

Tez Tanıtım ve Değerlendirmeleri

Hikmet Yaman, *Erken İslâm Düşüncesinde Hikmet Kavramı (The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought)* (Doktora Tezi), Danışman: Wolfhart P. Heinrichs, Harvard Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri, 2008, 355 s. [İngilizce kitap olarak basılma aşamasındadır].

Dr. Vahit GÖKTAŞ*

Erken dönem müslüman âlimlerin eserlerindeki ilmî ıstılahların tahlili mevzuunun hayli zor ve bir o kadar da mühim bir araştırma konusu olduğu gerçeği akademik çevrelerce mâlumdur. Kelimelerin Arap dilindeki aslî anlamları üzerine yoğunlaşmak suretiyle bu ıstıhlara kesin bir anlam çerçevesi çizmek ve böylece onları semantik olarak sabitleştirmeye çalışmak doğrusu pek tatminkâr bir netice vermemektedir. Bu durumun temel sebeplerinden birisi kelimelerin kullanıldıkları bağlamların onların doğru bir şekilde anlamlandırılmalarında son derece müessir olmalarıdır. İlmî ıstılahların birbirinden bağımsız bir şekilde tek tek ele alınarak tahlil edilip onların semantik sınırlarının tayin edilmeye çalışılması da meseleyi kökten çözememektedir; çünkü erken devir ilmî metinlerdeki bu ıstılahlar çoğu zaman bir-biriyle geçişken ve birbirini tamamlayan bir biçimde kullanılmaktadırlar. Hikmet Yaman'ın tezine göre bu durum onların disiplinlerarası (*interdisciplinary*) bir şekilde ele alınıp farklı İslâmî ilimlerdeki kullanım ve açılımlarını da hesaba katarak tahlil edilmesini zarurî kılmaktadır.

Yaman'ın ifadesine göre ilmî ıstılahların kapsamlı bir şekilde irdelenmesindeki bu zorluk kendisini *bikmet* kavramının tahlilinde çok belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Bu kavramın İslâmî-ilmî disiplinlerin oluşma sürecindeki kullanım alanının devâsâ genişliği ona hayli karışık bir semantik kimlik kazandırmaktadır. Yazarın gözlemlerine göre *bikmet* kelimesinin Arap dilindeki kök ve türemiş anlamlarının adedindeki kesret onu neredeyse insanoglunun ulaşabileceği her türlü bilgiyi ihtivâ eden çok kapsamlı bir kavram haline getirmektedir. Dolayısıyla da *bikmet* kavramı kullanıldığı İslâmî disiplinin semantik çerçevesine göre farklı anlamlar kazanmaktadır ki bu onun kapsamlı bir şekilde tahlilinde disiplinlerarası bir yöntemi gerekli kılmaktadır.

* Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi.

Yaman erken devir İslâmî metinlerdeki *hikmet* kavramının tahlilinde Ebû Hâmid Gazâlî (ö. 505/1111) öncesinde yazılmış eserleri kendine başlıca müracaat kaynağı olarak belirlemektedir. Bu meyanda tez, giriş ve sonuç kısımları hâriç dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde mevzuun Arap dili ile ilgili boyutu ele alınmaktadır. İkinci bölüm *hikmet* kavramını erken dönem tefsir eserlerinde takip etmektedir. Üçüncü bölüm bu kavramın irdelenmesini bilinen en erken tasavvufî metinlerde gerçekleştirilmektedir. Dördüncü ve son bölüm ise meselenin aynı döneme ait felsefe metinlerindeki tahlilini ihtivâ etmektedir.

Üçüncü ve dördüncü bölümler tezin ağırlıklı kısmını oluşturmaktadır. Bu iki bölümde yazar tasavvuf epistemolojisi üzerinde yoğunlaşmakta ve *hikmet* kavramının felsefî açılımlarını erken devir şâhid metinler temelinde incelemektedir. Bu bağlamda erken dönem mutasavvıf ve felsefecilerinin bu kavrama yükledikleri anlamların paralellğine dikkat çekmektedir. Yazarın tezde ortaya koyduğuna göre her iki gurup müellifler aynı ortak noktalara vurgu yapmakta ve benzer dînî referanslar kullanmaktadırlar. Yaman'ın tezi *hikmet* kavramını merkeze almakla beraber, o aynı zamanda *ilim*, *marifet*, *akıl*, *kalb*, *fıkıh* gibi *hikmet* kavramıyla çok yakından alakalı ve tasavvuf epistemolojisinin temel ıstılahlarının detaylı tahliline girmektedir. Böyle bir metod takip ederek mevcut tez *hikmet*'in erken dönem müslüman âlimlerin eserlerindeki kollektif ve teâmülî kullanımını sistematik hale getirmeyi amaçlamaktadır ki *hikmet* kavramı üzerindeki bu hacimde detaylı bir çalışma, türünün ilk örneği olarak modern akademik dünyadaki mevcut bir boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Birinci Bölüm

Yazar bu bölümde ilk olarak *hikmet* kelimesinin kök ve asıl anlamları (*lexicography*) üzerinde durmaktadır. Bu husustaki başlıca müracaat kaynakları İslâmiyet öncesi (Cahiliyye) Arap edebiyatı ve erken dönem İslâmî eserlerdeki bu kelime ve de onun etimolojik aslı olan *h-k-m* [ح ك م] köküne dair referanslardır. Kelime olarak *hikmet* bu kökten türemiş bir isimdir ve de asıl anlamı “men etmek”tir (منع). Bu kökün en eski somut kullanımlarından biri *hakemetu'l-licâm* tabirinde geçmektedir ki bu hayvanlara vurulan gemi işaret etmektedir. Yaman diğer soyut kullanımların bu somut kullanım kaynaklı olduğunu düşünmektedir. Zira sözkonusu olan men etmenin cinsine göre *hikmet* kelimesinin kullanım ve anlamı şekillenmektedir. Bu durumda eğer menedilme zulme karşı ise *hikmet* “adâlet”, cehâlete karşı ise “ilim”, sefihliğe karşı ise de “hilim” olarak anlamlandırılmıştır. Bu bağlamda bir kişiyi kendisine veya başkalarına zararlı olabilecek nazârî veya amelî bir davranış teşebbüsünden men etmeye yönelik her türlü girişim حَكْمٌ, حَكْمٌ, حَكْمٌ gibi *h-k-m* kökünden türeyen filler ile ifade edilebilir. *Hikmet* bu şekilde hem nazârî hem de amelî unsurları olan bir kavram olarak zuhur etmektedir ki İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *hikmeti* “ilim ve amel bütünlüğü” şeklinde tanımlaması bunu göster-

mektedir. İbn Kuteybe bir kişinin ilim ve amel bütünlüğünü elde edemeden *bakîm* diye vasıflandıramayacağını da kaydetmektedir. Yazar Arap dili âlimlerinin *b-k-m* kökünün diğer temel anlamları üzerindeki açıklamalarını da tezinde zikretmektedir. “Men etmek” anlamının yanında bu kök “tam ve güzel yapmak” (أَتَمَّنَ) –özellikle *if’al* babında (أَحْكَمَ)– ve “hüküm vermek” –özellikle *حَكَمَ* fiilinde– anlamlarına gelmektedir.

Yaman tezinde Batıda *b-k-m* kökü ve anlamları üzerine yapılmış akademik çalışmaları da etraflıca değerlendirmektedir. Bu çalışmaların genelde *hikmet* kavramını Batı ilim dünyasının, özellikle de kelâm ve felsefesinin, en temel kavramlarından birisi olan “wisdom” kavramı çerçevesinde ele aldıklarını belirtmektedir. Yazar bir taraftan da Josef Horovitz, Arthur Jeffery ve Franz Rosenthal gibi ilim adamlarının Arap dilindeki *b-k-m* kökünün başlıca anlamının hüküm vermek ve yönetme faaliyeti olduğunu ve başlangıçta diğer Sami dillerindeki “wisdom” anlamından yoksun olduğunu iddia eden beyanlarını sorgulamaktadır. Sözkonusu bilim adamlarının iddiasına göre Arap dilindeki *hikmet* ve *bakîm* kelimeleri “wisdom” ve “wise” anlamlarını yabancı kaynaklardan esinlenerek kazanmışlardır. Yaman bu iddianın ilmî olarak temellendirilebilirliğini sorgulayarak İslâmîyet öncesi eski Arap diline dair elde mevcut dökümanların durumundan bahsetmektedir. Bu meyanda Araplar arasında İslâmîyet öncesi *hikemiyât* edebiyatının varlığına ve eski Arap bilgelerinin “*bukamâu’l-arab*” şeklinde tavsif edildiği gerçeğine dikkat çekerek, *hikmet* kelimesinin “wisdom” kavramıyla irtibatına dair yeni bir bakış açısı sunmaktadır.

Genel anlamda Arap dili kaynaklarındaki *hikmet* kelimesinin semantik boyutlarını incelemeye dair olan araştırmasına ilave olarak Yaman bu kelimenin daha özel açılımlarının kaydedildiği en eski Kur’ân-ı Kerîm sözlüklerine müracaat etmektedir. Bu amaçla mevzuu Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Yahya b. Sellâm (ö. 200/815), Ebû Hilâl Askerî (ö. 389/993), Râğıb el-İsfehânî (ö. 502/1108), Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) ve Tahânevî (ö. 1185/1745) gibi Kur’ân-ı Kerîm’deki kavramları açıklamaya dair eserler vermiş olan ilmî otoritelerin ilgili tartışmalarını modern akademi dünyasının dikkatine sunmaktadır.

Bu tartışmalar ışığında Yaman Batı’daki *hikmet* kavramıyla ilgili Rosenthal ve Dimitri Gutas gibi akademisyenlerin yapmış oldukları çalışmaları değerlendirmekte ve onların ileri sürdükleri fikirleri temellendirdikleri İslâmî metinleri yeniden okuyup detaylı tahliller yapmaktadır. Onların örneğinde, erken dönem müslüman âlimlerin eserlerindeki ilmî ıstılahların hakkıyla tahlilindeki yanlış anlaşılıp yorumlanmaya yol açabilecek ifadeleri yeniden ele almaktadır. Böylece de yazar *hikmet* kelimesinin farklı İslâmî ilimlerdeki anlam boyutlarına dikkat çekerek bu kavramın

sözkonusu metinlerdeki kullanım maksadına muhalif modern zaman ilmî çevrelerinde yapılmış yorumları irdelemektedir.

İkinci Bölüm

Yazar bu bölümde *hikmet* kavramını bu kelimenin Kur’ân-ı Kerîm’de geçtiği âyetler bağlamında incelemektedir. Bu kelime Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi kez geçmektedir ki bunların yarısında *hikmet*, *kitâb* kelimesi ile beraber bulunmaktadır. Bu birliklilik erken dönem Kur’ân-ı Kerîm müfessirlerini *hikmet* kelimesini vahyin bir nevi tatbikatı ve de açılımı olarak yorumlamaya sevketmiştir. Onlara göre pek yüce bir bilgi formatı olarak *hikmet* bilgisinin elde edilmesi sıradan bir öğrenim sürecine tâbi olmayıp, ilim-amel bütünlüğünü gerektiren çok sıkı bir tâlim sürecini ihtivâ etmektedir. Ancak bu yol bile *hikmeîn* sadece şahsî gayretle elde edilebilmesini temine kâfi gelmemektedir. Zîrâ Kur’ân-ı Kerîm’in beyanına göre Allah mutlak *hikmeîn* sahibidir ve *Hakîm* ismi O’nun *Esmâ-i Hüsnâ*’sındandır. Fakat O *hikmeî* seçkin kullarından dilediğine bahşeder ki bu durumun genel çerçevede örneği peygamberler zümresi, daha özel bir boyutta da Hz. İbrahim’in neslinden gelen, Hz. Davud, Hz. İsa ve de Hz. Muhammed’dir (s.a.v). Peygamberleri dışında da Allah kullarından dilediğine *hikmeî* verdiğini ve *hikmet* verilenlerin yüce bir iyiliğe mazhar olduklarını Kur’ân-ı Kerîm beyan etmektedir (Bakara, 2/269) ki bu zümrenin en müşahhas örneği Hz. Lokman’dır. İslâmî literatürde Hz. Lokman ıstılâhî anlamda bir peygamber olmamasına rağmen kendisine *hikmeîn* verildiği çok seçkin bir kul olarak muamele görmektedir.

Dış görünüşü itibariyle *hikmet* kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de oldukça basit bir sistematîğe sahip gibi gözükmektedir. Ancak ilk dönem müfessirleri bu kelimeye çok değişik anlamlar vermişlerdir. Yaman onların *hikmeî* tefsirdeki bu nevi değişik tariflerinin tabiatını inceleyerek bu tefsirlerin birbirlerini dışlayıp nakzeden (*exclusive* ve *contradictory*) bir yapıda mı, yoksa birbini ihtivâ edip tamamlayan (*inclusive* ve *complementary*) bir yapıda mı olduklarını incelemektedir. Bu tartışmaların daha belirgin bir resmini ortaya koyabilmek için yazar *hikmet* kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’deki herbir geçişini ayrı ayrı kendi semantik bağlamında siyâk ve sibâkını da gözeterek erken dönem müfessirlerin verileri ışığında ele almaktadır. Bu meyanda onun başlıca kaynakları İbn Abbas (ö. 68/687), İbrahim en-Nehâî (ö. 95/714), Mücâhid (ö. 104/722), Dahhâk (ö. 106/723) ve Katâde (ö. 118/736) gibi tefsir ilminin müessislerine dayanan nakillerdir. Bu otoriteler Kur’ân-ı Kerîm’deki *hikmet* kelimesini “söz ve fiilde isabet”den başlayıp, “dinin bilgisi”, “tefakkuh”, “akıl”, “anlama” ve “ahlâkî dosdoğruluk”a uzanan bir spektrum içerisinde anlamlandırmaktadırlar.

Yaman Kur’ân-ı Kerîm’deki *hikmet* kavramının incelenmesine dair Batı ilim dünyasındaki mevcut durumu naklederek bu alandaki çalışmaların kemmiyet ve keyfiyet açısından kifayetsizliğine işaret etmektedir. Bu noktada Rosenthal ve

Gutas'ın, sınırlı bir çerçevede olsa da, ilgili çalışmalarını istisnâ etmektedir. Yazarın ifadesine göre Rosenthal İslâm düşüncesindeki *bikmet* kavramını sadece bu kavramın diğer önemli bir İslâmî kavram olan “ilim” ile alakası boyutunda ele almakta ve bunu da Yahudi-Hristiyan ilim geleneğindeki “ilim” ve “hikmet” (*knowledge* ve *wisdom*) farklılığı ışığı altında incelemektedir. Yaman meselenin böyle bir yapıda kurgulanmasının bu iki kavramın Kur’ân-ı Kerîm’deki aslı mevcudiyet ve anlamlarını yansıtmada son derece yanlış yönlendirici olduğunu belirtmektedir; çünkü İslâmî ilim geleneğinde bu iki kavram arasında Yahudi-Hristiyan geleneğinde olduğu gibi bir tezatlık yoktur. Yaman’a göre müslüman bir zihin yapısının mahsulü olan bu kavramlar herşeyden önce müslümanların kendi anlayış ve izahları temelinden hareketle yorumlanmalıdır. Yoksa başka bir zihnî altyapı ve ilmî geleneğin kavramlarının bir diğer geleneğe bir nevi giydirilmesi suretiyle yapılacak tahliller ister istemez mevzuu ortaya koymada kifayetsiz ve de indirgemeci bir şekil olacaktır.

Gutas'ın *bikmet* kavramı ile ilgili ileri sürdüğü fikirlere gelince, Yaman onun bu kavrama bütün Kur’ân-ı Kerîm boyunca sabit ve tek bir anlam yükleme temayülünü Kur’ân-ı Kerîm’deki *bikmet* kelimesini yansıtabilme bakımından dar ve yetersiz bir teşebbüs olarak değerlendirmektedir. Yaman'ın, Gutas'ın ileri sürdüğü fikirlere karşı temel eleştirilerinden biri de Gutas'ın Kur’ân-ı Kerîm’de geçen *bikmet* kelimesinin geçtiği herbir bağlamın kendine mahsus tarihî ve bağlamsal özelliklerini yeterince dikkate almamasıdır. Zira Gutas *bikmet* kelimesinin temel anlamının “özdeyiş” (*maxim*) olduğunu ve bu anlamın ilgili Kur’ân-ı Kerîm âyetlerindeki anlamlarla tam tamına mutâbık olduğunu öne sürmektedir. Yaman bu iddiayı Gutas'ın şâhid metinler olarak kullandığı metinleri yeniden ziyaret ederek onun eksik ve hatalı anlamlandırıldığı noktaları okuyucunun dikkatine sunmaktadır. Yaman’a göre bu tür hataların en temel sebeplerinden biri İslâmî-ilmî ıstılahların dakik semantik hususiyetlerini gözden kaçırmak olduğu kadar, aynı ıstılahın farklı disiplinlerde kazanmış olduğu teknik anlamlara yeterince dikkat etmemek olabilmektedir. Yaman *bikmet* kelimesi örneğinde bu tür yaklaşımlara eleştirel bir bakış açısı ortaya koymaktadır.

Üçüncü Bölüm

Yaman'ın ifadesine göre İslâm ilmî geleneğinin ıstılahlarının etraflıca tahlilindeki zorluğun en belirgin bir şekilde ortaya çıkma örneklerinden biri tasavvuf sahasıdır. Bu durumun başlıca sebebi erken devir eserlerinin büyük bir kısmının günümüze ulaşamamış olmasıdır. Buna ilaveten günümüzde mevcut olanların yalnızca çok küçük bir oranı matbudur, ancak bu basılı kitapların asıl metinleri hakkıyla temsil etmede çok ciddi sorunları vardır. Tezinde yazar bu hususun örneklerini serdetmektedir.

Tasavvuf sahasının bu genel problemine dikkat çektikten sonra mevcut bilinen en eski metinlere dayanarak bir *bikmet* kavramı tahlili ortaya koymaktadır. *Hikmetin*

tasavvufî ıstılahlar içerisindeki konumunu ortaya koymada başlıca ilmî mercileri Serrâc (ö. 378/988), Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Ebû Nuaym (ö. 430/1039), Hucvirî (ö. 465/1072) gibi otoritelerin eserleridir. Ancak Yaman bu âlimlerin eserlerinde, bekleneceği üzere, kendi zamanlarının ifade tarz ve dillerini kullandıklarına işaret ederek, bunların beyanlarını dil yönünden de incelemektedir. Zira bu eserlerin en erken dönem mutasavvıfların aslî ifade ve dillerini aksettirmede oldukça dikkatli bir şekilde tahlil edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

Şâhid metinler hususundaki bu hassas noktayı kaydettikten sonra Yaman tasavvuf metinlerindeki *hikmet* kavramını tahlile girişmektedir ve bu terimi *ilim*, *marifet*, *akıl*, *kalb*, ve *fıkah* gibi tasavvuf epistemolojisinin temel kavramları bağlamında ele almaktadır. Ona göre *hikmet* ilmî ve amelî kavramların kesişme ve odak noktasıdır. *Hikmet*in bilgisi ancak onun tatbikiyle zuhûr eder. Yoksa *hikmet* bilgisi bir çeşit zihnî meşguliyetten ibaret değildir. Yazar kendi sistematik çerçevesini ortaya koyarken, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Cafer-i Sâdık (ö. 148/765) gibi zühd hayatının, dolayısıyla da tasavvufun, sembolleşen en erken simalarına atfedilen ifadeler yanında, Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778), Tüsterî (ö. 283/896), Sülemî (ö. 412/1021), Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Kuşeyrî (ö. 465/1074) gibi bu sahada Kur'ân-ı Kerîm ifadeleri ekseninde açıklamalar kaydeden ilim adamlarının beyanlarını tahlil etmektedir. Bunlara ilave olarak Yaman, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 298/910), Ebû Hüseyin Nûrî (ö. 295/907), Hakîm Tirmizî (ö. 300/912) ve Ebu Tâlib Mekkî (ö. 386/996) gibi tasavvuf sahasının bir ilmî disiplin olarak gelişmesine büyük katkıları bulunmuş şahsiyetlerin bu kavramlarla alakalı ifadelerini incelemektedir.

Yaman'ın tezinin tasavvufla ilgili mevcut akademik çalışmalara en önemli katkı noktalarından biri de onun bu saha düşünce ve kavramlarının Kur'ân-ı Kerîm menşeli olup olmadığı hususundaki değerlendirmeleridir. O bu hususta Louis Massignon, Paul Nwyia, Süleyman Ateş, Gerhard Böwering ve Bernd Radtke gibi modern zamanlarda yaşamış akademisyenlerin çalışmalarını gözönünde bulundurmakla beraber onların *hikmet* kavramı hususunda özel bir ilgiye sahip olmadıklarını da kaydetmektedir. Yaman özellikle Massignon'un erken devir tasavvuf metinleri üzerine olan çalışmalarının altını çizmekte ve bunların Batı akademik dünyasına büyük katkıları olduğunu ifade etmektedir. Yaman, Massignon'un tasavvuf düşünce ve kavramlarının Kur'ân-ı Kerîm kaynaklı olduğu şeklindeki beyanını ilâve metinlerle desteklemekte ve bu faaliyeti de *hikmet* kavramı ekseninde gerçekleştirmektedir. Ancak, aynı zamanda Yaman, tasavvuf adına söylenmiş veya ona maledilmiş her türlü rivayetlerin bu çerçeveye dahil edilemeyeceğini ve bu anlamda tasavvufta sonradan sokuşturulmaya çalışılmış İslâmîyet dışı bazı fikir ve kavramların olmuş olabileceğini imkan dahilinde görmektedir. Bu konuyu ele alırken yazar tasavvuf terminolojindeki *zâbir* ve *bâtın* kavramları üzerinde durarak

tasavvuf erbabının Kur'ân-ı Kerîm ifadelerinin doğru olarak anlaşılması hakkında ortaya koyduğu prensipleri kayda geçirmektedir.

Yaman'ın ifadelerine göre mutasavvıflar *hikmeû* hem amelî (practical) hem de ilmî ve bilgiye dair (epistemological) bir kavram olarak ele almışlardır. Bu demektir ki onlar nezdinde kişinin amelî ve ilmî arasında doğru bir orantı ve sağlam bir bağlantı vardır. Yazar *hikmeû* erken dönem mutasavvıf beyanlarında bir taraftan *takva*, *zühhd*, *vera*, *ablak* ve *ibadet* gibi amele taalluku daha ağırlıklı olan kavramlarla ilişkilendirirken, öbür taraftan da onun *ilham*, *keşf*, *marifet*, *sır* ve *hakikat* gibi bilgi merkezli kavramlarla birlikte çok yakından irtibatlı olduğunu kaydetmektedir. Zira mutasavvıflar nezdinde bilgi ifade eden bu kavramların hepsinin amelî bir altyapısının olması gereği vardır. Başka bir ifadeyle, değişik seviyedeki bu bilgiler makbul amellerin mahsulleridir. Nitekim, gerçeği temsil etme sadedinde, *hikmet* bilgisi hayli ileri derecede bir bilgi formudur. *Hikmet* kimseye aile bağı, sosyal konum, mâlî zenginlik veya bedenî özelliklere bağlı olarak verilmez. Allah kullarından dilediğine onu verir. Kulun yapması beklenen kendisini farz ve nâfile ibadetlerle *hikmete* hazırlamasıdır, ancak bu durum bile *hikmeû*n verilmesini kesin bir şekilde garanti etmemektedir. Zira kulun kendi şahsî gayret ve araması *hikmeû* bulmak için gerek bir sebeptir, fakat yeter bir sebep değildir. *Hikmeû*n bilgisi mutlak mânâda aramakla elde edilemez, ancak onu elde edenler onu samimî ve istikrarlı bir şekilde arayanlardır.

Yaman mutasavvıfların *hikmet* verilmiş olan kulların imtiyaz ve mesuliyetleriyle ilgili ifadeleri hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Onlara göre *hikmet* çok büyük bir ilâhî lütuftur; herşeyden önce ona lâıyk olmaları gerekir. *Hikmet* verilmiş olanlar onu dikkatli bir şekilde muhafaza etmelidirler ve de onu lâıyk olmayanlara, kıymetini takdir edemeyeceklerinden dolayı, açıp dökmemelidirler. *Hikmete* karşı liyâkatı olmayanlar *hikmeû* ya yanlış anlar veya yanlış temsil ederler. Bu nevi menfî birtakım ihtimaller karşısında *hikmet* verilmiş olanlar onun ehemmiyetini takdir edebilmeli ve ona göre söz ve fillerini düzene koymalıdır.

Dördüncü Bölüm

Yaman'ın belirttiğine göre *hikmeû*n çok yüksek seviyede bir bilgi formu olduğu ve bu bilginin liyâkatlı bir şekilde muhafaza edilip ancak ehil olanlara öğretilbileceği fikri erken dönem müslüman filozoflar nezdinde de hayli yaygın bir prensiptir. Gerçekte bu filozoflar *hikmet* ve *felsefe* kelimelerini aynı anlamda ve birbirlerinin yerine kullanmaktadırlar. Onların kaydettiğine göre nihayette *hikmet* bilgisinin kaynağı nebevî gelenektir (*mişkât-ı nübüvvet*). Hz. Lokman'ın ismi bu bağlamda diğer bir referanstır. Filozofların ifadelerine göre Allah peygamberlik müessesesini kulları arasından seçtiği sâlih ve temiz kullarına has kılmış, bu müessesenin kapısını Hz. Muhammed (s.a.v.) ile kapatmıştır. *Hikmet* geleneğine gelince, Allah onu Hz.

Lokman gibi, peygamberler kadar yüksek seviyede olmayan, bir başka seçkin kulları zümresine vermiş ve *hikmetin* kapısını kıyamete kadar açık bırakmıştır. Bu anlamda *hikmet* bilgisi eşyanın tabiatına dair gerçek bilgiyi temsil eden ve kökleri Hz. Lokman yoluyla Hz. Davud'a kadar giden nübüvvet kaynaklı bilgilerden de nasiplenmiş bir bilgi çeşididir.

Daha özel bir çerçevede antik Yunan felsefi geleneğinin erken dönem müslüman filozoflar tarafından tevârüs (reception) ve tasavvur (perception) edilme meselesine gelince, Yaman'ın nakillerine göre onlar “hikmetin beş sütunu” (*esâtînu'l-hikme el-hamse*) olarak isimlendirdikleri Empedokles, Pitagoras, Sokrat, Eflatun ve Aristo'nun bu bilgiyi nihayette Hz. Lokman ve Hz. Davud'dan gelen bir geleneğin uzantısı olarak teslim aldıklarını belirtmektedirler.

Bu bağlamda, felsefe tarihine dair müslüman âlimlerin metinlerinde bir başka tarihî ve fakat oldukça da gizemli bir şahsiyet belirmektedir. Bu onların “bilgelerin atası” (*ebu'l-hukemâ*) diye tavsif ettikleri ve yer yer de Kur'ân-ı Kerîm'de zikri geçen Hz. İdris olarak algıladıkları Hermes'tir. *Hermes* dinler tarihi ve felsefe tarihinin kesişim noktasında çok yönlü bir şahsiyettir. Yaman'ın beyanına göre felsefe tarihinin –gerçek veya sonradan uydurulma olsun– bu çeşit dînî bir tarihî alt yapıyı ihtiva etmesi felsefenin müslüman zihin ve muhitlerde yer bulmasını oldukça kolaylaştırmıştır. Çünkü onlara göre hakkıyla yapılan bir felsefe faaliyeti nebevî geleneğin bu dünyevî şartlardaki yorumundan başka bir şey değildi ve bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'deki *hikmete* tekabül ediyordu.

Bu şekil bir felsefe tasavvuru müslüman zihin ve muhitleri Yunan felsefi geleneği için hayli münbit bir toprak haline getirdi. Yazar bu hususta müslüman filozoflardan nakiller yapmaktadır. Örneğin o İbn Sina'nın (ö. 428/1037) kendi felsefe tasavvurunu açıklarken sık sık Kur'ân-ı Kerîm'den âyetlere –özellikle de Bakara sûresinin *hikmet* verilenin pek yüce bir iyiliğe mazhar olduğunu belirten 269. âyetine– referans verdiğini kaydetmektedir. Böylelikle müslüman filozoflar kendi felsefi faaliyetlerini insanoğlunun hakikati ve onun doğru bilgisini araştırmaya yönelik başlangıçtan itibaren nesiller boyunca kesintisiz bir şekilde sürdürmekte olduğu çaba olarak görmektedir ki bunun nihâî hedefi *marifetullahıtır*. Felsefî bilgi ve hakikatin bu âlemşumûl ve ölümsüz boyutu müslüman filozoflar için en cazip yönüydü. Zira onlar kendilerini bu şerefli geleneğin kendi zamanlarındaki temsilcileri olarak görmekte ve de bu meyandaki faaliyetlerinin Kur'ân-ı Kerîm'deki *hikmet* mefhumunun dahilinde olduğunu düşünmekteydiler.

Üstelik *hikmete* ulaşma faaliyetinin Hz. Peygamber tarafından “müminin bir yitiği”ni bulma gayreti olarak tavsif edildiğini ve onu elde etmede mümkün ve meşru olan her türlü yolun denenmesinin böylece teşvik olunduğunu zikretmekteydiler. Yoksa onlar felsefe yapmayı başıboş bir zihin gayreti (idle speculation) veya

sadece kuru bir fikir jimnastiği (mere exercising of thought) olarak görmemektedirler. Aksine, Kindî (ö. 260/873) gibi erken dönem müslüman filozoflar için felsefe Kur’ânî *hikmete* tekabül eden ve ilim-amel birlikteliği gerektiren bir faaliyet idi ki o bunu bilgi sözkonusu olduğu kadarıyla “gerçeğe ulaşmak”, amel sözkonusu olduğu kadarıyla da “hakkıyla amel etmek” şeklinde tarif ediyordu.

Yaman’ın ifadesine göre erken devir müslüman filozofları, eski Yunan felsefi mirasını işte böyle bir İslâmî arka plan çerçevesinde zihin dünyalarına davet edip misafir etmişlerdi. Bu tavır en çok entellektüel gayreti sarfettikleri konu olan metafiziğe dair onların çetrefilli ibarelerinde de ortaya çıkmaktadır. Zira bir yandan müslüman filozoflar Allah’ın varlığını felsefi olarak da temellendirmeye çalışırken, bir taraftan da nübüvvet kurumunu kendi felsefi sistemlerinde formüle edebilmeye azamî gayret sarfetmişlerdir. Yaman bir yandan filozofların bu hususlardaki gayretlerinin başarı seviyesinin tartışmaya açık olduğunu zikretmekle beraber, diğer yandan da onların bu uğurdaki sebatlarını takdire şâyân görmektedir.

Malum olduğu üzere İslâmî çevrelerdeki çok yaygın dînî ve kültürel bir teamüle göre Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîfler müslümanlara ve de tüm insanlığa lazım olan bütün dînî ve ahlâkî prensipleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla da müslümanların kendi nazarî ve amelî kaidelerini ortaya koymada Yunan felsefesi gibi hâricî ve de doğruluğu şüphe götürür kaynaklara ihtiyacı yoktur. Tahmin edileceği üzere, müslüman filozoflar da bu sosyal tavra muhatap olmuşlardır ve fikirlerini beyan ederken kendi zamanlarının sosyal ve dînî teamüllerini göz önünde bulundurmışlardır. Ancak aynı zamanda, Yaman’ın belirttiğine göre, onlar bu teamülleri işin özüne dair (*essentialist*) değil bağlamına dair (*contextual*) bir zorluk olarak değerlendirmişlerdir. Bu demektir ki, mânidar bir şekilde, onlara daha serbest bir fikir üretme alanı temin etmede en temel yardımcı yine aynı Kur’ân-ı Kerîm ve hadis-i şerîflerde zikri geçen *hikmet* kavramı olmuştur.

Yaman’ın satırlarına göre müslüman filozoflar için bu *hikmete* ulaşmak insanoglunun en şerefli ve takdire şâyân başarısıdır. Onlar bu başarıyı insanların bu dünya şartlarındaki her türlü kimliklerinin ötesinde olduğu şeklinde görmektedirler. Bu anlamda onlar felsefeye millî veya dînî herhangi ilâve bir kimlik tahsis etme gereği de duymamaktadırlar. Konunun bu noktasında Yaman’ın tezi Batı akademik dünyasındaki müslüman filozofların felsefi faaliyetlerinin “islâmîliği” ile alâkalı tartışmalara yeni bir bakış açısı getirmektedir.

Malum olduğu üzere Batı’da bu felsefi geleneğin isimlendirilmesi konusu hayli tartışmalı bir mevzudur. Bir gurup akademisyen “Arapça Felsefe” (Arabic Philosophy), diğer bir gurup araştırmacı da “İslâmî Felsefe” (Islamic Philosophy)

tâbirini daha yerinde bulmaktadır.* Bu mevzuda Yaman, Kindî'nin kendi felsefe tasavvurunu örnek olarak dikkate sunmaktadır. Kindî'ye göre gerçek felsefe Kur'ân-ı Kerîm'deki *hikmet*ten başka birşey değildir ki bu da insanoğlunun hakikate ve onun doğru bilgisine ulaşmadaki evrensel bir gayretidir. Bu gayret, tarih içerisinde asırlardır devam etmekte olan, ilerlemeci (progressive) bir şekilde ezeli hakikatin fikir ve yazıya dökülme sürecidir. Hangi milletten gelirse gelsin önceki nesillerin bu meyandaki katkılarını takdirle zikreden Kindî –az veya çok, hakikate ulaşmada başarılı veya başarısız– bu yoldaki her türlü çabayı kadirşinaslıkla karşılamaktadır. Ona göre hakikat yolcusu için hakikatin kendisi her türlü değer üzerinde.

Ancak bu demek değildir ki Kindî, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ gibi müslüman filozoflar kendilerini bu felsefi gelenek içerisinde önceki nesillerin pasif bir takip ve taklitçisi olarak görmekte dirler. Aksine onlar kendilerini öncekilerin sistemlerini geliştirmeye ve yanlışlarını düzeltmeye adanmışlardır. Onların gözünde bu faaliyet insanlık tarihi boyunca bir gurup seçkin ve kabiliyetli insan tarafından bu şekilde devam ettirilmiş tir ve kendi zamanlarında bu vazifeyi onlar üstlenmektedir.

Yaman tezinde *hikmet*in amelî tarafının da müslüman filozoflar tarafından öne çıkarıldığını belirtmektedir. Bu hususta yazar Fârâbî'nin eserlerine atıfta bulunarak onun kendi felsefe tasavvurunda nazarî ve amelî felsefi faziletlerin birlikteliğini şart koştuğunu zikretmektedir. Aksi durumda, Fârâbî nezninde amelî ve de başkalarının istifadesine sunulmamış bir felsefe eksik ve kusurlu bir felsefe (*felsefe nâkisa*) anlayışdır.

Sonuç olarak Yaman'ın doktora tezi erken dönem İslâmî-ilmî metinlerdeki *hikmet* kavramını disiplinlerarası bir yaklaşımla ele almaktadır ve bu faaliyeti de *ilim*, *marifet*, *akıl*, *kalb* ve *sıkıh* gibi tasavvuf ve İslâm felsefesinin diğer merkezi kavramlarıyla irtibatlı bir şekilde sürdürmektedir. Yaman işe *hikmet* kelimesinin lügavî asıl ve türemiş anlamlarını tahlille koyulmakta sonrasında da bu kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'deki durumunu ilgili ayetlerin bağlamlarını da dikkate alarak incelemektedir. *Hikmet* kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'deki bütün geçiş mahallerinde tek bir anlamının olmadığını vurgulamakta ve değişik anlamların, onun yanlış ve tutarsız bir şekilde anlaşıldığına işaret etmediğini belirtmektedir. Yaman *hikmet* kavramını erken devir tasavvuf metinlerinde incelerken onun hem bilgiye (epistemological) hem de tatbikata (practical) dair bir içeriğinin olduğunu altını çizmektedir. Mutasavvıfların nezdinde amelî tarafı olmayan sırf zihnî bir meşguliyetten ibaret olabilecek *hikmet* gerçek anlamda İslâmî bir mefhum değildir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de müteaddid defalar zikri geçen kulların iman etme-

* Bu hususta Yaman, birinci gurubun fikirlerine Dimitri Gutas, ikinci gurubun fikirlerine de Seyyid Hüseyin Nasr ve Henry Corbin gibi araştırmacıların yazılarından örneklerle atıflarda bulunmaktadır.

lerinin amel-i sâlih ile tamamlanması mutasavvıflara bir hareket noktası ve prensibi temin etmektedir. Dolayısıyla da onlar için *hikmet* bir çeşit akli ve epistemolojik “bilme” değil, aksine varoluşsal (existential) bir “olma”dır. Yaman tezine erken dönem müslüman filozofların *hikmet* tasavvurunu inceleyerek son vermektedir. O filozofların kendi felsefe tasavvurlarını Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde bahsi geçen *hikmet* mefhumu ışığında ele almakta ve onların bu *hikmetten* ne tür ilhamlar aldıklarını ve de bunu nasıl ortaya koyduklarını açıklamaktadır.

Bekir KÖLE, *Zeynüddîn-i Hâfî ve Tasavvufî Görüşleri* (Doktora Tezi), Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, XI+503 s.

Dr. Vahit GÖKTAŞ*

Bekir Köle tarafından hazırlanan bu doktora çalışması, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, Zeynüddîn-i Hâfî'nin yaşadığı dönemin siyasî, idarî, iktisadî, dinî ve tasavvufî durumu hakkında aydınlatıcı açıklamalara yer verilmiştir.

Birinci bölümde, Hâfî'nin hayatı hakkında bilgi verildikten sonra ilim tahsîli ve şeyh arayış sürecindeki tecrübeleri kaynaklar ışığında aktarılmıştır. Ayrıca Hâfî'nin eserleri muhtevalarıyla birlikte detaylı bir şekilde bu bölümde ele alınmıştır. Hâfî'nin farklı coğrafyalarda görev yapan halifelerinin, *Zeyniyye* prensiplerinin yayılmasında gösterdikleri faaliyetler ve Zeyniyye'nin tesirini kaybetme sebepleri de bu bölümün içerisindeki diğer başlıklardandır.

İkinci bölümde ise, ağırlıklı olarak Hâfî'nin tasavvuf düşünceleri ele alınmıştır. Sûfî kelimesinin kökeni, tasavvufun ön şartları, mürîdin olgunlaşma sürecinde kat etmesi gereken makamlar, konuyla ilgili farklı bakış açıları, ilim ve marifet kavramları üzerinde önemle durulmuştur. Hâfî'nin varlık ve yaratılış hakkındaki düşünceleri ise, bu bölümün ele alınan diğer bir konusudur. Sâliklerin seyr u sülûk sürecinde karşılarına çıkacak muhtemel tehlikelerden şirk, kibir, şeytanın hileleri tahyîl ve hulûl gibi mevzular ve bid'atlardan sakınma yolları da bu bölümün diğer konularıdır. Bunlara ilaveten, sâliklerin uygulaması gereken her türlü zâhirî ve bâtinî edebler incelleme yapılırken; son olarak, Hâfî'nin sâliklerden tatbik etmesini istediği, ideal yirmi dört saatlik programı değerlendirilmiştir.

Sonuçta ise, çalışma ile ilgili olarak ulaşılan sonuçların genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu şekilde tezin, günümüz tasavvuf araştırmalarına kattığı yenilikler ve açılımlar ortaya konulmuştur.

Giriş

Yazar, çalışmasının bu bölümünde, Zeynüddîn-i Hâfî'nin hayatını geçirdiği, XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısındaki Herat'ın idarî, sosyo-kültürel, iktisadî, dinî ve tasavvufî dokusu hakkında dikkate şâyân bilgiler aktarmaktadır. Bu bilgiler, Hâfî'nin düşünce yapısını anlamakta önemli ipuçları sunmaktadır.

* Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi.

Buna göre; XV. yüzyılda Timur Devleti'nin başkentliğini yapan Herat'ın medreseler başta olmak üzere kültürel tesisleriyle uzun yıllar İslâm medeniyetinin bayraktarlığını yapmış bir şehir olduğu anlaşılmaktadır. Herat'ta özellikle Timur'dan sonra oğlu Şahruh'un devletin başına geçmesiyle iktisadî kalkınma hız kazanmıştır. Bütün bu gelişmeler yazar tarafından, Zeynüddîn-i Hâfî gibi âlimlerin yetişmesi ve üretkenliği açısından çok olumlu tesir bıraktığı şeklinde yorumlanmaktadır.

Yazara göre; Hâfî dönemin hükümdar ve idarecilerinden oldukça hürmet görmüştür. Örneğin, Timur, Hâfî'yi yanına davet ederek ona saygı göstermiştir. Aynı hürmetin Şahruh tarafından da gösterildiği görülmektedir. Hâfî, hükümdarlar nezdindeki bu ağırlığını kullanarak önemli hizmetlerde bulunmuştur. Şahruh ile Tebriz Sultanı İskender arasında olması muhtemel bir savaşı önlemesi buna bir misal olarak verilebilir.

Yazarın bu bölümdeki başka bir tespitine göre; Timurlu hükümdarlarından Şahruh'un ehl-i sünnet itikadını yaygınlaştırma çabası Hâfî tarafından destek görmüştür.

Birinci Bölüm

Yazar bu bölümde, kaynaklar el verdiği ölçüde Hâfî'nin hayatı hakkında bilgiler vermektedir. Özellikle silsilesi konusunda, kendi eserleri başta olmak üzere oldukça zengin kaynaklara başvurduğu görülmektedir. Bu bölümde ayrıca Hâfî'nin İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429), Zeynüddîn-i Irakî (ö. 806/1404) ve Seyyid Şerrif Cürcanî (816/1413) gibi devrin meşhur birçok âliminden ilim tahsil ettiği ortaya konulmaktadır. Ayrıca tasavvufî eğitim serüveni, mürşidi Nuruddîn Abdurrahman-ı Mısırî ile tanışması ve intisâbı da bu bölümde anlatılmaktadır. Yazarın tespitine göre; zâhir ve bâtın ilminde geldiği yüksek noktadan dolayı Zeynüddîn-i Hâfî, devrin en itibarlı âlim ve mutasavvıfları arasında yer almaktadır.

Araştırmanın ortaya koyduğu sonuca göre; Hâfî'nin bazı kaynaklarda verilen sayıdan çok daha fazla eseri bulunmaktadır. Ancak bunlardan bir kısmının günümüze ulaşamadığı anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşan eserlerinden, tasavvuf erbâbınca oldukça meşhur olan, *el-Vasâya'l-Kudsîyye*'nin yüzden fazla istinsah nüshasını tespit eden yazarımız, diğer eserleri de çok detaylı bir şekilde incelemeye tabi tutmuştur. Hâfî'nin kütüphane kayıtlarında tespit edilen eserleri şunlardır: *el-Vasâya'l-Kudsîyye li't-Tâlibîne's-Sâlikîn*, *Evrâd*, *Mühimmâtü'l-Vâsulîn*, *İcâzetnâme*, *Menbecü'r-Reşâd râ Vâsıta-i Salâh-ı İtikâd-ı İbâd*, *Risâle der Ma'rıfet-i Tevbe*, *Der Beyân-ı Letâif-i Seb'a*, *Şerhu Menâzîli's-Sâirîn*, *Silsiletü't-Tarîk ve Lübsü'l-Hırka ve'l-Musâfaha*, *Hâşiye fi't-Tasavvuf*, *Men Kâne Alîyye'l-Himme fi Sülüki Tarîki'l-Mukarrebîn*, *Âdâbun fi's-Sülûk*, *Risâle fi Âdâbi's-Sofîyye*, *Mir'âtü't-Tâlibîn (Risâle fi't-Tasavvuf)*, *Reyhânu'l-Kulûb*.

Yazar, bu eserlerin dışında, Hâfî'nin kendi ağzından varlığını belirttiği ancak günümüze ulaşamamış on üç eseri daha olduğunu ifade etmektedir.

Bu bölümde ele alınan bir başka konu ise, Zeynüddîn-i Hâfî'nin halifeleri ve Zeyniyye tarikatının yayılışdır. Yazarın tespitine göre, yaşadığı çağda, çok büyük tesir bırakan ve bir o kadar da şöhret bulan Hâfî, dünyanın çok çeşitli ülke ve bölgelerine mürid yetiştirerek göndermiştir. Onun halifeleri arasında, Zeyniyye'nin Anadolu'da yayılmasında önemli çabaları olan Abdullatif-i Kudî (ö.856/1452), Abdürrahîm-i Merzifonî (ö. 865/1461'den sonra) gibi önemli mutasavvıflar bulunurken; dünyanın farklı coğrafyalarında da kendisine intisab etmiş çok sayıda âlim ve sûfinin olduğu anlaşılmaktadır. Yazarın düşüncesine göre, her ne kadar sonradan intisabı Hacı Bayram-ı Velî'ye de olsa, Akşemseddin (ö. 862/1459) gibi dönemin önemli âlimlerini bile tasavvufî câzibesine alan Hâfî, çok kısa bir zamanda tarikatını dünyaya yayma imkânı bulmuştur.

Yapılan bir başka tespite göre; Sühreverdîyye ve Rifâiyye'yi cem eden bir tarikat olan Zeyniyye'nin dört halifeye de ulaşan ender tarikatlardan olduğu söylenmektedir. Yazara göre bu durum; Zeyniyye'nin çok zengin feyz kaynakları tarafından beslendiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu çalışmada Zeyniyye silsilesi verilirken, ana kaynaklardan faydalandığı gibi, bizzat Hâfî'nin kendi eserlerinde ifade ettiği silsilelere de yer verildiği görülmektedir. Bu çalışmanın verilerine göre, XV. asırda, dünyanın en etkili tarikatları arasında sayılan Zeyniyye'nin, varlığını Anadolu'da XVIII. asrın ortalarına kadar devam ettiren; diğer bölgelerde de etkisini zamanla yitirdiği anlaşılmaktadır.

İkinci Bölüm

Bu bölümde Hâfî'nin tasavvuf düşüncelerinin yanı sıra kelimâ ve felsefî konudaki fikirleri de detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Yazarın tespitine göre, Hâfî'nin eserlerinde yer yer Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Taarruf der Mezheb-i Tasavvuf*unu, Şihâbüddin-i Sühreverdî'nin (539/1144-632/1234) *Âvârifü'l-Meârif*ini ve Abdullah Ensârî Herevî'nin (396/1006-481/1089) kaleme aldığı *Menâzilü's-Sâirîn* adlı kitabı referans göstermesi, bu eserlerin onun tasavvuf düşüncesinin teşekkülünde önemli rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Hâfî'nin tasavvuf zemininde ele alınan ilk düşüncesi *sûfî* ve inşıkakı hususundadır. Birçok mutasavvıf gibi, *sûfî*nin yün anlamına gelen *sûftan* türediği fikrini benimseyen Hâfî'ye göre, bu terimin bir anlamı da “saf olan, günahlardan uzak duran, şeriat karşısı iş görmeyen kişi” demektir. Bu minvalde ele alınacak olursa, sûfî terimi, mânâ olarak Hz. Peygamber'in ve yüzlerini dünyadan âhirete çeviren fukarâ ashâbının hayatında mevcuttur. Yani ona göre, sûfî kelimesi, Kur'ân'da ve hadislerde ıstılah halinde bulunmasa da içerdiği mânâların muhtevası, zengin olarak

yer almaktadır. Ayrıca Allah, sûfilerin Kur’ân’da övülen vasıflarına değinmekte ve onları *mukarrebîn* gibi farklı şekillerde isimlendirmektedir. Hâfî’nin burada eleştirdiği önemli bir husus ise şöyledir: Geçmişte adı konulmayan ama çok kimseler tarafından en iyi şekilde temsil edilen sûfilik, sonradan adı *sıfî* olan ama yaşayışı ile bu kavramla alakası olmayan kişiler tarafından da kullanılır olmuştur.

Yazar, tezinin bu bölümde, Hâfî’nin tasavvuf düşüncesinde akla ne kadar önem verdiğini de ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin; Hâfî’nin *Mübimmât* adlı eserinde, aklın önemini ifade ederken –her ne kadar günümüze ulaştığına dair bir bilgimiz olmasa da– *Kitâbu’l-Akl ve’l-Âkıl* adlı bir telifinin olduğunu söylemesidir ki Hâfî, bu konuyla ilgili düşüncelerini ifade ederken, akıl olmasaydı insan *mesnâs* olurdu demek ve bu görüşlerini ispat için, aklını faal kullananların üstünlüğüyle ilgili bazı âyet ve hadisler zikretmektedir. Ancak insan, sadece akılla hareket edemediğinden peygamberler ve şeriatlar ona yol göstermek için gelmiştir. Dolayısıyla hidayete mevzuunda akıl tek başına bir belirleyici olamaz.

Çalışmanın vurgu yaptığı konulardan birisi de, Hâfî’nin Kur’ân ve sünnete bağlılıktaki hassasiyetini ortaya koymak amacını taşımaktadır. Hâfî’nin, âlim ve sûfiler tarafından övgüye mazhar olan yönlerinden birisi de onun bu tutumudur. Ona göre, kişi, sadece inanç ve ibadet hayatında değil, her hal, davranış ve düşüncesinde de, gereken edebi göstermesi için Kur’ân ve sünnet ölçüsüne ihtiyacı vardır. Ancak bu ölçü uygulandığı zaman, yapılan ve düşünülenlerin Hakk’ın rızası için mi yoksa bir hevâ uğruna mı yapıldığı anlaşılabilir. Hiç kimsenin sünnetlere uymadan bir makâm ve mertebe sahibi olmadığını belirten Hâfî, Hz. Peygamber’e uymanın en büyük makâm ve mertebe olduğunu belirtmektedir. O, en şerefli ve yüce makâm olan bu *tâbi’ olma* makâmını *makâm-ı mutâbaat* olarak adlandırmaktadır. O da diğer birçok mutasavvıf gibi, “zâhir ilimlerle ters düşen her bâtinî ilim bâtıldır” düşüncesinden yanadır. Yani bir insan bâtinî aşamaları kat’ etmek iddiasında olmakla birlikte söz, eylem ve hali Kur’ân ve sünnete aykırıysa bütün bu yaptıkları bâtıldır.

Bu çalışmanın ana temalarından birisini de, Hâfî’nin görüşleri ekseninde ortaya konulan makâmlar ve müridin olgunlaşma süreçleri oluşturmaktadır. Âriflerin buldukları makâmlarla yetinmelerini tuhaf karşılayan Hâfî, “Katımızda daha fazlası da vardır.” (Kâf, 50/35) âyetini delil göstererek, daha yüksek makâm ve ma’rifetlerin aranması gerektiğini ifade eder. Ona göre; sâlik, himmetini âli kılmalı ve bu manevî yolda önüne bir son koymamalıdır. Ancak Allah herkese, ilâhî nûrların feyzi olan sırları, onlara bahşettiği istidad ve kabiliyet kadar verir. Bu yüzden sâlik, Allah’ın kendisi için belirlediği tarîk ve makâmdan öteye de geçemez. O, bu durum için, “Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol belirledik.” (Mâide, 5/48) âyetini hatırlatmaktadır. Bu manevî olgunlaşma süreçlerinin ilkinin tevbe oluşturmaktadır. Yazarın belirttiğine göre; Hâfî, sâliklerin ve hakikatı arayanların

kalblerinde ve zâhirlerinde nûrun zuhûr etmesi için yapması gereken ilk işin, kesin bir tevbe olduğu düşüncesindedir. Tevbede istikâmet üzere olmak ve tevbe yapıldığı şekillerde muhafaza etmek, *iksîr-i ricâl*den olmak anlamına gelir. Dolayısıyla şartlarına uygun yerine getirilen tevbe, bütün hâl ve makâmın ortaya çıkmasının etkili sebebidir. Yazar, Hâfî'nin etkili bir tevbeden ne anladığını, onun eserlerini kaynak olarak oldukça teferruatlı biçimde izah etmektedir.

Hâfî'nin düşüncesinde, sâlikin, tevbeden sonra ömrünü en verimli bir şekilde geçirmesi için yapması gerekenlerden birisi de zikirdir. Hatta ona göre; şeyhler, hiçbir amel olmadan bile, sırf zikirden dolayı, Allah ile kul arasında engel teşkil eden perdelerin kaldırılacağı konusunda icma' etmişlerdir. Hâfî, zikirde yapılan *habs-i nefes* uygulamasını uygun bulmamaktadır. Ona göre; bu gelenek, Hindûlar'a ait olup, tasavvufun özünde yoktur. Bazı sûfiler, "Zâkirin nefesini kalbinin üzerine hapsedmesi gerekir, böylece nefsinin harâreti kalbine ulaşır." sözlerini, "Zâkir nefesini tutmalı, alıp vermemelidir." şeklinde anlamışlardır. Hatta bazıları bu söz için, "Bir nefeste kaç kez Lâ ilâhe illallah denilebilir, diyerek bunu saymalıyız." yorumunu yapmışlardır. Hâfî'ye göre Burada nefesi hasretmekten maksat, onların anladığı mânâ değildir. Sâlik, bunu yapmaktan kaçınmalı ve nefesini salıvermelidir. Nefesini tutarak kaç kere "Lâ ilâhe illallah" dediğini saymadan zikrini yapmalıdır. Yazar, Hâfî'nin zikir nâri ve nûrunun zâkirde bıraktığı psikosomatik tesirler hakkındaki görüşlerine oldukça geniş yer verirken; transpersonal psikolojinin kaynaklarıyla da konuya güncellik katmaktadır. Araştırmacının verilerine göre, zikrin meditasyonla benzerlikleri olsa da, aralarında önemli farklar da söz konusudur. Örneğin, meditasyonda, bilinçdışına yapılan yolculuğun belli bir miktar ve ölçüsü yoktur. Bu durum, kontrolsüz ve oldukça riskli bir durumdur. Zikirde ise, zikrin kontrolü şeyhin elindedir; miktarını ve zamanını o belirler.

Araştırmada irdelenen hususlardan birisi de, Hâfî'nin zühd ve zühdü temin etme konusundaki fikirleridir. Bu konudaki oldukça havâssa yönelik bir anlayış sergileyen Hâfî, tâliblerin, sadece Allah'ı talep etmeleri gerektiğini vurgulamakta ve ehlullah olanların sadece dünya nimetlerine karşı değil; âhiret nimetlerine karşı da beklenti içerisinde olmaması gerektiğini özellikle belirtmektedir. Bu şekildeki bir zühd anlayışına ulaşmak için sâliklerin geçim işinde en azıyla kanaat etmeleri gerekir. Hâfî'ye göre; zühde ulaşmak için *kasru'l-emel* sahibi olmaya da dikkat etmek gerekir.

Yazara göre; Hâfî, halvetin mürîdin manevî gelişimindeki yerini kapsamlı bir şekilde tahlil etmiştir. Bu konuda Cüneyd-i Bağdadî'nin sekiz şartını aynen kabul ederek yorumlayan Hâfî, bu şartların amacına ulaşması için mürîdin şeyhine olan râbitasına ayrı bir önem verir. Hâfî'ye göre; şayet mürîdin şeyhiyle râbitası sahih olursa ve onun emir ve işaretlerine teslim olursa, onu *vâkıasında* görür. Şeyh

mürîdin vâkıasında ona emir ve nehiylerde bulunur. Çünkü vâkıa', bireyin hakikat âlemine açılan pencerelerinden birisi olmaktadır. Vâkıa vasıtasıyla, olmuş ve olacak hâdiselerin aynen veya bir kısım sembollerle müşâhede edilmesi mümkün olmaktadır. Örneğin, şeytanın ne şekilde geldiğini, hangi yönlerden azdırdığını ve şerri nasıl hayır gösterdiğini bildirir. Bu şekilde onun sorunlarını halleder. Hâfî, eserlerinde rüyâya özellikle de vâkıaya hususî bir önem vermiştir. Örneğin, *el-Vasâyâ'l-Kudsîyye* adlı eserinin son bâbını, vâkıanın, bir sâlikin manevî gelişimindeki yeri ve önemini ifade etmeye ayırmıştır. Ayrıca bu bâbda, çok sayıda vâkıa ta'birlerinden misâller de yer almaktadır. Onun, rüyâ ta'birindeki mahâreti, çağdaşı olan meslektaşlarının bu hususta kendisine verdiği önemden de anlaşılmaktadır.

Araştırmacının tespitine göre; Hâfî'nin tasavvuf düşüncesinin özünde ihlâs ve sıdk gibi kavramlar önemli bir yer teşkil etmektedir. Hâfî, ihlâsın kişinin hayatındaki eksikliğine dikkat çekmekte ve herkesin bu konuda kendisini özeleştiriyeye tabi tutmasının gerekliliğini vurgulamakta, buna bağlı olarak ibadetin kemiyetten çok keyfiyetine dikkat çekmektedir. Bireyin, insanların bakış ve beklentilerini esas alarak yaşamaması, onun Allah'ın nazarından düşmesine sebep olmaktadır ki, Hâfî burada tasavvuf metinlerinde sıklıkla dile getirilen bir hususa, riyâ ile yapılan hiçbir işin Allah katında bir değeri olmadığına işaret etmektedir. Bu da kişinin yaptıklarının tamamen boşa çıkması anlamına gelmektedir.

Bir diğer tespit; Hâfî'nin, havf ve recâ konusunda kişiyi ikiliğe düşmekten koryan bir bakış açısı kazandırdığıdır. Buna göre, havâstan, ibâdetini ecir ve sevaba tamah için yapan ve günahları da, Allah'ın onu er-geç sorguya çekmesinden ve cehennem ateşiyile cezalandırmasından korktuğu için terk eden kimse, Ma'bûduna yaptığı bu ibâdetinde şirke düşer. Ancak avâmdan bir müslümanın, ibâdetlerini, Allah'ın sevabını ummak için ve O'nun azabından korktuğu için yapması şirk sayılmaz. Çünkü onlar, bu konuda Allah tarafından genel bir ruhsata sahiptir. Avâmdan farklı olarak havâstan istenen, sadece Allah'tan korkmak ve Allah'tan ummaktır. Hâfî, burada sâliklere, Allah'ın azabından değil, Zâtından korkmayı yine Allah'ın sevabına tamah etmeyi değil, Zâtını ummayı tavsiye etmektedir. Diğer tür-lüsünü havâs için ruhsatlı görmemektedir. Yani havâs, azimete tabi olduğu için, avâmın ruhsatına göre hareket edemez.

Araştırmanın ortaya koyduğu sonuçlardan birisi de; Hâfî'nin murâkabe kavramına kazandırdığı geniş mânâdır. Yani Hâfî'ye göre kişi, her hâlinde hatta bir şeyler yerken, içerken, uyurken dahi murâkabede olması gerekir. Aynı şekilde muhâsebe hâlinde bulunmak da bir gerekliliktir. Çünkü insan, gerçek bir muhâsebe sayesinde, kendi kendini kontrol edip içe yönelişini sağlayabilir. Bu arada Hâfî'nin bu iki temel tasavvufî kavram arasındaki bağlantıyı en güzel şekilde izah ettiği görülmektedir.

Yazara göre; kendisi de bir âlim olan Hâfi, müridlerinin ilim sahibi olmalarına oldukça ehemmiyet göstermiştir. Böylece sâliklerin, elde edilen bu ilimle, bid'at ehlinin şüphelerinden korunmaları mümkün olabilecektir. Hâfi, elde edilen bu ilmin ehli-i sünnete ve dört hak mezhebe birden uygunluğunu da, mümkün olduğu sürece gerekli görmektedir. Bu hususta sâliklerin, bir taraftan ulemâ ve şeriat bilen âlimlerle oturup kalkması ve onların sözleriyle kalblerini ve nefslerini terbiye etmesi gerekirken; diğer taraftan da câhil ve bilmezlerden, onların söz ve hallerinden uzak durarak kendilerini muhafaza etmeleri gerekir. Hâfi, ilim öğrenmek kadar, ilim öğrenirken takınılması gereken edeblere de vurgu yapmaktadır. Buna göre; ilim tâiblisinin niyetinin hâlis olması, itirazlardan uzak durması ve hocasına karşı edeblerini koruması gerekmektedir. İlim öğrenirken edebi muhâfaza etmek, kişiyi olgunlaştırmaktadır.

Yazarın tespitlerine göre; keşf ve kerâmet konularına da değinen Hâfi, zararları konusunda müridlerini detaylı olarak bilgilendirmeyi ihmal etmemiştir. Ayrıca o, sâlikleri, nefslerini kevnî keşiflere ve açık kerâmetlere meyletmekten uzak tutmaları konusunda uyarmaktadır. O, bunlarla uğraşmanın faydası olmadığı düşüncesindedir. Çünkü bu tür işler, nefsin hevâ ve heveslerindedir. Dolayısıyla kerâmet, bir insanın sâlih olduğunun delili değildir. Hâfi'ye göre; gerçek olan şudur ki; masiyetlere girişmek ve büyük günahlar işlemek, müridi makâmından atar ve onu Allah'ın katında kovulmuş duruma düşürür. Ayrıca onun yanında, firâsetlerden ve kerâmetlerden bir takım şeylerin kalması da onun hâlinin sıhhatine delâlet etmez.

Varlık ve kâinât konusunda da önemli açıklamalarda bulunan Hâfi, felsefenin insanın mahiyeti hakkındaki bilgilerinin doğru olmadığını söyleyerek onların bu konudaki fikirlerini eleştirir. Örneğin felsefecilerin, insanın gerçekte ne bu beden olduğunu ve ne de bu bedende olduğunu ileri sürmesi, yine insanın, kadîm, ezeli ve ebedi olan rûhanî bir varlık olduğunu, faâl akıl olduğunu ve akl-ı küll ve nefsi-nâtık olarak isimlendirildiğini söylemesi gibi hususlar, müslümanları kandırmaya yönelik iddialardır. Bunlardan dolayı, felsefe bâtıldır. Çünkü Hâfi'ye göre, Sâni', Âlim, Hâlık olan Allah, dilediğini, muhtar ve muhayyer olarak yapmaya Kâdir'dir. Müessir illet olmaktan münezzeh; Kadîm'dir. O'nun zatından ve sıfatından başka Kadîm yoktur. Hâfi, zındıklar hakkındaki verdiğini söylediği bu tür bilgilerin, felsefecilerin sûfleri kandırmaması için mühim olduğunu söylemektedir.

Bu bölümde ele alınan konulardan birisi de, Hâfi'nin tevhîd düşüncesidir. Araştırmacıya göre; Hâfi'nin tevhîd düşüncesinin şekillenmesinde, onun vahdet-i şühûd anlayışı etkili olmuştur. Nitekim o ve çevresi, Seyyid Kâsım ve takipçilerinin vahdet-i vücûd düşüncesini savunduğu ve *beme ost* ifadesini savunduğu zamanlarda, *beme ez ost* diyerek, fikrî gündemi belirlemiştir. Yani her şey O'dur; yerine her şey O'ndandır demektedir. Hâfi'ye göre, hakîkî tevhîd; Hakk'ın kendi zâtını kendi

zâtıyla tevhîd etmesi ve bu tecellide bütün sıfat ve zâtın yok olmasıdır. O, bu şekildeki hakikî tevhîde ulaşmada, tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfat ve tevhîd-i zât basamaklarından geçmek gereğinden bahsetmektedir. Yazarın belirttiğine göre; Hâfî, tasavvuf sahası dışında da farklı görüşler ortaya koymuştur. Örneğin; rü'yetullah, teşbîh, tescîm, antropomorfizm, hayâl, tahayyül, tahyîl, hulûl, ihtilât, bid'at ehli ve bâtil mezhebler gibi birçok farklı sahada açıklamalar yapmıştır.

Hâfî, müridlerinin devamlı surette “kulluk bilinci” içerisinde olmalarını tavsiye etmektedir. Buna bağlı olarak kulun, Rab karşısındaki konumunu iyi belirlemesini ve kulluğun gereklerini yerine getirmesinin gerekliliğine de değinmektedir. Kulluk, yumuşak başlılık, önemsizlik ve sıradanlığı gerektirir. Rubûbiyyet, izzet, kudsiyet ve tesbîh ise Rabb içindir.

Araştırmacıya göre; Hâfî, sâlik kavramına farklı ve orijinal yorumlar getirmektedir. Buna göre, bir kişi bir tarîkata girip şeyhe intisâb etmeden, sâliklere hâs amelleri yerine getirerek bazı kerâmet ve firasetlere mazhar olabilir. Bu onun *ehl-i sülûk* olduğunu gösterir. Ancak inanan bir müslümanın *sâlik* sayılabilmesi için, sâliklere ait amelleri yapması yeterli değildir. Ehl-i sülûk olan bir kişi, ârif bir şeyhe başvurup, ona *tâlibullah* olduğunu bildirene kadar ve ondan Allah'a giden tarîki, yani yolu yöntemi istemesine kadar henüz sâlik sayılmaz. Sâlikin geldiği bu ilk nokta, aynı zamanda tarîkin de başlangıcıdır. Hâfî, sâlikin manevî yolcuğunda şeyhe olan ihtiyâcını çeşitli misâller vererek ifâde eder.

Araştırmanın ortaya koyduğu diğer bir sonuca göre; Kur'ân ve sünnete bağlılığındaki titizliğiyle bilinen Hâfî, bid'atlar ve bâtil mezheblere gösterdiği tepkiyle de dikkat çekmektedir. Ona göre; bid'at inançlarla, kişinin kalbi devamlı olarak bulanırsa, ibâdet nûrları onun kalbini nurlandıramaz. Doğru yolu, Hz. Peygamber'in gittiği ve bütün yaratılmışları davet ettiği yol olarak târif eden Hâfî, ilhâdı ise; o doğru yoldan çıkmak ve hataya meyletmek olarak tanımlar. Ona göre, Kitap ve sünnetten ayrılarak hevâ ve heveslerini takip eden ve peygamber inancına benzemeyen inançlara sahip olanlar, mülhidlerdir. Ulemâ ve evliyânın haram bildiğini helal sayanlar ve şerîata karşı çıkanlar da bu kapsama dâhildir. Bu mülhidlerin ilhâdının ortadan kaldırılması gerekir. İman için, bütün şerîat, Kitap ve sünnete uyulması, bunun yanında da hevâ ve hevesten uzak durulması gerekir. Zira bütün nifak ve küfürlerin nedeni, hevâ ve hevese uymaktan kaynaklanmaktadır. Bâtinîleri de bu kapsamda değerlendiren Hâfî, misyonerlerinin (dâîlerinin) kendi yollarına davet ederken kullandığı sekiz hileye karşı bilgi vererek inananları uyarmaktadır. O, safsatacılar, dehrîler ve enbiyaya uymayan felsefecileri de bâtil oluşumlara arasında görmekte ve eleştirmektedir. Ayrıca *vücûdîleri* de hiçbir şeyin vücûda sahip olmadığı düşüncesini savundukları için tenkid etmektedir. Çünkü ona göre; yeni mülhidler ola-

rak tanımladığı bazı kişiler, bu düşünceyi kullanarak cennet, cehennem, günah, sevap ve âhiretin olmadığını savunmuşlardır.

Yazarın bu bölümde ele aldığı hususlardan bir diğeri de, Hâfî'nin zâhirî ve bâtinî edebler konusundaki düşünceleridir. Hâfî'ye göre; sâlikin, ibâdetlerinden, günlük işlerine varıncaya kadar, âdâba riâyeti ihmal etmemesi gerekmektedir. Böylece beşeriyetin nefsânî olan karanlık tabiatı yok olur. Kalbin nûru da gittikçe artar. O nûr, kalbden nefse, nefsten de tabiata ulaşır. Hatta o beşerin tabiatı, meleğin tabiatı gibi olur. Öyle ki ibâdetleri, tabiatıyla sever duruma gelir. Günahlardan, tabiatıyla sakınır. Hatta onun kalbi, mukarrebûn meleklerin tabiatı mesabesine ulaşır. O zaman, Allah'ı kalbiyle sevdiği gibi, tabiatıyla da sever. Hâfî'nin âdâb başlığı altında ele alınan edebleri şunlardır: Allah'a karşı edebler, uyku ve dinlenme, ibâdet, yeme-içme, giyinme, konuşma, evden çıkma, yolculuk, alış-veriş, hasta ve taziye, misafirlik, hizmet, dostluk ve evlilik âdâbı.

Bu bölüm, sâlikin bir günlük programının detaylı bir şekilde sunulması ve vaktin doğru ve verimli kullanılmasının faydalarının da bahsedilmesiyle sona ermektedir. Bu programa göre, sâlikler güne tan yerinin ağarmasıyla başlamış ve teheccüd namazıyla bitirmiş olmaktadır. Bu program, bütün sâliklerin tatbik etmesi gereken genel özellikler taşıdığı gibi, ilimle işigal eden talebe ve ilim adamları için bazı özel talimatlar da ihtiva etmektedir. Yazara göre, bu programda beş vakit namazların yanı sıra işrâk, kuşluk (duhâ), şükür, zevâl, evvâbin ve teheccüd gibi namazlara ağırlık verilmesi ve çok sayıda dualara yer verilmesi, Hâfî'nin, müridlerinin manevî hayatlarının gelişimine çok büyük önem verdiği göstermektedir.

Sonuç olarak; yazarın, ilim ve tasavvufta gelmiş olduğu yüksek derecelerin câzibesıyla, dünyanın birçok yerinden çok sayıda talebeyi kendine çekmeyi başaran Zeynüddîn-i Hâfî'nin tasavvuf görüşlerini günümüze kazandırmakla, tasavvuf sahası açısından önemli bir boşluğu doldurduğu görülmektedir.

Abstract

Köle, Bekir, *Zain al-Din al-Khawafi and His Views of Tasawwuf*, Ph. D. Thesis, Advisor: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, XI+ 503 pages.

Zain al-Din al-Khawafi, the founder of Zainiyya order, was born in Haf city, which is between Buşenc and Zevzen, on the site of Khurasan in 757/1356 and he died at Herat in 838/1435. He was called as Khawafi as he was born in Khawaf city and also he was called as Herevi as he died at Herat. He lived in the time of Gıyaseddin Pir Ali, the suzerain of Kerts, Tamerlane and Shahruh.

After Khawafi had learned exoteric wisdom from the notable and well-known savants of the age, he started his spiritual peregrination which is called seyr u sülûk. For his aim he travelled many cities and countries and in a short time he was shown as a one of the well-known sheikhs at his time. Khawafi established Zainiyya order, which is called with his name, with the books he compiled and the pupils he educated.

Zainiyya order spread out in many places in a short time. Khawafi's immense wisdom and mystical knowledge have a great effect on people's demand at Zainiyya order. Khawafi educated caliphs and pupils and sent them to evry

corner of the world. Zainiyya order was also spread out by these people. After these caliphs had taken their madrasa diplomas from Khawafi, they went back to their homecities and founded the branches of Zainiyya order. For example, Abdüllatîf Kudsî, Abdürrahîm Merzifonî and Sheikh Mohammed in Anatolia, Sadreddin-i Revvâsî, Celâleddin-i Kâyinî, Mohammed Tebâdegânî and Dervîş Ahmed-i Semerkandî in Herat and Khurasan, Abdülmu'tî in the Hejaz, Nuruddin Ebu'l-Fütûh in Medina, Abdülkerîm Halife in Aleppo, Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, Safiyüddin İcî and Dimyâtî in the Hejaz, Syria and Egypt and the other calips of Khawafi whom we cannot aforementioned spread Zainiyya order at a lot districts in the world.

His cognizance on both exoteric and esoteric wisdom and his fastidiousness to Koran and the Suna make him a well-known sheikh. So many notable savants did not hesitate to become a murid of Khawafi. Akshemseddin also wanted to be a murid to him but because of some reasons this membership did not come true.

Özkan ÖZTÜRK, *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Danışman: Prof. Dr. İsmail KARA, İstanbul 2006, VI+190 s.

Muhammed BEDİRHAN*

Prof. Dr. İsmail KARA danışmanlığında Özkan ÖZTÜRK tarafından İslâm Felsefesi bilim dalında hazırlanan Yüksek Lisans Tezi giriş, dört bölüm ve sonuç ile eklerden meydana gelmektedir. Tezin giriş kısmında, dönemin felsefî sorunları ve çözüm arayışlarından, Pozitivizm ve Materyalizm ve bunlar karşısında gösterilen Anti-Materyalizm ve Spiritüalizm çabalarından bahsedilmekte, bunun yanında İbn Arabî üzerine yapılan çalışmalar hakkında bir literatür verilmektedir. İlk bölümde ise geleneksel yorumların dışına çıkarak İbn Arabî'yi felsefî niteliği olan bir sûfi olarak değerlendirerek bu konuda makaleler kaleme alan ilk müelliflerden Ziya Gökalp, Ahmet Rıfki ve Baha Tevfik'in İbn Arabî yorumları ele alınmaktadır. İkinci bölümde İbn Arabî düşüncesinin batılı ve bâtil yorumlarına karşı bir taraftan vahdet-i vücûd savunusu yaparken diğer yönüyle de İbn Arabî'yi batı felsefesiyle mukayese eden ve bazen de batı felsefesinin fikir akımlarının bir kısmının menşeyini İbn Arabî'de arayan müelliflerden Mehmet Ali Aynî, Ferit Kâm, Filibeli Ahmed Hilmi, İsmail Fenni Ertuğrul'dan bahsederek, onlara yöneltilen eleştirilere yer verilmektedir. Üçüncü bölümde Rusya Müslümanları arasında, hür fikirli ve yenilikçi tutumuyla isminden en çok söz ettiren Musa Cârullah Bigiyev ve XIX. ve XX. yüzyılda İdil-Ural Müslümanlarının uyanış devrinin en önemli düşünürlerinden Rızâeddin bin Fahreddin'in İbn Arabî yorumlarına yer verilmiştir ve dönemin tartışma gündemi içinde önemli bir yer tutan “şumûl-ı rahmet” meselesi etrafında, İbn Arabî düşüncesinin nasıl tahlil edildiği değerlendirilmiştir. Dördüncü bölümde ise İbn Arabî'nin bir kelâmcı bakış açısıyla, nasıl görüldüğüne numune olması bakımından Said-i Nursî'nin değerlendirmelerinden bahsedilmiştir. Sonuç kısmında ise umûmî bir değerlendirme yapılmıştır.

Araştırmanın konusu İbn Arabî ve te'lifâtı değil, İbn Arabî ile ilgili dönemin telif ve tercüme eserleri yapılan değerlendirmelerdir. Bunların yanı sıra çeşitli mecmualarda yayınlanmış İbn Arabî ile ilgili makalelerden de faydalanılmıştır. Doğrudan İbn Arabî ile ilgili olmasa da O'na ve vahdet-i vücûd düşüncesine nasıl bakıldığı konusunda fikirler veren eserleri de ele alınmıştır.

Araştırma İbn Arabî'nin sadece çağdaş Türk düşüncesinde sahip olduğu tarihî etki açısından değil, ortaya koyduğu metafizik sistemin neden tercih edildiği/öne

* İstanbul Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi.

çıkarıldığı, nasıl anlaşıldığı, soruları açısından da incelenmeye değer bir düşünür olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Çağdaş Türk düşüncesinde İbn Arabî felsefesi, sadece didaktik ve pratik ahlakî niteliği olan tasavvufi bir öğreti olarak algılanmamıştır. Bu düşünce, geliştirdiği tefekkür tarzı sebebiyle, dönemin felsefi temayüllerine karşı zarurî olarak tercih edilmesi gereken bir iç dinamik olmuştur. Buna sebep olan etkenler, Türk düşüncesinde sıkıntılı modernleşme serüveninin kompleks yapısını ortaya koymaya yarayacak malzemeler taşımaktadır. Bunların ortaya çıkarılması ise ancak yeni bir okuma ve tahlil tarzının benimsenmesiyle mümkün olacaktır. Bu sebeple tezde, çağdaş Türk düşüncesinde İbn Arabî felsefesinin nasıl değerlendirildiği, niçin kurucu/kurtarıcı bir felsefe olarak tercih edildiği, İbn Arabî felsefesinin bazı unsurlarının hangi felsefi, siyasî ve psikolojik haller sebebiyle dönüştürülerek Türk/İslâm modernleşmesi için tercih edildiği sorularının cevapları aranmıştır. Ayrıca modern felsefi temayüllerin kuşatıcı ve baskıcı etkilerine karşı İbn Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesinden yeni bir varlık anlayışı ve üst bir felsefe dili kurmanın imkân ve zaaflarının tartışıldığı bu dönemde, öne çıkarılan düşünsel malzemenin nasıl ele alındığı, nelerin öne çıkarılarak nelerin görmezden gelindiği sorularının değerlendirilmesi yapılmıştır. Denilebilir ki araştırma, çağdaş Türk düşüncesinde fikrî-felsefi yeni bir medeniyet kurucu özne arayışı çabaların değerlendirilmesinden oluşmakta ve İbn Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesinin imkân ve zaafının yanı sıra, bunlar üzerinden çağdaş Türk düşüncesinin kuvvet ve zaafına mümkün olduğu ölçüde işaret etmeye çalışmaktadır.

Tezin Kapsamı

Araştırmanın kapsamı Çağdaş Türk düşüncesinde İbn Arabî felsefesini değerlendiren eserlerle ve makalelerle sınırlıdır. Araştırmacının ele aldığı telif eserler arasında, Mehmed Ali Aynî'nin bir biyografi denemesi olarak yazdığı ve İbn Arabî ve felsefesini hümanizm ve bilimsel keşiflerle karşılaştıran *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?*¹ adlı eseri, Rızâeddin Bin Fahreddin'in İbn Arabî'nin hayatı, eserleri, felsefesi ve Rusya Müslümanlarına olan etkisi gibi konuları içeren *İbni Arabî: Meşhur İrler Mecmuasından Dördüncü Cüz*² adlı eseri, İsmail Fenni Ertuğrul'un vahdet-i vücûd düşüncesini Batı düşüncesinin karşısına çıkabilecek bir sistem olarak kurmaya çalıştığı, vahdet-i vücûd ve panteizm felsefelerinin farkları belirtip, İbn Arabî'ye yapılan itirazları cevaplandığı çalışması olan *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddîn-i Arabî*³ adlı eseri ve vahdet-i vücûd düşüncesinin felsefi panteizm olmadığını ortaya koyan Ferit

¹ Mehmed Ali Aynî, *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?*, İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341.

² Rızâeddin Bin Fahreddin, *İbni Arabî: Meşhur İrler Mecmuasından Dördüncü Cüz*, Orenburg: Vakıf matbaası, 1912.

³ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddîn-i Arabî*, İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1928.

Kam'ın *Sırât-ı Mustakîm* mecmuasında “*Vahdet-i Vücûd*” başlığında yazdığı yazılardan oluşan *Vahdet-i Vücûd*⁴ adlı eseri sayılabilir.

İbn Arabî ve düşüncesine dair birçok malzemenin bulunduğu ve çoğu materyalizme eleştiri mahiyetinde yazılmış telif eserler de incelenmiştir. Bunlar arasından Filibeli Şehbenderzade Ahmed Hilmi'nin *Allah'ı İnkâr Mümkin Müdür*⁵ İsmail Fenni Ertuğrul'un *Maddiyûn Mezhebinin İzmihlali*⁶ adlı eserlerden bahsedilebilir. Bunun yanında İsmail Hakkı İzmirli'nin *İslâm Mütefekkiri İle Garp Mütefekkiri Arasında Mukayese*⁷ adlı eserinde İbn Arabî ile Batı felsefesi arasında bir karşılaştırmalarına, Mehmet Ali Aynî, *İntikad ve Mülâhazalar*⁸ adlı eserinde İbn Arabî'ye dair Fransız müsteşriki Massignon'la yaptığı tartışmalara, Musa Cârullah Bigiyef'in ise *Rahmet-i İlâhiye Burhanları*⁹ adlı eserinde İbn Arabî'nin “ilahî rahmetin kapsayıcılığı” görüşünü modern ilerlemeci düşünce paralelinde düşüncelerine değinilmiştir. Cârullah'ın bu eseri sebebiyle Mustafa Sabri Efendi'nin yazdığı *Yeni İslâm Müctehitlerinin Kıymet-i İlmiyesi*¹⁰ isimli reddiye ve *Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlim*¹¹ eserindeki hem Cârullah'a hem de İbn Arabî'ye kalamî bir dille yaptığı eleştiriler ele alınmıştır. Ayrıca Bediüzzaman Said Nursi'nin *Risale-i Nur* adlı eserler topluluğunun muhtelif yerlerinde İbn Arabî felsefesine yaptığı eleştirel tutum değerlendirilmiştir.

İbn Arabî ile ilgili doğrudan ve dolaylı olarak yazılan telif eserlerin yanında dönemin dinî ve materyalist mecmualarında yayınlanan birçok makale tezde ele alınmıştır. Bunlar arasında Ziya Gökalp'ın *Genç Kalemler* mecmuasında İbn Arabî'yi idealist bir filozof olarak Batı idealizmiyle karşılaştırdığı, Tevfik Sedat müstear ismiyle yazdığı “*Muhiddin Arabî*”¹² isimli makale ve yine bu makaleden hareketle Bektaşî oluşuyla tanınan Ahmed Rifkî'nin *Yirminci Asırda Zekâ* mecmuasında yayınladığı İbn Arabî'yi panteizmin bizdeki temsilcilerinden biri olarak değerlendiren üç makalesi zikredilebilir.¹³ Ayrıca incelenen makaleler arasında dönemin materya-

⁴ Ömer Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331.

⁵ Filibeli Şehbenderzade Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkin Müdür*, İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1909.

⁶ İsmail Fenni Ertuğrul, *Maddiyûn Mezhebinin İzmihlali*, İstanbul Orhaniye Matbaası, 1928.

⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Mütefekkiri İle Garp Mütefekkiri Arasında Mukayese*, Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı, 1952.

⁸ Mehmet Ali Aynî, *İntikad ve Mülâhazalar*, İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1923.

⁹ Musa Cârullah Bigiyef, *Rahmet-i İlâhiye Burhanları*, Orenburg: Vakit matbaası, 1911.

¹⁰ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehitlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, İstanbul: Darü'l-Hulefa-i İlmiye, 1916.

¹¹ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlim*, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1981.

¹² Tevfik Sedat, “Muhiddin Arabî”, *Genç Kalemler*, c.2, s.4, 23 Mayıs 1327, s. 61-64.

¹³ Ahmed Rifkî, “Felsefe-i Tasavvuf-Şeyh Ekber Muhiddin Arabî”, *Yirminci Asırda Zekâ*, nr. 9, 25 Haziran 1328/1912, s.134-136. “Felsefe-i Tasavvuf-Şeyh Ekber Muhiddin Arabî: Mâba'd”, *Yirminci Asırda Zekâ*, nr.10, 9 Temmuz 1328/1912, s. 151-152. “Felsefe-i Tasavvuf-

lizm temayülünün öncü isimlerinden Baha Tevfik'in, İbn Arabî felsefesini övmekle birlikte, felsefesinin Plotin'den iktibas edildiğini ifade eden "*Plotin ve Muhiddin*"¹⁴ adlı makalesi vardır. Bununla birlikte Mehmet Ali Aynî'nin *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim* adlı eserine yapılan oryantalistlerden Louis Massignon'un tenkitlerinin Aynî tarafından dönemin kültür gündemine taşınması sonucu, Massignon ve Aynî arasındaki tartışmaya Veled Çelebi'de dâhil olarak *Sebilu'r-Reşâd* mecmuasında İbn Arabî'ye dair biri Aynî'nin,¹⁵ diğeri Massignon'un¹⁶ ve üçü Veled Çelebi'nin olmak üzere yayınlanan beş makalenin değerlendirilmesi yapılmıştır.¹⁷

Son olarak Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Hikmet* mecmuasında İbn Arabî ve eserlerine dair yazdığı makalelerde incelenmiştir. Şeyh Hüsnü müstear ismiyle dört makaleden oluşan "*Muhyiddin Arabî ve Meslek-i Tasavvufî*"¹⁸ adlı makalesi, Arûsî müstearıyla yazdığı ve İbn Arabî'nin maznun eserlerinden birini değerlendirdiği "*Şeyh-i Ekber'in Kasîde-i Aşkîyelerinden Bazı Parçalar*"¹⁹ adlı makalelerinin yanında isimsiz olarak yazdığı "*Fûsûsu'l-Hikem: Tahlîlî ve Tenkîdî Bir İfade*"²⁰ adlı makaleleri ele alınmıştır. *Hikmet* mecmuasındaki İbn Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesine dair birçok malzeme içer "*Tasavvuf-ı İslâmî*"²¹ başlıklı kapsamlı makaleler serisi de incelenmiştir.

Araştırma ortaya koymaktadır ki II. Meşrûtiyet sonrası dönem, üst düzey felsefi ifade dili olan vahdet-i vücûdun diğer düşünce mektepleriyle olan ilişkisinin bir

Şeyh Ekber Muhiddîn Arabî: Felsefesinden Mâ-ba'd", *Yirminci Asırda Zekâ*, nr.11, 23 Temmuz 1328/1912, s. 174-175.

¹⁴ Baha Tevfik, "Felsefiyat: Plotin ve Muhiddin", *Yirminci Asırda Zekâ*, nr.12, 6 Ağustos 1328/1912, s. 210.

¹⁵ Mehmet Ali Aynî, "Kastamonu Mebusu Veled Çelebi Ve Sabık Meclis-i Meşayih Safvet Efendi Hazretlerine", *Sebilu'r-Reşâd*, cilt: 22, sayı: 563-564, 16 Safer 1342/27 Eylül 1339 (1923) s. 134-136.

¹⁶ "Masinyon'un Cevabı", *Sebilu'r-Reşâd*, cilt: 23, sayı: 589, 15 Recep 1342/21 Şubat 1340 (1924), s. 269-270.

¹⁷ Veled Çelebi (İzbudak), "Şeyh-i Ekber (ra)", *Sebilu'r-Reşâd*, cilt: 23, sayı: 577, 20 Rebiü'l-Evvel 1342/29 Teşrin-i Sâni 1329 (1923) s. 69-72. "Üstad-ı Muhakkik Mehmet Ali Beyefendiye", *Sebilu'r-Reşâd*, cilt: 23, sayı: 579, Cumâdu'l-Ülâ 1342/13 Kânûn-ı Evvel 1339 (1923), s. 108-111. "Mehmet Ali Beyefendiye", *Sebilu'r-Reşâd*, cilt: 23, sayı: 584, 10 Cumâdu'l-Uhrâ 1342/17 Kânûn-ı Sâni 1340 (1924), s. 185-189.

¹⁸ Şeyh Hüsnü, "Muhyiddin Arabî ve Meslek-i Tasavvufu: Vücûd-Zât", *Hikmet*, nr. 61, 2 Haziran 1327, s. 3-4. "Muhyiddin Arabî ve Meslek-i Tasavvufu: Sifât-Esma", *Hikmet*, nr. 62, 9 Haziran 1327, s. 5-6. "Muhyiddin Arabî ve Meslek-i Tasavvufu: Hazarât-ı Hamse ve Hazret-i İnsaniye", *Hikmet*, nr. 63, 16 Haziran 1327, s. 4-5. "Muhyiddin Arabî ve Meslek-i Tasavvufu: Kitâbu'n-Lâ Raybefih", *Hikmet*, nr. 66, 7 Temmuz 1327, s. 4.

¹⁹ Arûsî (Ş F. Ahmed Hilmi), *Hikmet*, "Şeyh-i Ekber'in Kasîde-i Aşkîyelerinden Bazı Parçalar", *Hikmet*, nr. 76, 9 Eylül 1328, s. 7-8. "Şeyh-i Ekber'in Kasîde-i Aşkîyelerinden Bazı Parçalar", *Hikmet*, nr. 77, 25 Eylül 1328, s. 6.

²⁰ İsimsiz, "Fûsûsu'l-Hikem: Tahlîlî ve Tenkîdî Bir İfade", *Hikmet*, nr. 76, 9 Eylül 1328, s. 3-4. "Fûsûsu'l-Hikem: Tahlîlî ve Tenkîdî Bir İfade", *Hikmet*, nr. 77, 25 Eylül 1328, s. 2-3

²¹ Bu makale *Hikmet* mecmuasında ilk sayı ile 77. sayılar arasında, muhtelif şekillerde yer almaktadır.

anlamda yeniden yorumlandığı, anlaşıldığı ve öne çıkarıldığı bir dönemdir. İbn Arabî ile birlikte teşekkül etmiş olan irfanî vahdet-i vücûd damarının ilk defa diğer İslâm düşünce ekollerinden daha derin imkânlar hazinesine sahip olduğu fark edilmiştir. Bu dönemde İbn Arabî felsefesinin, modern kuşatıcı etkiyi bertaraf edebilecek felsefî olanağa, çok yönlü ahlakî, hukukî ve hatta siyasî kuşatıcı bir dile sahip olduğuna dair duyulan inanç çok belirgindir. Belki de İslâm felsefe tarihinin hiçbir devresinde vahdet-i vücûdun Tanrı, insan, madde ve rûh arasındaki dengeleyici bu yönüne bu kadar dikkat çekilmemiş ve vahdet-i vücûd düşüncesi İslâm metafizik sisteminin kurucu/kurtarıcı öznesi mahiyetinde öne çıkarılmamıştır. Bu dönemde İbn Arabî ve felsefesi varlıktan bilgiye, kelamdan psikolojiye, bilimden tekniğe, astrolojiden kimyaya kadar uzanan, son derece kapsamlı ve sofistike bir tefekkür tarzının başat örneklerinden biri olarak batı düşüncesinin karşısına çıkabilecek, hatta batı düşüncesi tarafından fikirleri çalınmış/iktibas edilmiş, İslâm düşünce, bilim, edebiyat ve ahlakını temsil kabiliyeti yüksek, söylem üretici bir imkan olarak öne çıkarılmıştır. Fakat dönemin modernist İslâmcılarının savunmacı, aktivist, kompleks tutumları ve zaafı sebebiyle yeni bir İbn Arabî algısının da belirginleştiği aşikardır.

Çağdaş Türk düşüncesinde İbn Arabî felsefesi birkaç şekilde değerlendirildiği görülmektedir. Bunların ilki pozitivist ve materyalist akımların temsilcilerinin değerlendirmeleridir. Bunlar İslâm düşüncesinin tüm alanlarına eleştiri getirerek, onları küçük görmelerine rağmen İbn Arabî felsefesine bir imtiyaz vermekten geri kalamamışlardır. Meselâ Baha Tevfik garp felsefesinin üstünlüğü karşısında bizdeki felsefî faaliyetleri küçük görerek bizde usûl sahibi bir felsefecinin olmadığını belirtmesine, metafiziği “*bir tabayyülât-ı kadime*” saymasına rağmen Yunan felsefesinden kopya edilmiş şeylerle felsefe yaptığını zanneden birçok safсатаcı arasından bir iki filozof bulunabileceğini, Muhyiddin-i Arabî’nin de bu zümreden olduğunu belirtmiştir. Dönemin materyalist ve pozitivist yayın organlarında İslâm felsefesine dair olumsuz yazılar olmamasına rağmen İbn Arabî ile ilgili makalelerin yer aldığı görülmüştür. Abdullah Cevdet, İslâm hümanizminin varlığını ispat etmek için İbn Arabî’den bolca alıntılar yapmış, onu batılı mütefekkirlerle karşılaştırmıştır.²² Bunun yanında dönemin materyalist cereyanı bir şekilde İbn Arabî’ye değer vermiş olsa da, vahdet-i vücûd düşüncesinin tamamen bir panteizm olduğunu, İbn Arabî’nin felsefesini Plotin’den iktibas ettiğini, *Fusûsü’l-Hikem*’inin İbn Arabî’nin panteist olduğunu açıkça gösterdiğini ifade etmektedirler. Bu çaba kaçınılmaz olarak takdir edilen İbn Arabî felsefesinin köklerinin İslâm düşüncesinde olmadığını ispat etmeye yönelik bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Baha Tevfik’in tutumu bu yöndedir.

²² Abdullah Cevdet Karlıdağ, *Dilmestî-i Mevlânâ ve Gazzalî’de Marifetullah*, Matbaa-i Orhaniye, 1921, s.18. İbn Arabî ve Huschke arası karşılaştırmalar için bkz. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981, s. 359.

Dönemin İslâmcı düşüncesinin İbn Arabî konusunda geliştirdiği yaklaşım, materyalistlerin tutumunun tam tersi olmakla birlikte, başka bir var oluş çabasının ürünüdür. Mehmet Ali Aynî, İzmirli İsmail Hakkı ve Ziya Gökalp'te gördüğümüz tutum Batı'ya ait felsefi, ilmi, bilimsel, teknik birçok gelişme ve keşfiyâtın İbn Arabî'den alındığı yönündedir. Mehmet Ali Aynî, bu doğrultuda İbn Arabî, Sokrat, Platon, Descartes, Leibniz, Melabranche, Kant gibi birçok filozofla mukayese edilmiştir. Spinoza'nın felsefesini ve Dante'nin *İlabî Komedya'sını* İbn Arabî'den iktibas ettiğini savunur. İbn Arabî'yi Nostradamus, Lavoiser, Fehner, Helmholtz ve Clavsius gibi bilim adamlarıyla karşılaştırmış, Berkeley, Stuart Mill ve Müller, Aguste Comte felsefeleriyle mukayese etmiştir. Mehmet Ali Aynî öyle yorumlar yapmıştır ki, eserinde modern nazariyeleri müjdeleyen bir İbn Arabî ile karşılaşmaktadır. Aynî, İbn Arabî felsefesini, garb düşüncesinin gölgesinde ele alarak, dönemin hâkim düşünce akımlarının baskıcı etkisi ve bunun oluşturduğu kompleksli psikoloji konusunda bize bilgiler vermektedir. Kendisi de bir tarikat müntesibi olan Aynî, dönemin İslâm düşüncesi ve tasavvuf anlayışındaki modern etkiyi şahsında açıkça göstermektedir. Buna bir benzer bir yaklaşım gösteren Ziya Gökalp'e göre ise, İbn Arabî âlem tasavvuru ve hakikî varlık anlayışıyla Batı idealizminin katettiği ilmi merhaleleri çok önceden haber vermiş, en vezic ifadelerle açıklamış bir mütefekkiridir. İbn Arabî bu makâmları *tasavvur*, *tabassüs* ve *irade* olarak açıklamış bunlara tekabül eden üç âlem olarak da *misâl âlemi*, *ruhlar âlemi* ve *a'yân-ı sâbite* âlemlerini belirlemiştir. Bu safhalar batı idealizminde bu kadar güzel bir şekilde sınıflandırılmamıştır. Sadece belli dönemler halinde her makâm tek tek temsil edilmiştir. Dolayısıyla da Batı İdealizmi, tarihi boyunca İbn Arabî'yi tekrar etmekten öteye gidememiştir. Batı filozoflarından Berkeley'in fenomenizmi, Kant'ın kriticizmi, Alfred Fouillée kuvvet-fikir felsefesi, Nietzsche ve Guyau'un vitalizmi, William James felsefesi İbn Arabî'nin İdealist felsefesinin tekrarıdır. İzmirli İsmail Hakkı'ya göre ise İbn Arabî, Kant, Boyle, Bayle, Descartes, Locke, Leibniz, Spinoza, Huygens, Helmholtz, Lavosier, İtalyan mütefekkirleri Paracelsus, Bruno, Campanella, Alman mütefekkiri Fechner, Schelling ve Aguste Comte felsefelerinin doğuşuna âmil olmuştur.

İbn Arabî ve vahdet-i vücûd konusunun doğrudan veya dolaylı olarak gündeme gelmesinin temel nedeni İslâm dünyasını giderek daha fazla etkisi ve tasallutu altına alan modern batı felsefesine ve onun yerli temsilcilerine üst/eşit düzeyde bir karşılık vermek veya dinî açıdan mahzurlu görülen felsefi ekollerin zararlı etkisini bertaraf etmektir. Tercüme eserlerin materyalizm akımını hızlandırması karşısında, bu cereyana cevap üretmek için klasik kelimelerin ilminin isbât-ı vâcib delillerinin de yeterli olmayacağını farkında olarak, Batı içindeki tartışmalar da devreye sokulmuştur. Bu teşebbüs İslâmcılık hareketi içindeki insanları sadece daha yeni felsefi tartışmaları takip etme ve daha derin felsefi problemlerle meşgul olma imtiyazına sahip kılmakla kalmamış, materyalist, pozitivist düşünce ve iddiaları aynı kültür hav-

zasının düşünce tartışma ve iddialarıyla tashihte bulunma, saf dışı etme veya zayıflatma imkânı da onlara hazırlamıştır.

Bu sebeple materyalizm karşısına sadece felsefi spiritüalizmden faydalanarak çıkmanın yeterli olmadığını farkındadırlar. Materyalizmin her şeyi maddeye irca etmesi yanlısının karşısına, her şeyi ruha indirgeyen başka bir yanlışa düşmeden ruhu ve maddeyi, fizik ve fizik ötesi gerçekliği aynı anda mezcedebilen vahdet-i vücûd düşüncesini seçmişlerdir. Materyalist eleştirilere cevap üretirken de, Batı düşüncesi içindeki tartışmaların yanına, İslâm düşüncesinden vahdet-i vücûd düşüncesini yerleştirmişlerdir. Bu, dönemin İslâmcı düşünürlerinin ortak vasfı gibidir. Mesela Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür yabut Huzur-u Fende Mesâlik-i Küfr*, Ferit Kam'ın *Dini ve Felsefi Musababeler*, Mehmet Ali Aynî'nin *İnkıtat ve Mülâhazalar*, İsmail Fennî Ertuğrul'un *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali* gibi kaleme aldıkları hacimli tenkit ve tartışma metinleri batılı geleneğe ait felsefi delilleri ortaya koyduktan sonra vahdet-i vücûd fikrinde karar kılmaktadır. Tasavvuf ve vahdet-i vücûda yöneltilen tenkitleri cevaplamının yanında, modern batı felsefesiyle rahatlıkla boy ölçüşebileceğini göstermek için mukayeseli bir şekilde vahdet-i vücûdun birikiminden faydalanılmıştır. İbn Arabî'nin görüşlerinin felsefi bir dil kullanarak yeniden ele alınması, ilham ve sezgi olarak anlaşılan vahdet-i vücûddan sistematik bir düşünce olan vahdet-i vücûda geçişi sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında bu dönemin felsefi çabası analitik düşünme ile manevi tecrübe ve terbiyeyi birleştiren bir felsefi tefekkür tarzı oluşmasına sebep olmuştur. Ferit Kam'ın *Vahdet-i Vücûd*, Mehmet Ali Aynî'nin *Şeyb-i Ekberi Niçin Severim*, İsmail Fenni Ertuğrul'un *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî* gibi çalışmalarda, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Tasavvuf-ı İslâmî* adlı makaleler dizisinde vahdet-i vücûdun bu imkânları doğrudan ortaya koymuştur.

Çağdaş İslâm düşüncesinde, kaynaklara bağlılık ve sapmalara karşı katı bir muhafazakârlık ve direnç göstermede İbn Teymiyye'nin ve Selefi hareketin etkin yeri ile derinlik ve kapsayıcılık konusunda İbn Arabî'nin ve vahdet-i vücûdun yeri arasında, ilk bakışta anlaşılması zor bir paralellik bulunmaktadır. Bir araya gelmesi çok güç olan birbirine muhalif birçok mütefekkiri yan yana zikredilmektedir. Mesela Rızâeddin bin Fahreddin kaynaklara dönmeye yönelik selefi kaygılarından dolayı İbn Teymiyye için, estetik ve kapsayıcı bir İslâm düşüncesi söylemi için İbn Arabî, Avrupa'da bile felsefesinin etkili olduğu, hür fikirliliğin büyük bir temsilcisi olarak da Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî için ayrı ayrı hal tercümesi kitapları kaleme almıştır.²³ Yine aynı şekilde bir taraftan Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî'den²⁴ bir taraftan da İbn Teymiyye ve

²³ Rızâeddin Bin Fahreddin, *Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî*: Meşhur İrler Mecmuasından İkinci Cüz, Orenburg: Kerimof-Hüseynof ve Şürekâsi Matbaası, 1908. *İbni Teymiyye: Meşhur İrler Mecmuasından Beşinci Cüz*, Orenburg: Vakit Matbaası, 1911.

²⁴ el-Ma'arrî, Ebu'l-'Alâ, *el-Lüzumiyyat* (trc. Musa Cârullah Bigiyef), Kazan: Şavof Matbaası, 1907/1325.

İbn Arabî'den birlikte yararlanan Musa Cârullah Bigiyef'in tutumu da şaşkıncıdır. Dönemin Müslüman aydınları, bir yandan İslâm'ın ana kaynaklarına dönüşü savunurken gösterdikleri İbn Teymiyyeci yeni-selefi anlayışın yanında, Avrupa hümanizmasının kuşatıcı/cazıp etkisi karşısında ise İbn Arabî'nin ve vahdet-i vücûd anlayışının sağladığı engin müsamaha ve toleranstan yararlanma mecburiyetinden beri kalamamışlardır.

Musa Cârullah Bigiyef'in *Rahmet-i İlahiyye* Burhanları adlı kitabı, “*kâfirlerin uzun müddet cebennemde kaldıktan sonra üzerlerinden azabın kalkacağı ve ilahî rahmetin herkesi kuşatacağı*” görüşüne İbn Arabî'den dayanak bulması İbn Arabî'nin tolerans ve kurtuluş teorisi olarak algılanmanın tipik örneklerinden biridir. İbn Arabî düşüncesindeki Allah'ın rahmetinin umumîliği anlayışını bağlamından kopararak, ilerlemeci bir dinler tarihi felsefesi doğrultusunda yeniden kurmaktadır. İbn Arabî'deki ilahî isimler ve bunların mazhariyetleri ile alakalı olarak yaptığı bağlamı bambaşka olan değerlendirmeleri, bütün dinleri tasvip etmek olarak değerlendirmektedir. Bu meseleyi dinler tarihi düşüncesi ve medeniyet tasavvurunun bir uzantısı olarak gündeme getirmesinin sebebi tamamen pozitivism başat etkisi olarak gözükmektedir. Mehmet Ali Aynî'de Cârullah'ın bu görüşünü desteklemekle birlikte daha de öteye geçerek Cârullah'ın dinî kaygılarla söyleyemediğini söylemiş ve kendi üzerlerindeki pozitivist etkiyi açığa vurmaktan çekinmemiştir. O'na göre, Pozitivism ve Auguste Comte'un hümanizm konusunda vardığı netice, İbn Arabî insana verdiği değer ve insanı ilahî bir hüviyet olarak görmesi yanında çok sönük kalmaktadır. İbn Arabî ahlak felsefesinin en temel kavramı “*şefkat*” düsturu olarak belirleyerek insana çok yüce bir şeref ve kıymet atfetmiştir. Bu yönüyle de Kant'ın vazife ahlakı düşüncesinden daha derin bir ahlak felsefesi tanımını yapmıştır.

Tezde ortaya koyulan İbn Arabî konusundaki tartışma alanlarından birisi de felsefesinin ne olduğuna dairedir. Felsefe ıstılahları konusunda büyük bir belirsizliğin olduğu bu dönemde İbn Arabî felsefesi panteizm, mistisizm, spiritüalizm, sufizm, ascetism, monism, fenomenizm, intellektüalizm veya ittihâdiyye, hulûliyye, olarak tanımlanmıştır. Bunun yanında vahdet-i vücûdun birçok Batılı idealist, spiritüalist, hatta pozitivist filozofların ağzından desteklenmiştir. İbn Arabî'nin felsefesi, Baha Tevfik ve Ahmet Rıfki'ya göre panteizm, Ziya Gökalp'a göre idealizmdir. Ferit Kâm, Mehmet Ali Aynî, İsmail Fenni Ertuğrul, Filibeli Ahmed Hilmi, İzmirli İsmail Hakkı ve Rızâeddin bin Fahreddin ise vahdet-i vücûdun panteizm olmadığını ispata çalışmışlardır. Said Nursî'nin, İbn Arabî'den bahsetmesindeki temel neden ise, vahdet-i vücûd felsefesinin İslâm inancı açısından doğurduğu panteizm tehlikesine, bir kelâmcı tutumuyla karşı çıkmaktır. Musa Cârullah ise İbn Arabî fel-

sefesiyle ilgilenmemekte, onu kendi dinler tarihi ve medeniyet tasavvuru için araçsallaştırmaktadır.

Tezin önemli yönlerinden bir diğeri, bu dönemde oryantalist ilgi ve dikkatin de İbn Arabî üzerine yapılan çalışmalara çevrildiğine işaret edilmesidir. Veled Çelebi'nin de ifade ettiği gibi “*müsteşrikler daima, âlem-i İslâm'da ilmen, amelen, bâlen, kâlen muhalefette kalanları iltizâm ederek doğru bulmakta*”²⁵ ve onlarla ilgili çalışmalar yapmaktadırlar. Bunlar arasında Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî, Hallac ve Hayyâm olduğu gibi İbn Arabî ve Mevlânâ bulunmaktadır.²⁶ Oryantalistlerin İslâm dünyasında bu şahıslarla ilgili yapılan çalışmaları yakinen takip etme ve etkileme çabaları da ayrıca zikredilmelidir. Buna örnek olarak Mehmet Ali Aynî ile Fransız oryantalisti Louis Massignon'un İbn Arabî üzerine mektuplaşmalarını, Veled Çelebi ve İsmail Fenni'nin Massignon'un eleştirilerini cevaplama çabalarını, Ferit Kam'ın *Vahdet-i Vücûd* adlı eseri sebebiyle Massignon tarafından “*filozof*” olarak nitelendirilmesi, Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî ile ilgili meşhur müsteşriklerden birinin Rızâeddin bin Fahreddin'e el-Ma'arrî'nin eserleri hakkında bir mektup yazması, İsviçreli bir müsteşrikin İstanbul'a geldiğinde, kendisini ziyarete giden ve o tarihte Dârü'l-Fünûn müderrislerinden olan Mehmet Ali Aynî'ye *Fusûsü'l-Hikem* şârihi Ahmed Avni Konuk'u sorması ve onunla tanışmak istemesi ve Avrupa'da çıkan yazılarını takip edip okuduğunu belirtmesi, ilmî çalışmalardaki bu takip ve etkinin en açık göstergelerindedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki *Çağdaş Türk Düşüncesinde İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı* başlıklı tez göstermiştir ki II. Meşrûtiyet sonrası dönem, Osmanlı devletinin ve hâlâ onun parçalarından ibaret olan İslâm dünyasının mâzi, hâl ve istikbâline dair en önemli dinî, siyasî ve felsefî soruların sorulduğu ve bu soruların cevaplarının arandığı, yeni fikirlerin oluştuğu, yeni tartışmaların yapıldığı bir değişme ve dönüşme devresi olmuştur. II. Meşrûtiyet sonrası dönemde ortaya konulan Batı felsefesi ile yüzleşme çabaları, hala devam eden bu krizin çözümünün hangi menfi psikolojik hallerden kurtularak, niçin ve nasıl bulunması gerektiği konusunda bize yeterince malzeme sağlamaktadır. İbn Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesi ise bu konuda diğer İslâm düşünce ekollerinden daha derin imkânlar barındırmaktadır.

²⁵ Veled Çelebi, “Şeyh-i Ekber (ra)”, *Sebilu'r-Reşâd*, cilt: 23, sayı: 577, 20 Rebiü'l-Evvel 1342/29 Teşrin-i Sâni 1329 (1923), s. 70.

²⁶ Bu tür kaygılar İbn Arabî ve Mevlana'nın eserlerine şerhler yazmış olan Ahmed Avni Konuk'ta da vardır. Müsteşriklerin bu kadar ilgi ve alaka göstermelerini takdir etmekle birlikte, İbn Arabî ve Mevlânâ felsefelerini saptırdıklarını ifade ediyor. Bkz. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (tercüme ve şerh: Ahmed Avni Konuk), İstanbul: Kitabevi, 2004, I, s. 51-52.

ABSTRACT**Evaluation of the Philosophy of Ibn Arabi in Modern Turkish Thought**

The relationship between philosophy of Ibn Arabi and other thought of schools has once again been evaluated. Ibn Arabi and wahdat al-wujud Philosophy have been highlighted in order to equally respond modern western philosophy that has been increasingly influencing Islamic world or eliminate the pernicious effects of philosophies considered as unfavorable in view of religion. It has been acknowledged that it was noticed at this time, for the first time, that Ibn Arabi and wahdat al-wujud thinking had much deeper means than other Islamic schools.

Ibn Arabi and his philosophy have been considered one of the examples of profound way of thinking stretching from existence to science, theology to psychology, science to technique, astrology to chemistry. It has been favored as a way of thinking to challenge western thinking. Ibn Arabi and wahdat al-wujud philosophy have even been regarded as a system whose ideas have been quoted by western philosophies. From this view, wahdat al-wujud has been prioritized as a high philosophy having the capability to represent Islamic thought, science, literature and ethic; moreover a different Ibn Arabi perception arose due to defensive and activist behavior of that time's modernist authors and their weaknesses occurred in this context.

The most evident argument at his time concerning Ibn Arabi was "what his philosophy is". At that time where there was a great uncertainty regarding philosophic terms, Ibn Arabi philosophy has been understood as pantheism, idealism, mysticism, spiritualism, sufism, monism and phenomenism, and arguments have been brought forward.