklar hattâ zıtlıklar bulunan pek çok kimse kendi görüşünün gerçek İslâm olduğunu iddiâ etmiştir. Öyleki, bugün "İslâm'a göre" "gerçek İslâm'a göre" "Kur'ân İslâm'ına göre" gibi, kanâatimizce aldaticı ve haddini aşan ifâdeler bolca kullanılmaktadır; oysa insanların anlayış ve yorumlarının İslâm'a mutâbık olup olmadığı husûsundaki nihâî karar hakîkatte yalnızca Allâh'a âit olsa gerektir. Şu kadar var ki, bizler birer "Müslüman-beşer" olarak ilâhî kelâmı ve Hz. Peygamber'den bizlere intikal eden uygulamaları doğru bir şekilde yorumladığımız nisbette İslâm'ı doğru anlayabildiğimizi sâdece iddiâ edebiliriz.

Peygamberler tarafından tebliğ edilen din/lerdeki değişikliklere gelince, bunların din farklılığı değil, şeriat farklılığı olduğunu söylemek daha isâbetlidir. Zîrâ, târih boyunca, peygamberler tarafından tebliğ edilen din/lere baktığımızda, onların üç ortak temeli ihtivâ ettiğini görmekteyiz: 1-İnanç esasları (îtikat), 2-İbâdet ve muâmelât (amel,

²³ Harman, a.g.m., XXIII/3.

şerîat), 3-Ahlâk. Elmalılı, bunlara sırasıyla; îtikâdiyât, ameliyat ve vicdâniyât, der.²⁴ Yeryüzündeki hemen hemen bütün dinlerin bu üç unsuru ihtiva ettiğini söyleyebiliriz. Ancak, bu üç unsuru taşıyan dinler arasında bir takım temel benzerlikler olmakla birlikte çeşitli farklılıklar olduğu da bir realitedir.

İmâm Mâtürîdî, Hak dînin esasta tek olmasına karşılık yeryüzünde farklı din anlayışlarının ortaya çıkmasını gökten inen suya benzeterek şöyle açıklar: "Hak din gökten inen suya benzer. Tıpkı gökten tek tür su indiği gibi, aslında gönderilen din de birdir; fakat insanlar farklı dinlere ve mezheplere sâhiptirler. Halbuki kendisine uyulması emredilen din bir tanedir. Su gökten temiz ve eşit olarak indiği halde, indiği toprağın bileşiminde bulunan unsurların renginin, tadının ve kokusunun değişik olması, suyun da tadını, rengini, kokusunu değiştirir..."

Eğer yeryüzünün her tarafı aynı durumda olsaydı, su değişmezdi, dolayısıyla kullananlar da farklı değil, aynı suyu kullanırlardı. Tıpkı bunun gibi, din de değiştirilmeseydi, her yerde aynı din olurdu; dolayısıyla dîni kullananlar da yâni dînin mensupları da bir ve aynı ümmet olurdu."²⁵

Bu açıdan bakıldığında, özellikle ilâhî kaynaklı dînin tek ve tam olduğunu, bu dînin, ilâhî dinlerin peygamber gerektirmeden, sırf akılla bilinebilen yegâne ortak yönlerini ve ortak özlerini oluşturduğunu söyleyen İmam Mâtürîdî bir adım daha atarak, ilâhî din mensupları arasında din birliğinin de ötesinde bir îman birliğinin olduğuna dikkat çeker. Ancak, bu îman birliğinin günlük hayâta yansımaya şerîatler engel olur. Dolayısıyla, din birleştirici iken, şerîatler ayırıcı bir özelliğe sâhiptir.²⁶

Gerçekten de, bu ifâdeler, İslâmî inancın gereği olarak, başlangıçtan beri peygamberler gönderilmesine ve onların da aynı dîni tebliğ etmiş olmalarına rağmen bugün yeryüzündeki dînî çeşitliliği anlamada önemli ipuçları ve kıymetli ölçüler vermektedir. Burada şunu da hatırd tutulması gereken bir not olarak ilâve edelim: Mâtürîdî'ye göre, şerîat ve tutum farklılığının görünüşteki sebebi insan olmakla birlikte, onun gizli sebebini yine ilâhî hikmette aramak gerekir.²⁷

Özetle söyleyecek olursak: Peygamberler aracılığı ile gönderilen, yâni ilâhî din(ler) arasında îtikat ve ahlâk açısından herhangi bir fark yoktur; bütün peygamberler aynı îtikâdî ve ahlâkî hükümleri tebliğ etmişlerdir. Buna karşılık, ibâdet ve muamelât boyutunda ise şerîatler arasında bir takım sebepler yüzünden bir takım farklılıklar

²⁴ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul, 1982, WXII.

²⁵ Özcan, a.g.e., s. 99-100 (İmâm Mâtürîdî, *Te'vilât*, Topkapı Sarayı ve Müzesi Ktp., no:180, Varak 309^a b^a den naklen.)

²⁶ A.g.e., s. 22-23.

²⁷ A.g.e., s. 100.

olmuştur. Ancak, bu farklılıklar öze taalluk etmemektedir. İslâmî tevhid çağrısı, Allâh'ın dîninin tek olduğu; Allâh'ın bütün resulleriyle birlikte gönderdiği, bütün kitaplarıyla indirdiği dînin İslâm olduğu, bu yüzden bütün peygamberlerin kardeş olması sebebiyle, onların dinlerinin de, ümmetlerinin de bir olması gerektiği üzerinde durur.²⁸ Kur'ân'da ve hadîslerde, bu hususla ilgili, herhangi bir ihtilafa meydan vermeyecek netlikte ifâdelere rastlamak hiç de zor değildir.

B) İslâm'a Göre Diğer İnanç ve İbâdetler

Biz burada bu konuyu önceki konunun devamı niteliğinde işleyeceğiz. Dolayısıyla başta Hz. Peygamber olmak üzere, Müslümanların farklı inançlara, bilhassa Ehl-i Kitâb'a karşı gösterdikleri tavırlardan bâzı örnekler vereceğiz ki, bâzıları bu davranışları İslâm'ın hoşgörüsü içerisinde değerlendirir. Oysa, anladığımız kadarıyla bu tür davranışlar bir hoşgörünün de ötesinde "karşıdaki kişi ya da topluluğun hakları" cümlesindedir. Zîrâ İslâm'ın küfür ve şirk gibi, dâima yeryüzünden kaldırmayı hedeflediği düşünce ve davranışlarda Müslümanlara hoşgörülü davranma yetkisi tanınması herhalde düşünülemez.

Şurası muhakkak ki, halkın inançlarında yerleşmiş olan şirki ve küfrü kaldırmak, temizlemek ve mü'minlerin saf dîni yaşamalarını te'min etmek, İslâm'ın târih boyu en önemli hedeflerinden biri olmuştur. Bunun yanında o, mensuplarından diğer inanç ve ibâdetlere karşı saygılı olmalarını da istemiş, ibâdetin kutsallığına dikkat çekmiş ve din seçiminin zorla, baskıyla olamayacağını vurgulamıştır.

Bu konuda bir başka dikkat çeken husus ise Kur'ân'ın Ehl-i Kitâb'a karşı diğer inanç sâhiplerinden farklı bir tutum içerisinde olduğudur. Bu sebeple, biraz sonra örneklerini sunacağımız üzere, Hz. Peygamber'in uygulamalarında da Ehl-i Kitâb'ın bilhassa iki noktada özel bir yeri olduğunu görüyoruz:

1-Onları inançlarında serbest bırakması (inanç ve ibâdet özgürlüğü).

2-Kendi (Muhammedî) şer'îati şekilleninceye kadar onların ibâdetlerinden uygun gördüklerini uygulaması.

İnanç ve ibâdet özgürlüğü ile ilgili olarak şunlar söylenebilir: Medîne vesîkasının 25. maddesinde "Yahûdîlerin dinleri kendilerine, mü'minlerin dinleri kendilerinedir. Buna gerek mevlâları, gerekse bizzat kendileri dâhildirler" ibaresi yer alır. Bu madde ile Medîne'deki her topluluğun din ve vicdan hürriyeti teminat altına alınmış oluyordu. Buna göre Yahûdîler kendi inançlarını, Müslümanlar da kendi inançlarını tatbik edeceklerdi. Anlaşmanın yürürlüğe girdiği târihten îtibâren, son Yahûdî kabîlesinin siyâsî sebeplerle, Medîne'den çıkarıldığı h. 5. yıla kadar Yahûdîlerin

²⁸ Azûzî, a.g.m., s. 67.

dînî hayatlarına herhangi bir baskı yapıldığına dâir bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kaldı ki, vesîkada yer alan bu hükümlerin geçici olmadığını, inanç hürriyetine temas eden maddelere daha sonraları gayr-i müslimler ile akdedilen başka anlaşmalarda ve Hz. Peygamber tarafından gayr-i müslimler için yazılmış yazılarda da yer verilmesinden ve yine Hz. Peygamber'in İslâm'ı öğretmek, tebliğ etmek için çeşitli kabilelere gönderdiği kimselere bu hususta sıkı sıkı tâlimat vermesinden anlıyoruz.²⁹

Necranlı Hıristiyanlarla yapılan anlaşmada, "anlaşma şartlarına uydukları müddetçe, onların hiçbir kilisesinin yıkılmayacağı, din adamlarının yerlerinden çıkartılmayacağı ve hiç kimseye dîninden dönmesi için zorlama yapılmayacağı" belirtilmiştir.³⁰

Hz. Peygamber'in bu türden uygulamalarına, İslâm topraklarının genişlemeye başladığı sonraki yıllarda da titizlikle devam edilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in ilk yasakladığı şeylerden birisi din adamlarını öldürmek ve onların hürriyetlerine müdâhele etmek olmuştur. O, İslâm orduları Şam'a girdiğinde, komutanlarına Yahûdîlerin heykellerine, rahiplerin manastırlarına ve kendisini ibâdete adanmış kimselerin içerisinde bulunduğu mabetlere dokunmamalarını sıkı sıkı tenbih etmiştir. Hz. Ebû Bekir'in kendilerine karşı savaşa iştirak etmeyen din adamlarının korunmasına düşkünlüğü de yine bilinen bir hususiyetidir.³¹

Kudüs'e giren Hz. Ömer'in bir kilisenin içerisinde namaz kılmaması ve buna gerekçe olarak da, kilisede namaz kıldığı takdirde, bunu gören Müslümanlar tarafından oraya el konulmasından korktuğunu belirtmesi,³² başkalarının kutsal değerlerine saygılı olma konusunda başka ilginç bir örnektir. Yine, Hz. Ömer'in Kudüslülere verdiği eman-nâmede, onların canlarına, mallarına, kiliselerine, haçlarına, hastalarına, sağlamlarına ve bütün fertlerine eman verilmiş ve kiliselerinde oturulmayacağı, onların yıkılmayacağı, içlerindeki haç, tasvir ve diğer eşyaya dokunulmayacağı, kimsenin dîni inançları yüzünden baskı görmeyeceği, v.s. teminat altına alınmıştır.³³ İslâm târihinde bu türden örneklere bolca rastlanmaktadır.

Hz. Peygamber'in kendi şerîati şekilleninceye kadar Ehl-i Kitâb'ın

²⁹ Bk.: Bostancı, Ahmet, *Hz. Peygamber'in Gayr-i Müslimlerle İlişkileri*, İstanbul, 2001, s. 112-113.

³⁰ Ebû Dâvûd, İmâre/30. Geniş bilgi için bk.: Fayda, Mustafa, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara, 1982, s. 30.

³¹ Yılmaz, Hüseyin, *Kur'an'ın Işığında Müslim-Gayr-i Müslim İlişkileri*, İstanbul, 1997, s. 189.

³² Bk.: el-Hudârî, Muhammed Bek, *İmâmü'l-vefâ fi sîreti'l-hulefâ*, Mansûra, ts. s. 100; Mahmûd, Şefîk, *Târîhu'l-Kuds*, Ammân, 1984, s. 96; (heyet), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târîhi*, red.: H. Dursun Yıldız, İstanbul, 1986, II/94.

³³ Ünlü, Nuri, *İslâm Târîhi I*, İstanbul, 1992, s. 110-111.

uygulamalarından yararlanmasına gelince: Ehl-i Kitâb'ı, Kur'ân'ın işâretiyle aralarındaki ortak olan bir kelimeye, kelime-i tevhîde çağırın Hz. Peygamber, kendisine emir gelmeyen konularda onlara muvâfakat etmiş, namazlarında önceleri onların kiblesine yönelmiş, hicreti esnasında onları oruçlu bulunca Müslümanlara onların orucunu tutmayı emretmiştir. Zaman zaman Benî İsrâîl kıssaları anlatmış, cenazelerine saygı gösterip ayağa kalkmış, müşriklere girmeyi yasakladığı mescidine onların girmesine ve orada ibâdet etmesine izin vermiştir. Ehl-i Kitap'tan olup da Müslüman olanın, hem daha önceki peygamberi, hem de kendisini tasdik ettiği için iki kat sevap alacağını müjdelemiştir.³⁴ Ayrıca, onların kestiklerini yemenin ve hanımları ile evlenmenin helal olduğu, bir âyet ile de bildirilmiştir.³⁵ Kaldı ki, Hz. Peygamber'in Yahûdiler ve Hıristiyânlardan kendisine mürâcaat edenler hakkında, Tevrât ve İncîl'de bulunan hükümler ile, yâni onlar hakkında kendi şerâatlerine göre hükmettiğinin örneklerine rastlıyoruz.³⁶ Dolayısıyla, buradan Hz. Peygamber'in kendi zamânındaki İsevî ve Mûsevî şerâatlere yaklaşımının, zannedilenin aksine müsbet olduğunu tesbit ediyoruz.

Bu vesîle ile burada şunun da söylenmesi gerekir: Kur'ân'da, bir topluluk, bir millet ya da bir inanç sistemi ile ilgili bir hüküm verilirken, bütüncül bir yaklaşımdan kaçınılmakta ve o toplum ya da sistemin müsbet ve menfî yönleri birbirinden ayrı tutulmaktadır. Bu sebeple Kur'ân'da çoğu zaman "min: bâzı" edatı kullanılmış ve genelleme yapılmamıştır. Bunun örnekleri çoktur.³⁷

Burada ilginç olan şu durum ile de karşı karşıyayız: Kur'ân, râhip ve papazları dînin bozulmasından birinci derecede sorumlu tutmasına³⁸ rağmen, Müslümanlıkta onların ibâdetlerine tam bir serbestlik tanınması dikkat çekicidir. Bunun sebebi kanâatimizce ibâdetin bizatihi kutsal kabul edilmesinden dolayıdır. İslâm savaş hukukuna göre savaş esnasında çocuklara, yaşlılara, kadınlara ve savaşa iştirak etmeyen din adamlarına dokunulmaması bu kanâatimizi desteklemektedir.

C) Gelenekselci Ekol'ün 'Dinlerin Aşkın Birliği' Anlayışı

Gelenekselci Ekol, XX. yüzyılın ilk yarısında Fransız Müslüman düşünür René

³⁴ Özkuyumcu, Nâdir, "Asr-ı Saâdet'te Yahûdilerle İlişkiler", (Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm, içerisinde,) ed.: Vecdi Akyüz, İstanbul, 1994, II/435.

³⁵ Mâide, 5/5; Kurân'ın Ehl-i Kitâb'a bakışı hakkında ayrıca bk.: Okuyan-Öztürk, a.g.m., s. 177 vd.

³⁶ Meselâ bk.: İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1969, II/58-59. Ayrıca bu hususta Mâide, 5/42, 48-49. âyetlerin tefsirlerine bakılabilir.

³⁷ Bakara, 2/109; Âl-i İmrân, 3/69, 72, 75, 113-115, 199; Ahzâb, 33/26; Haşr, 59/2, 11; Beyyine, 98/1,6.

³⁸ Bk.: Tevbe, 9/31, 34.

Guénon'un (1886-1951) başlattığı, modern zihniyetin insanlara sınırlı ve ters yüz edilmiş bir din sunduğu³⁹ tezini savunan bir fikir akımı etrafında toplanan düşünürlere verilen bir isimdir. Bu ekol her ne kadar R. Guénon'a dayandırılrsa da onu asıl temellendiren ve sistemleştiren kişi Frithjof Schuon'dur. Ekolün tanınmış sîmâları arasında T. Burckhardt, H. Simith, M. Lings, S. H. Nasr, A. K. Coomaraswamy, L. Nortbourne, L. Schaya, M. Pellis, W. N. Perry ve G. Eaton gibi geniş bir yelpazeye âit düşünürlere yer almaktadır. "Gelenekselci" ismi ile anılmaları, bu ekol mensuplarının modern zihniyete karşı geleneği savunmaları ve kökeni semâvî olan, vahye dayanan her şeyi -ki, buna "geçmişten tevârüs edilen ve dînî olarak tavsif edilebilecek olanlar, bir medeniyeti meydâna getiren tüm ayırıcı nitelikler de dâhildir-⁴⁰ "gelenek" olarak kabul etmeleri sebebiyledir.

Ekolün temel tezi şudur: Rönesansla başlayan modern zihniyet, beşeriyet târihinde dâima egemen olmuş olan dînî dünyâ görüşünden bir sapmadır ve insanlığı bir çıkmaza sürüklemektedir. Temelde iki farklı dünyâ görüşünden söz edilebilir; bunlardan biri Geleneksel, diğeri modern dünyâ görüşüdür. Gelenekselci bakış açısının karakteristik özelliği, onun ilâhî vahye dayanıyor olmasıdır. Buna karşılık modern dünyâ görüşünü belirleyen özellik onun profan yâni din dışı olmasıdır.⁴¹ Modern dünyâda din sekülerleşmiş ve esas kökeninden saptırılmıştır. Dolayısıyla, Gelenekselci Ekol mensupları modern bakış açısından kurtulmak ve tekrar Geleneksel bakış açısını hâkim kılmak maksadıyla bilhassa ilâhî/büyük dinler arasındaki aşkın birlik üzerinde dururlar.

Mensuplarının da kabul ettiği gibi, bu ekolün savunduğu görüşler yeni olmayıp, târihin çeşitli devirlerinde Doğuda ve Batıda bir çok kimse tarafından zaman zaman dile getirilmiştir.⁴² Ancak, ekolün bu fikrinin kaynağının ünlü İsveçli ressam ve sûfî J. Gustav Agueli olduğunu söyleyebiliriz. Zîrâ, R. Guénon'u İslâm ve tasavvuf ile tanıştıran kişi olan Agueli, Müslüman olduktan sonra, İslâm'ın Arap olmayan milletler üzerindeki etkisini araştırmak üzere gittiği Hindistan ve Ceylon'dan yazdığı mektuplarında, İslâm'ın dinlerin kaynağı olan "ebedî gerçek"i taşıdığına inandığını

³⁹ Yalçın, Şehâbeddin, "Geleneksel Okul ve Dinlerin Aşkın Birliği" *İzlenim*, İstanbul, 1995, sayı 21, s. 38.

⁴⁰ Nortbourne, Lord, *Modern Dünyâda Din*, terc.: Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1995. s. 14: Gelenekselcilerin "gelenek" anlayışları ve tarifleri için ayrıca bk.: Yılmaz, Hüseyin, *Gelenekselci Yaklaşımlar ve Dinsel Gerçekliğin Doğası*, basılmamış doktora tezi, S.Ü.S.B.E., Konya, 2001, s. 13-16.

⁴¹ Yalçın, a.g.m., s. 38; (aynı yazar), *Varlık, Bilgi, Din* (Önsöz), İstanbul, 1997, s. 9-10.

⁴² Yalçın, *Varlık, Bilgi, Din* (Önsöz), s. 14.

yazmaktadır.⁴³

Bu ekole göre dinler kaynak ve bâtın/öz îtibâriyle birdirler, ama bu birlik onların şeklen aynı olmalarını gerektirmez. Buna gerek de yoktur. Dinler, aynı ışığın değişik renklerde yansımalarından ibârettir. Hakikat birtek ve değişmezdir. Dinlerin çokluğu Semâvî irâdeye uygun olmakla birlikte, onlar arasında bâtinî ve aşkın bir birliğin varlığı da sözkonusudur. Dinlerin aşkın birliğinin sebebi, onların aynı kaynaktan yâni Tanrı'dan gelmiş olmalarıdır. Dolayısıyla her din ed-Dîn'dir. Yâni bir dîni yaşayan kimse tüm dinleri yaşamış gibidir. Dinler arasındaki farklılık onların formuna, dış şekillerine âit olduğu için, onların özsel birliğini etkilemez. Bu farklılıkların, hattâ zıtlıkların sebebi değişik insan topluluklarının sâhip oldukları farklı ve ayırıcı zihniyet ve kültürdür. Bu farklılıklar ve zıtlıklar normal, hattâ zorunludur. Dinde form ve öz ayırımı yapmak gereklidir. Hakikat formda değil, özde aranmalıdır.⁴⁴

Tüm 'sahih' yâni kopmaz bir gelenek zinciriyle otantik vahye bağlı olan dinler aynı zirveye götüren yollardır. Eğer böyle olmasaydı, Allah yeryüzünde geçmişte yaşamış ve şimdi de yaşamakta olan geniş bir insan kesimini kurtuluş imkânından mahrum bırakmış olurdu. Aynı zirveye götüren yollar, dağın eteğinde birbirinden uzakta iken, zirveye yaklaştıkça birbirlerine yakınlaşırlar. Dağa tırmanan akıllı insan kendi yolunu takip eder ve diğer yollarda bulunanlarla pek ilgilenmez. Diğer yolları araştırmak veya kendi yolunun en iyisi olduğunu zannederek, başkalarının kendi yoluna gelmesiyle uğraşmak zaman kaybından başka bir şey değildir.⁴⁵ Başka bir deyişle, ekol mensupları dinler arasındaki farklılıkları, değişik bakış açılarından yaklaşılarak târihî ve sosyal şartlara göre değerlendirmek sûretiyle îzah etmeye çalışırlar.

Ekolün mîmarlarından F. Schuon'a göre, her din bir ve aynı semâvî câzibe ve denge irâdesinden gelen vahiy üzerine kuruludur.⁴⁶ Ancak bu, her dînin şeklen aynı olmasını gerektirmez. Zîrâ her din bir biçim ve öze sâhiptir. Öz değişmez ve sınırsız haklara sâhipken, biçim izafîdir ve hakları da bu yüzden sınırlıdır.⁴⁷ Yâni herkesin özden anladığı ancak kendisini bağlar. Ayrıca, farklı vahiylerin birbiriyle çelişmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü onlar farklı beşerî topluluklara gönderilmiştir ve Allah hiçbir zaman birbirinden farklı iki topluluğa aynı mesajı göndermemiştir. Kaldı ki,

⁴³ Bk.: Küçük, Hülya, "İsveç'te Tasavvuf: Ivan/John Gustav Aguéli ve Gunnar Ekelof Örneği" *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2003, yıl 4, sayı 10, s. 127-128.

⁴⁴ Yalçın, a.g.e., s. 12.

⁴⁵ Northbourne, a.g.e., s. 12.

⁴⁶ Schuon, Frithjof, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, terc.: Şehâbeddîn Yalçın, İstanbul, 1998, s. 38.

⁴⁷ A.g.e., s. 26.

farklı gibi görünen bâzı hususlarda beşerî dillerin farklılığı da önemli rol oynar.⁴⁸ Kısaca, dinler arasında görülen farklılık izafi olmaktan öteye gitmez.⁴⁹

Bugün "Yahûdîlik" "Hıristiyanlık" gibi kavramlar çoğu zaman bu inançlara özgü "biçimsel sınırlandırılmışlıklar"ın özel tezahürlerinden başka bir şeyi ifâde etmezler. Dolayısıyla bir dînin, geleneksel diğer formları belli derecede yanlış yorumlaması kaçınılmazdır. Ancak, Allah, eskidenberi vahyedilmiş formların hiçbir sûrette birbirine karıştırılıp harmanlanmasını da kabul etmemiştir.⁵⁰ Bu yüzden dinlerin birliği konusu dinlerin dış planında yâni formlar (ecumenism) planında gerçekleştirilemez ve böyle bir faaliyet kabul de edilemez.⁵¹

Ekol mensupları "Tek Gerçek" "Değişmez Hikmet" "Değişmez Din" "Tek Din" "Zât-ı Mutlak" "Nihâî Varlık" "Hakk" "İlah" "Nihâî Kutsal Hakîkat" gibi kavramları sık sık kullanarak, bu kavramların hakîkatini mevcut dinlerin özünden hareketle keşfetmeye özel bir önem vermektedirler. Buna göre "Mutlak" her zaman ve mutlakâ mutlaktır. Hak, mutlak olarak hakîkattir. Bunun dışındaki her şey, Mutlak'ın dînî dünyadaki tezahürleridir. Biz Nihâî Varlık hakkında konuşurken, onun ancak belli bir formda bize gelen tezahürlerinden bahsedebiliriz, bizzat kendisi hakkında değil.⁵²

Mutlak Hakîkat her şeyi kapsayıcıdır. O değişmez olduğundan, onun yansımış imajı, aslında onun kendisinden başka bir şey değildir. Ancak, azçok bulanık veya çarpıktır. Bununla birlikte o aynı zamanda dünyevî bir yansıma ile tersyüz de edilebilir. Varolan her şey bu Hakîkat'in bir yansımasıdır. Mevcudattan bâzıları onu daha açık bir şekilde, doğrudan veya anlayışımıza daha uygun bir tarzda yansıtırlarken, diğer bâzıları ise çarpıtılmış olarak yansıtır.⁵³

Her din, Mutlak'ın kendisini o dinde ızhar ettiği tarza bağlı olarak bir hakîkat iddiâsında bulunur. Oysa Mutlak Hakîkat bütün kategorilerin ötesindedir. Bu anlamda

⁴⁸ Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, terc.: Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1997, s. 124; Bu anlamda S. H. Nasr üç farklı dilden bahseder: 1-Kutsal (sembolik ?) dil 2-İbâdet dili, 3-Günlük dil. Dolayısıyla "dînî"yi ifâdede diğer faktörlerin yanısıra bunlar da önemli bir rol oynar. (Aslan, Adnan, "*Dinlerde Mutlak Hakîkat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat*" *İslâmî Araştırmalar*, sayı 1, İstanbul, 1997, s. 181.)

⁴⁹ Bu ekolün dinlerin aşkın birliği ile ilgili görüşleri için amca bk.: Küçük, Hülya, "*Mutasavvıfların Diğer Dinlere Bakışına Farklı Yaklaşımlar*," (*Tasavvuf Târihine Giriş* içerisinde), İstanbul, 1997, s. 244-259; Yılmaz, a.g.t., s. 151-265.

⁵⁰ Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, s. 36-37.

⁵¹ A.g.e., s. 14.

⁵² Aslan, a.g.m., s. 178.

⁵³ Nortbourne, a.g.e., s. 10.

Mutlak ile kastedilen Tanrı da değildir. Çünkü Tanrı'nın şahsiyeti vardır; oysa Mutlak, şahsiyet ile sınırlandırılmaz. Hak gerçek anlamda bilinemez. Fakat O'nun tezahürleri farklı şekillerde yorumlanabilir. Bu sebeple insanlar Mutlak Hakikat iddiâlarından değil, onu yalnızca kendilerinin temsil ettiği iddiâlarından vazgeçmelidirler.⁵⁴

Türkçe'ye tercüme edilen eserleriyle memleketimizde yakından tanınan S. Hüseyin Nasr da bu ekolün önemli temsilcileri arasındadır. "Zât-ı Mutlak, âlemde, bir çok din göndermiştir ve belirli bir dînin taraftarı için o Zât-ı Mutlak o dindedir. Bu sebepten 'dinlerin aşkın birliği' üstatları bütün otantik geleneklerin tanıdığı bir iç özün. bir iç yapının var olduğunu düşünmektedirler ve hâricî formları ile değil, yalnızca dînin bu bâtinî boyutları yolu ile onların 'aşkın birliği' ortaya çıkmaktadır" diyen Nasr'a göre bu hüküm doğrudan Kur'ân'dan çıkmaktadır. Zirâ Kur'ân'da her millete peygamber gönderildiği ve peygamberler arasında fark olmadığı açıkça bildirilmektedir. Kur'ân'ın bu mesajı, İslâm târihi boyunca özellikle İslâm dîninin başka dinlerle temaslarının olduğu bölgelerde daha iyi anlaşılmiş ve İbn Arabî ve Mevlânâ gibi şahsiyetlerin ortaya çıkmasına vesîle olmuştur.⁵⁵

Her millete peygamber gönderildiğine göre, kesinlikle herkese hakikat ulaştırılmış demektir. Bunun dışındaki bir durum adalete aykırı olurdu. Allâh'ın, - hidâyeti kabul etmeyenler dışında- bir milleti sapık bir halde bırakıp, başka bir kavmi ise hidâyete erdirmesi düşünülemez.⁵⁶ O halde her din temelde ilâhî vahye dayanır. Fakat bu yeryüzündeki büyük dinlerin her yönüyle aynı olmasını gerektirmez. Dinlerin aşkın birliği dinlerin iç (ezoterik) boyutu ile ilgilidir. Dış formları bozmadan, dinlerde var olan aşkın birliği ortaya çıkarıcı boyut bu boyuttur.⁵⁷

Bu bir perspektif, bir bakış açısı farklılığı meselesidir. Yâni, bir Müslüman, bir Yahûdî ve bir Mecûsî arasında fark vardır; ama bu dinlerin semâvî ilkeleri birdir. İlâhî kurtuluşa ererek cennete girme umudu taşıyan büyük dinler Allah'tandır. Madem bu dinler ondan gelmiştir, o halde onlar, şekil ve uygulamalar planında farklı olsa da, en yüksek seviyede tevhid'in ifadesidir ve Allah her dînin özünde olmalıdır. Dolayısıyla burada dinlerin aşkın birliğinden de öte aslında bizzat "Allâh'ın aşkın birliği" sözkonusudur.⁵⁸

Nasr'ın konu ile ilgili olarak üzerinde durduğu hususları şu üç ana başlık altında toplamak mümkündür: 1-Dinler özde/aşkın bir birliğe sâhiptirler. 2-"Dînî"den bahseden

⁵⁴ Aslan, a.g.m., s. 182-183.

⁵⁵ Nasr, S. Hüseyin, *Söyleşiler*, İstanbul, 1996, s. 51.

⁵⁶ A.g.e., s. 92.

⁵⁷ A.g.e., s. 52.

⁵⁸ A.g.e., s. 105.

kimselerin düşüncelerinin ve dillerinin farklılığı dîni anlamaya ve ifâde etmeye de yansır. 3-Dinlerin toplumlara göre ibâdet, inanç, ahlâk ve muamelâtta farklı olması, hattâ bâzan zıt unsurlar taşınması normaldir ve gereklidir.

Nasr, dinlerin (İslâm'ın) aşkın birliği tezinin günümüzde özellikle Müslümanlar tarafından vurgulanması gerektiğini ise ihtiyâca bağlamaktadır. Gerçi, daha önce İbn Arabî ve Mevlânâ gibi bu görüşü dile getiren kimseler olmuştur; ancak onların eserlerinde bu görüşler bugünkü kadar net cümlelerle ifâde edilmemiştir. Çünkü buna o gün için ihtiyaç yoktu. Günümüzde ise insanlık çeşitli dinlere âit sembolizmin bilgisinden mahrumdur ve insanlar bütün dinleri inkâr eden bir dünyevîleşme içerisinde birbirlerine karışmıştır. İşte bu konjoktür bu doktrinin aşikâr bir şekilde gözler önüne serilmesini gerekli kılmıştır.⁵⁹ Bu düşünce İslâm'a zarar vermeyeceği gibi, İslâm'ın bu yönünün vurgulanması günümüzde daha da zarurî bir hâle gelmiştir. "İlk ve son din olan İslâm, evrensel olarak insan fitratında yer alan dînin adıdır. Onun bir boyutu da 'Allâh'ın irâdesine teslim olmak'tır. O halde, ilk anlamı içinde 'Müslüman' aklını ve hür irâdesini kullanarak Allah tarafından vahyedilen bir kânunu kabul eden varlığa tekabül eder. Dolayısıyla, ister Müslüman, ister Yahûdî, ister Hıristiyan veya Zerdüş olsun, ilâhî bir vahyi kabul eden her insan, kelimenin evrensel anlamında bir 'müslüman'dır.'⁶⁰ İşte bugün "İslâm'ın bu karakterinin vurgulanması ve açıklanması için büyük bir gereklilik bulunmaktadır. Çünkü İslâm kendi evrenselliği ile din fenomenini bütün olarak temsil ve tezâhür ettiren bir dindir. Günümüzde İslâm'ın dinlerin aşkın birliği savunucularına câzip gelmesinin nedeni buradadır. Allah kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm, dînin aşkın birliğini açıkça tasdik etmektedir. Bu bakış açısından Kur'ân mevcut kutsal kitapların en evrenselidir."⁶¹

Nasr, bu düşüncenin gerek Formasonlukla, gerekse Hümanizm ile bir ilgisinin olmadığını belirterek, onun İslâm dînini batılılaştırmak, "laikleştirmek" ve ona bidatler sokmak şeklinde anlaşılabilmesi gerektiğinin üzerinde de titizlikle durur.

Yine bu Ekol, "İbrâhimî dâvet" ismiyle; bilhassa XX. asrın sonlarından itibaren kendini göstermeye başlayan ve "İbrâhimî dinler" adı altında, Yahûdîlik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık arasındaki ihtilaf ve ayrılık noktalarını ortadan kaldırmak için akîdelerin, şerâhatlerin ve ibâdetlerin mezcedilmesi sûretiyle, hiçbirini diğerinden ayırt etmeksizin ve bağımsız olmaksızın, ortak bir îman tecrübesinin de yardımıyla bu üç semâvî din arasında birliği sağlamayı başka bir ifadeyle bu üç dîni birleştirmeyi hedefleyen, dolayısıyla İslâm'ın "İbrâhimî Din" adı altında eritilmesine ve bu yolla

⁵⁹ A.g.e., s. 153.

⁶⁰ Nasr, S. Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, terc.: Ahmet Özel, İstanbul 1985. s. 29.

⁶¹ Nasr, *Söyleşiler*, s. 51-52.

bağımsız ve son din olma özelliğinin ortadan kaldırılmasına yol açabilecek hareketten de⁶² farklı görünmektedir.

⁶² Bu hareket hakkında fazla bilgi için bk.: Azûzî, a.g.m., s, 67-74.

İBN ARABÎ'DE "DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ" VE "İBÂDET"

A) İBN ARABÎ VE VAHDET-İ EDYÂN (DİNLERİN BİRLİĞİ)

Burada, öncelikle "vahdet-i edyân/dinlerin birliği" ile "dinlerin aşkın birliği" kavramları arasında önemli bir "ideolojik" fark bulunduğunu belirtmek zorundayız. Bu fark, dinler arasında herhangi bir birliğin olup olmadığı meselesinde kişilerin yaklaşımına işâret etmektedir. Buna göre "vahdet-i edyân" tâbirini kullananlar dinler arasında herhangi bir birliğin olmadığını, diğer kavramı kullananlar ise bunun tersini kabul ettiklerini îmâ etmektedirler. Biz de araştırmamız boyunca bu iki kavramı bu anlamlarda kullanmaya özen göstereceğiz.

İbn Arabî üzerinde araştırma yapan bâzı kimseler onun bir kaç beyitinden ve eserlerindeki bâzı ifâdelerinden hareketle, İbn Arabî'nin bütün dinlerin aynı olduğu inancına sâhip bulunduğunu iddiâ ederler. Bu iddiâlara göre, onun bu inancı vahdet-i vücûd düşüncesinin tabîî bir neticesidir.⁶³ İbn Arabî'nin tanrısı, vahdet-i vücûd felsefesinin tanımıdır ki, hiçbir sûret onu kuşatamaz, akıl onu sınırlandıramaz veya târif edemez.⁶⁴ Böylesi bir din anlayışı ise teistik olmayıp, "tasavvufî, evrensel bir din" anlayışıdır. Çok sayıdaki diğer inançlarla birlikte, tektanrıcılık ve çoktanrıcılık, vahdet-i vücûd nazariyesi ışığında yorumlandıkları takdirde, ortaya "evrensel din"den başka bir şey çıkmayacaktır. İbn Arabî'ye göre tektanrıcılık ile çoktanrıcılık arasındaki fark, bir ile çok arasındaki mantıkî farka karşılıktır.⁶⁵ Çoktanrıcılık, çok tanrıya inananların 'bütün'ün mutlak birliğini idrâk edememelerinden doğmuştur ki, bu idrâk edemeyiş dolayısıyla bunlar nihâyette bölünemez olan 'Varlık'ı bölünebilir sayarlar.⁶⁶

Bütün dinler ve inançlar eşittir, îman ile tevhîd, küfür ile şirk, hidâyet kaynağı ve mukaddes İslâm ile sapıklık ve pislik içindeki Mecûsînin dîni aynıdır. Semâvî dinler ile diğerleri arasında, putperestler ile tevhîd ehli arasında hiçbir fark yoktur.⁶⁷

Bütün yaratıklar, Allâh'ın bir görüntüsü olduğuna göre bütün tapılanlarda tecellî

⁶³ Mahmûd, Abdülkâdir, *el-Felsefetü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, Kâhire, 1967, s. 516.

⁶⁴ Bk.: A.g.e., s. 518-519.

⁶⁵ İbn Arabî, bir sayısının bütün sayıların esâsı olduğunu, diğer sayıların "bir"in katlanması sûretiyle ortaya çıktığını, dolayısıyla her sayının "bir"lerden oluştuğunu söyler. (İbn Arabî, *Kitâbü'l-Elif-Kitâbü'l-Ehadiyye*, neşr.: Muhammed Şehâbüddîn el-Izzî, *Resâilü İbn Arabî* içerisinde, Beyrut, 1997, s. 49). Sanırız araştırmacı buna işâret etmektedir.

⁶⁶ Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, terc.: Mehmet Dağ, Ankara, 1975, s. 132.

⁶⁷ El-Vekîl, Abdurrahmân, *Hâzihî hiye's-Sûfiyye*, Beyrut, 1984, s. 93.

eden Allâh'tır. İnsanlar çeşitli sûretlerde görünen birtek Tanrı'ya ibâdet etmektedirler. Rabbe ibâdetten gâye, kulun onunla birleşmesidir. İbâdetde bâtil olan taraf, Tanrı'yı yalnız bir sûrete hasretmek ve diğer sûretlerde onu görmemek/görememektir. Yalnız bir sûrete "Tanrı" demek yanlıştır. Kısaca, "İbn Arabî her şeyde bir parça "tanrılık" gördüğü için, ona göre bütün dinler birdir."⁶⁸ Bu ilâhî olsun, olmasın, bütün dinler için geçerlidir.⁶⁹ Buna göre, hüküm bakımından dinlerin ve ibâdetlerin hepsi aynıdır, birdir, eşittir.

Sırası gelmişken şunu da belirtmeden geçemeyeceğiz: Kanâatimizce İbn Arabî ile ilgili yapılan en önemli hatâlardan birisi onun kavramlara yüklediği anlamlara dikkat etmemekten kaynaklanmaktadır. Bunun ilginç bir örneğini bu paragrafta görüyoruz. Görüldüğü üzere burada Allah, Tanrı/İlah ve Rab kavramları aynı düzlemde kullanılmaktadır. Oysa İbn Arabî'nin terminolojisinde bu kavramların her birinin kendine mahsus bir anlamı ve yeri vardır.⁷⁰

Acaba, İbn Arabî hakkında yukarıda öne sürülen iddiâların doğruluk derecesi nedir? Ya da onun bu fikirde olduğunun delîli olarak kullanılan metinlerden böyle oldukça kat'î, sert ve kesin hükümler çıkarılabilir mi? Şimdi, çalışmamızın çıkış noktasını teşkil eden bu husus üzerinde duralım.

Suâd el-Hakîm'in de belirttiği gibi,⁷¹ İbn Arabî'nin eserlerinde "vahdet-i edyân" tâbirine rastlanmaz. Esasen, ileride görüleceği üzere, İbn Arabî'nin "dinlerin birliği" gibi bir probleminin olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Fakat, ilk etapta, onun diğer inanç mensuplarına karşı oldukça hoşgörülü bir yaklaşım içerisinde bulunduğunu ve kâmil bir ârifin bütün inançların özünü anlamasının, tanınmasının onun irfanının kemâli ile aynı paralellikte olacağını, dolayısıyla her ârifin Hakk'ı her türlü tecelligâhta tanıması gerektiği inancında olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Arabî'yi "vahdet-i edyâncı" olmakla suçlayanlar bu iddiâlarını ona âit bir kaç beyite ve eserlerindeki bir takım ifadelere dayandırmaktadırlar. Biz bu iddiâların dayanaklarını şiirler ve nesirler üzere iki gruba ayırarak, onlar hakkındaki iddiâ sâhiplerinin ve İbn Arabî tâkipçilerinin düşüncelerini, kendi yorumlarımızla da harmanlayarak incelemek istiyoruz. Fakat şiirleri "vahdet-i edyân" veyâ "dinlerin aşkın birliği" nesirleri ise "ibâdet" konusu altında işleyeceğiz.

⁶⁸ Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara, 1974, s. 265-266.

⁶⁹ Akdemir, Salih, "A.E. Afîfî'nin "The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnu'l Arabî" Adlı Eseri ve Tercümesi Üzerine" *İslâmi Araştırmalar*, cilt 2, sayı 7, Ankara, Mayıs-1988, s. 30.

⁷⁰ Bk.: İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'unda Anahtar-Kavramlar*, terc.: Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul, 1998, s. 79.

⁷¹ El-Hakîm, Suâd, *el-Mu'cemü's-sûfî, el-Hikme fî hudûdi'l-keleme*, Beyrut, 1981, s. 478.

B) ŞİİRLER: DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

Bir şiirinde İbn Arabî şöyle der:

"Zaman zaman Mûsâ'nın şerâtine inanırım da, Yahûdînin yolunu kabul ederim.

Gâh, kendimi İsâ'nın şerâtine inanmış ve kilisede ibâdet eder bulurum,

Gâh, Muhammed'e inanmış, bulurum da, bu Nebiye sapasağlam sarılırım.

Bâzan da kendimi öyle bir şerât içinde görürüm ki, Ashâb'a benzerim.

*Şîa'nın görüşünü benimserim kimi zaman. Eş'ariye mezhebini de kabul ettiğim zamanlar olur..."*⁷²

"İbn Arabî'de ilâhî muhabbet" konusunu doktora tezi olarak çalışmış olan Ahmed Mahmûd el-Cezzâr'a göre bu beyitlerden, vahdet-i vücûd ile vahdet-i edyân arasındaki uyum açıkça ortaya çıkmaktadır. Zîrâ, İbn Arabî'nin savunduğu "dinler arasındaki eşitlik" fikri sâdece semâvî dinlerle ilgili değildir. Ulûhiyetin kendisinde zuhur ettiği bütün tecelligâhlar ile ilgilidir. Çünkü, herhangi bir âbid, taptığı herhangi bir sûrette Allâh'a taptığı sürece, küfür ile îman, şirk ile tevhîd eşittir.⁷³

El-Cezzâr, yukarıdaki beyitlerden bu sonuçları tereddütsüz, kesin bir biçimde çıkarabilmektedir. Bu hükümleri başlıklar hâlinde şu şekilde sıralayabiliriz: 1-Vahdet-i vücûd, 2-Vahdet-i edyân, 3- Bu ikisi arasındaki uyum, 4-Bütün dinler arasındaki eşitlik, 5-Her âbidin her mâbudda Allâh'a ibâdet etmesi gerektiği, 6-Bu şekilde bir ibâdet açısından bakıldığında küfür ile îman ve şirk ile tevhîdin aynı olduğu.

Burada her şeyden önce şunu söylemek gerekir: Sanırız, araştırmacı kafasında daha konuya başlamadan önce bir sonuç ya da hüküm taşıyor. Bu hususta, kendi zihninde bağlantısını kurabileceği bir şeyler arıyor. Bulduğunu zannettiğinde de görüşünü delillendirmiş oluyor. Kanâatimizce yukarıda takip edilen metot böyledir. Zîrâ, bize göre, bu beyitlerden el-Cezzâr'ın çıkardığı sonuçları çıkarmak mümkün görünmemektedir. Ayrıca, araştırmacının şartlanmışlığı, bu beyitlerde İbn Arabî'nin tamâmiyle semâvî dinlerden bahsettiğini görmesine dahi engel oluyor. Gerçekten de, İbn Arabî hakkında varılan yanlış kanâatlerde şartlanmışlığın önemli bir tesirinin olduğunu söylemek mümkündür. Şartlanmışlık bir kenara itilerek meseleye yaklaşıldığında, insanların İbn Arabî hakkındaki kanâatlerinin değiştiğine dâir örnekler az değildir.

Bize göre, bu beyitlerle ilgili olarak üzerinde durulması gereken iki husus var.

⁷² El-Cezzâr, Ahmed Mahmûd, *el-Fenâ ve'l-hubbü'l-ilâhî inde İbn Arabî*, Kâhire, 1990, s. 272 (İbn Arabî, *et-Tâiyye*, Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, nr.: 4291, varak 156'dan naklen).

⁷³ El-Cezzâr, a.g.e., s. 272-273.

Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dînin mâhiyeti ve diğer peygamberlerin tebliğ ettiği din/dinler ile bağlantısı ki, biz buna "dînî (zâhirî) husus" diyelim; diğeri de tasavvufî terakkîde peygamberlerin ve dolayısıyla şerâatlerinin yeri ki, bunu da biz "tasavvufî (bâtınî) husus" diye isimlendirelim. Kanâatimizce İbn Arabî'nin yukarıdaki beyitlerini bu iki zaviyeden değerlendirmek daha isâbetli bir sonuca varmamızı sağlayacak ve şâirin gerçek niyetini anlamamıza da yardımcı olacaktır.

Yukarıdaki beyitlerde İbn Arabî'nin Mûsevî, İsevî ve Muhammedî şerâatlerden⁷⁴ bahsetmesi, yeryüzünde bu üç ilâhî kaynaklı şerâatin bulunması sebebiyledir. O, her ne kadar bu üç şerâat arasındaki farklılığı kabul etse de, Hz. Muhammed'in dışındaki diğer iki peygamberin getirdiği inanç esaslarının birliğine inanmanın, aynı zamanda Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dînin bir gereği olduğu fikrindedir. Zirâ, İbn Arabî'ye göre, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği din Hz. İsâ'nın etrafındakilere müjdelediği dindir.⁷⁵ Hz. İlyâs da, Hz. İsâ da,^(a.s.) Hz. Muhammed'e^(a.s.) vahyedilmiş olan dîni ikâme eden, Allâh'ın iki elçisidir.⁷⁶ İbn Arabî, peygamberlerin getirdiklerine inanmanın, Hz. Muhammed'in getirdiği dînin gereği olduğunu şu cümleleriyle açıklar: "Ben Yahûdînin ve Hıristiyanın, dîninde hak olup da inandığına inanıyorum. Çünkü buna îmân etmek benim kitabımın gereğidir. Allâhü Teâlâ buyurur ki: "Mü'minlerin hepsi Allâh'a,

⁷⁴ İzutsu, dîni ferdî ve toplumsal diye ikiye ayırdıktan sonra, "Bugün size dîninizi ikmâl ettim" (Mâide, 5/3) âyetindeki dînin daha ziyâde objektif, toplumsal din mânâsına geldiğini söyler. Yâni dînin bir ilk vahyedilmiş hâli vardır, bir de onun toplum tarafından algılanması ve uygulanması vardır. Eğer, dînin orijinal hâli gözardı edilerek, "toplumsal ameller"de ileri gidilecek olursa, din kavramı millet kavramına dönüşür. Bu durumda "millet" özünde ferdî inanç anlamını muhafaza etse de, daha katı, daha şeklî bir şeyi gösterir. (İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, terc.: Süleyman Ateş, Ankara, ts., s. 216.) Kur'an'da Yahûdîlerden ve Hıristiyanlardan bahsederken, din yerine millet kavramının kullanılmasının sebebi (Bakara, 2/120) ve ilâhî dînin tahrifinin îzâhı da bu olsa gerekir. Bu cümleden olarak, bugünkü Yahûdîliğin, Hz. Musa vasıtasıyla tebliğ edilmiş olan "İslâm"ın Yahûdîler tarafından ve Hıristiyanlığın da Hz. İsâ tarafından tebliğ edilmiş olan "İslâm"ın Hıristiyanlar tarafından kendi toplumlarına göre değiştirilmiş/ayarlanmış şekli olduğunu söyleyebiliriz. ("İbrâhîm'in dîni"nin (İslâm) Yahûdîlik, Hıristiyanlık ve İslâm şekline dönüşmesi hakkında ayrıca bk.: Schuon, Frithjof, *Dinlerin Aşkın Birliği*, terc.: Yavuz Keskin, İstanbul, 1992, s. 103-106.)

Dîni ferdî açıdan anlama hususuna İbn Arabî şöyle işâret eder: "Allah'tan geleni algılamada insanların fitratları muhtelifdir. Herkesin Allâh'ın dînini kavraması kendi kabiliyetine göre değişir" (İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tah.: Osman Yahyâ-İbrâhîm Medkûr, Kâhire, 1985-1992, V/494.)

⁷⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (tahkik), III/364.

⁷⁶ A.g.e., XI/269.

meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine inanmışlardır. (Onlar): "Onun peygamberleri arasında bir ayırım yapmayız (derler)."⁷⁷ Benim kitabım onun kitabını, dînim de onun dînini tazammun eder. Onun dîni ve kitabı benim dînimde ve kitabımda mündereçtir."⁷⁸ Kaldı ki, daha önceden de söylendiği üzere, Ehl-i Kitâb'a karşı Kur'ân'ın özel bir tutumu hemen dikkati çeker. Onların yanında Hak dînin unsurlarından mutlaka bir şeyler bulunmaktadır. Ne var ki, onların din adına ortaya koyduğu bâzı hususlar hakîkî dinden (İslâm) değildir. Dolayısıyla, ilk inen âyetlerde dahi Hz. Îsâ ve Hz. Mûsâ'nın o günkü Yahûdî ve Hıristiyanlardan ve onların din adına ortaya koyduğu uygulamalardan ayrı tutulması gerektiği vurgulanmıştır.⁷⁹ Esasen, İbn Arabî de Ehl-i Kitâb'ın din adına ortaya koyduğu her şeyi kabul edici değildir. Onun İsrâiliyât hakkındaki şu sözleri bunu göstermektedir: "Bâzı müfessirler Kur'ân'ın tefsiri konusunda Yahûdî hikâyelerini alıyorlar. Oysa Hz. Peygamber, Ehl-i Kitâb'ı ne tasdik etmemizi, ne de yalanlamamızı bize emretmiştir. Şu halde, Kur'ân'ı .Yahûdî hikâyeleri ile tefsîr eden kimse, Hz. Muhammed'in emrini reddetmiş olur. Hz. Muhammed'in emrini reddeden ise Allâh'ın emrini reddetmiş demektir."⁸⁰

O halde İbn Arabî'nin zaman zaman kendisini Mûsevî ve İsevî hissetmesi, hem Muhammedî şerîatte, hem de diğerlerinde ortak olan hususlarla ilgilidir. Yoksa, Yahûdîlerin ya da Hıristiyanların uyguladığı, fakat Hz. Peygamber'in yasaklamış olduğu bir şeyi İbn Arabî'nin kabul etmesi fikri doğru değildir. Zîrâ onun böylesi fiiller işlediğine, yâni Yahûdîlerin veya Hıristiyanların ibâdetlerini uyguladığına dâir herhangi bir rivâyet gelmemiştir.

Bu noktada dikkat çeken bir başka husus da bu üç şerîat arasındaki ilişkidir. A. Tabatabâî'ye göre Mûsevî şerîatte dünyevî yaşantı çok daha ağır basar. Buna karşılık İsevî şerîatte ise insanın ruh cephesine çok daha fazla ağırlık verilmiştir. Daha doğru bir ifâdeyle, Yahûdîler ve Hıristiyanlar kendilerine tebliğ edilen dîni böylesi bir görüntüye büründürmüşlerdir. Hz. Îsâ'nın manevî hayâta çok daha fazla ilgi duymasının ve öğretilerinin çoğunu bu sahaya hasretmek zorunda kalışının sebebi, İsrâiloğullarının (tamâmiyle dünyevî ağırlıklı) din anlayışlarına karşı gösterdiği bir reaksiyondur. Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği İslâm ise, dünyâ ve âhîret dengesini gözetir, insanın maddî ve manevî tarafına aynı ölçüde değer verir.⁸¹ Bir başka deyişle, Hz. Peygamber'in tebliğ

⁷⁷ Bakara, 2/286.

⁷⁸ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (tahkik), VI/351-352.

⁷⁹ Güner, Osman, *Resûlullâh'ın Ehl-i Kitap'la Münâsebetleri*, İstanbul, 1997, s. 170-171.

⁸⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, ts., (Dâru Sâdır), II/207.

⁸¹ Tabatabâî, Allâme, *"İslâmiyet ve Diğer Dinler"* terc.: Sâdık Kılıç, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara, Nisan-1987, sayı: 4, s. 56-57.

ettiği İslâm diğerlerinin müsbet yönlerini de ihtiva eder. Bu sebeple, İbn Arabî'nin kendisini bâzan Mûsevî, bâzan İsevî, bâzan da Muhammedî görmesi şaşılacak bir durum ve ilâhî vahiy açısından sakıncalı bir kanâat olmadığı gibi, tersine vahyin bir gereğidir.

Benzer bir tahlili S. H. Nasr da yapar. Ona göre İslâm Hz. Âdem ile başlayan ve diğer peygamberlerle birlikte, Hz. İbrâhîm ile de tebliğ edilen Allah katındaki dindir. Tâbiri câizse, bu dînin "Mûsevî versiyonu"nda hukuk ve zâhirî yönün ağırlıkta olduğu görülür. Nasr buna "şerîat" diyor. Yâni Mûsevîlik -Yahûdîlik değil- şerîat ağırlıklı bir dindir. İsevîlikte ise hukuk ve bâtinî yön daha fazladır. Nasr bunu da "tarîkat" diye isimlendirir. Muhammedîlik ise hem şerîat hem de tarîkate eşit bir şekilde ağırlık vermiştir.⁸² Buna göre İbn Arabî'nin, üzerinde bâzan dînin tarîkat (bâtinî) yönü ağır basarak kendisini İsevî meşrepte gördüğünü, bâzan da şerîat (zâhirî) yönü ağır bastığı için kendisini Mûsevî meşrepte hissettiğini söylemek mümkündür. Her iki halde de Muhammedîlik'ten ayrılma söz konusu değildir. Zîrâ Muhammedîlik diğer iki meşrebin biraraya gelmesinden oluşmakta ve onları kapsamaktadır.

İbn Arabî'nin bu şiirine dînî açıdan bakmaya devam edecek olursak, şunu da ilâve etmek zorundayız: Hz. Muhammed'in getirdiği dîne göre Yahûdîlerin ve Hıristiyanların dînen mutlak mânâda yanlış olduklarını, ne yaparlarsa yapsınlar, nasıl inanırlarsa inansınlar, onların mutlak cehennemlik olduğunu söylemek mümkün müdür? Bilindiği gibi bu sorunun cevâbı Müslüman âlimler arasında ihtilâflıdır. Kimileri onların inançlarını terkedip, Hz. Peygamber'in getirdiği esaslara uymadıkça kurtuluşa eremeyeceklerini iddiâ ederken; kimileri de Kur'ân'daki pek çok âyete dayanarak "İslâmî" ölçülerdeki bir Allah inancına sâhip olmak ve sâlih amel işlemek şartıyla, Muhammedî Şerîat'e tâbi olmadan da cennete girebileceklerini söylerler.⁸³

İşte bu noktada İbn Arabî'nin yine dikkat çekici bir görüşü ile karşılaşırız. Ona göre Ehl-i Kitap'tan herhangi biri Müslümanlığı (Muhammedî şerîatı) seçtiği zaman dînini değiştirmiş olmaz. Aksine Hz. Muhammed'e îman ve şerîatini kabul etmek aslında onların dinlerinin de bir gereğidir. Onların dîni ile Hz. Muhammed'in getirdiği din aynıdır. Dolayısıyla din ehlerinden birisi Müslüman olduğunda dînini değiştirmiş olmaz.⁸⁴ Sâdece yeni bir şerîati, son ilâhî şerîati benimsemiş olur.

Yukarıdaki şiiri tasavvufî (bâtinî) açıdan değerlendirdiğimizde ise, meseleyi biraz daha aydınlatan, fakat ilginç bir manzara karşımıza çıkar. Bu beyitlerin tasavvufî

⁸² Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, s. 36-38.

⁸³ Meselâ bk.: Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, İstanbul, 1992, s. 75-78. Bu konuda ayrıca bk.: Sarıkoçlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Târîhi*, Isparta, 2002, 4. baskı, s. 455-456.

⁸⁴ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV/131.

yönünü, İbn Arabî'nin vahdet-i edyân fikrine sâhip olduğu iddiâsında bulunanların en fazla kullandıkları⁸⁵ hemen aşağıdaki ve daha sonra nakledeceğimiz şiirleri ile birlikte ele almak istiyoruz.

Tercümânü'l-eşvâk'ın bir yerinde İbn Arabî der ki:

"Her sûreti kabul edici oldu kalbim;

Ceylanların otlak yeridir; râhipler için bir deyr (kilise)dir.

Putlar için bir evdir; tavaf edenin Kâbesidir.

Tevrat'ın levhalarındır; Kur'ân'ın mushafıdır.

Muhabbet dînini din ediniyorum, nereye yönelirse yönelsin

Kervanı. Muhabbet dînim ve imâmımdır...

Bizim için, Hind'in Bişr'inde ve onun kız kardeşinde,

Leylâ ve Kays'ta, Meyy ve Gaylân'da güzel bir örnek vardır."⁸⁶

Öncelikle, İbn Arabî'nin bizzat kendisinin bu beyitler için yaptığı şerhi sıcağı sıcağına sunmak istiyoruz. Bu beyitler de anlam bakımından hemen hemen daha önceki beyitlere benzemektedir. Yukarıda, o beyitler hakkında satırlar dolusu fikirler yürütüldü. Oysa aynı anlamdaki beyitleri İbn Arabî şöyle şerhetmektedir:

"Kalp, değişkenliği dolayısıyla bu ismi almıştır.⁸⁷ Kalp, kendisine gelen vâridâtın çeşitliliğine göre farklılık gösterir. Vâridât ise kişinin ahvâline göre değişir. Ahvâlin çeşitliliği de, sırta gelen ilâhî tecellîlerin çeşitliliğine göre değişik olur. Şerâat onu (kalbi), sûretlerde tebeddül ve tahavvül olarak açıklamıştır.

Eğer kalbi bir otlak yeri, mer'â olarak vasıflandırılacak olursak, orada sâdece ceylanlarla kuşluk vakti dolaşan kimselerden kinaye etmiş oluruz. Çünkü sözümüz hevâ (aşk) lisânıyla ağızımızdan çıkmaktadır. Ceylanlar ise bu lisanda âşıkların sevgilileri için uygun bir teşbih olur. Ceylanları râhiplere benzetecek olursak, bu durumda kalp bir deyre/kiliseye benzemiş olur. Zîrâ orası râhiplerin evi ve ikâmet mahallidir. Kalbin putların evi, mahalli olması durumuna gelince; bu, kalbin, beşerin talep ettiği hakikatlerin -ki, insan hakikat diye düşündüğü bu gibi şeylerden dolayı Allâh'a ibâdet eder- taşıyıcısı ve sâhibi olması sebebiyledir. Yüce ruhlar (ulvî duygular) kalbin etrâfını kuşatınca kalp, Kâbe olarak isimlenir. Bu duygular sebebiyle İbrâhîmî-Mûsevî ilimler hâsıl olursa, onlar kalbi Tevrat levhalarına çevirir. Fakat kalbe, kâmil Muhammedî

⁸⁵ El-Hakîm, *el-Mu'cemü's-sûfî*, s. 480.

⁸⁶ İbn Arabî, *Tercümânü'l-eşvâk*, Beyrut, 1996, s. 44-45. Bizim buraya aldığımız beyitler تتاوحث الارواح : "Ruhlar Karşılaştı" başlıklı şiirin son kısmıdır.

⁸⁷ Bilindiği gibi kalp, Arapça'da değişmek anlamına gelen ka-le-be (قلب: kalbetti, değişti) fiilinden türemiştir.

mârifetler erişirse, bu defa da Mushaf olur; orada "Kur'ân makâmı"na⁸⁸ ulaşılır. Bu makam ise "Bana 'cevâmiu'l-kelim' verildi"⁸⁹ makâmıdır.⁹⁰

Muhabbeti din edinmek bu makâmın bir gereğidir. Kur'ân'da: "De ki: Eğer Allâh'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin"⁹¹ buyrulur. Muhabbeti din edinmek, Hz. Muhammed'e ittibâ etmektir. Dîni muhabbet üzerine kuran kişinin anlayışından daha yüce bir din olamaz. Bu ise Muhammedîlere mahsustur. Zîrâ, Hz. Muhammed şâir peygamberler içinde, diğer güzel sıfatların yanı sıra, muhabbet makâmına da kemal noktasında sâhiptir. Allâhü Teâlâ onu kendisine "habîb" edinmiştir. Yâni o hem seven, hem de sevilendir. Onun vârisleri de elbetteki, onun yolunda gidecektir."⁹²

Görüldüğü gibi, burada bizzat müellifin kendisi ne vahdet-i edyândan, ne de dinlerden bahsetmektedir. O bâzı dînî duygularını "aşk lisânı"yla terennüm etmektedir. Bu duyguların konusu ise tâbii olduğu peygamberinin sâhip olduğu makam ve getirdiği şerîat ile ilgilidir.

S. el-Hakîm, burada "kalbim her sûreti kabul edici oldu" mısırâsındaki "kabul

⁸⁸ İbn Arabî, insanları tenzih veya teşbihten birisine davet etmeyi "Furkân" diye isimlendirir. Hz. Nûh kavmini yalnızca tenzîhe davet ettiği için, onun dâveti Furkân'dır. Bu ikisini birleştirerek yapılan davet ise "Kur'ân"dır. "Kur'ân Makâmı", "Furkân Makâmı"nın da kapsayan, cem' makâmıdır. Hz. Peygamber dâvetini "Onun benzeri gibisi yoktur" (Şûrâ, 42/11) âyeti ile yaptığı için "Kur'ân Makâmı"na sâhiptir. (İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, tah.: Ebu'l-Alâ Afifi, Bağdat, 1989, ikinci baskı, s. 70; İbn Arabî'de tenzîh-teşbîh ve furkân-kur'ân kavramları için ayrıca bk.: el-Cîlî, Abdülkerîm, *Şerhu müşkilâtî'l-Fütûhâtî'l-Mekkiyye*, tah.: Yûsuf Zeydân, Kâhire, 1992, s. 101-108; İzutsu, *Anahtar-Kavramlar*, s. 79-106; Gürer, Dilâver, *Fususu'l-hikem ve Mesnevî Peygamberlerin Öyküleri*, İstanbul, 2002, s. 145.)

⁸⁹ Buhârî, Ta'bîr/11; Müslim, Mesâcid/5.

⁹⁰ A. el-Cîlî, "Cevâmiu'l-kelim" kavramını şöyle açıklar: "Her peygamber ilâhî kelâmın özel bir yönünü ortaya koyar ve bu özel "yön"ün diliyle konuşur. Bu mükemmel ilgiyi (buradaki "ilgi" kavramını biz "haslet özellik" gibi anlıyoruz) bütün hallerinde gerçekleştiren velîler böylece o peygamberin vârisi olurlar. Çünkü o ilgiyi ilk önce o peygamber gerçekleştirmiştir. Hz. Muhammed ise hâtemü'l-enbiyâ olduğu için bütün peygamberlerin dili onda toplanmıştır." (el-Cîlî, Abdülkerîm, *Kitâbü'l-İsfâr an Risâleti'l-Envâr*, terc.: Mahmut Kanık, (İbn Arabî'nin *Nurlar Risâlesi* tercümesi ile birlikte), İstanbul, 1991, s. 63.) İsminden de anlaşılacağı üzere, el-Cîlî'nin bu eseri *Nurlar Risâlesi*'ne (*Risâletü'l-Envâr fî mâ yümnehu sâhibü'l-halvet mine'l-esrâr*) yapılan bir şerhtir.)

⁹¹ Âl-i İmrân, 3/31.

⁹² İbn Arabî, *Kitâbü Zahâiri'l-a'lâk şerhu Tercümânî'l-eşvâk*, s. 39-41 (*Tercümanü'l-eşvâk*'ın hâşiyesinde, Beyrut, 1966, s. 43-44).

edici oldu" ifadesine dikkat çeker. Bu onun kalbinin vüs'atini, başka bir ifadeyle, İbn Arabî'nin ulaştığı makâmı göstermektedir. Ayrıca, kalbin her sûreti "kabul edici bir hâle gelmesi" ile "kabul etmiş olması" aynı şey değildir. Birincide, başka bir şey değil, sâdece kalbin eriştiği kemâle işâret vardır. Onu bu kemâl noktasına ulaştıran, ya da her sûreti kabul edici bir hâle gelmesini sağlayan vâsıta ise, ikinci mısırâda belirtildiği üzere 'muhabbet'ten başka bir şey değildir. İbn Arabî bu düşüncesinde de, Hz. Peygamber'e ittibânın Allâh'ın muhabbetine mazhar olmayı te'min edeceğini beyan eden âyeti esas alır. Ancak burada da hassas bir durum vardır. Bu âyet bir yandan Hz. Peygamber'in Kur'ân, sünnet ve şerîat olarak getirdiği her şeyi kabul edecek sûrette geniş bir kalbe sâhip olmayı îcap ettirdiği gibi, diğer yandan da Allâh'ın muhabbetine mazhar olmanın yegâne vâsıtası olarak, Hz. Peygamber'e ittibâyı tek yol gösterdiği için kapı aralığını oldukça daraltmaktadır. Dolayısıyla İbn Arabî, dinde muhabbet meşrebini benimsemiştir. Onun kalbi, oraya tecellî edecek her sûreti kabul edebilecek bir kemâle ulaşmıştır. Ancak, orada tecellî eden sûretler bu çizilen çerçevenin (Muhammedî kemâl) dışında olmayacaktır.⁹³

Gerçekten de, İbn Arabî, Mûsevîliğin ve İsevîliğin bâtinî yönden sahih gördüğü hiçbir mertebesini reddetmez. Aksine onları kendi düşünce yelpâzesinin önemli motifleri ve dînî/tasavvufî fikriyatının temel araçları olarak kullanır ve kemâle ulaşmada onlardan âzamî ölçüde istifâde eder. Bilhassa *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de* pek çok konuyu "Mûsevî hazretlerden/makamlardan (konusu)" "Muhammedî hazretlerden/makamlardan ... (konusu)" başlığı altında işleme, hattâ bâzan da "bu mûsevî-muhammedî bir hazrettir"⁹⁴ gibi ifâdelerle bu şerîatleri birbiri içinde kullanması oldukça dikkat çekicidir.

Aslında bu, tasavvufta hiç de yabancı olunmayan bir durumdur. Tasavvufî terakkîde her velînin ulaştığı kemâl noktası bir nebînin makâmı olarak isimlendirilmiştir. Ancak, hemen hatırlatalım ki, bu sınıflandırma ne peygamberlerin sâhip oldukları makamların -belki burada tasavvufî bir terim olarak "hal" kavramını kullanmak daha uygun olur- birbirinden üstün olduğu şeklinde, ne de bir peygamberin makâmına ulaşan bir velînin diğer bâzı peygamberlerden üstün olduğu şeklinde anlaşılmalı ya da kullanılmalıdır.

Klasik tasavvuf kitaplarında tasavvufun sekiz hasletinin sekiz peygamberden alındığı rivâyet edilir. Buna göre tasavvuf şu 8 esas üzerine kurulmuştur: Sehâ (cömertlik, yumuşaklık) Hz. İbrâhîm'in^(a.s.), rızâ Hz. İshâk'ın^(a.s.), sabır Hz. Eyyûb'un^(a.s.),

⁹³ El-Hakîm, a.g.e., s. 481-482.

⁹⁴ Bk.: İbn Arabî, *Mârifet ve Hikmet*, terc.: Mahmut Kanık, İstanbul, 1995, s. 240; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VI. Fesil, 326. Bâbın başlığı.

işâret (maksadı konuşmadan anlama ve anlatma) Hz. Zekeriyâ'nın^(a.s.), gurbet Hz. Yahyâ'nın^(a.s.), sûf (yün elbise giymek) Hz. Mûsâ'nın^(a.s.), seyahat Hz. Îsâ'nın^(a.s.) ve fakr Hz. Muhammed'in^(a.s.) hasletidir."⁹⁵ Her insanın olduğu gibi, her sâlikin de mizâcı veyâ benimsediği hayat tarzı farklı olabilir. Dolayısıyla peygamberlerde görülen hasletleri benimseyip ona göre dînî bir hayat sürmeye çalışan sâlikler kendilerini İslâm dâiresinin dışına çıkmış saymazlar.

Bunun yanında, peygamberlerin sâhip oldukları hallerin sûfînin gönül ve mârifet dünyâsında daha derin anlamları da vardır. Meselâ İbn Arabî bu konuda şöyle der: "Muhammed^(s.a.s.) ümmetinin velîleri arasından -ki, bunlar tüm peygamberlerin^(a.s.) makamlarının câmiidirler- bâzan Hz. Mûsâ'nın makâmına ve hâline vâris olan bir velî çıkabilir. Fakat o velî bu mîrâsa Hz. Mûsâ'nın nurundan değil de, Hz. Muhammed'in nurundan konar. Dolayısıyla onun hâli Hz. Muhammed'den gelmiş olur. Tıpkı, Hz. Mûsâ'nın hâlinin de Hz. Muhammed'den⁹⁶ geldiği gibi."⁹⁷

Ayrıca, İbn Arabî, bir velînin ölümü esnasında Hz. Mûsâ'nın, ya da Hz. Îsâ'nın mülâhazasının onda zuhur ederek, onun bu peygamberleri zikredebileceğini, o şahsı yakından tanımayanların ise onun Yahûdî veya Hıristiyan olduğunu zannedeceklerini söyler. Oysa bu durum o velînin kendi makâmını tanımasından ve kutba bağlılığından kaynaklanır. Kutup ise doğrudan doğruya Hz. Muhammed'in kalbi üzerinedir. İbn Arabî, Hz. Mûsâ'nın, Hz. Îsâ'nın ve Hz. İbrâhîm'in kalbi üzere olan kişilerle karşılaştığını, bu hususları ancak "dostlar"ın anlayabileceğini, diğerleri için ise bir sır olarak kalmaya devam edeceğini söyler.⁹⁸

Abdülkâdir el-Geylânî'nin: "Her velî bir nebinin kademi üzerinedir; ben de ceddim Hz. Muhammed'in kademi üzerineyim. O ayağını nereye basmışsa ben de oraya bastım, nereden kaldırmışsa ben de oradan ayağımı kaldırdım"⁹⁹ sözü ve *el-Hamriyye*'sinde geçen şu beyit aynı hususa dikkat çekmektedir:

*"Herkes bir kadem/iz üzerine gider. Ben ise,
Ayn öndördü Nebinin kademi üzereyim."*¹⁰⁰

⁹⁵ El-Geylânî, Abdülkâdir, *Âdâbü's-sülûk (Fütûhu'l-gayb)*, tah.: Muhammed Gassân Azkûl, Dimâşk, 1995, s. 187-188.

⁹⁶ Burada Hz. Muhammed'in "hâtemü'l-enbiyâ"lığına, "hâtemü'l-evliyâ"lığına ve "Âdem su ile toprak arasında iken ben nebî idim" (Tirmizî, Menâkıb/1; ayrıca bk.: el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîli'l-ilbâs*, Beyrut, 1997, II/118) hadîsine atıf vardır.

⁹⁷ İbn Arabî, *Nurlar Risâlesi*, terc.: Mahmut Kanık, İstanbul, 1991, s. 30.

⁹⁸ A.e., s. 30-31.

⁹⁹ Eş-Şattanûfî, Alî b. Yûsuf (İbn Cehzam), *Behcetü'l-esrâr ve ma'dinü'l-envâr*, Mısır, 1304, s. 22.

¹⁰⁰ El-Geylânî, Abdülkâdir, *Dîvân*, tah.: Yûsuf Zeydân, Kâhire, 1990, s. 155.

İbn Arabî'nin vahdet-i edyân inancına sâhip olduğunu söyleyenlerin dayandıkları bir diğer şiir de *el-Fütûhât el-Mekkiyye'de* geçmektedir:

"Halk, ilah hakkında birtakım inançlar edindi,
Ben ise onların îtikatlarının hepsine şâhit oldum (bâzı nüshalarda: inandım).
(Hak) onlara çeşitli sûretlerde görününce,
Gördüklerine inandılar ve inkâr etmediler.
Kuşkusuz, muvahhid şerâat en ma'zûrdür;
Müşrikler ise, ibâdet etseler de şakîdirler."¹⁰¹

Bu beyitlerle ilgili yoruma geçmeden, öncelikle, "İbn Arabî'yi anlama" hakkında bir şeyler söylemek istiyoruz. Şöyleki: İbn Arabî'nin kuvvetli bir şâir, yüksek makamlara ulaştığı kabul edilen bir sûfî ve derin fikirleri olan bir mütefekkir olduğu herkesçe kabul edilen bir husustur.¹⁰² Dolayısıyla, onun hakkında hüküm verirken, ondan yapılan alıntıların, yâni ondan sâdır olan duygu ve düşüncelerin beyan edildiği ortamı ve onların hedefini öncelikle tesbit etmek, ya da göz önüne almak, verilen hükümde isâbet payını artıracaktır. (Aslında bu, sâdece İbn Arabî ile ilgili olmayıp, genel bir kuraldır.) Meselâ, E. Affî, *Tercümânü'l-eşvâk* ile ilgili şu tesbîti yapar: "*Tercümânü'l-eşvâk*'ın dili, zâhirî mânâdan sarf-ı nazar ederek te'vil edilmesi gereken sembolik ve ıstılahî bir dildir. Halep fakîhlerinin gazelleri hakkında ileri-geri konuşmaları üzerine İbn Arabî'nin *Zahâir* ismiyle yazdığı tasavvufî şerhte de yaptığı budur."¹⁰³ Ancak, hemen söyleyelim ki, yıllar sonra yazdığı bir kitabında bunları söyleyen üstat Affî'nin, yıllar önce yapmış olduğu doktora çalışmasında bu metodu takip ettiğini söyleyebilmek zordur.

İbn Arabî'yi doğru olarak anlayıp değerlendirebilmek için önem verilmesi gereken noktalardan birisini de N. Keklik şu ifadeleriyle açıklar: "Onu belli bir yönden değil, fakat, sisteminin bütünlüğü içerisinde dikkate almak ve herhangi bir sözünü bu çerçevede değerlendirmek gerektir. Aksi takdirde, bizzat kendisinin de "benim sözümü ancak iki gözlü olanlar anlayabilir, tek gözlü olanlar anlayamaz"¹⁰⁴ dediği gibi, onun hakkında ileri sürülecek kanâatler dâima yanlış olacak ve onun fikirleri esas gâyesinden başka mecrâlara kaydırılacaktır."¹⁰⁵ O halde, İbn Arabî üzerinde çalışırken veyâ onun

¹⁰¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III/132.

¹⁰² Atay, Hüseyin, "*İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemâl Paşa'nın Muhyiddîn b. Arabî Hakkındaki Fetvası*" (*Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu* içerisinde), Ankara, 1986, s. 263, 268.

¹⁰³ Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, terc.: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, 1996, s. 203.

¹⁰⁴ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III/418.

¹⁰⁵ Bk.: Keklik, Nihat, *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Mısdak Olarak el-Fütûhât el-*

hakkında bir hüküm verirken oldukça dikkatli olmak gerekmektedir.

Yukarıdaki beyitlere gelince: Tasavvuftaki en büyük makamlardan birisi, daha önceki beyitlerde de geçtiği üzere, "muhabbet"tir. Bu makâmın üst seviyeleri, muhabbetin sûfînin bütün benliğini kaplamasını gerektirir. Sûfî bu haliyle bütün mahlûkâtın Yaratıcının bir eseri olduğu şuurunu derinden idrak eder ve mahlûkâtı Hakk'ın "adetâ bir parçası" olarak değerlendirir. Böylesi duygular ise sûfîyi, mahlûkâta tam bir rahmet ve şefkat nazarıyla bakmaya sevkeder. Zîrâ, Hakk'ın rahmeti her şeyi kuşatmış¹⁰⁶ ve gazabını geçmiştir.¹⁰⁷ Onların izinde gittikleri Peygamber -tıpkı diğer peygamberler gibi-, değil sâdece bir topluluğa, bütün "âlemler"e rahmet olarak gönderilmiş¹⁰⁸ bir "rahmet peygamberi"dir.¹⁰⁹ Bize göre, yeri gelince diğer milletlere, diğer din mensuplarına karşı sert tedbirler alınmasını hükümdarlardan talep eden, -ki, bunlardan birisi de İbn Arabî'dir-¹¹⁰ hatta onlara karşı savaşa girmekten çekinmeyen sûfîlerin, gerek nazariyede ve gerekse pratikte bütün insanlığı, hattâ bütün mahlûkâtı kucaklayıcı olmalarının temel sebebi olarak, onlar üzerinde tecellî eden, Hakk'ın muhabbet ve rahmet sıfatlarını görmek gerekir.

Bütün bunların yanında, yukarıdaki şiirin son mısrasında İbn Arabî, "müşrikler ise, ibâdet etseler de şakîdirler" diyerek, dinler ya da inançlar arasında açıkça ayırım yapmaktadır. O halde önceki ifadelerinin doğru ve bütüncül bir açıdan yorumlanması gerekir.

Buraya kadar, İbn Arabî'nin vahdet-i edyân fikrine sâhip olduğunu iddiâ edenlerin, bu iddiâlarında kullandıkları şiirlerden bahsettik. Aslında bütün bunların, İbn Arabî'yi itham edenler açısından, "bir bardak suda fırtına koparmak" olduğunu da söyleyebiliriz. Zîrâ, şiir insanın duygusal yönüyle ilgilidir. Duygusallık ile ifâde edilen düşünceler, -bunu İbn Arabî'nin düşünceleri yanlıştır anlamında söylemiyoruz- şiddeti ve mâhiyeti her ne olursa olsun, -şiirin düşüncüyü ifâde etmedeki vecizliğini inkâr etmemekle birlikte- bize göre mazur görülebilir. Başka bir deyişle, bir kişinin lehinde veya bilhassa aleyhinde şiirden delil getirmek oldukça zordur. Çünkü şiirde kullanılan dil semboliktir, her türlü yoruma açıktır. Şâir şiirlerine çeşitli anlamlar yükleyebileceği geniş bir hareket alanına sâhiptir. Dolayısıyla şiirden herkesçe anlaşılan mânâda insicam, birlik olmaz. Yâni şiirden herkes kendine göre farklı bir anlam çıkarabilir ve

Mekkiyye, Ankara, 1990, s. VI.

¹⁰⁶ Â'raf, 7/151.

¹⁰⁷ Buhârî, *Tevhîd*/5; 15; 22; 28; *Bed'u'l-halk*/1; Müslim, *Tevbe*/14-16; İbn Mâce, *Zühd*/35.

¹⁰⁸ *Enbiyâ*, 21/107. Bu âyetin *Enbiyâ* (peygamberler) Sûrerinde geçmesi de ayrıca dikkat çekicidir.

¹⁰⁹ Müslim, *Birr*/87; Tirmizî, *Daavât*/118; İbn Mâce, *İkâme*/25; 189; Ebû Dâvûd, *Sünne*/10.

¹¹⁰ Bk.: Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, Ankara, 1995, s. 47-52.

şiiirden çıkarılacak anlamların şâiri bağlayıcılığı da kesin değildir. Nitekim İbn Arabî, *Tercmâni'l-eşvâk*'ındaki şiirine çok basit bir şerh yaparak, o şiirden başkalarının çıkaracağı anlamların önüne set çekmek istemiştir. Halbuki yukarıda da görüleceği gibi, o şiir, İbn Arabî'nin şerhettiğinin dışında, önemli problemler doğuracak anlamalar için çok müsâittir.

Tasavvuf dünyâsında mahlûkâtı ve inançları bu açıdan kucaklayıcı bir tavır sergilemek noktasında İbn Arabî ne ilk, ne de son sûfidir. Sûfiler arasında bu hususta tam bir fikir birliğinden söz etmek mümkündür. Dolayısıyla çalışmamızın bu kısmında sûfîlerin diğer din ve inanç mensupları hakkındaki düşüncelerinden bâzı örnekler vermenin faydalı ve gerekli olacağını düşünüyoruz.

Sûfîlerin Farklı İnançlara Bakışı

Tasavvufun ana kaynaklarından *Kuşeyrî Risâlesi*'nde Hz. İbrâhîm hakkında zikredilen şu anekdot, aslında, sûfîlerin diğer din mensuplarına bakışı ve aynı zamanda onların bu davranışlarının maksadını sanırsız net bir şekilde yansıtmakta ve özetlemektedir:

"Hz. İbrâhîm'e (a.s.) bir yolcu gelir. Kendisini misafir etmesini ister. Hz. İbrâhîm ona "dînini değiştirip, tevhdî kabul edersen seni misâfir ederim" der. Yolcu teklifi kabul etmez, gider. Bunun üzerine Hz. İbrâhîm'e şöyle bir hitap gelir: "Biz onu, kâfir olduğu halde, yetmiş yıldır beslemekteyiz; sen, bir gececik, onu inancına bakmadan besleseydin ne olurdu?"¹¹¹

Diğer taraftan, bilhassa İbrâhîm b. Edhem'in (v. 161/779) bir Hıristiyan rahibi kendisine arkadaş edinmesi ve ondan zühdün inceliklerini öğrenmesi sûfîlerin diğer din mensuplarına ve özellikle de Ehl-i Kitâb'a bakışları konusunda kayda değer bir örnektir.¹¹²

Yukarıda İbn Arabî'nin en son zikrettiğimiz şiirinin ilk beyitleri Hallâc-ı Mansûr'a da (îdâmı 309/921) nisbet edilir.¹¹³ Hallâc'ın buna benzer başka ifâdeleri de vardır.¹¹⁴ Hallac, bir Yahûdîye "köpek" diye hitap etmesinden dolayı kızdığı kişinin kendisinden özür dilemesi ve gönlünü almaya çalışması üzerine o şahsa şöyle nasihat eder: "Yavrucuğum! Dinlerin tümü Allâh'ındır. Her din ile bir kitleyi meşgul ediyor.

¹¹¹ El-Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah.: Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Kâhire, 1966, s. 134, 227.

¹¹² Bk.: Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 78-81.

¹¹³ Bk.: el-Hallâc, el-Hüseyn b. Mansûr, *Dîvân*, Köln, 1997, s. 92.

¹¹⁴ Bk.: el-Cezzâr, a.g.e., s. 265-266.

Her kitle kendisi için seçilmiş olan dîni izliyor; kendi iradeleriyle seçtikleri dîni değil. Bir insanın bir başkasını, izlediği din yüzünden itham edebilmesi için, o dînin o kişi tarafından özgür irâdeyle seçilmiş olması gerekir. Şunu bil ki, Yahûdîlik, Hıristiyanlık, Müslümanlık ve öteki dinler değişik ünvanlar, değişik adlardır; ama hepsinin ortak amacı birdir, değişmez."¹¹⁵ "Küfür ve îman isim yönünden farklıdırlar, ama hakîkat yönünden aralarında fark yoktur."¹¹⁶

Ona göre, dinler, bir olan hakîkate çeşitli yönlerden yapılan bakış açılarıdır. Her din sâhibi, Allâh'a diğerininkinden farklı bir şekilde bakar. Aslında herkes aynı şeyi aramaktadır. Kullandıkları isim ve sıfatlarda farklılıklar olmasına rağmen, hepsi de aynı gâyeyi gütmektedir.¹¹⁷

Horasan'ın coşkun sûfilerinden ve tekke âdabını ilk tesbit edenlerden Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ın (v. 440/1049) şu beyitleri de aynı duyguların ifadesidir:

*"Yahûdî çocuklarını da kendi halleriyle sevdim,
Senden dolayı... Hattâ neredeyse ben de Yahûdî oldum!
Namaz kılıyorum; kiblemi bilerek çeviriyorum,
Sizin kibleinize. Şâhit ol ki, namazım senin şâhitliğin içindir.
Namazımda sizin muhabbetinizle hidâyete eriyorum;
Mûsâ'nun Tevrât'ıyla, sonra da Ahmed'in Furkân'ıyla..."*¹¹⁸

Îlâhî aşkı zirvelerde yaşayan sûfilerden Mevlânâ (v. 672/1273) da diğer insanlara sonsuz bir rahmet gözüyle bakmıştır, insanlar arasında muhabbete dayalı bir birlikteliğin olabileceğini defâlarca vurgulamıştır. O bütün dinleri ve mezhepleri insânî olgunluğa erişmede bir vâsita olarak görür.¹¹⁹ Ona göre yaratıcıyı arayan her düşünce, aynı yere çıkan, aynı hakîkate ulaştıran gizli birer merdivendir:

*"Cihanda gizli merdivenler var; basamak basamak, tâ göklere dek.
Her bölüğün bir başka merdiveni var; her yürüyüşün başka bir göğü..
Her biri öbürünün hâlinden habersiz. Bir mülk ki, geniş mi geniş; ne başı var, ne*

¹¹⁵ Öztürk, Y. Nuri, *Hallâc-ı Mansûr ve Eseri*, İstanbul, 1996, ikinci baskı, s. 401 (Massignon-Paul Kraus, *Ahbâru'l-Hallâc*, (?), 1936, s. 69'dan naklen).

¹¹⁶ A.g.e., s. 399 (*Ahbâru'l-Hallâc*, s. 53'ten naklen). Hallâc'ın görüşleri için ayrıca bk.: Uludağ, Süleyman, *"Hallâc-ı Mansûr" D.İ.A.*, İstanbul, 1997, XV/379.

¹¹⁷ Sürûr, Tâhâ Abdülbâkî, *el-Hallâc, Şehîdüt-tasavvufî'l-İslâmî*, Kâhire, 1996, s. 165.

¹¹⁸ El-Cezzâr, a.g.e., s. 269 (Ebû Saîd'in torunu Muhammed b. el-Münevver el-Meyhenî'nin *Esrârüt-tevhîd fî makâmâtî's-Şeyh Ebî Saîd*, Kâhire, ts., s. 279'dan naklen.) Ebû Saîd'in benzer görüşleri için bk.: Yazıcı, Tahsin, *"Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr" D.İ.A.*, İstanbul, 1994, X/221.

¹¹⁹ Atasagun, Galip, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve Mesnevî'de Bahsedilen Dinler*, Konya, 2001, s. 134.

sonu"¹²⁰

"Her peygamberin bir yolu, her velînin bir meşrebi vardır. Değil mi ki, hepsi de halkı Hakk'a ulaştırıyor; öyleyse hepsi de birdir.

Dinler arasındaki ihtilaf, gidiş tarzında ve görünüştedir; yolun hakikatinde ise ayrılık yoktur."¹²¹

Ne var ki, dinlerin hakikatlerinin birliğini, insanların inançlarının hakikatini anlayabilmek için belli bir fikir ve gönül tekâmülüne ulaşmış olmak gerekir:

"Sır gözü ile, gönül gözü ile mü'mine de, kâfire de bir bak;

Hiçbirinde, Yâ Rab! sesinden, Yâ Hay! sedâsından başka bir şey yok."¹²²

Bu bakış tarzı aşk yoludur. "Birdir nazar-ı Hak'ta Mecûs ile Müselmân" diyen Ziyâ Paşa'nın tâbiriyle Hakk'ın nazarıyla bakabilmektir. Bu bakış açısından bakıldığında ise küfür, îman gibi şeyler görünmez. Zîrâ aşk mezhebinde küfür ve îman yoktur; tıpkı âşıkta tenin, aklın, canın ve gönlün olmadığı gibi. Mevlânâ'ya göre, bu hakikati kavrayamayanlar, herkesin çeşitli dillerde Hakk'a yalvardığını göremeyenler gerçek Müslümanlığa ulaşamamışlar demektir.¹²³

Mevlânâ bu fikrini bir başka şiirinde de şu şekilde ifâde eder:

"Bâzan gizlenen, bâzan aşikâr olan biziz,

Bâzan Mü'min, bâzan Mûsevî, bâzan da Hristiyanız.

Bu gönlümüz, örneği olmak için her gönlün

Görünür bir başka sûrette her gün..."¹²⁴

Aşk kavramının Mevlânâ düşüncesinde müstesnâ bir yeri vardır. "Dînî anlamda aşk mevcut yetmiş iki firkadan daha güçlüdür. Dahası, putperestlikten de, dinden de üstündür; şüphenin de, gerçeğin de ötesindedir. O ayrılığı azaltan bir dindir. İnsanlar arasında birlik oluşturur. Çünkü bütün dinlerin kaynağı ilâhî sevgidir, ilâhî aşktır,¹²⁵ ya da sevgiden kaynaklanan korkudur. Eflâkî, bu konuyla ilgili şöyle bir rivâyet nakleder:

"Bir gün bir Rum usta Hüdâvendigâr'ın evinde ocak yapıyordu. Dostlar şaka

¹²⁰ Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Ankara, 1993, tıpkı basım, V/244, beyit no: 2557-2559.

¹²¹ A.g.e., 1/14 (504. beyitin konu başlığı; yorumu için bk.: Can, Şefik, "*Mevlânâ'ya Göre; Din, İmân ve Küfür*" 5. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri, Konya, 1992, s. 19-27.)

¹²² Can, Şefik, *Mevlânâ, Hayâtı, Şahsiyeti, Fikirleri*, İstanbul, 1995, s. 147 (Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, c. V, nr. 2578'den naklen).

¹²³ A.g.e., s. 149.

¹²⁴ Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, terc.: Şefik Can. Ankara, 2001, rubâî nr.: 1527.

¹²⁵ Aresteh, Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, terc.: B. Demirkol-İ.Ozdemir, Ankara, 2001, s. 65.

yoluyla ona: "Niçin Müslüman olmuyorsun? Dinlerin en iyisi İslâm'dır" dediler. O: "Elli seneye yakındır ki, İsâ dînindeyim. Dînimi terketmek husûsunda ondan korkar ve utanırım" dedi. Birdenbire Mevlânâ hazretleri içeri girdi ve şöyle dedi: "İmânın sırrı korkudur. Her kim Tanrı'dan korkarsa, o Hıristiyan da olsa din sâhibidir, dinsiz değildir."¹²⁶

Diğer sûfîlerin ve Mevlânâ'nın bu görüşlerini psikolojik yönden değerlendiren Aresteh, dinler arasındaki zihnî ayrılıkları yok etmenin bir "iyileştirme" ideali taşıdığına, hakîkate ulaşmada yeryüzündeki insanlar sayısınca bulunan yolların egonun yok edilmesini ve insanlığa 'ben'liksiz hizmet etmeyi gerektirdiğine, insanların kardeşliğinin herkesi 'Allâh'ın kulu' şemsiyesi altında birleştireceğine ve aşkın bütün farklılıkları giderip, tüm yaraları iyileştireceğine dikkat çeker.¹²⁷

Mevlânâ'nın çeşitli dinler ve inançlar ile ilgili görüşlerini dört ana başlık altında toplamak mümkündür: 1-Ona göre, dinlerin yolları, yöntemleri ayrı ise de, gayeleri birdir ve yola değil, maksada bakmak gerekir. 2-Çeşitli inançların farklı görülmesinin ve algılanmasının asıl sebebini, onların görünüşteki farklılıklarının özdeki benzerliklerini gölgeleyecek derecede asıl görülmesinde ve abartılmasında aramak gerekir. 3-Yolların ayrılığının bir başka nedeni, yetmiş iki milletin birbirini tanımaması, aralarında diyalog olmaması ve birinin ötekinden şüphe içerisinde olmasıdır. 4-Farklı inanç sâhipleri arasındaki kavgaların birdiğer sebebi de, ötekinin dilini anlayamamak, onun düşünce ve duygu dünyâsı hakkında bilgisiz olmaktır.¹²⁸

Mevlânâ'nın diğer dinlere bakışı ile ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak bu bahsi şu değerlendirme ile bitirmek istiyoruz: Ona göre başkalarına hakir bir gözle bakmak, başkalarına "kâfir" deyip, kendisini kâfir olarak yaratmadığı için Allâh'a hamdetmek, sapıklıktan ve halkı saptırmaktan başka bir şey değildir. Böylesi bir davranışın peygamberlerin ve evliyâların terâzisinde yeri yoktur.¹²⁹

İnsanları sevmeyi ilâhî aşkın ve gerçek âşık olabilmenin şartlarından sayan Yûnus Emre (v. 721/1321), bu konuyu şiirlerinde en güzel işleyen sûfîlerdendir. "Yetmiş iki millete bir gözle bakmayan, halka müderris olsa da hakîkate kâfirdir" diyen bu ünlü şâir sûfîmiz, böylesi kimseleri "şer'in evliyası, hakîkatin kâfiri" şeklinde

¹²⁶ Eflâkî, Ahmed, *Âriflerin Menkabeleri*, terc.: Tahsin Yazıcı, İstanbul, 1989, II/517.

¹²⁷ Aresteh, A. Rıza-Sheikh, Enis, A., *"Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol..."* (*Sûfî Psikolojisi* içerisinde, haz.: Kemal Sayar), İstanbul, 2000, s. 43.

¹²⁸ Fazla bilgi için bk.: Yaran, Sâdık, *"İbn Arabî, Mevlânâ ve Yûnus Emre'ye Göre "Öteki"nin Durumu"* (*İslâm ve Öteki* içerisinde, ed.: C. Sâdık Yaran), İstanbul, 2001, s. 326-332.

¹²⁹ Can, a.g.e., s. 145.

tanımlar.¹³⁰ Çünkü Yûnus'un din anlayışına göre, Allâh'ı gerçekten sevenler onun en mükemmel eseri ve halîfesi olan "insan"ı da sevmek zorundadır. Bu konudaki örnek sözlerinden birkaçı şunlardır:

"Hakk'ı gerçek sevenlere cümle âlem kardeş gelir.

Mâşuk neyi severse lâzımdır sevmek onu; Dostumuzun dostuna yâd endîşe ne lâyük?! Sen gerçek âşık isen "Dost"un dostuna dost ol; Ger böyle olmaz isen, dostum demegil bayık.

Cümle bir anı birler, cümle ona giderler, Cümle dilanı söyler, her bir tebdil içinde.

Yetmiş iki millete kurban ol âşık isen, Tâ âşıklar safında imam olasın sâdik.

Yetmiş iki millete suçum budur "Hak" dedim, Korku hıyanetedir, ya ben niçin kızaram!?

Hâss u âm, mutî, âsî dost kuludur cümlesi."

Bunlarda ve buraya almadığımız pekçok dizesinde, bugün Yûnus Emre ile özdeşleşmiş olan "yaratılanı yaratandan ötürü hoş görme" düşüncesinin tezahürlerini kolayca ve açıkça görebiliyoruz. Yûnus'a göre Allâh'ın bir kulu ve insan olarak her fert değerlidir. İyi veya kötü olması, itaatkâr veya isyankâr olması Allah ile kendi arasındaki bir meseledir. İnsana duyulan saygı veya sevginin asıl sebebi ondaki insan olma meziyeti ve taşıdığı ilâhî cevherdir.¹³¹

Coşkun deyişleriyle tanınan Niyâzî Mısırî'nin (v. 1105/1694) şu dördlüğü de oldukça açık ve çarpıcıdır:

"Bu cihânın halkına bir yolum uğrar benim,

Cem edip bunca kumaşı bir bezistân olurum.

Geh Nasârâ, geh Yahûdî, gehî Tersâ, geh Mecûsî,

*Gehî Şîa, gâh olur Sünnî-Müselmân olurum. "*¹³²

Sûfîlerin bu türlü duygu ve düşüncelerini, kaynağını Hak'tan görerek, halka

¹³⁰ Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, haz.: Faruk Kadri Timurtaş, İstanbul, ts., s. 55.

¹³¹ Bk.: Demirci, Mehmet, *Yûnus Emre'de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi*, İstanbul, 1997, ikinci baskı, s. 92 vd. Yûnus Emre'nin diğer din ve inanç mensuplarına bakışı hakkında ayrıca bk.: Yaran, a.g.m., s. 335-340.

¹³² Niyâzî Mısırî, *Dîvân*, İstanbul, 1963, s. 109.

gösterdikleri muhabbet düşüncesinden başka bir şeyle îzah etmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zîrâ, sûfîlerin Hz. Peygamber'in getirdiği şerîatin dışında başka bir şerîate ya da dîne hayatlarında yer vermeme hususunda âzamî özeni gösterdikleri, dahası, Hz. Peygamber'in dînini tebliğ etmede târîh boyunca can ü gönülden hizmet ettikleri bilinen bir gerçektir. O halde onların diğer din mensuplarına karşı gösterdikleri hoşgörünün sebebi, sâhip oldukları "muhabbet" mertebesinden başka bir şey değildir. İbn Arabî'yi "vahdet-i edyâncı" olmakla itham eden ve bu iddiâsında onun "*Halk, ilah hakkında birtakım inançlar edindi...*" şiirini de delil gösteren¹³³ S. Ateş'in, bir eserinde ilâhî dinlerden bahsederken duygularını:

"Gah kilisede mûtekif, gah mescitte sakinim;

Her kapıda Allâh'ım, seni bulmaktır dînim..."¹³⁴

dizeleriyle dile getirmesi şu açıdan bir hayli ilginçtir: Hoca, yıllar önce, İbn Arabî'yi düşüncesinde yanlış olmakla itham ederken, yıllar sonra yazmış olduğu bir kitabında onunla aynı duyguları paylaştığını gösteren ifâdelere yer vermektedir.

Aslında rahmetin varlığın esâsı olduğu, rahmetin her şeyden geniş olduğu hususu Kur'ân'da da, hadîslerde de çok açık olarak beyân edilmiştir. "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır"¹³⁵ âyeti başta olmak üzere Kur'ân'da, Allâh'ın rahmetinin sonsuzluğundan ve genişliğinden bahseden âyetlerin sayısı insanı hayrete düşürecek derecede çok ve çarpıcıdır. Aynı yansımayı hadîslerde de bulmak mümkündür. "Rahmetim gazabımı geçmiştir"¹³⁶, "... İşte, Allâh'ın kuluna olan merhameti (çocuğunu ateşten koruyan) bu annenin çocuğuna olan merhametinden, sevgisinden çok daha fazladır", "Allâh'ın yüz rahmeti vardır; insanlar, cinler, hayvanlar ve böcekler kısaca, mahlûkâtın birbirine olan merhameti Allâh'ın rahmetinin ancak yüzde biridir"¹³⁷ hadîsleri Allâh'ın rahmetinin genişliğiyle ilgili hadîslerden birkaç örnektir.

Hakk'a giderken ondan başka hiçbir şeyi istemeyen ve sevmeyen sûfîler, Hak'tan gelirken, yâni halka Hakk'ın gözüyle baktıklarında ise, mahlûkâtı, Hakk'ın muhabbetinden neş'et etmiş birer varlık olarak gördükleri için, zorunlu olarak, her şeye ancak rahmet nazarıyla bakmayı ihmal etmezler. Zîrâ tasavvufî düşünceye göre Hakk'ın halkı yaratmasında iki etken vardır: Muhabbet ve mârifet. Bunun için hemen bütün sûfîler tarafından "Ben gizli bir hazîne idim; bilinmeye (mârifet) muhabbet ettim (muhabbet) ve halkı yarattım"¹³⁸ sözü sahîh bir hadîs olarak kabul edilmiş ve bu rivâyeti

¹³³ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 266.

¹³⁴ Ateş, *İslâm Tasavvufu*, s. 78.

¹³⁵ A'râf, 7/156. Ayrıca bk.: Gâfir, 40/7.

¹³⁶ Buhârî, *Bed'u'l-halk/1*, *Tevhîd/18, 22, 55*; Müslim, *Tevbe/15*.

¹³⁷ Müslim, *Tevbe/19-22*.

¹³⁸ Bk.: *el-Aclûnî*, a.g.e., II/121.

îzah ve şerh sadedinde pek çok risâle kaleme alınmıştır.¹³⁹

Öyle görünüyor ki, bütün sûfiler insanlarla ilişki kurarken öncelikle muhatabın Yüce Yaratıcı'nın yarattığı ve değer verdiği bir eseri olduğu düşüncesinden hareket etmektedirler. Sûfilerin diğer insanlarla kolay ilişkiler kurmasındaki ve tasavvufun farklı kültürlerden pek çok kimsenin İslâm'ı kabulünde etkin rol oynamasındaki sırrın sebebi bu olsa gerektir. Sûfiler İslâmî hoşgörünün temsilcisi olma vasfını târih boyu hep korumuşlardır.

Meselenin bir de tasavvufî düşüncede tekâmül ile ilgili boyutu vardır ki, onu da bilhassa tasavvuf araştırmalarıyla ünlü müsteşrik Nicholson şu cümleleriyle değerlendiriyor: "Allâh'ın yarattıklarına muhabbetle bakmak, bütün varlığı bir görmek, insân-ı kâmil'in seyirlerinden birisidir ve bu fenâ-bakâ ve vahdet mertebeleri ile alâkalıdır."¹⁴⁰ Buradan anlaşılan odur ki, varlığa tamâmiyle merhamet gözüyle bakamayan ve onları muhabbetle kucaklayamayan sûfiler seyru sülûklerinde kemâle ulaşamamış olanlardır.

İbn Arabî'de dinlerin aşkın birliği meselesinin bir de ilmî boyutu, nazariye ve düşünce tarafı vardır ki, o boyut daha ciddî görünüyor. Şimdi de bu konuda İbn Arabî'nin diğer eserlerinden yapılan iktibasları ve onların araştırmacılar tarafından nasıl değerlendirildiğini görelim.

C) NESİRLER: 'İBÂDET'İN HAKİKATI

İbn Arabî'ye göre Zât-ı ilâhiyye insanın kalbine çeşitli sûretlerde tecellî eder. İnsan da kalbine doğan bu tecellîlerden, tahayyül kuvveti ile bir "ilah" fikri oluşturur. O halde, her ne kadar Hak her türlü îtikadın verâsında ise de, Allah hakkında bu durumdaki, yâni samimiyetten kaynaklanan ve ilâhî tecellîyi anlamaya dayanan her inanç doğrudur. Her inanç sâhibi de kendi inancında haklıdır. Çünkü o sâdece kalbinde Rabbi hakkında bulduğu/düşündüğü/zannettiği sûrete îtikat etmektedir.¹⁴¹ Fakat, gerçekte "Allâh'ı hakkıyla takdîr edemediler"¹⁴² âyetinde belirtildiği gibi, hiç kimse Allâh'a hakîkî şekliyle ibâdet edemez; ona yapılan her ibâdet sâdece ibâdet eden kimsenin kendi düşüncesinde tasavvur ettiği (ilah) içindir. Halbuki, Allâhü Teâlâ latîftir; buna karşılık, tasavvurda münezzeh ile münezzeh olmayan her türlü sıfatlar ortaktır. O

¹³⁹ Yılmaz, H. Kâmil, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadîs Şerhi*, İstanbul, 1990, s. 105.

¹⁴⁰ Nicholson, Reynold, *İslâm Sûfîleri*, terc.:(heyet), İstanbul, 1978, s. 141.

¹⁴¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV/265.

¹⁴² En'âm, 6/91.

halde herkesin Allah hakkındaki inancı birer şahsî, indî tasavvurdan öteye gidemez.¹⁴³ Şu kadar var ki, insanların mabutlarında, tahayyül ettikleri ulûhiyetin sırrı tecellî eder. Belki de onların, bu sırrı bilmeden ve mabutlarının put olduğunu bile bile hâlâ onlara tapmalarının câzibesini budur.¹⁴⁴

İbn Arabî'nin fikirlerinin intişârında ve anlaşılmasında önemli rol oynayan Sadreddîn-i Konevî'nin (v. 673/1274), fertlerin Allah inancı konusundaki şu îzâhı yukarıdaki ifadelerin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır: Ona göre "Allah" hakkında herkesin kendi tasavvuruna uyan bir "Tanrı (İlah) fikri" başka bir deyimle, "sübjektif bir Tanrı telakkîsi vardır. Oysa "Allah" "kendisine izafe edilen vasıflardan tecerrüdü bakımından: Varlık nesnelere idrâk ve ihâta edilemeyen ve tavsif olunamayan; kendisinden hiçbir şey hâriç kalmayan; zât ve ilmi ile her şeyi ihata eden; irâdesi kendi kudretine tâbi olan; bilgisiyle zâtı aynı olan; zâtı îtibârıyla de, sıfatları îtibârıyla de tek olan, ancak, kendisine yalnızca tahsis yoluyla sıfatlar izafe edilebilen; ilim ve müşahede bakımından kuşatılmayan; hakkında bir hüküm vermek v.s. doğru olmayan; bütün sûretlerden münezze ve ayrıca, bütün yönlerden (vecihlerden) tek olduğu için yönler (vecihler) bakımından kavranamayan; cisim veya cismânî olmayan; her zaman ve mekânda mevcut olan; künhüyle bilinemeyen, anlaşılmayan ve ihata olunamayan; sıfat ve isimleri konusunda yarattıklarından başka olan; akıl ve nazar yollarıyla kavranması mümkün olmayandır." "Tanrı" hakkında söz sâhibi olan herkesin, kendi zihninde (nefsinde) tasavvur ettiği bir keyfiyete göre bir "Tanrı fikri" vardır ve o şahıs buna ibâdet eder. Halbuki o Allah'tır; ondan başka bir İlah/Tanrı yoktur. Şu halde her "nazar" sâhibi için, ancak kendi kabiliyetine göre îcat ettiği bir şey/ilah kavramı ortaya çıkar. Böyle bir insan ise, ancak kendi nazariyatının mahsûlü (mec'ûlü) olan şeyi bulur. Şu da var ki, bu tasavvur kuvvetini o insanda meydâna getiren de yine Tanrı'dır.¹⁴⁵

"Hakk'a inandığını söyleyen kimse ancak kendi inandığı ilâhî över. Çünkü o inanç sâhibi, nefsinin kendi hayâlinde inandığı 'ilâh'a bağlamıştır. Dolayısıyla bu kimse ancak kendi nefsinin senâ etmiş olur. Nasıl ki, bir sanatı öven kimse gerçekte onun sanatkârını övmüş olur. Oysa, inanılan (tasavvur edilen) ilah ona inanan kişinin ilâhıdır, zîrâ o onun kendi eseridir. O halde onun îtikat ettiği bir şeyi övmesi kendi nefsinin övmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla o kişi başka îtikatları kötüler, inkâr eder. Halbuki insaf sâhibi olsaydı böyle yapmazdı. Ancak, bu kendisine has mabuda inanan kimse, başkalarının Allah hakkındaki îtikatlarına îtiraz ettiği cihetle şüphesiz ki, câhildir. O kimse Cüneyd el-Bağdâdî'nin "Suyun rengi kabının rengidir" sözünü

¹⁴³ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV/229.

¹⁴⁴ İbn Arabî, *Kitâbu'l-Elif*, (*el-Ehadiyye*), s. 47.

¹⁴⁵ Keklik, Nihat, *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve insan*, İstanbul, 1967, s. 20.

anlayabilseydi, her îtikadın (hakkını) teslim eder ve her îtikat ve her sûrette Allâh'ı bilebilirdi. O kimse ancak zan sâhibidir, hiç de âlim değildir. İşte bu sebeple Allah (Hz. Peygamber'in lisanıyla): "Ben kulunun benim hakkımdaki zannına göreymim"¹⁴⁶ buyurmuştur. Bir kimse isterse Hakk'ı bütün sûretlerden münezzehe kılsın, Hak ona ancak inandığı sûrette zuhur edecektir. O kişi o sûreti ister mutlak bilsin, isterse mukayyed bilsin. İnançlar dairesindeki ilah sınırlanmak zorundadır ki, bu ilah kulun kalbinin genişliğindedir. Mutlak İlah ise, onu hiçbir şey sığdıramaz."¹⁴⁷ Her ne kadar, her yaratılmış, Hakk'ın bir tecellisi olsa da, aslâ karşılaştırılmaz, dile gelmez, her hangi bir kayıt ile kayıtlanamaz olan Hakk'ın kendisi değildir.¹⁴⁸

İbn Arabî üzerindeki çalışmalarıyla ünlü W. Chittick bu hususu şu şekilde îzah etmektedir: "İnsanî alanda eşyaya yönelik bu bakış tarzı, tek tek her bir bireyin Sınırsız Varlığın biricik ontolojik imkânını temsil etmesi anlamına gelir; yâni her biri aslî buharın sâhip olduğu sonsuz kristalleşme imkânlarından kopmuş bir kar tanesi gibidir; dolayısıyla aynı şekilde her bir bireyin bilgisi de bu aynı Gerçekliğe ilişkin biricik olan bir anlayışı sergiler." Cüneyd'in "suyun rengi kabının rengidir" sözünde, insanî inançların bireyi meydâna getiren ontolojik imkânlar ile sınırlı olduğuna işâret vardır. Mutlak Bilince atılmış düğümler veya Sonsuz Varlığın sınırlanmaları olmaları bakımından halkın değişiklik arzeden inançlarının hepsi de doğrudur ve bu yüzden de eşittirler. Ama inancın alanı ve gerçeği nereye kadar yeterli bir biçimde temsil ettiği konusunda sorular sormaya başladığımızda, inançların hepsi de doğru (hak) olmuş olsa bile, artık onların eşitliğinden söz etmemiz mümkün olmaz. Her ne kadar "suyun rengi kabının rengini alır" ise de sâdece her akla gelebilecek rengin kabı olmayacak, aynı zamanda az çok geçirgen (şeffaf) olan bâzı kaplar da bulunacaktır.¹⁴⁹ Bu sebeple, inançlar, "Sınırsız Varlığın geçerli sınırlanmaları olmaları bakımından hepsi de doğrudur; fakat insanın mutluluğu için gerekli olan şeylere, yâni insanî mükemmelliğin çiçeklenmesine izin verme dereceleri bakımından eşit değildir."¹⁵⁰

İnsan bu dünyâ hayâtında, Hakk'ı kendi kendine anlamaya, bulmaya çalışacaktır. Dolayısıyla onun bu arayışında Hak ile arasında hicaplar, perdeler sözkonusudur. Oysa, Hak, kulu ile kendi arasındaki perdeyi kaldırıncaya, her âbid Hakk'ı îtikat ettiği sûrette görecektir. "O halde Hak, kulun îtikadının ayınıdır; yâni kalp ve göz Hak'ta kendi

¹⁴⁶ Buhârî, Tevhîd/15, 35; Müslim, Tevbe/1, Zikr/2; Tirmizî, Zühd/51, Daavât/131.

¹⁴⁷ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 226.

¹⁴⁸ Chittick, William, *Hayâl Âlemleri*, terc.: Mehmet Demirkaya, İstanbul, 1999, s. 205.

¹⁴⁹ Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, terc.: Turan Koç, İstanbul, 1997, s. 125.

¹⁵⁰ Chittick, burada kaynak aynılığına rağmen dinler arasındaki farklılıkları gündeme de getirerek bu farklılıkların sebeplerini de açıklamaktadır. (Bk.: A.g.e., s. 126-128.)

îtikadının sûretinden başka bir şey göremez, îtikat edinilen bir sûretteki Hak, sâdece kalbin Hakk'ın sûretinden kapsayabildiği kadarıyla Hak'tır. Hak o sûrette o kişiye öyle tecellî eder ve o da Hakk'ı öyle tanır. Göz de îtikat ettiği Hak'tan başka bir şey göremez, îtikatların çeşit çeşit olduğu ise gizli değildir. Hakk'ı herhangi bir kayıtla kayıtlayan kişi, onu diğerlerinde inkâr eder ve ancak kayıtladığı şeyde tecellî ettiği kadarıyla Hakk'ı tasdik eder. Hakk'ı takyîdden bağımsız düşünen kişiye gelince, o, ortaya çıktığı her sûrette onu inkâr etmeyip tasdik eder ve onun sonsuz bir şekilde tecellî ettiği her sûretin hakkını vermeye çalışır. Tecellî eden sûretlerin ise sonu yoktur. "İlm billâh" da böyledir. Ârif indinde onun da sonu yoktur."¹⁵¹ Hakk'ı her sûrette tanıma ise "ilm billâh"ın önemli basamaklarıdır.

Mükemmel bir ârife gelince, o, kendisine ibâdet edilen her bir mabudu, Hakk'ın bir tecellîgâhı olarak gören kimsedir. Zîrâ ulûhiyet, âbidin, ibâdet ettiği şeyde mâbudunun mertebesini tahayyül ettiği bir mertebedir. Bu mertebe ise bu husûsî tecellî mahallinde, bu mâbuda sarılmış olan âbidin gözünde Hakk'ın tecellî mekâmıdır.¹⁵² Dolayısıyla mükemmel bir mârifete sâhip olan muhakkik ârifler, Allah hakkındaki inançların çeşitli olması sebebiyle, Hakk'ı her türlü îtikatta, her kaynakta ve her sûrette görebilmelidir. Aksi halde, makâm-ı mahmûd'a ulaştığını söyleyen böyle bir kişinin bu ifâdesi onun zannından öteye bir şey değildir.¹⁵³

Başka bir deyişle, herkes ve her şey Allâh'ın bir isminin mazharıdır. Her şeyde Allâh'ın bir ismi tecellî eder. Muhakkik bir ârif, her varlıkta değişik sûretlerde tecellî eden Allâh'ın isim ve sıfatlarını müşahede edebilir.¹⁵⁴ Bütün inançların zâhirini değil, iç yüzünü görebilir. Bu yüzden "ârif billâh" tek bir inanç içerisinde mukayyed, bağlı kalmamalı, îman çerçevesini daraltmamalı; her türlü îtikâdı kabul etmelidir. Burada

¹⁵¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 121.

¹⁵² A.g.e., s. 194.

¹⁵³ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II/268.

¹⁵⁴ Bursevî, İsmâil Hakkı(?), *Lübbü'l-lübb ve sırru's-sırr*, S.Ü. İlahiyat Fakültesi Ktp., nr.: 2466, v. 16^a.

Bu kitabın kime âit olduğu kesin değildir. Osmân Yahyâ onu İbn Arabî'nin eserleri arasında zikretmesine rağmen, eserin gerçek müellifinin İsmâil Hakkı Bursevî olduğunu söyler. (Yahya, Osman, *Müellefâtü İbn Arabî târîhuhâ ve tasnîfuhâ*, Fransızca'dan terc.: Ahmed Muhammed et-Tîb, (Kâhire), 1992, s. 533-534.) *D.İ.A.*'ne "İsmâil Hakkı Bursevî" maddesini yazan Ali Namlı ise bu eserin üslûbunun İ. H. Bursevî'ninkine benzemediğini, onun Erzurumlu İbrâhîm Hakkı'ya âit olabileceğini kaydeder. (Namlı, Ali, "*İsmâil Hakkı Bursevî*" *D.İ.A.*, İstanbul, 2001, XXIII/106.)"Bu sebeple, matbû nüshalarında bu kitabın yazarının İsmâil Hakkı Bursevî olarak verilmiş olması itibariyle, biz de şimdilik ona âit gösterdik.

bahsedilen îtikâdın mecazî değil, hakîkî îtikat olduğunu belirtmekte fayda vardır.¹⁵⁵ Allâh'ı kendi tasavvur ettiği yön ile kayıtlayan kimse aslında nefesine, hevâsına tâbî olmaktan başka bir şey yapmamıştır. Oysa, bütün kayıtlardan kurtulup, Hakk'ı bütün bağlardan arındırarak yapılan bir ibâdet gerçek ibâdettir.¹⁵⁶ Kaldı ki, sâdece dünyâ âlemi değil, âhîret âlemi de Hakk'ın türlü türlü tecellîsinden ibârettir:

*"Tecelliyât-ı Hûda ile dir, her iki cihan;
Hak cemâle nazar eyle her yandan..."*¹⁵⁷

Gerçek ârifler, aynı zamanda, gerçek birer Hak âşığıdır. Bu sebeple, âşığın sevdiği mahbup hangi sıfatı takınırsa takınsın, hangi libâsa bürünürse bürünsün veya her ne şekilde tecellî ederse etsin o âşık, katiyyen gaflete dalmaz ve mahbûbunun tek yüzüne bağlanmaz. Her yüzden onun güzelliğini gördüğü gibi, tek yüze bağlanıp kalanları da mazur görür.¹⁵⁸ Çünkü, o bilir ki, Hak, kullarına, onların kendisi hakkındaki ilimleri ölçüsünce tecellî eder¹⁵⁹ ve kullar da, sahih bir hadîste¹⁶⁰ belirtildiği gibi, sâdece kendi nefislerinin sûretine göre Hakk'ı tanırlar.¹⁶¹ Bu durum sâdece teolojik, metafizik bilgiyle ilgili olmayıp, insanın genel durumu ile alâkalıdır. Kim olursa olsun, insanoğlu, başkası hakkındaki ilminde kendi nefesine âit ilminin ötesine geçemez.¹⁶² Dolayısıyla insan, Hak hakkında da sâdece kendi nefsinin bilgisinden başka bir bilgiye sâhip değildir.¹⁶³

Ârif olmayanlara gelince, onlar işin hakîkatini bilmeyenlerdir. Onlar Allâh'ı ancak kendi îtikat ettikleri sûrette tecellî ettiğinde bilirler ve diğer tecellîlerde inkâr ederler; tıpkı kendilerini sâdece kendi îtikatlarıyla bağlayıp, diğer inançları inkâr ettikleri gibi.. Halbuki onlar işin hakîkatini bilselerdi, Rab'lerini her sûrette görebilirler

¹⁵⁵ Bursevî, *Lübbü'l-lübb ve sırru's-sırr*, v. 2^{a-b}.

¹⁵⁶ A.g.e., v. 23^b.

¹⁵⁷ A.g.e., vr.2^b.

¹⁵⁸ A.g.e., v. 15^b.

¹⁵⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III/215.

¹⁶⁰ İbn Arabî, farklı kişilerden rivâyet edilmiş, uzunca bir hadîsi kasetmektedir. Bu hadîse göre kıyâmet günü insanlar Allâhü Teâlâ'yı Rab olarak kendi bildikleri sûrette tasdik edeceklerdir. (Bk.: Buhârî, *Tevhîd*/19; Müslim, *îmân*/299, 302.) Sadreddîn-i Konevî bu hadîsi metinde olmadığı halde, "Allah kıyâmet günü farklı sûretlere bürünür" ibâresiyle nakleder. (Bk.: Eren, Mehmet, "*Sadreddîn Konevî'nin Hadîs Şerhçiliği*" *Akademik Araştırma*, Yıl 1, sayı 1, Konya, 2001 Bahar, s. 45.)

¹⁶¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III/254.

¹⁶² A.g.e., III/274.

¹⁶³ A.g.e., IV/421.

ve O'nun diğerk sùretlerdeki tecellîlerini inkâra kalkışmazlardı.¹⁶⁴ Zîrâ, Allah bizden kendisini bilmemizi istemiş ve kendisini bize bildirmişdir. Oysa, Allâh'ın zâtı sınırsızlığı gerektirir. Bizim O'nu bilmemiz ise kendi sınırlı varlığımız kadar olacaktır. Dolayısıyla, İbn Arabî'ye göre O'nun bize kendisini tanıtmaması, zâtına yaraşan bir tarzda değil, bize uygun düşen bir tarzdadır.¹⁶⁵

Hakk'ın değişik sùretlerde tecellî etmesindeki bir başka sır ise insanın, daha doğrusu kâinattaki her şeyin yaratılmasındaki bir hikmettir ki, o hikmet, ibâdetdir. İbn Arabî'nin önemli takipçilerinden Abdülkerîm el-Cîlî'nin ifadesiyle: "Cenâb-ı Hak mevcûdatın kâffesini kendisine ibâdet için yaratmıştır. Mevcûdat mezkûr ibâdet hikmeti üzerine meşgul ve bil-asâle bunun için mahluktur. Esasen bu ulu varlıkta hiçbir şey yoktur ki, Cenâb-ı Hakk'a hâliyle, makâliyle, ef'âliyle, belki zâtıyla ve sıfâtıyla da ibâdet etmesin!"¹⁶⁶ "İsteyerek veya istemeyerek geliniz" hitabına göklerin ve yerin "İtaatkâr olarak geldik"¹⁶⁷ diye cevap vermeleri ve "Ben cinleri ve insanları başka bir şey için değil, ancak bana ibâdet etmeleri için yarattım"¹⁶⁸ âyeti kâinattaki her şeyin sâdece ve sâdece ibâdet için yaratıldığını göstermektedir. Şu kadar var ki, insanın hâricindeki varlıklar kendilerine ne vazîfe verildi ise O'nu şuursuz bir şekilde, ihtiyârsız, seçmeksizin yerine getirerek Allâh'a ibâdet ederler, O'nu tesbih ve zikir ederler. "Yedi gök, yeryüzü ve bunların içinde olanlar O'nu tesbih ederler. Hiçbir şey yoktur ki, O'nu hamd ile tesbih etmesin, fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız"¹⁶⁹ âyetinde belirtildiği üzere insan diğerk varlıkların ibâdetlerini bilemez. Oysa insana akıl verilmiştir. İyiyi ve kötüyü seçme ruhsatına sâhiptir. Bu yüzdendir ki, o, Allâh'a bilerek ibâdet eder veya bilerek, yâni kendi tercihi ile isyankâr olur.

Kâinatta meydâna gelen her şeyde Allâh'ın bir sıfatı vardır. Allâh'ın sıfatları ise çok çeşitli ve sonsuzdur. Ancak, O'nun sıfatları genel olarak cemal ve celal olmak üzere iki grupta toplanabilir. Buna göre, Cenâb-ı Hak "Hâdî/hidâyet edici" ismiyle mütecellî olduğu gibi, "Mudîl/dalâlete düşürücü" ismiyle de mütecellî olur. Dinlerdeki ibâdetlerin muhtelif olmasının sebebi ilâhî sıfat ve isimlerin bir gereğidir. Var olan her şeyin her

¹⁶⁴ A.g.e., III/132.

¹⁶⁵ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 129.

¹⁶⁶ El-Cîlî, Abdülkerîm, *el-İnsânû'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâil*, Mısır, ts. (Dâru'l-fikr), I/75, 11/119; *İnsân-ı Kâmil*, terc.: Abdülazîz Mecdî Tolun, haz.: Selçuk Eraydın ve diğerkleri, İstanbul, 1998, s. 410.

¹⁶⁷ Fussilet, 41/11.

¹⁶⁸ Zâriyât, 51/56.

¹⁶⁹ İsrâ, 17/44.

zerresinde Allah vardır, o her şeyde zâhirdir ve her cihette mütecellîdir.¹⁷⁰

Bütün bunlardan sonra İbn Arabî kendisine îtimat edenlere şu tavsiyeyi yapmaktadır: "Sakin ola ki, Hakk'ı belli bir kayıt ile kayıtlamayasın ve o kaydın dışındakilerde O'nu inkâr etmeyesin. Böyle yaparsan büyük bir hayır ve işin hakîkatine âit ilmi kaybetmiş olursun. İnanılan bütün sûretlerin heyâlası olasın. Bilesin ki, Allâhü Teâlâ herhangi bir kaydın kendisini kuşatmasından çok daha büyük, vâsi ve kuşatıcıdır. Bundan dolayı: "Yüzünüzü nereye çevirirseniz Allâh'ın vechi oradadır/orasıdır"¹⁷¹ buyurmuştur. Herhangi bir yeri belirtmemiş, "orası" Allâh'ın vechidir, demiştir. Bir şeyin vechi ise onun hakîkatidir."¹⁷² İbn Arabî'ye göre, Hak hiçbir şeye sığmayıp, ancak insân-ı kâmilin kalbine sığıdığı, her îtikatta, her şeyde tecellî ettiği ve bütün âlemin ilâhî olduğu için,¹⁷³ insân-ı kâmil îtikadını belli bir inanca hasredemez, hasretmemelidir; bilakis, onun kalbi bütün inançları toplayıcı olmalıdır.¹⁷⁴ Gerçek âlim, hangi sûrette zuhur ederse etsin, hakîkatte kime ibâdet edildiğini bilen kimsedir.¹⁷⁵ ârif böylece, Hakk'ın gerçek ulûhiyyetini kavrayacak, vahdâniyyetini hakîkatiyle bilecek, hicaplardan kurtulacak ve Rabbü'l-erbâb kendisine tecellî edecektir.¹⁷⁶

İbn Arabî'nin, Hz. Mûsâ zamanındaki bâzı Yahûdîlerin buzağıya tapmaları hâdisesini de bu açıdan yorumladığını görüyoruz. Bilindiği gibi, Hz. Mûsâ, kavmini Firavunun şerrinden kurtarıp, Arz-ı Mev'ûd'a yerleştirdikten sonra, kardeşi Hârûn'u kavminin başında bırakarak, kendisine gelen vahiy üzerine, Allah ile "konuşmak" için Sinâ Dağı'na çıkmış ve orada bir müddet (kırk gün) kalmıştı. Hz. Mûsâ'nın Rabbi ile görüşme süreci içerisinde, Sâmirî adında biri, onun kavminden bir kısmını saptırmış ve onların, içinden ses gelen bir buzağı heykeline tapmalarına sebep olmuştu. Tûr'dan dönen Hz. Mûsâ kavmini bu halde görünce deliye dönmüş ve kavmi, kardeşi Hârûn peygamber ve Sâmirî ile çekişmiş, onlara kızmıştı.¹⁷⁷

İşte bu olaydaki buzağıya tapma hâdisesini İbn Arabî kendi düşünce sistemi, yâni ibâdet ve ilah anlayışı içerisinde yorumlar. O, Hz. Mûsâ'nın buzağı heykelinin ilâhî

¹⁷⁰ Zeydân, Yûsuf, *Abdülkerîm el-Cilî, Feylesûfü's-sûfiyye*, Beyrut, 1992, s. 94, 97.

¹⁷¹ Bakara, 2/115.

¹⁷² İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 113.

¹⁷³ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 11/509.

¹⁷⁴ El-Cezzâr, a.g.e., s. 261.

¹⁷⁵ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 72. Bu metne yapılan îtirazlar, verilen cevaplar ve yorumlar için bk.: Eraydın, Selçuk, *"Fusûsu'l-hikem'e Yapılan Bâzı İtirazlar" (Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi, IV. cildinin Takdim'i)*, İstanbul, 1992, IV/38-40.

¹⁷⁶ Dâvûd-ı Kayserî, *Matlau'l-husûsî'l-kilem fî maânî Fusûsü'l-hikem*, 1416, (Dârü'l-İ'tisâm), 11/44.

¹⁷⁷ Bk.: A'râf, 7/141-155; Tâ-Hâ, 20/80-97.

tecelligâhlardan birisi olduğunu bildiğini iddiâ eder. Ona göre Hz. Mûsâ'nın buzağı heykelini "ilâh"¹⁷⁸ diye isimlendirmesinin sebebi budur.¹⁷⁹ Ayrıca, buzağıya tapanların ibâdetlerini, Mutlak Mabudu, buzağının sûretinden ibâret olan bir sûrete tahsis ettikleri için eksik ve yanlış bularak reddeder. Çünkü Mutlak Mâbud ibâdet edilen her şeyin aynı olduğu için tahdit kabul etmez.

Burada Hz. Mûsâ'nın lisânından ifade edilmek istenen bir başka husus da bütün mabutlara ibâdet etmenin sırrıdır. İster altından, ister etten ve kandan olsun, buzağıya tapmak küfür ve cehalettir; bu ibâdet, ibâdetin gerçek anlamını içerse de böyledir. Bu ibâdet cehalettir, çünkü, gerçek Mâbud ne buzağı sûretinde, ne de başka bir sûrette sınırlanabilir; sahih ibâdet her şeyin "ayn"ı ve bütün sûretlerin hüviyeti olan Hakk'a yapılabilir.¹⁸⁰

İsrâîl Oğullarının buzağı heykeline tapmasında bir başka hikmet daha vardır ki, o da şudur: "Buzağıya tapanlara musallat olup da, onları bu tapma işinden bilfiil vazgeçirmede Hz. Hârûn'un gücünün etkisiz oluşu ve onun buzağı heykeline Hz. Mûsâ'nın olduğu gibi musallat olamayışı, varlıktaki her sûrette kendisine ibâdet etmek husûsunda Allah'tan açık bir hikmettir. Her ne kadar, bu sûret, heykelin yakılması işinden sonra ortadan kalkmış olsa da, aslında o kendisine ulûhiyet yoluyla tapanların indinde kaybolmadıkça bu iş gerçekleşmiş olmaz. Dolayısıyla (âlemde) ya ulûhiyet (teellüh:ilah edinme) yoluyla, ya da teshîr (tesiri altına girme) yoluyla olsun her varlığa ibâdet edilir ve ibâdet edilmeyen hiçbir şey kalmaz."¹⁸¹

Avni Konuk "Hakk-ı mutlakın zât-ı vâhidi, letâfet mertebesinden kesâfet mertebesine tenezzül edip, esmâsı hasebiyle ulvî ve süflî bütün sûretlerle belirip zuhûr ettiği cihetle, Allâhü Teâlâ'ya âlemin sûretlerinden her bir sûrette ibâdet olunmak gerektiği için" kendisine ibâdet olunmayan hiçbir mahluk kalmadığını söyler. Başka bir deyişle, putperestlerin ağaca, taşta, güneşe, aya... tapmaları gibi, ya ilah edinme (teellüh) yoluyla; veyâhut, halkın mala, mülke, şâna, şöhrele meylederek tapmaları gibi, teshir yoluyla her şeye ibâdet edilmiştir. Şu kadar var ki, teshir yoluyla ibâdete halk arasında ibâdet ismi verilmemiştir. Yoksa bir kimsenin kalbinde, hangi şeyin muhabbet ve saltanatı var ise o kişi onun kuludur.¹⁸²

Burada üzerinde durulması gereken bir nokta daha var: İbn Arabî'nin eserlerinin

¹⁷⁸ Bk.: Tâ-Hâ, 20/97.

¹⁷⁹ Bk.: İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 192.

¹⁸⁰ Affî, *Fusûsu'l-hikem Okumaları*, s. 424-425.

¹⁸¹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 194.

¹⁸² Konuk, Ahmed Avnî, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul, 1992, IV/114.

çeşitli yerlerine serpiştirilmiş olan yukarıda naklettiğimiz sözlerini tek tek aldığımızda onun vermek istediği mesajın net olarak anlaşılabilirliğini söylemek gerçekten de zordur. Aslında bu durumun onun hemen hemen bütün fikirleri için geçerli olduğu söylenebilir. Bizce araştırmacıların peşin hükümlerle, İbn Arabî'nin düşünce sisteminin bütününe gözönüne almadan ve sâdece bir-iki cümleden hareketle "neye taparsan tap, aslında Allâh'a taparsın" gibi bir hükme varmalarındaki yanılma buradadır. Ayrıca, İbn Arabî'nin, bu düşüncelerini insân-ı kâmil, muhabbet, mârifet, ihsan, makâm-ı mahmûd gibi tasavvufî makamları açıklarken serdettiğini gözönünde tutmak ve diğer sûfîlerin aynı konudaki düşünceleri ile birlikte değerlendirmek icap eder. Yukarıya aldığımız fikirleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, İbn Arabî'nin, basit bir üslûp ile, âmiyâne bir tavırla söyleyecek olursak "herkes istediğine tapsın" veya "her mabut Allah'tır" gibi bir fikre sâhip olduğu hükmünün çıkarılabileceğini düşünmüyoruz. O, bütün bu düşüncelerinde -en azından, bugün anlaşıldığı şekliyle- "dinlerin birliği" gibi bir mesele üzerinde de durmamaktadır.

İbn Arabî, ele aldığı meseleleri en derin bir şekilde işlemiş ve fikirlerini "yanlış anlaşılır mı?" diye bir kaygı taşımaksızın, açıkça söylemiş bir kimsedir. Bize göre o yukarıdaki düşüncelerinde dinlerin birliğini kasdetseydi, bunu açık bir şekilde söylerdi. Kaldı ki, yukarıdaki ifadeler, biraz önce de belirttiğimiz gibi, başlıca "tecellî" "mârifetullâh" "ihsan" "muhabbet" "hakikat" "insân-ı kâmil" gibi tasavvufî makamlarla ilgilidir ve bu ifadelerin geçtiği yerlerde bu mertebelerle bağlantılı olarak "ibâdet" "mabut" "ilah" "îtikat" gibi konulardan bahsedilmektedir. Onun bütün söyledikleri, bu makamlara ulaşan sûfîlerin meseleyi -İbn Arabî'ye göre- nasıl gördükleri veya görmeleri gerektiğidir. Yâni insân-ı kâmil mertebesine ulaşmış ârifler ihsan, muhabbet ve hakikat gibi makamlarda Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla eşyadaki tecellîsi ile insanın Rabbine kulluğu yâni ibâdeti arasındaki münâsebeti bu şekilde görür ve anlarlar.

Yukarıdaki fikirleri kısaca sıralayacak olursak mesele daha kolay anlaşılacak ve burada İbn Arabî'nin kaygısının ya da mesajının özellikle "vahdet-i edyân" ile doğrudan bir alâkasının olmadığı ortaya çıkacaktır:

1. Zât-ı ilâhiyye, sonsuz isim ve sıfatlarıyla eşyada, dolayısıyla insanların mabut edindiği şeylerde de tecellî eder.
2. Herkes kendi kalbine doğan tecellîlere göre "ilah" anlayışını oluşturur ve bu tasavvur sâdece insanın kendi düşüncesinin ürünüdür.
3. Hakk'ı belli bir kayıt ile kayıtlamak, yâni ona ibâdet etmeyi belli bir mekâna hasretmek yanlıştır; gerçek Mabut her türlü kayıttan münezzehtir.
4. Zât-ı ilâhî bize kendisini bütün gerçekliğiyle değil, bize uygun bir biçimde tanıtır.

5. Hak insanların kendisi hakkındaki îtikatlarını eksik olmasına rağmen makbul sayar.
6. Muhakkık ârifler Hakk'ı tecellî ettiği bir mekândaki özel ismiyle de tanıyabilirler, daha doğrusu O'nu her türlü tecellîgâhta tanıyabilmelidirler; îtikat dünyâlarını Hakk'ın bir kaç sıfatı/tecellîsi ile sınırlandırmamalıdır.

Bütün bunlarda ise herhangi belirli bir din ya da herhangi belirli bir mabut esas alınarak bu fikirler söylenmiş değildir. Mesele tamâmiyle Hakk'ın tecellîsi noktasından ele alınmıştır. Başka bir deyişle bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: İbn Arabî meseleye burada dinlerin mâbûdlarının tasdik edilmesi gözüyle değil, Hakk'ın tecellîsinin tahkîki açısından yaklaşmaktadır. Ayrıca, burada can alıcı bir nokta daha vardır ki, bu da diğer insanların inancına saygı ile ilgilidir ve "kendi dîninini bildirdiği bilgilere dayalı husûsî ilah inancına sâhip olmak zorunda olan" herkesin, öteki şahısların ilah anlayışlarını yanlışlamaya veya küçümsemeye haklarının olmadığıdır.¹⁸³

S. el-Hakîm, Afîf'i İbn Arabî'ye yaklaşımında bu noktadan eleştirir.¹⁸⁴ Bütün dinlerde ibâdet edilen Mutlak Mâbut vâhiddir, birdir. Fakat bu Mutlak Mâbut insanların îtikatlarında çeşit çeşittir. Adetâ herkes Mutlak Mâbudu kendi kapasitesi kadarıyla tanımaya ve ona ibâdet etmeye çalışmaktadır. Böylesi bir ilâhın gerçekliği ona ibâdet eden kimsenin kalbinin vüs'ati nisbetindedir. Mükemmel bir ârif ise bütün bu seviyelerin üstüne çıkmaya ve gücünün yettiği kadarıyla Hakk'ı tanımaya çalışmalıdır. Aslında bu mümkün değildir, beşerin gücü buna yetmez; ne var ki, insân-ı kâmiller kemalleri kadarıyla buna yaklaşmıştır. Zîrâ Mutlak İlah gerçek ulûhiyettir ve o da her türlü (beşerî) tasavvurdan münezzehtir.¹⁸⁵ Dolayısıyla bu düşünce ile, Afîf'nin; "İbn Arabî, dinlerin birliğine ve bütün dinleri kendisinden başkasına ibâdet edilmeyen bir tek mâbûda ulaştıran yollar olarak kabul etme fikrine dâvet etmektedir"¹⁸⁶ şeklindeki iddiâsı arasında ciddî bir fark olsa gerektir. "Ârifler, Hakk'ın bütün îtikatlardaki tecellîsini görmelidir" demek ile "bütün dinler Hakk'a götürür" ya da "ârif her îtikadı benimsemeli, her gördüğü puta tapmalıdır; İbn Arabî bu düşüncenin dâvetçiliğini yapmıştır" demek arasında önemli bir fark olduğunu, daha doğrusu bu iki fikir arasında ortak bir yönün bulunmadığını düşünüyoruz. Kaldı ki, İbn Arabî, Müslümanların, kurtuluşa ermek için kendilerine has yolu izlemeleri gerektiğini, bu yolun, Kur'ân ile Hz. Muhammed'e verilen "Muhammedî yol" olduğunu ve onun, Allâh'ın İslâm'a uyanlar için seçtiği özel

¹⁸³ Yaran, a.g.m., s. 322.

¹⁸⁴ Bk.: el-Hakîm, a.g.e., s. 484.

¹⁸⁵ A.g.e., s. 82, (İbn Arabî, *Vesâilü's-sâil*, Almanya, 1973, s. 3'ten naklen).

¹⁸⁶ Afîf, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, terc.: Ekrem Demirli, İstanbul, 2000, s. 297.

bir rahmete ve saadete ileten yol olduğunu, ayrıca Kur'ân vahyinin her şeyi kuşatıcı mâhiyetinden dolayı, tüm önceki peygamberlerin yollarını kapsadığını, kısaca, "tüm yollar Allâh'a gitse de saadet yolunun vahyedilmiş din ile belirlenenden/meşrûdan başkası olmadığını"¹⁸⁷ önemle vurgular.¹⁸⁸ İbn Arabî, bu yolu, "hiçbir şakâvetin uğramadığı ve kolay, aydınlık, örnek, saf, bozulmamış ve kirlenmemiş bir yol" şeklinde tanımladıktan sonra, diğer yollar hakkındaki düşüncesini şöyle açıklar: "Öteki, yolun sonunda da saadete ulaşılır, ne var ki, o yol üzerinde çöller, korkular, yol kesen haydutlar ve zehirli yılanlar vardır. Hiç kimse onların azabını çekmeden o yolun saadetine ulaşamaz."¹⁸⁹

Eğer "bütün inançlar doğru mudur?" diye bir soru soracak olursak, bu sorunun cevâbı İbn Arabî'ye göre hem "evet" hem de "hayır"dır. "Evet"tir, çünkü, tüm inançlar "Sınırsız Gerçeklik" in mümkün olan sınırlanmalarına tekabül eder. "Hayır"dır, çünkü, yalnız vahye uygun düşen inançlar mutluluğa götürebilir; "hakikat" Gerçeklik'e tekâbül eden şey demek değil, insanî mükemmelliği meydâna getirmeye yeterli olan şeydir.¹⁹⁰ Bu yüzden, İbn Arabî, ferdi veya toplumun sâhip olduğu inançların vahiy metinlerine uygun düştüğünden emin olmak için onların dikkatle gözden geçirilmesi gerektiğine dikkat çekerek: "Akıllı kimsenin, İlah ile ilgili olarak kendi başına sâhip olduğu şeyleri bir kenara itip, Hak'tan gelenlere yapışan kimse"¹⁹¹ olduğunu vurgular.¹⁹² Esasen, vahyin gayesi de, "hangi şekle -bürünurse bürünsün, bireyi sınırlamalardan kurtarmak sûretiyle, insanî kemâl ve mutluluğu meydâna getirmektir; şehâdet, yâni "Allah'tan başka ilah yoktur" cümlesi, tüm inançlarımızın, vahiy tarafından Sonsuza çevirilmedikleri sürece, Hakk'ı birer sınırlamalardan, kayıtlamalardan ibâret kalacağı, dolayısıyla bu tür inançların aşılması gereken birer "tanrıçıklar" olduğu anlamını tazammun eder.¹⁹³

İbn Arabî, Hz. Muhammed'in getirdiği dînî/şer'î hükümlere sıkı sıkıya bağlı, bu konuda oldukça titiz ve hattâ katı bir mutasavvıf olarak bilinir.¹⁹⁴ Zâhiriyye mezhebine bağlı olması da bunu göstermektedir. Düşüncesi bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde onun mevcut dinleri birbirinden ayırdığı ve İslâm'ı kurtuluşa

¹⁸⁷ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II/148.

¹⁸⁸ Chittick, *Hayâl Âlemleri*, s. 183.

¹⁸⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III/418.

¹⁹⁰ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 130.

¹⁹¹ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV/279.

¹⁹² Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 130.

¹⁹³ A.g.e., s. 131-132.

¹⁹⁴ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 268.

götüren tek yol olarak kabul ettiği, diğer din mensuplarının siyâsî/dînî faaliyetlerine karşı sert tedbirler alınması gerektiğine inandığı açıkça görülecektir. Devrin sultânına yazdığı mektuplarındaki, "Hıristiyanların kilise ve manastır inşâ etmelerine, onarmalarına, Müslüman olmak isteyenleri engellemelerine izin verilemez" ve "Şam ve Kudüs civarı haçlıların elinden kurtarılmalıdır, aksi halde Müslümanların buralarda oturması câiz olmaz"¹⁹⁵ gibi ifâdeleri, onun, pratik anlamda dinleri ve inançları birbirinden ayırdettiğini göstermektedir.

El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'deki şu pasaj onun bu konudaki düşüncesini ve hassâsiyetini açık bir biçimde yansıtmaktadır: "Vahyedilmiş dinlerin hepsi ışıktır. Bu dinlerin arasında Hz. Muhammed'in getirdiği şerîat/dîn, yıldızların ışığı yanında güneşin ışığı gibidir. Güneş görüldüğünde yıldızların ışığı güneşin ışığı içerisinde kaybolur, gizli kalır. Hz. Muhammed'in şerîatinin diğer peygamberlerin şerîatini neshetmesi, tıpkı yıldız ışıklarının güneş ışıkları karşısında kaybolması gibidir. Ne var ki, yıldızların varlıklarını yitirmesi gibi bir şey olamayacağından, diğer dinler de varlıklarını devam ettirirler. Bu nedenle bütün peygamberlere ve ilâhî dinlere îman etmeyi gerekli görürüz. Câhil kimselerin görüşünün aksine, bütün şerîatler haklı ve neshetme iptal etme anlamına gelmez..."¹⁹⁶ İşte bu ifâdelere, İbn Arabî'yi vahdet-i edyâncı olmakla suçlayanların da, ondan mülhem olarak dinlerin aşkın birliği fikrini savunanların da dikkat etmeleri gerektiğine inanıyoruz. Bununla birlikte, "İbn Arabî'nin, tasavvuftaki zâhir-bâtın ayırımının sağladığı meşrûiyet çerçevesinde, zâhirde ve zâhirin gerektirdiği özel durumlarda daha kapsayıcı/dışlayıcı, bâtında ise daha çoğulcu/kucaklayıcı olduğunu"¹⁹⁷ söylemek mümkündür. Ayrıca, hayâtının büyük bölümünü geleneksel İslâmî ibâdetleri yerine getirerek, Allâh'a tevbe ederek, Kur'ân okuyarak, zikir ederek geçirmiş olan İbn Arabî, bunlara rağmen değil, tam tersine bu uygulamalar sayesinde, Allah tarafından vahyedilen yolların aynı doruğa vardığını kavramış, vahyedilmiş biçimlerin özündeki biçimsiz ve evrensel olanı keşfetmiştir.¹⁹⁸

SONUÇ

Vahdet-i edyân/dinlerin aşkın birliği meselesinde, İbn Arabî ile ilgili olarak bâzı hususların gözönünde tutulması gerektiğini hatırlatarak çalışmamızı neticelendirmek

¹⁹⁵ Bk.: Uludağ, a.g.e., s. 47-48; İbn Arabî'nin diğer dinleri eleştirisi hakkında ayrıca bk.: al-Ghorab, Mahmûd, *"Muhyiddin İbn 'Arabi Amidst Religions (adyân) and Schools of Thought (madhâhib). Muhyiddin İbn 'Arabi: A Commerative Volume* içerisinde, Londra, 1993, s. 200-227.

¹⁹⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, III/153.

¹⁹⁷ Yaran, a.g.m., s. 323.

¹⁹⁸ Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, terc.: Ali Ünal, İstanbul, 1985, s. 130.

istiyoruz:

1. Bütün peygamberlerin getirdiği din İslâm'dır: Bu noktada İbn Arabî de aynı görüşü paylaşır. O, meselâ müşrikliği din olarak kabul etmez ve bilhassa Ehl-i Kitâb'a farklı yaklaşır.¹⁹⁹ Esâsen Ehl-i Kitâb'ın her açıdan diğer din mensuplarından farklı olduğu en başta Kur'ân'ın dikkat çektiği bir husustur.
2. İslâm tasavvufu iki ana temel üzerinde şekillenmiştir: 1-İbâdet, 2-Mârifet. Aslında bu iki kavramın birbiri ile çok yakın bir ilişkisi olmakla birlikte; ibâdetin ana gayelerinden birisi insanı "insân-ı kâmil" mertebesine ulaştırmaktır. Mârifetin dışı vurumlarından birisi, yâni "fark" mertebesinde iken sûfînin nazarında "başkası"nın durumunun değerlendirilmesi ise onu dinlerin aşkın birliği, bütün dinlerin kök ve gaye îtibârıyla aynılığı fikrine götürmektedir. Bunun bir ileri aşamasında ise sûfî, bütün varlığın Hak ile irtibâtını çözerek, "varlığın aşkın birliği" fikrine ulaşmaktadır. Bu îtibârla, Nasr, "sûfîlik, temel iki öğreti etrafında dönüp dolaşmaktadır: Varlığın aşkın birliği, ve evrensel veya kâmil insan"²⁰⁰ derken, isâbetli bir tesbitte bulunmaktadır.
3. Tasavvufun insan anlayışına göre, kâmil sûfîler bütün mahlûkâta rahmet nazarı ile bakarlar ve onları, Yaratıcılarının aynı olmasından dolayı sevgiyle kucaklarlar. İbn Arabî de kâmil bir sûfî olarak kabul edilir ve onun nazarında da mahlûkât Hakk'ın muhabbetinden neş'et etmiş, vücut bulmuştur. O halde mahlûkâtı sevmek Yaratıcıyı sevmektir veyâ Yaratıcıyı sevmek O'nun yarattığını sevmeyi de gerektirmektedir. Bu açıdan bir sûfînin nazarında herhangi bir insanın ırkının, dilinin, dîninin v.s., hattâ mahlûkâtın türünün dahi önemi yoktur.
4. İbn Arabî'nin düşünce sistemine göre, "kozmetik tecellîsinde vücûd kendini asla tekrarlamadığı gibi, hidâyet ve rehberlik yolunda da kendini tekrarlamaz." Ona göre gazabı aşan rahmet, hem dînî çeşitliliği hem de bu çeşitlilik yoluyla insan saadetini gerekli kılar.²⁰¹ Ancak, Muhammedî yol rahmetin özel bir boyutudur ve Müslümanlar bu yoldan gitmek zorundadır.
5. Zâtıyla bir tek olan Hak, isim ve sıfatlarıyla sonsuz bir şekilde eşyada ve dolayısıyla da insanın kalbinde tecellî eder. İnsan bu tecellîlerden

¹⁹⁹ El-Hakîm, a.g.e., s. 484.

²⁰⁰ Nasr, S. Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, terc.: Sâdık Kılıç, İstanbul, 2002, s. 38.

²⁰¹ Chittick, *Hayâl Âlemleri*, s. 195.

kendine mahsus bir ilah fikri oluşturur. Bu ilah kalbin sığdırdığı, aklın tasavvur ettiği bir ilahdır. Oysa hakîkî İlah, herhangi bir kalbin kendisini sığdırmasından ve herhangi bir aklın tasavvurundan münezzehtir. Kâmil bir ârif, tecellî ettiği her sûrette, her insanın onu kavrama derecesinde Hakk'ı müşâhede eder/edebilmelidir. O, Hakk'ı ne kadar çok sûrette tanır ve müşâhede ederse mârifeti de o derecede mükemmel olur.

6. Ehl-i Sünnet inancına göre hayır da, şer de Allah'tandır. İşte, bâzı ârif sûfîler hayırda olduğu gibi, şerde de Allah'tan olan tarafı bulmaya, görmeye ve anlamaya çalışmışlardır.
7. Târih boyunca, özellikle sünnî (ortodoks) sûfîlerin Hz. Muhammed'in^(a.s.) yapmış olduğu ibâdetlere bağlılık hususunda titiz davrandıkları -hattâ onlar çoğu kimse tarafından ibâdetlerde aşırı gitmekle suçlanmışlardır- bir vâkıdır. Fakat onlar, kendi bakış açılarına göre mensup oldukları dînin bir gereği olarak diğer/farklı inanç mensuplarının ibâdetlerine son derece saygı göstermekle birlikte; bütün ibâdetlerin iç yüzünü, hakîkatini anlamayı mârifetullâh'ın bir mertebesi olarak da addetmişlerdir.

Bütün bunların ise; "dinlerin aşkın birliği" ile nisbeten yakın bir bağlantısı olmakla birlikte, vahdet-i edyân ile, yâni bu kavramın günümüzde bâzı kimseler tarafından kullanıldığı ve anlaşıldığı şekliyle bir alâkasının olmadığı kanaatindeyiz. İbn Arabî de dâhil olmak üzere, hemen hemen bütün sûfîler eşyâya Allâh'ın yarattığı ve kendisine emânet ettiği bir varlık gözüyle bakarlar ve her varlığı Hakk'ın sonsuz isim ve sıfatlarının birer tecellî mekânı, birer zuhur yeri olarak değerlendirirler. Onların gözünde insanın apayrı bir yeri vardır. İnsan, Allâh'ın halîfesi ve isim ve sıfatlarının en açık ve kemâl noktada tecellî ettiği bir aynasıdır. Bir rivâyetten esinlenerek "yeryüzünde Allâh'ın âilesi"²⁰² diye isimlendirdikleri halk ise onların nazarında "Âdem babanın çocukları"dır. Varlığa merhamet, muhabbet ve mârifet nazarıyla bakmak tasavvufta tahkîkin bir netîcesidir ve bunlar aynı zamanda Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dînin bir gereğidir.

ABSTRACT

We know that, Ibn Arabi has a lot of original thoughts in several Islamic sciences. So many theologians in both of Muslim world, and the East and the West, always talk about him, and reference his opinions for their opinions. In this article, I will

²⁰² Bk.: el-Aclûnî, a.g.e., I/22.

study two currently subjects in Ibn Arabi's works. One of them is his approach to "wahdat al-adyan: the unity of the religions" or "the transcendent unity of the religions". The another is his analysis the concept of worship.

The transcendent unity of the religions, or the same/the common/the similar contents between world religions, is an issue have been discussed since ages. The concept of worship is a subject which all religions particularly attach importance to it.

Nowadays, the world has become small, it means that it has become global. The cultures/the civilizations get closely acquainted with one anothers. And basic cultures/civilizations struggle to have a superior place for themself in this mosaic. So todays, dialogues and contacts between world religions are very important. I hope that my article contributes to this matter.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîli'l-ilbâs*, Beyrut, 1997.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, terc.: Mehmet Dağ, Ankara, 1975.

----- *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, terc.: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, 1996.

----- *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, terc.: Ekrem Demirli, İstanbul, 2000.

Akdemir, Salih, "A.E. Afîfî'nin "The Mystical Philosophy of Muhyid Dîn İbnu'l Arabî" Adlı Eseri ve Tercümesi Üzerine" *İslâmî Araştırmalar*, cilt 2, sayı 7, Ankara, Mayıs-1988.

Aresteh, Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, terc.: B. Demirkol-İ. Özdemir, Ankara, 2002.

Aslan, Adnan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat" *İslâmî Araştırmalar*, sayı 1, İstanbul, 1997.

Atasağun, Galip, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve Mesnevî'de Bahsedilen Dinler*, Konya, 2001.

Atay, Hüseyin, "İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemâl Paşa'nun Muhyiddîn b. Arabî Hakkındaki Fetvası" (*Şeyhülislam İbn Kemâl Sempozyumu içerisinde*), Ankara, 1986.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara, 1974.

----- *İslâm Tasavvufu*, İstanbul, 1992.

Aytaç, Gürsel (hazırlayan), *Doğumunun 250. Yılında Goethe*, Ankara, 1999.

Azûzî, İbrâhîm, "Kur'ân-ı Kerîm'de 'İbrâhimî Tevhîd'e Çağrı" (*Hazret-i İbrâhîm'in*

İzinde içerisinde), İstanbul, 2001.

Bostancı, Ahmet, Hz. Peygamber'in Gayr-i Müslimlerle İlişkileri, İstanbul, 2001.

Bursevî, İsmâîl Hakkı (?), Lübbü'l-lübb ve sırru's-sırr, (yazma nüsha), S.Ü. İlahiyat Fakültesi Ktp., nr.: 2466.

Can, Şefik, Mevlânâ, Hayâtı, Şahsiyeti, Fikirleri, İstanbul, 1995.

----- "Mevlânâ'ya Göre; Din, İmân ve Küfür" 5. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri, Konya, 1992.

El-Cezzâr, Ahmed Mahmûd, el-Fenâ ve'l-hubbü'l-ilâhî inde İbn Arabî, Kâhire, 1990.

Chittick, William, Varolmanın Boyutları, terc.: Turan Koç, İstanbul, 1997.

----- Hayâl Âlemleri, terc.: Mehmet Demirkaya, İstanbul, 1999.

El-Cilî, Abdülkerîm, Kitâbu'l-İsfâr an Risâleti'l-Envâr, terc.: Mahmut Kanık, (İbn Arabî'nin Nurlar Risâlesi tercümesi ile birlikte), İstanbul, 1991.

----- Şerhu müşkilâtî'l-Fütûhâtî'l-Mekkiyye, tah.: Yûsuf Zeydân, Kâhire, 1992.

----- El-İnsânü'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâil, Mısır, ts. (Dâru'l-fikr); İnsân-ı Kâmil, terc.: Abdülazîz Mecdî Tolun, haz.: Selçuk Eraydın ve diğerleri, İstanbul, 1998.

Dâvûd-ı Kayserî, Matlau'l-husûsî'l-kilem fî maânî Fusûsî'l-hikem, 1416, (Dâru'l-İtisâm).

Demirci, Mehmet, Yûnus Emre'de İlâhî Aşk ve İnsan Sevgisi, İstanbul, 1997, ikinci baskı.

Eraydın, Selçuk, "Fusûsu'l-hikem'e Yapılan Bâzı İtirazlar" (Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi, IV.cildinin Takdimi), İstanbul, 1992, IV.

Eren, Mehmet, "Sadreddîn Konevî'nin Hadîs Şerhçiliği" Akademik Araştırma, Yıl 1, sayı 1, Konya, 2001 Bahar.

Fayda, Mustafa, İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara, 1982.

El-Geylânî, Abdülkâdir, Dîvân, tak: Yûsuf Zeydân, Kâhire, 1990.

----- Âdâbü's-sülûk (Fütûhu'l-gayb) tah.: Muhammed Gassân Azkûl, Dimaşk, 1995.

Güner, Osman, Resûlullâh'ın Ehl-i Kitap'la Münâsebetleri, İstanbul, 1997.

Gürer, Dilâver, Fusûsu'l-hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri, İstanbul, 2002.

----- "İbn Arabî'de Lügat, İstilah ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı" Marife, yıl 1, sayı 3, Konya, 2002.

El-Hakîm, Suâd, el-Mu'cemü's-sûfi el-hikme fî hudûdi'l-keleme, Beyrut, 1981.

El-Hallâc, el-Hüseyn b. Mansûr, Dîvân, Köln, 1997.

Harman, Ömer Faruk, "İslâm" D.İ.A., İstanbul, 2001, XXIII.

(Heyet), Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târîhi, red.: H. Dursun Yıldız, İstanbul, 1986.

El-Hudarî, Muhammed Bek, İtmâmü'l-vefâ fî sîreti'l-hulefâ, Mansûra (Mısır), ts.

Işık, Hidâyet, "Fahreddîn Râzî'nin Din Anlayışı İçerisinde..." *Dinler Târihi Araştırmaları Sempozyumu II*, Ankara, 2000.

İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, ts., (Dâru Sâdır).

----- *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tah.: Osmân Yahyâ-İbrâhîm Medkûr, Kâhire, 1985-1992.

----- *Fusûsu'l-hikem*, tah.: Ebu'l-Alâ Afîfî, Bağdat, 1989, ikinci baskı.

----- *Tercümânü'l-eşvâk*, Beyrut, 1966.

----- *Kitâbü Zahâiri'l-a'lâk şerhu Tercümani'l-eşvâk*, (*Tercümânü'l-eşvâk*'ın hâşiyesinde), Beyrut, 1966.

----- *Nurlar Risâlesi*, terc.: Mahmut Kanık, İstanbul, 1991.

----- *Mârifet ve Hikmet*, terc.: Mahmut Kanık, İstanbul, 1995.

----- *Kitâbü'l-Elif-Kitâbü'l-Ehadiyye*, neşr.: Muhammed Şehâbüddîn el-Izzî, (*Resâilü İbn Arabî* içerisinde,) Beyrut, 1997.

İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1969.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, terc.: Süleyman Ateş, Ankara, ts.

----- *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, terc.: Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul, 1998.

Keklik, Nihat, *Sadreddîn Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan*, İstanbul, 1967.

----- *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Mısdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Ankara, 1990.

Konuk, Ahmed Avnî, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydm, İstanbul, 1989-1992.

Köse, Saffet, *İslâm Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, Baku, 2002.

El-Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah.: Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Kâhire, 1966.

Küçük, Abdurrahman, "Kur'ân'da Din ve Din Anlayışı" *Dinler Târihi Araştırmaları Sempozyumu II*, Ankara, 2000.

Küçük, Hülya, "Mutasavvıfların Diğer Dinlere Bakışına Farklı Yaklaşımlar," (*Tasavvuf Târihine Giriş* içerisinde), İstanbul, 1997.

----- "İsveç'te Tasavvuf: Ivan/John Gustav Aguéli ve Gunnar Ekelöf Örneği" *Tasavvuf Dergisi*, Ankara. 2003. yıl 4. sayı 10.

Mahmûd, Şefik, *Târihu'l-Kuds*, Amman, 1984.

Mahmûd, Abdülkâdir, *el-Felsefetü's-sûfiyye fi'l-İslâm*, Kâhire, 1967.

Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Ankara, 1993, tıpkı basım.

----- *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, terc.: Şefik Can, Ankara, 2001.

- Niyâzî Mısırî, *Dîvân*, İstanbul, 1963.
- Namlı, Ali, "*İsmâil Hakkı Bursevî*" *D.İ.A.*, İstanbul, 2001, XXIII.
- Nasr, S. Hüseyin, *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, terc.: Ahmet Özel, İstanbul, 1985.
- *Üç Müslüman Bilge*, terc.: Ali Ünal, İstanbul, 1985.
- *Söyleşiler*, İstanbul, 1996.
- *Tasavvufî Makaleler*, terc.: Sâdık Kılıç, İstanbul, 2002.
- Nicholson, Reynold, *İslâm Sâfleri*, terc.:(heyet), İstanbul, 1978.
- Nortbourne, Lord, *Modern Dünyâda Din*, terc.: Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1995.
- Okuyan, Mehmet-Öztürk, Mustafa, "*Kur'ân Verilerine Göre "Öteki"nin Konumu*" *İslâm ve Öteki* (içerisinde), editör: Cafer Sâdık Yaran, İstanbul, 2001.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul, 1995.
- Özkuyumcu, Nâdir, "Asr-ı Saâdet'te Yahûdilerle İlişkiler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*, (içerisinde), ed.: Vecdi Akyüz, İstanbul, 1994.
- Sarıçoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Târîhi*, İsparta, 2002.
- Schuon, Frithjof, *Dinlerin Askın Birliği*, terc.: Yavuz Keskin, İstanbul, 1992.
- *Varlık, Bilgi ve Din*, terc.: Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1997.
- *İslâm ve Ezelî Hikmet*, terc.: Şehâbeddin Yalçın, İstanbul, 1998.
- Sürûr, Tâhâ Abdülbâkî, *el-Hallâc, Şehîdî't-tasavvufî'l-İslâmî*, Kâhire, 1996.
- Eş-Şattanûfî, Alî b. Yûsuf (İbn Cahdam), *Behcetü'l-esrâr ve ma'dinü'l-envâr*, Mısır, 1304.
- Şengül, İdris, "*İslâm'ın Evrenselliği*" *Tasavvuf*, yıl 1, sayı 1, Ankara, 1999.
- Tabatabâî, Allâme, "*İslâmiyet ve Diğer Dinler*" terc.: Sâdık Kılıç, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara, Nisan-1987, sayı: 4.
- Tümer, Günay, "*Dîn*" *D.İ.A.*, İstanbul, 1994, IX.
- Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, Ankara, 1995.
- "*Hallâc-ı Mansûr*" *D.İ.A.*, İstanbul, 1997, XV.
- Ünlü, Nuri, *İslâm Târîhi I*, İstanbul, 1992.
- El-Vekîl, Abdurrahmân, *Hâzihî hiye's-Sûfiyye*, Beyrut, 1984.
- Yahyâ, Osmân, *Müellefâtü İbn Arabî târîhuhâ ve tasnîfuhâ*, Fransızca'dan terc.: Ahmed Muhammed et-Tîb, (Kâhire), 1992.
- Yalçın, Şehâbeddin, "*Geleneksel Okul ve Dinlerin Aşkın Birliği*" *İzlenim*, İstanbul, 1995, sayı 21.
- *Varlık, Bilgi, Din* (Önsöz), İstanbul, 1997.
- Yaran, Cafer Sâdık, "*İbn Arabî, Mevlânâ ve Yûnus Emre'ye Göre "Öteki"nin Durumu*" (*İslâm ve Öteki* içerisinde, editör: C. Sâdık Yaran), İstanbul, 2001.
- Yazıcı, Tahsin, "*Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr*" *D.İ.A.*, İstanbul, 1994, X.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul, 1982.

Yılmaz, H. Kâmil, *Tasavvufî Hadîs Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadîs Şerhi*, İstanbul, 1990.

Yılmaz, Hüseyin, *Kur'ân'ın Işığında Müslim-Gayr-i Müslim İlişkileri*, İstanbul, 1997.

Yılmaz, Hüseyin, *Gelenekselci Yaklaşımlar ve Dinsel Gerçekliğin Doğası*, basılmamış doktora tezi, Konya, 2001.

Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvânı*, haz.: Faruk Kadri Timurtaş, İstanbul, ts.

Zeydân, Yûsuf, *Abdülkerîm el-Cîlî, Feylesûfî's-sûfîyye*, Beyrut, 1992.