



tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Ankara 2004

tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

ISSN

1302-3543

İmtiyaz Sahibi

Bayram Yayıncılık Adına

Hasan BAYRAM

Editör

Ethem CEBECİOĞLU

Hakem Kurulu

Mustafa AŞKAR, Ethem CEBECİOĞLU, Mehmet DEMİRCİ, Dilâver GÜRER,
Mustafa KARA, M. Erol KILIÇ, Himmet KONUR, Turan KOÇ, Mustafa TAHRALI,
Osman TÜRER, Süleyman ULUDAĞ, Erhan YETİK, H. Kâmil YILMAZ, Abdülhakim YÜCE

Genel Yayın Yönetmeni

Ali ÇINAR

Yayın Kurulu

Mustafa AŞKAR (Sorumlu), Ethem CEBECİOĞLU, Baki ADAM,
Mehmet AKKUŞ, İrfan AYCAN, Şamil DAĞCI, Zülfikâr GÜNGÖR,
Sabri HİZMETLİ, Mehmet ÖZDEMİR, Mehmet PAÇACI, İbrahim SARIÇAM,
Ahmet Nedim SERİNSU, İdris ŞENGÜL, İsmail Hakkı ÜNAL, Ali YILMAZ

İdare Merkezi / Yazışma

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU AÜ İlahiyat Fak. Beşevler/Ankara

Tel. (0 312) 212 68 00/229

Web Sitesi

www.tasavvufdergisi.com

e-posta

tasavvufdergisi@yahoo.com

Dizgi / Teknik Hazırlık

tasavvuf

Kapak Tasarım

Sarakusta

0 312 468 96 90

Baskı

Erkam Matbaası

0 212 671 07 00

tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi *bakemli* bir dergidir. Dergiye gelen yazılardan yazarları sorumludur. Yayın hakları dergiye aittir. Yazılı izin olmadan, hiçbir şekilde kısmen ya da tamamen çoğaltılamaz. Gelen yazılar yayınlansın, yayınlanmasın iade edilmez.

Altı ayda bir yayımlanır.

Yıl: 5 Sayı: 13 Temmuz-Aralık 2004

Fiyatı 15.000.000 TL. (KDV Dahil)

Klâsiklerimiz/XII

“Fusûsu'l-Hikem”

(Muhyiddîn İbn Arabî, 560-638/1165-1240)

Dilâver GÜRER

Doç. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi

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

*Tevhîd-i Hak ey hülâsa-i muhteraât Bâsed be-soben yâften ez mumtenaât
Rev nefy-i vücûd kon ki der hod yâbî Sırrı ki ne-yâbî zi-Fusûs vü Lemaât*

(Ey mahlûkâtın hülâsası olan insan! Tevhîd-i Hakk'ı söz ile ifâdenin imkânı yoktur;
Yürü, varlıktan fânî ol ki, Fûsûs'ta ve Lemaât'ta bulamadığın bir sırı kendinde bulasın!)
Abdurrahmân-ı Câmî

Özet

[Dilaver Güre, “Fûsûsu'l-Hikem”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik
Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, Yıl 5, S. 13, ss. 395-442]

Büyük sûfî, Şeyh-i Ekber İbn Arabî'nin Fusûsu'l-hikem adlı önemli eserini tanıtmaya çalıştığımız bu makalemizde önce kısaca İbn Arabî'nin hayâtından bahsettik. Kitabın yazılış sebebini müellifin cümleleriyle açıkladık. Çok sayıda olan yazma ve matbû nüshalarının erken târihlilerinden birkaç örnek verdik. Sayıları yüzlerceyi bulan muhtasar, şerh, reddiye, müdâfaalar ve hakkında verilen fetvâların önemlilerini kronolojik sıra ile listeledik. Günümüzdeki Fusûs tartışmalarından, tercümelerinden ve üzerinde yapılan çalışmalardan kısaca bahsettik. Daha sonra eserin üslûbuna ve anlaşılmasındaki zorluğa temas ettik. Muhtevâ ile birlikte detaylı bir fihrist denemesini de sunduk. Nihâyet kitabın kaynakları ve tesirlerinden bahsederek çalışmamızı neticelendirdik.

Anahtar kavramlar: İbn Arabî, *Fusûsu'l-bikem*, Peygamberler, Vahdet-i Vücûd, insân-ı kâmil, Tasavvuf.

Giriş

Fusûsu'l-bikem, görüşleri, Müslüman düşüncesinin üç ayağını oluşturan Tasavvuf, Kelâm ve Felsefeyi derinden etkilemiş olan İbn Arabî'nin düşünce siste-

minin tam bir özeti ve en olgun meyvesidir. Bu yüzdendir ki, onun şerhlerinin, muhtasarlarının, üzerinde yapılan çalışmaların, ona karşı yazılan reddiyelerin, bu reddiyelere karşı yazılan reddiyelerin, lehinde ve aleyhinde verilen fetvâların, sayısını tesbit edebilmek bile mümkün görünmemektedir. Yazıldığı târihten beri, müslümanlardan eli kalem tutan hemen herkesin şu veyâ bu sebeple atıfta bulunduğu, hacim olarak hiç de büyük olmayan bu eserin konusu irfânî tasavvuf ya da başka bir deyişle tahakkukî tasavvuftur. 27 peygamberin isminde mündemiç olan 27 ayrı hikmet üzerine binâ edilmiştir. Bütün bu hikmetlerin odak noktasında ise hâtemü'l-enbiyâ, hâtemü'l-evliyâ ve insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber vardır. Eser aynı zamanda müellifin temel düşünce sistemi olan Vahdet-i Vücûd fikrini derli toplu bulabileceğimiz bir kaynaktır.

I- Muhyiddîn İbn Arabî

17 Ramazan 560/28 Temmuz 1165'te¹ Endülüs'ün güneydoğusunda bulunan Mürsiye (Murcia) şehrinde doğan ve bilhassa tasavvufî çevrelerde "Şeyh-i Ekber" lakabıyla meşhur olan İbn Arabî'nin tam adı Muhyiddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî'dir. Ailesinin dînî ve tasavvufî ilimlerle mücehhez olduğu bilinmektedir.

İbn Arabî sekiz yaşına kadar, doğduğu yer olan Mürsiye'de yaşadı. İlk eğitimi ni ve dînî bilgileri burada âilesinin gözetiminde almaya başladı. Sekiz yaşında iken, babasının bilinmeyen bir sebeple memleketini terketmesi üzerine, âilesi ile birlikte, yaklaşık otuz sene ikamet edeceği İşbiliyye'ye (Sevilla) göç etti. İşbiliyye o zaman Endülüs'ün en önemli ilim ve tasavvuf merkezlerinden birisi idi. Orada daha küçük yaşlarda olmasına rağmen, ünlü filozof İbn Rüşd'ün dikkatini çekti ve takdîrini topladı. Tasavvufî hayâtın hep içinde olmasının yanı sıra, bölgenin ile ri gelen âlimlerinden zâhîrî ilimleri tahsil etti. Bu şekilde bir yandan tasavvufî hayâtı teorik ve pratik yönleriyle tanımuş, diğer yandan da Fıkıh, Hadîs, Tefsîr, Kelâm, Felsefe, Kırâat, Edebiyât gibi ilimleri tahsil etmişti. Zâhîrî ilimleri kendilerinden okuduğu şeyhlerin çoğunun tasavvufî yönleri de vardı. O bu şeyhlerin isimlerini eserlerinde dâimâ saygı ve hürmetle anar. Zâhiriyye mezhebine bağlı idi. Bu yüzden "ibâdetde zâhîrî, itikatta (tasavvufta) bâtınî idi" denilmiştir.

Genç yaşlarda, mânevî ilimlerde derinleşmek üzere halvet ve murâkabeye daha fazla önem verme ihtiyâcı hisseden İbn Arabî tamâmiyle tasavvufî hayâta yöneldi. 580/1184 yılında seyr u sülûkünün henüz başlarında iken bâzı tasavvufî makamlara ulaştığı bizzat kendisi tarafından ifâde edilmiştir. Hayâtı boyunca 300'ü aşkın şeyhten istifâde eden İbn Arabî'nin ilk mürşidinin, muhtemelen 20 yaşlarında iken intisap ettiği Ebu'l-Abbâs el-Uryebî olduğu belirtilir.

¹ Bâzı kaynaklarda İbn Arabî'nin aynı yılın 27 Ramazan/7 Ağustos'unda doğduğu da rivâyet edilir.

Bu yaşlardan itibaren "hayâtının sonuna kadar sürecek" olan seyahatler dönemi başlar. Yirmi yaşında iken Tunus'a giden İbn Arabî, bir süre burada kalarak aralarında, daha sonra *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye*'yi kendisine ithaf edeceği Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî'nin de bulunduğu sûfilerle görüştü. Kuzeybatı Afrika'nın yakın yerlerine ve Endülüs'ün bâzı bölgelerine kısa süreli seyahatlerde bulundu. Bu esnâda kendisine yirmi üç yıl arkadaşlık ve yoldaşlık edecek olan Abdullâh Bedr el-Hebeşî ile dört yıl kaldığı Fas'ta tanıştı. 590/1193 yılında babası vefat eden İbn Arabî 596/1200 yılında, Merâkeş'te iken aldığını söylediği bir işâretle Doğu'ya doğru yola çıktı. Mekke'ye kadar gidip ilk haccını yaptıktan sonra tekrar Kuzey Afrika'ya döndü. Maksadı ünlü sûfi Ebû Medyen ile görüşmekti. Ancak Ebû Medyen bir süre önce (594/1198) vefat etmişti. Bu yüzden görüşme mümkün olmadı. Bununla beraber Ebû Medyen'in rûhâniyetinden hayâtı boyunca istifâde ettiğini sık sık dile getirmiştir. İbn Arabî'nin Ebû Medyen'e büyük bir hayranlık duyduğu onunla ilgili atıflarından anlaşılmaktadır.

Hacca gitmek maksadıyla tekrar seyahate başladı. Önce Mısır'a, sonra da Kudüs'e geçti. Kudüs'ten Mekke'ye doğru yola çıktı. Halîl kasabasına uğrayarak Hz. İbrâhîm'in kabrini ziyâret etti. Oradaki ikameti esnâsında İbrâhîm Câmîinin imâmı Zâhîr el-İsfahânî'den Hakîm et-Tirmizî'nin kitaplarını okudu. Medîne'ye uğrayıp Hz. Peygamber'in kabrini ziyâret ettikten sonra Mekke'ye geçti. Burada gerek tahsil ve gerekse tedris yoluyla ders halakalarına devam etti. Uzun yıllar harcadığı emeğin mahsûlü olan ünlü kitabı *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye*'yi ilk defa burada yazmaya başladı. Bu kitapta yazdıklarının hepsinin ya Kâbe'yi tavaf ederken, ya da murâkabe için Harem-i Şerîf'de oturduğu esnâda Allâh'ın kendisine bahsettiği "ilkaât ve fetihler" olduğunu söyler.

İbn Arabî, Mekke'de yaklaşık iki buçuk yıl kaldıktan sonra Bağdat'a gitti (601/1204). Burada on gün kaldıktan sonra Musul'a geçti ve ibâdetlerin iç yüzünü anlattığı *et-Tenezzülâtü'l-Mevsûliyye*'yi burada kaleme aldı. Bir yıl Musul'da kaldıktan sonra (Zilkâde 602/Hazîran 1202) Urfa, Diyarbakır, Sivas üzerinden Malatya'ya geldi. Bağdat'tan sonraki yolculuklarında kendisine Sadreddîn-i Konevî'nin babası Mecdeddîn-i İshâk da refâkat etmekteydi. Bu sırada Anadolu Selçukluları hükümdarlarından, ikinci defa tahta çıkan I. Gıyâseddîn Keyhüsrev eski dostu Mecdeddîn-i İshâk'ı Konya'ya dâvet edince İbn Arabî de onunla birlikte Konya'ya gitti. Bir müddet Konya'da kaldıktan ve burada Evhadüddîn-i Kirmânî ile görüştüktan sonra Halep, Kudüs ve Mısır yoluyla tekrar Mekke'ye gitti. 612/1215'de Konya'ya döndü. Halep ve Sivas'a yaptığı yolculuklardan sonra Malatya'ya yerleşti. Dostu Mecdeddîn-i İshâk vefat edince Dimaşk'a (Şam) geçti.

İbn Arabî, pek çok yer gezdikten sonra, yaşının ilerlemesinin de tesiriyle, havasından hoşlandığı Şam'a yerleşti. O esnâda Şam'ın hâkimi olan Melik Muaz- zam aynı zamanda İbn Arabî'nin yakın bir müridi ve kendisinden 400'ü aşkın eserini rivâyet etmek husûsunda icâzet almış bir zat idi. İbn Arabî, Şam'a yerleş-

tikten sonra, kendi ifâdesiyle, Hz. Peygamber'in işâreti ve emri ile *Fusûsu'l-bîkemî* 627/1230 yılında burada telif etti. Daha sonra zamânının büyük bir kısmını *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi gözden geçirmeye ve tekrar yazmaya ayırdı. İlk nüsha üzerine bir çok ilâve ve tashih ihtivâ eden bu ikinci nüshayı vefâtundan bir yıl kadar önce tamamladı.

Hayâtının son yıllarını rahat ve huzur içerisinde geçiren İbn Arabî, 22 Rebî-ülâhîr 638/10 Kasım 1240 târihinde Şam'da vefat etti. Cenâzesi Kâsiyûn Dağı eteğindeki Sâlihiyye semtinde bulunan Kadî Muhyiddîn İbnü'z-Zekî âilesinin kabristanına defnedildi. Daha sonra iki oğlunun da gömüldüğü bu yer, sonraki devirlerde yaygınlık kazanmaya başlayan tasavvuf karşıtı akımlar sebebiyle, aleyhte propagandalar neticesinde bakımsız kaldı ve unutulmaya yüz tuttu.

Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi dönüşünde uğradığı Şam'da ilk iş olarak İbn Arabî'nin kabrinin yerini tesbit ettirmiş ve kabrin üzerine bir türbe, yanına da bir câmi ve bir tekke yaptırmıştır. II. Abdülhamîd tarafından tâmir ettirilen türbe bugün de şeyhin muhipleri tarafından ziyâret edilmektedir.

Kaynaklardan İbn Arabî'nin dört defâ evlendiğini öğreniyoruz. Bu evliliklerden, Sa'deddîn Muhammed ve İmâdüddîn Muhammed adlarında iki erkek ve Zeyneb isminde bir kız çocuğu olduğu bilinmektedir.

Eserlerinin sayısı tahmînen 550² civârında olan ve bunlardan 245'i günümüze kadar ulaşan Şeyh-i Ekber'in fikirleri dâimâ tesirli, dâimâ canlı kalmıştır. İleride de görüleceği üzere, fikirleri ve düşünce sistemi kendisinden sonraki hemen herkesi lehte veya aleyhte etkilemiştir. Bu sebeple onu, ilâhî hakîkati hakîkî vec-hesiyle, en doğru biçimde açıklayan birisi kabul edip baş tâci edenler olduğu gibi; fikirlerinin saf inancı zedelediğini, dînin esaslarını tahrif ettiğini ileri sürerek şiddetle reddedenler de olmuştur. Aleyhinde ve lehinde yazılan kitaplar ve ve hakkında verilen fetvâların sayısı yüzlerle ifâde edilmektedir.³ Şu da var ki, onun düşüncelerinin bütün tasavvufî sistemleri derinden etkilediğini, kendisinden sonraki tasavvufî düşüncenin onun fikirleri etrâfında şekillendiğini söylemek pek de abartılı bir hüküm olmaz.⁴

2 Osmân Yahyâ, İbn Arabî'nin eserleri üzerine yaptığı kıymetli çalışmasında İbn Arabî'ye âit olmak üzere, dünyânın çeşitli kütüphânelerinde kayıtlı bulunan ve çeşitli kaynaklarda ismi zikredilen 990'ın üzerinde eser ismi tesbit etmiştir. (Bk: Yahyâ, Osmân, *Müellefâtü İbn Arabî târîhubâ ve tas-nîfubâ*, Fransızca'dan terc. Ahmed Muhammed et-Tîb, (Kahire), 1992, s. 632.)

3 Zâhiri ilim erbâbından İbn Arabî'nin lehinde ve aleyhinde olanlar için bk. Affî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, terc. Ekrem Demirli, İstanbul, 2000, s. 277-280; Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, Ankara, 1995, s. 191-194; Ateş, Ahmed, "Muhyiddîn Arabî" *İ.A.*, İstanbul, 1987, dördüncü baskı, VIII/552-553; Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn" *DİA.*, İstanbul, 1999, XX/512-513. Şu da var ki, A. Knysh'in önemli çalışması (bk. Knysh, Alexandre, *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition*, New York, 1999) tamâmiyle İslâmî literatürdeki İbn Arabî yansımalarını işlemektedir.

4 İbn Arabî'nin hayâtını işlerken şu eserlerden istifade ettik: Abdurrahmân-ı Câmî, *Nefabâtü'l-üms min bazarâtü'l-kuds*, terc. ve şerh. Lâmiî Çelebi, hzl. Süleyman Uludağ, İstanbul-1993, ikinci baskı, s.

II. Fusûsu'l-Hikem

Giriş: Kitabın İsmi

İbn Arabî'nin en çok rağbet gören ve tasavvufî düşüncenin temel kitaplarından biri olan eserinin tam adı *Fusûsu'l-bikem ve husûsu'l-kilem*'dir. "Fusûsu'l-hikem" tamlaması "yüzük kaşı, yuvası, göz bebeği, eklem yeri" gibi anlamlara gelen "fass" kelimesinin çoğulu "fusûs" ile "hikmet" in çoğulu "hikem" kelimelerinden meydana gelmiştir.⁵ "Husûsu'l-kilem"⁶ tamlamasını ise "kelimelerin/logosların husûsiyetleri" şeklinde tercüme etmek mümkündür. Kitabın isminin bu kısmı mânâ açısından biraz karmaşık olduğu için, hemen hemen hiç kimse kitabın isminin bu tarafından bahsetmez. Bu durumda eserin adı Türkçe olarak *Hikmetlerin Özleri/Yuvaları ve "Kelime"lerin Husûsiyetleri* anlamına gelir ki buradaki "kelime" kavramıyla peygamberler kastedilmektedir.

A. Yazılışı

İbn Arabî, *el-Fihrist*'inde 187. ve *el-İcâze*'sinde 194. sırada zikrettiği⁷ *Fusûsu'l-bikem*'ini neden telif ettiğini kitabının hemen giriş cümlelerinde şöyle açıklar:

"627(1230) yılının son on gününde bana gösterilen bir mübeşşirede/sâlih rüyada Resûlullâh'ı gördüm. Elinde bir kitap vardı. Bana buyurdular ki: "İşte bu *Kitâbu Fusûsü'l-bikem*'dir; bunu al, insanlara götür ki ondan faydalansınlar." Ben de: "Allah'a, Resûlü'ne ve içimizden olan ulü'l-emre itâat etmek başımızın üstüne" dedim. Resûlullâh'ın bana târif ettiği şekilde, ne bir eksiklik ne de bir fazlalığa meydan vermeden bu kitabın halka açıklanması husûsundaki ümîdimi gerçekleştirdim. Hâlis bir niyetle hareket ettim. Temiz bir maksat ve himmet güttüm.

Allâhü Teâlâ'dan istedim ki, beni bu işimde ve bütün ahvâlimde, üzerinde

621-632; Addas, Claude, *Quest for the Red Sulphur*, (Türkçesi: *İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, terc. Atıla Ataman, İstanbul, 2003), Fransızca'dan terc. Peter Kingsley, Cambridge-1993, s. 17-293; Keklik, Nihat, *Mubyiddin İbnü'l-Arabî Hayâtı ve Çevresi*, İstanbul-1966, s. 55-172; Uludağ, age., s. 3-91; Ateş, agm., VIII/533-557; Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Mubyiddin" XX/493-516; Afifi, *İslâm Düşüncesi*, s. 274-280; Çakmaklıoğlu, Mustafa, "Klasiklerimiz/X el-Fütûhâatü'l-Mekkiyye" *Tasavvuf*, yıl 4, sayı 11, Ankara, 2003, ss. 406-417. Şunu da belirtmek gerekir ki, Keklik'in çalışması İbn Arabî'nin hayatını yıl yıl (kronolojik olarak) vermekle okuyucuya son derece kolaylık sağlamaktadır. Bunun yanında, C. Addas'ın çalışması İbn Arabî'nin hayatı konusunda bizim rastladığımız en kapsamlı çalışma niteliğindedir. Bu kitabın sonunda İbn Arabî'nin hayatındaki önemli dönemlere ilişkin uzunca bir kronoloji, hayatındaki önemli şahısların bir listesi ve dört adet tarikat silsilesi de verilmektedir. (Bk. Addas, age., s. 296-321.)

5 Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", XIII/231.

6 Lügatte, aynı mânâyâ gelen "kelime" ve "kilme" kelimelerinden ilkinin çoğulu "kelim" ve ikincisinin çoğulu da "kilem" şeklindedir. (Bk. el-Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-mubîd*, Beyrut, 1995, s. 1047 "ke-le-me" md.). Dolayısıyla, kitabın isminin bu son kelimesinin, gramer açısından "kelim" şeklinde okumak belki daha doğru olmasına rağmen, farklı anlam taşımadığı ve kafiye açısından daha uygun olduğu için, "kilem" şeklinde okunması tercih edilmektedir.

7 Yahyâ, *Müellefâtü İbn Arabî târibubâ ve tasnifubâ*, s. 479.

şeytanın tasallutu olmayan kullarından kulsın; parmaklarımın yazdığı, dilimin söylediği ve kalbimin üzerine kıvrıldığı her şeyde, tertemiz yardımı sâyesinde, ilkâ-i sübbûhî ve nefs-i rûhî ile beni mütehasıs kulsın. Tâ ki, “kalb sâhibi” olan ehlul-lâh’ın hakikat bilgisine ulaşmasında kendi kendine hüküm veren kimse değil, mütercim olayım.

Şu bir gerçek ki bu kitap kudsiyet makamındandır, nefsin garazlarından münezzehtir. Niyâzım odur ki, Hak duâmı iştir ve nidâma icâbet eder. Ben ancak bana ilka edileni söylüyorum. Bu satırlarda ancak bana indirileni yazıyorum. Halbuki ben ne bir nebîyim, ne de bir resûlüm; ben sâdece bir vârisim ve âhiretimin koruyucusuyum.”⁹

İşte İbn Arabî’nin Fûsûs’un hemen başındaki kitabın telif sebebi ile ilgili bu açıklamaları, daha ilk dönemlerden itibaren okuyucular tarafından kitaba gösterilen tepkide belirleyici rol oynamıştır. Onun kitabını Hz. Peygamber’in elinden aldığını söylemesi, bunun gerçek olduğuna inanan bâzı kimseler tarafından kitabın baştacı edilmesine vesile olurken, diğer taraftan bunun uydurma olduğuna, böyle bir şeyin olamayacağına inanan bâzı kimseler tarafından da daha baştan her şeyiyle reddedilmesine sebep olmuştur.¹⁰

B. Nüshaları

a. Yazma Nüshaları

Eserin Sadreddîn-i Konevî tarafından yazılan ilk nüshası İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde bulunmaktadır (nr. 1933). 630/1233 târîhli bu en eski nüshanın zahriyesinde eserin, kâtipliğini yapan Konevî tarafından İbn-i Arabî’ye okunarak mukabelesinin yapıldığını gösteren bir semâ kaydı yer almaktadır. Yine *Fusûs*’un “şeyhin (S. Konevî) mübârek elleriyle istinsah ettiği” bir nüshasının şeyhin talebeleri tarafından, İbn Arabî muhiplerinden olan Sivas Beyi Kadı Burhâneddîn’e gönderildiği bilinmektedir.¹¹ Ancak, Kadı Burhâneddîn’e, bugün elde bulunan nüshanın mı, yoksa Konevî’nin istinsah ettiği başka bir nüshanın mı gönderildiği belli değildir. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1882,¹² Süleymâniye Ktp. Cârullah Efendi nr. 986, Şehit Ali Paşa nr. 1351 (istinsah târihi: 689/1290), Hüdâî Efendi nr. 331 (istinsah târihi: 781/1380) ve Çorum İl Halk Ktp. nr. 3909’da

8 İlkâ-i sübbûhî: “Mertebe-i ehadiyyetten vâki olan” ve şek, şüphe ve evham gibi nefsanî-şeytânî unsurlardan uzak olan ilkâ.

Nefs-i rûhî: “Ervâh-ı aliyye-i külliyye-i melekiyyeden ilkâ olunup, kalbin âlem-i ervâha mütevecçih olan yüzünde zuhur eden kelâm-ı ruhânî sûretidir.” (Daha fazla bilgi için bk. A. Avni, *Fusûsü'l-bikem Tercîme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987, I/102.)

9 İbn Arabî, *Fusûsü'l-bikem*, tah. Ebu'l-Alâ Afîfî, Bağdat, 1989, ikinci baskı, ss. 47-48.

10 Meselâ bk. Atay, Hüseyin, “İlmi Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemâl Paşa’nın Muhyiddin bin Arabî Hakkında Fetvâsı” (*Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu* içinde), Ankara, 1986, ss. 270-277.

11 Bk. Esterâbâdî, *Bezm ü Rezm*, trc. Mürsel Öztürk, Ankara, 1990, s. 355.

12 Kılıç, “Fusûsü'l-hikem”, XIII/232.

(istinsah târihi: 728/1328) bulunan nüshalar da eserin tesbit edebildiğimiz en eski yazma nüshalarındandır. Zaman zaman Fârâbî'nin *el-Fusûs fi'l-bikme* adlı eseri ile karıştırılan kitabın dünyânın çeşitli kütüphânelerinde bulunan çok sayıda ki yazma nüshalarının bir listesi O. Yahyâ'nın İbn Arabî'nin eserleri üzerine yaptığı doktora çalışmasında yer almaktadır.¹³

b. Matbû Nüshaları

Fusûsu'l-bikem'in ilk baskısı Kahire'de 1252/1836 yılında yapılmıştır. Bu târihten günümüze gelinceye kadar başta Mısır, İstanbul ve Hindistan olmak üzere dünyânın çeşitli bölgelerinde onlarca defa basılmıştır. En eski târihli matbû *Fusûs*'lar arasında Kahire (1252, 1291, 1304), İstanbul (1271, 1287, 1290) ve Hindistan (1282, 1300, 1306) baskılarını zikredebiliriz. Bu nüshalarda dikkati çeken husus, baskıların Bosnevî, Ankaravî, Kayserî şerhleri gibi, mutlakâ bir şerh ile birlikte yapılmış olmasıdır.

Eserin tahkikli neşri Ebu'l-Alâ Afîfî tarafından yapılmış ve ilk defa Kahire'de 1946 yılında basılmıştır. Ne var ki bu baskı, Afîfî, tahkikine sâdece Dârul-Küttübî'l-Mısriyye'deki (Kahire) iki nüsha ile Nicholson'daki bir nüshayı esas aldığı, asıl nüsha olan Konevî nüshasına müracaat etmediği ve metni kendi tercihleri doğrultusunda harekelendirilip notlandığı için, her ne kadar bir boşluğu doldursa da, ilim çevrelerince ihtiyatla kullanılmaktadır. Doğrusu, yazıldığı günden beri neredeyse en fazla tarşılan kitap konumundaki *Fusûs*'un tahkikinde Afîfî'nin bunca nüsha arasından sâdece üçtünü esas alması ve özellikle de asıl nüshayı ihmal etmesi tahkikinin ciddiyetini zedelemektedir.

C. Muhtasarları

Fusûsu'l-bikem, İbn Arabî'nin görüşlerinin ve özellikle de Vahdet-i Vücûd anlayışının âdetâ bir hülâsası, hattâ zor anlaşılan bir özeti olmasına rağmen, bizzat İbn Arabî'nin kendisi tarafından "*Nakşü'l-Fusûs*" adıyla muhtasar hâle getirilmiştir. *Nakşü'l-Fusûs*'un kâtipliğini İbn Arabî'nin talebelerinden İsmâîl b. Sevdekîn (v. 646/1248) yaptığı için, Sehâvî gibi bâzı kimseler tarafından bu özeti ona âit olduğu da iddiâ edilmiştir. Eser, *Fusûs*'ta faslarda esas olarak üzerinde durulan ana konunun birer ikişer cümlelik ifâdesi şeklindedir. Kütüphânelerde pek çok nüshası bulunan bu muhtasar, *Hulâsa-i Fusûsu'l-Hikem* adıyla İstanbul'da (1910) basılmış ve *Resâilü İbn Arabî* içerisinde de yayımlanmıştır (Dârü Sâdır, Beyrut, 1997, ss. 514-523).¹⁴

Baba Ni'metullâh b. Mahmûd el-Akşehrî en-Nahcivânî (v. 920/1515) tarafından "*Tercüme-i Nakş-i Fusûs*" adıyla *Farsça*'ya (Süleymâniye Ktp., Resid Efendi nr. 1041); M. Rahmi Balaban tarafından "*Fusus Nakşi*" (İstanbul, 1947) adıyla

¹³ Bk. Yahyâ, *Mi'elletâtü İbn Arabî târibubâ ve tasnifubâ*, s. 476-477.

¹⁴ *Nakşü'l-Fusûs* hakkında daha fazla bilgi için bk. Yahyâ, *age.*, ss. 616-617.

Türkçe'ye; W. Chittick tarafından "İbn 'Arabi's Own Summary of the *Fusûs*, The Imprint of the *Bezels of the Wisdom*" (*Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Oxon (İngiltere), 1982, c. I, ss. 30-93) adıyla da İngilizce'ye 15 tercüme edilmiş olan *Nakşü'l-Fusûs* üzerine pek çok şerh yazıldığını da görüyoruz ki bunlar arasında aşağıdakiler sayılabilir:

1. Sadreddîn-i Konevî (v. 673/1274): *el-Mukaddime min Şerb-i maânî-yi Nakşî'l-Fusûs* (Süleymâniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 647).

2. Rükneddîn Mes'ûd Şîrâzî (v. 744/1344): (*Şerb-i Nakşî'l-Fusûs*) (Süleymâniye Ktp., Ayasofya, nr. 2050). Farsça'dır.

3. Şemseddîn b. Şerefeddîn ed-Dihlevî (v. 795/1392): (*Şerbu*) *Nakşî'l-Fusûs*.¹⁶

4. Ni'metullâh-ı Velî (v. 834/1431): (*Şerbu*) *Nakşî'l-Fusûs*, ("Deh Risâle-i Mütercem-i İbn Arabî" içinde, neşr. Necîb Mâil-i Herevî, Tahran, 1987, ss. 81-138, Farsça?).

5. Abdurrahmân-ı (Molla) Câmî (v. 898/1492): *Nakşü'l-Fusûs*. Câmî, *Fusûs*'u *Nakşü'l-Fusûs* adıyla önce Arapça olarak ihtisar etmiş, daha sonra da Farsça olarak *Nakdû'n-nusûs fî şerbi Nakşî'l-Fusûs* (nşr. W Chittick, Tahran, 1977) adıyla şerhetmiştir.¹⁷

6. eş-Şerîf b. Nâsır el-Hüseynî (v. 940/1533): *Matâliu(matlaw)'n-nakş ve'n-nusûs* (Bir nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 460'da vardır).

7. İsmâîl Rusûhî Ankaravî (v. 1041/1631): *Zübdetü'l-fuhûs fî Nakşî'l-Fusûs*. Osmanlıca/Türkçe olan bu şerhin kütüphanelerimizde onlarca yazma nüshasını bulmak mümkündür. Eski harflerle Kahire, 1252 ve İstanbul, 1328'de ve yeni harflerle de İstanbul, 1981 ve 1995'de (haz. İlhan Kutluer) basılmıştır.¹⁸

8. Muhibbullâh Allâh-Âbâdî (v. 1088/1648): *Akâidü'l-bavâss (Enfâsü'l-bavâss)*.

9. Muhammed Nûru'l-Arabî (v. 1305/1887): *Ferecû'n-nüfûs fî şerbi Nakşî'l-Fusûs* (İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yzm., nr. 268). Bâzı kütüphâne kayıtlarında *Ferecû'n-nukûş* şeklinde geçmektedir. O. Yahyâ tek nüshasının olduğunu kaydetmesine rağmen, kütüphâne kayıtlarından bir kaç nüshasının olduğu anlaşılmaktadır.

10. Abdullâh b. Ahmed el-Cenâhî: (*Şerbu Nakşî'l-Fusûs*). Tek nüshası Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3758'dedir.¹⁹

15 Chittick, bu tercümesinin daha önce *Sophia Perennis* adlı derginin sayı I, no 2 (Tahran, Autumn-1975) ve sayı II, no 1 (Tahran, Spring-1976) sayılarında yayımlandığını belirtir. (Chittick, W., "İbn 'Arabi's Own Summary of the *Fusûs*, The Imprint of *The Bezels of the Wisdom*" *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Oxon (İngiltere), 1982, sayı I, s. 30.)

16 Bk. Kılıç, "Fusûsü'l-hikem" XIII/232.

17 Okumuş, Ömer, "Câmî, Abdurrahmân" *DİA*, İstanbul, 1993, VII/97.

18 *Zübdetü'l-fuhûs* hakkında ayrıca bk. Yetik, Erhan, *İsmail-i Ankaravî*, İstanbul, 1992, ss. 80-81.

19 Kılıç, "Fusûsü'l-hikem" XIII/232.

Bunlardan başka müellifi meçhul diğer bâzı şerhler de vardır (Edirne Selimiye Ktp., nr. 615; Süleymâniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1438; Kahire Dârü'l-Kütüb-i'l-Misriyye, Tasavvuf, nr. 2774).

Derviş Alî el-Burasî'nin *Mubtârû Fusûsü'l-bikem* (tek nüshası Süleymâniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 624'tedir) adında bir *Fusûs* muhtasarı vardır. Yine, W. Chittick'in "The Chapters Headings of the *Fusûs*" (*The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* içerisinde, Oxford, 1984, volume II, ss. 41-93) adlı çalışması da *Fusûs*'un muhtasarı mâhiyetindedir.

D. Şerhleri

Bu kitap üzerinde çalışanların ortak kanâati olarak şunu belirtmek isteriz: *Fusûsü'l-bikem* yazıldığı andan itibaren tercüme, şerh, tâlikât, tenkit, araştırma şeklinde yüzlerce çalışmanın konusu olmuş ve olmaktadır. Onunla ilgili ilk çalışmaları İbn Arabî'nin yine kendisinin yaptığını görüyoruz. Biraz önce de geçtiği üzere *Nakşu'l-Fusûs*, *Fusûsü'l-bikem*'in bir özetidir; buna karşılık İbn Arabî'nin *Miftâhu'l-Fusûs* adlı eseri *Fusûsü'l-bikem*'in mukaddimesinin bir şerhi, ya da *Fusûs*'a daha geniş bir mukaddime niteliğindedir.²⁰ Daha sonra kültür mirâsımızda *Fusûsü'l-bikem* ile alâkalı, ona şerh veya şerh mâhiyetinde olan pek çok eser bırakılmıştır. O. Yahyâ kütüphâne kayıtları ve bâzı bilgilerle birlikte *Fusûs* şerhlerinin bir listesini verir. Aslında eksik olma ihtimâli yüksek ve bir hayli karışık olan bu listede verilen şerh sayısı 122'yi bulmaktadır.²¹ Klasik döneme âit diyebileceğimiz bu şerhlerin Arapça, Türkçe/Osmanlıca, Farsça²² ve Urduca dillerinde olduğunu görüyoruz. Aşağıdaki listede tek nüshası olanların yerlerini ve nüshası bulunmayanların da kaynaklarını zikrettik. Buna karşılık en az iki ve daha fazla nüshası olanlar hakkında herhangi bir kayıt düşmedik. Krolonolojik sıraya göre bâzı şerhler şunlardır:

1. İsmâîl b. Sevdekîn (v. 646/1248): *el-Fassu'l-İdrîsî* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5322.) *Fusûs* şerhlerinin ilki sayılır. Müellif, İbn Arabî'nin en yakın müridlerindendir. Bu eser *Fusûs*'un tam bir şerhi olmayıp sâdece "İdrîs Fassi"ndan ibârettir.

2. Sadreddîn-i Konevî (v. 673/1274): *K. el-Fükûk fî esrârî müstenidâti bikemi'l-Fusûs*. Çok fazla yazma nüshası olan *Fükûk*, Muhammed Hâcevî tarafından tahkik ve Farsça'ya tercüme edilerek "*Tercüme vu metn-i K. el-Fükûk yâ kilîd-i esrâr-ı Fusûsü'l-bikem*" adıyla basılmıştır (Tahran, 1413/1992, 330 s.). Bir şerh olmaktan çok *Fusûs*'un arkaplanının anlaşılmasına katkısı büyük olan teorik bir çalışmadır.

20 *Miftâhu'l-Fusûs* hakkında daha fazla bilgi için bk. Yahyâ, *age.*, ss. 574-575.

21 Bk. Yahyâ, *Müellefâtü İbn Arabî târîbüâ ve tasnîfubâ*, 479-500. *Fusûsü'l-bikem*'in şerhleri için ayrıca bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, İstanbul, ikinci baskı, 1972, II/1261-1265; Brockelmann, *G.A.L.*, Leiden, 1943, I/572-573; *G.A.S.*, Leiden, 1937, I/792-794.

22 Farsça şerhler hakkında ayrıca bk. Celîl-i Misgernejâd, "Berresî-yi şurûh-ı Fârisî-yi Fusûsü'l-bikem" *Maârif*, VIII/2, Tahran, 1991, ss. 41-69.

3. (Aynı müellif): *Risâletü'n-nusûs*, (Âka (Ağa) Mîrzâ Hâşim Eşbkûrî'nin tâlikâtı ve notlarla neşr. Seyyid Celâleddîn Âştîyânî, Tahran, 1362, 117 s.). Bu da Konevî'nin yukarıdaki eserinin bir mukaddimesi mâhiyetindedir ve onun zuhûr nazariyesi ve varlık üzerine düşüncelerini ihtivâ etmektedir.

4. Fahreddîn-i Irakî (v. 688/1289): *Lemaât*. Konevî'nin *Fusûs* derslerine devam eden Fahreddîn-i Irakî'nin her dersten sonra odasına murâkabeye çekildiği ve "İlem'a (parıltı)" adını verdiği bâzı beyitler inşâd ettiği rivâyet edilir. Irakî, dersler sona erince söylediği bütün beyitleri *Fusûs*'un bölümleri sayısınca yirmi yedi bölüme ayırmış ve meşhur eseri *Lemaât* böyle meydana gelmiştir. Bu ilginç yakınlıktan dolayı *Lemaât*'ın bir bakıma manzum bir *Fusûs* şerhi olduğu söylenir.²³ İbn Arabî'nin fikirlerinin Fars dünyâsına ulaşmasında birinci ve en önemli kaynak olduğu kaydedilen²⁴ *Lemaât* üzerine Alî Şîr Nevâî'nin isteğiyle Abdurrahmân-ı Câmî 886/1481 yılında tamamladığı "*Eşi'atü'l-Lemaât fî şerhi Lemaât*" isimli şerhini yazmıştır. Çok sayıda yazma nüshası olan bu eser Tahran'da basılmıştır (1353). *Lemaât*, Saffet Yetkin tarafından "*Lemaât-Parıltılar*" adıyla Türkçe'ye çevirilmiş ve İstanbul'da 1988'de basılmıştır.²⁵

5. Afîfüddîn et-Tilimsânî (v. 690/1291): (*Şerhu Fûsûsü'l-hikem*) Aslında isim-siz olan Tilimsânî'nin bu şerhi (Süleymâniye Ktp., Yahyâ Efendi nr. 2654, vr. 1^a-75^b) *Fusûs*'un bâzı yerlerine düşülen hâşiyelerden ibârettir.²⁶

Buraya kadar olan şerhler, klasik mânâda anlaşılan birer şerh olmaktan ziyâde *Fusûs*'un arka planını vermeye çalışan eserlerdir ve "ilk dönem şerhler" diye anılırlar. *Fusûs*'un ikinci nesil şerhlerini ise Konevî'nin talebesi Müeyyededdîn el-Cendî ile başlatmak mümkündür.

6. Müeyyededdîn el-Cendî (v. 691/1292): *Şerhu Fûsûsü'l-hikem* (neşr. Seyyid Celâleddîn Âştîyânî, Meşhed, 1982). Cendî'nin bu şerhi, metinle irtibatlı ilk tam şerh olma özelliği taşır ve metnin diliyle ilgilenmekten çok İbn Arabî'nin metafizik ve kozmolojik görüşlerine ağırlık verir. Abdullâh Bosnevî'nin bu eserle ilgili "*Şerhu ba'zı kelimâti's-Şeyh Müeyyed...* (Süleymâniye Ktp., Cârullah, nr. 2129)" adında bir risâlesi vardır. Yazıcıoğlu Mehmed Bîcân'ın da (v. 855/1451) bu şerh üzerine *el-Müntebâ ale'l-Fusûs* (*Şerhu Fusûsü'l-hikem*) adlı Arapça bir tâlikâtı bulunmaktadır. Bu tâlikâtı müellifin kardeşi Ahmed Bîcân (v. 859/1455) genişleterek aynı isimle Türkçe'ye çevirmiş (bir nüshası İstanbul Bld. Ktp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 250'da mevcuttur) ve onun bu çevirisi de Bahâî-Zâde Abdur-

23 Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", XIII/232.

24 Ateş, "Muhyiddîn Arabî", VIII/553.

25 *Lemaât* hakkında daha fazla bilgi için bk. Bilgin, Orhan, "Fahreddîn-i Irakî" *DİA.*, İstanbul, 1995, XII/85-86.

* Asıllarında isim-siz olan ve kayıtlarda yalnızca "Şerh/Şerhu Fusûs" gibi isimlerle geçen bu şerhleri biz (*Şerbu Fusûsü'l-hikem*) şeklinde isimlendirdik.

26 Kılıç, agm., XIII/232.

rahîm tarafından *Lübb-i Münteẖâ-yı Fusûs* (tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emânet Hazînesi, nr. 1251'dedir) adıyla ihtisar edilmiştir. Her ne kadar O. Yahyâ, İstanbul'da 1290'da basıldığını söylese de bunun yukarıdakilerden hangi kitabın baskısı olduğunu tesbit edemedik ve bu baskının gerçekleştiğini kütüphâne kayıtlarından doğrulamayamadık. Abdullah Bosnevî de (v. 1054/1644) Cendî'nin *Fusûs* mukaddimesinde "taayyün-i evvel" mertebesinin karşılığı olarak elifi mi yoksa hemzeyi mi aldığı konusunun kendisine sorulması üzerine onun görüşünü açıklayan bir risâle kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2129, vr. 158^a-159^b).²⁷

7. Sa'deddîn Muhammed b. Ahmed el-Fergânî (v. 700/1301): (*Şerbu Fusûsü'l-bikem*)²⁸

8. Hasan (Hüseyin) b. Abdullâh el-Abbâsî (v. 708/1308): *el-Husûs bi-edâti'n-nusûs fî şerhi'l-Fusûs* (İ.Ü. Ktp., Arapça Yazmalar, nr. 4480).

9. Kemâleddîn Muhammed b. Alî el-Ensârî (İbnü'z-Zemelkânî) (v. 727/1327): *Nassu'n-nusûs fî şerhi'l-Fusûs*. Tek nüshası Süleymâniye Ktp., Cârullah, nr. 1033'dedir (is. t. 784/1382).

10. Muhammed b. Alî el-Ensârî (v. 728/1327): (*Şerbu Fusûsü'l-bikem*).²⁹

11. Abdürrezzâk el-Kâşânî (v. 730/1330): *Şerbu Fusûsü'l-bikem*. Cendî'nin talebesi olan Kâşânî'nin bu şerhi metnin dilini anlamaya fazla bir yardımı olmamakla birlikte fikri açıklamada önemli bir şerhtir. Metin gramer ve kelimelerin sözlük anlamından hareketle açıklanmaz; bilakis doğrudan doğruya ibârenin fikrî boyutunun îzâhı yoluna gidilmiştir. Pekçok yazma nüshası bulunan bu eser, ilki 1309 (1891) yılında Kahire'de olmak üzere birkaç defa basılmıştır. T. Izutsu, İbnü'l-Arabî'nin ontolojisini mukayeseli olarak incelediği ve biraz sonra da kendisinden bahsedeceğimiz *Sufism and Taoism* (Tokyo, 1966-1967) adlı çalışmasında temel kaynak olarak bu şerhi kullanmıştır.

12. Muhammed el-Virâdî (v. 732/1332'den sonra): (*Şerbu Fusûsü'l-bikem*). Abdullâh-ı Bosnevî tarafından istinsah edilen bir nüshası Süleymâniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1250'de kayıtlıdır.

13. Alâü'd-Devle-i Simnânî (v. 736/1336): *Şerbu Fusûsü'l-bikem*.³⁰ Farsça'dır. Tek nüshası Tahran Üniversitesi Ktp., Bestâmî Râd, nr. 964'dedir.

14. Ebu'l-Muîn Abdullâh b. Ahmed el-Buhârî (v. 736/1336'dan sonra): *Meşâriku'n-nusûs el-bâbis an gavâmizi'l-Fusûs*. Yalnızca Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1539 ve Hacı Mahmud Efendi, nr. 2521'de mevcuttur.

15. Rükneddîn Mes'ûd eş-Şirâzî el-Esterâbâdî (v. 744/1344): *Nusûsü'l-busûs*

27 Kılıç, "Fusûsü'l-bikem", XIII/232.

28 Kâtip Çelebi, *Kesfu'z-zûnûn*, II/1261.

29 A.y.

30 Aslında, Simnânî'nin İbn Arabî'nin fikirlerine karşı olması dolayısıyla bu şerhin gerçekten ona âit olup olmadığı şüphelidir.

fî tercemeti (şerhi)'l-Fusûs (neşr. R. A. Mazlûmî, Tahran, 1980). Farsça ilk tercüme ve şerh olduğu söylenir.

Buraya kadar ismini zikrettiğimiz şerhler, dil ve gramer özellikleri gibi konulara temas etmeksizin doğrudan fikrî izahlar yapan ve bu yönleriyle de dağınık ve öğretim açısından tâkibi zor olan, ancak mânâyı yakalama husûsunda aşılma-yan şerhlerdir.³¹

16. Dâvûd-ı Kayserî (v. 751/1350): *Matlau husûsı'l-kilem fî şerhi Fusûsı'l-hikem*. En fazla yazma nüshası olan, en fazla basılan ve en fazla mürâcaat edilen *Fusûs* şerhidir. Esas metni tâkip ederek açıklayan ilk düzenli ve bu açıdan da en kullanışlı şerh olarak kabul edilir. Türk, Arap ve Fars dünyasında kaleme alınan *Fusûs* şerhlerinin hemen hemen tamâmında, Kâşânî'nin talebesi ve aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin de ilk müderrisi olan Dâvûd-ı Kayserî'nin şerhinin etkisi görülmür. Öyleki, sırf onun şerhi esas alınarak yapılan şerhler vardır. Bu şerhlerden birkaçı şunlardır:³²

a. el-Emîrî'l-Kebîr Seyyid Alî el-Hemedânî (ö. 786/1384): (*Şerbu Fusûsı'l-hikem*.) Arapça-Farsça olan bu şerhin bir nüshası Süleymâniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 2794 vr. 503^a-677^a'da mevcuttur.

b. Haydar-ı Âmulî (ö. 787/1385'ten sonra): *Nassü'n-nusûs fî şerhi'l-Fusûs, (el-Mukaddimât)* (neşr. H. Corbin-O. Yahyâ, ilk baskısı: Tahran, 1975). Şîî kelâmcı ve mutasavvıfı Âmulî'nin bu şerhi kimi yazarlarca Şîî ve Sünnî irfânının birleşme noktası olarak kabul edilir.

c. Şemseddîn eş-Şerîf Nâsır es-Siczî el-Geylânî (v. 940/1533): *Mecmau'l-bahreyn fî Şerhi'l-Fusûs*.³³

d. Molla Sadrâ Sirâzî (ö. 1050/1640): *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye* (neşr. Celâled-dân Âştiyânî, Meşhed, 1346). Bu kitabı yayımlayan Celâleddîn Âştiyânî, eserin birinci bölümünün âdetâ *Matlau husûsı'l-kilem* mukaddimesinin bir şerhi olduğunu söyler.

Kayserî'nin şerhinin tesiri bunlarla sınırlı değildir. Özellikle Farsça ve Urduca tercüme ve şerhlerde onun eserinin ağırlığı araştırmacıların hemen dikkatini çekmektedir.³⁴ Ayrıca, Molla Fenârî, Kutbeddîn-i İznîkî, Sofyalı Bâlî Efendi, Abdullâh-ı Bosnevî, İsmâîl Hakkı Bursevî, Molla Hâdî-i Sebzivârî, Molla Demâver-dî, Abdülganî en-Nâblûsî ve Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî gibi pek çok müslüman

31 Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", XIII/233.

32 Bayraktar, Mehmet, "Dâvûd-i Kayserî" *DİA.*, İstanbul, 1994, IX/34.

33 Nâsır el-Geylânî'nin şerhini yazış hikâyesi *Fusûs*'un yazılma hikâyesine benzerdir. (Bk. Kâtip Çelebi, *age.*, II/1265.)

34 Bk. Umar, Muhammad Suhayl, "The Influence of Da'ud al-Qaysari on the Fusûs Commentary Tradition in the Indian Subcontinent" (*Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu* içerisinde, editör: Turan Koç, Ankara, 1998, s. 85 vd. (Türkçesi: "Dâvûd el-Kayserî'nin Hind Altıksatı'ndaki *Fusûs* Şerhi Geleneğine Etkisi" (aynı yer) s. 75 vd.))

ve sûfî düşünürü de etkileyen Dâvûd-ı Kayserî'nin şerhi, İslâm dünyasının geleneksel medreselerinde umumiyetle en yüksek irfan dersleri için tercih edilen ve bugüne kadar da okutulmaya devam edilen bir metin olmuştur. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı, Dârülmuallimîn'de öğrenci iken *Fusûsü'l-bikem* dersi almak isteyen hocası Ahmed Âsım Bey'in kendisine Dâvûd-ı Kayserî'nin şerhini okuttuğunu söyler.³⁵

Matlau busûs'un metodu kısaca şöyledir: Bir fas işlenirken önce konuya giriş mâhiyetinde bilgiler verilir. Sonra metnin şerhine geçilir. İbâreler/cümleler tek tek ele alınır. İbârenin veyâ cümlemin lafzî ve fikrî anlamı açıklanır. Gerekirse gramer bilgisi ve sözlük anlamına başvurulur.

Kütüphânelerde pekçok yazma nüshası bulunan *Matlau busûs*, ilk defa Tahran'da 1299'da ve ertesi yıl da Bombay'da taşbaskı olarak mukaddimesiyle birlikte basılmıştır. Seyyid Celâleddîn Âştîyânî tarafından da tahkik edilerek iki cilt hâlinde yayımlanmıştır (Tahran, 1375/1991, 483+499 s.).

Kayserî'nin şerhini kıymetli kılan bir başka özellik ise onun şerh kadar kıymetli olan mukaddimesidir. "*el-Mukaddimât*" adını taşıyan ve on iki bölümden (mukaddime) oluşan şerhin bu giriş kısmı, sûfilerin varlık görüşleri üzerine en derli toplu giriş olmasından dolayı *Risâletü'l-vücûd*, *Risâletü vahdeti'l-vücûd*, *Risâletü vasfi'l-vücûd*, *el-Usûl fi't-tasavvuf*, *Risâle fi'l-ğayb ve'l-ayn* gibi değişik isimlerle anılarak müstakil bir eser gibi değerlendirilmiş ve üzerinde ayrı çalışmalar yapılmıştır.

Bedreddin-i Simâvî (v. 823/1420) bu mukaddimenin bir nüshasının kenarına kendi tâlikâtını düşmüştür (İ.Ü. Ktp. Arapça Yazmalar, nr. 2982). Molla Muhammed Sâlih Fahru'l-Ulemâ (v. 1886) mukaddimeyi Farsça'ya çevirip *Tibîyânu'r-rumûz yâ Şerb-i Terceme-i Mukaddime-i Fusûsu'l-bikem* adıyla şerhetmiştir (nşr. Mahmûd Fâzıl, Meşhed 1981). Şemseddîn Süleymân Şâh Nizâmî'nin (v. 1911) *Mukaddime-i Kayserî* (İslâmâbâd Ceng Bahş Koleksiyonu, Farsça Yazmalar Bölümü, nr. 1501/2) isimli Farsça tercümesinin mükemmel olduğu kaydedilir.³⁶ Nihâyet son olarak Seyyid Celâleddîn Âştîyânî tarafından yine Farsça olarak üzerine "*Şerb-i mukaddime-i Kayserî ber Fusûsu'l-bikem (der Tasavvuf-i İslâmî)*" (2. baskısı: Tahran, 1991) adıyla geniş bir felsefî-tasavvufî şerh yazılmıştır.

Mukaddime üzerine İran'ın çağdaş meşhur âlimlerinden Âka Muhammed Rızâ-i Kumşeh(r)'nin, Mîrzâ Ebu'l-Hasan Halve'nin, Mîrzâ Hâşim Reştî'nin şerhleri ve nihâyet Kum'daki hocalığı sırasında uzunca bir süre bu kitabı okutan Âyetullah Humeynî'nin de Arapça bir tâlikâtı bulunmaktadır (*Ta'likât alâ Şerhi Fu-*

35 Bu şerh ve tesirleri hakkında ayrıca bk. Bayraktar, "Dâvûd-ı Kayserî", IX/34-35; Kılıç, "Fusûsü'l-bikem", XIII/233.

36 Umar, "The Influence of Da'ud al-Qaysari on the Fusûs Commentary Tradition in the Indian Subcontinent", ss. 86-87. Burada diğer Farsça yazma şerh nüshalarından da bahsedilir.

sûsî'l-bikem, Tahran, 1985).³⁷ Mukaddime, Hasan Şahin, Turan Koç ve Seyfullah Sevim tarafından tahkik ve "Mukaddemat" adıyla Türkçe'ye tercüme edilerek, İbn Arabî'nin *Mu'cemû ıstılâhâtî's-Sûfiyye* isimli eseriyle birlikte basılmıştır (Kayseri, 1997).³⁸ *Fusûs* şerhlerine devam edelim:

17. Ahmed b. el-Muhib el-Makdisî (v. 789/1387): (*Şerbu Fusûsî'l-bikem*). Bilen tek nüshası Berlin, nr. 2849 Spr 790'dadır.

18. Muhammed b. İbrâhîm b. Abbâd er-Ründî (v. 792/1390): *Şerbu'l-Hikem* (Kahire, 1871).

19. İbrâhîm b. İshâk b. Süleymân et-Tebrîzî (v. 800/1398): *Esrârü's-sürûr ... fî şerhi'n-nusûs* (is. t. 871/1467). Tek nüshası Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi, nr. 1737'de kayıtlıdır.

20. Abdülkerîm el-Cîlî (v. 820/1417): (*Şerbu Fusûsî'l-bikem*).

21. Hâce Muhammed Pârsâ (v. 822/1420): *Şerbu Fusûsî'l-bikem*, (neşr. Celîl-i Misgernejâd, Tahran, 1987). Farsça'dır.

22. Sâinüddîn Âlî b. Muhammed Türke el-İsfahânî (v. 835/1432): (*Şerbu Fusûsî'l-bikem*). Daha önce İran'da 1315 yılında basılmış olan bu şerh Muhsin Bîdârfer tarafından tahkik edilerek iki cilt hâlinde tekrar yine İran'da basılmıştır (Kum, 1999).

23. Âlî b. Ahmed el-Mehâimî (v. 835/1432): *Husûsu'n-niam fî şerhi Fusûsî'l-bikem*.

24. Zeyneddîn el-İsfahânî (v. 835/1432): *Kitâbü'l-Fuhûs Şerbu'l-Fusûs*. O. Yahyâ bu şerhi tetkik ettikten sonra onun metafizik ile alâkalı bir kitap olduğunu ve *Fusûs* ile alâkasının bulunmadığını kaydeder.

25. Zeyneddîn Âlî b. Ahmed el-Kurmevî: *Meşâriu'l-busûs ilâ ma'ânî'n-nusûs* Süleymâniye Ktp., Hâşim Paşa, nr. 9'da kayıtlıdır. Kayıta istinsah târihi 835/1432 olarak belirtilmiştir. Brockelman'ın *Meşrau'l-busûs* adıyla zikrettiği³⁹ eser bu olmalıdır.

26. Tâceddîn Hüseyin b. Hasan Hârizmî (v. 838/1435): *Şerbu Fusûsî'l-bikem* (neşr. Necîb Mâil-i Herevi, Tahran, 1985). Farsça'dır.

27. Zeyneddîn Abdurrahmân Muhammed B. Âlî el-Antakî el-Bistâmî (v. 858/1454): *Fevâbiru'n-nusûs ve cevâbiru'l-Fusûs*.

28. Ubeydullâh Ahrâr (v. 859/1455): (*Şerbu Fusûsî'l-bikem*) (Müze-i Millî-yi Pâkistân, nr. 246). Bâzı beyitler üzerine yapılmış şerhtir.

37 Bk. Dinânî, İbrâhîm, "Dâvûd el-Kayserî'nin İran'daki Etkileri" (*Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu* içerisinde, editör ve terc. Turan Koç), Ankara, 1998, ss. 70-71

38 *Mailau busûs* ve *el-Mukaddimât* hakkında ayrıca bk. Bayraktar, Mehmet, *Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayserî)*, Ankara, 1988, ss. 19-20; Demirli, Ekrem, "Dâvûd el-Kayserî'nin *Fusûsî'l-bikem* Şerhi: *Mailau...*" *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu*, editör: Turan Koç, Ankara, 1998, ss. 62-67; Tafralı, Mustafa, "Dâvûd el-Kayserî'nin *Fusûs* Şerhi Mukaddimesi" (*Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu* içerisinde, editör: Turan Koç), Ankara, 1998, ss. 261-267.

39 Brockelmann, G.A.S., I/793.

29. Muhammed b. Kutbeddîn el-Hûyî (Kutbeddîn-i İznîkî, Kutbeddîn-Zâde) (v. 885/1480): *Zübdetü't-tahkîk ve nüzhetü't-tevfîk fî şerhi Fusûsı'l-bikem*. Kutbeddîn-i İznîkî'nin *en-Nusûs fî mefâtîhi'l-Fusûs* (İ.Ü. Merkez Ktp., Arapça, nr. 4670) adlı bir eseri daha vardır.

30. Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî (v. 893/1488): (*Şerhu Fusûsı'l-bikem*). O. Yahyâ metin tetkikinden bu şerhin Abdurrahmân-ı Câmî'nin şerhinin aynısı olduğunu tesbit etmiştir.⁴⁰

31. Abdurrahmân-ı (Molla) Câmî el-Herevî (v. 898/1492): *Şerhu Fusûsı'l-bikem* (İstanbul, 1304, Bombay 1307, Kahire, 1323).

32. Bâyezîd Halife-i Rûmî (v. 922/1516'dan sonra): *Sırr-ı Cânân*. Bâyezîd Halife, Dede Ömer Rûşenî'nin yanında girdiği halvetten sonra *Fusûs* üzerine önce Arapça bir şerh kaleme almış, daha sonra bir dostunun ricâsı üzerine muhtemelen şerhinin manzum bir hâşiyesi olan ve 5500'ü aşkın beyitten oluşan bu eserini telif etmiştir. Çeşitli illerde birkaç yazma nüshası mevcuttur. Müellifin, kaynaklarda zikredilen *Şerhu'l-Fusûs*, *Hâşiye alâ Fusûsı'l-bikem*, *Şerhu'n-nusûs* gibi eserleri günümüze kadar ulaşmamıştır.⁴¹

33. Muzaffereddîn Alî eş-Şîrâzî (v. 922/1516): (*Şerhu Fusûsı'l-bikem*).⁴²

34. İdrîs b. Hüsameddîn el-Bidlîsî (İdrîs-i Bitlisî) (v. 926/1520): (*Şerhu Fusûsı'l-bikem*). Tek nüshası Süleymâniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1437'dedir.

35. Kemâl Paşa-Zâde (v. 940/1533): *Mebâhis alâ ba'zı fusûlî'l-Fusûs*. *Fusûs*tan sâdece iki paragrafın şerhidir. O. Yahyâ tek nüshasının Berlin nr. 2887 pet 68313 vr. 183^b-185^a arasında olduğunu kaydeder.

36. Bâlî Efendi (v. 960/1553): (*Şerhu Fusûsı'l-bikem*) (İstanbul, 1309, 444 s.). Klasik kelime/ibâre açıklaması tarzında olan Bâlî Efendi'nin bu kıymetli şerhi "ihtiyatlı şerh" olarak kabul edilir ve bilhassa Firavun'un îmânı konusunda diğer şerhlerden ayrılır.⁴³ Bâlî Efendi'nin bu şerhinden başka, *Fusûs*'un bâzı kapalı yerlerinin izahlarını yaptığı *Müşkilâtü'l-Fusûs* (*Risâle fî Halli(izâleti) müşkilâti'l-Fusûs*) adlı bir eseri daha vardır.

37. Yahyâ b. Alî el-Halvetî (Nev'î) (v. 1007/1597): *Keşfü'l-hicâb an vecchi'l-kitâb*. Nev'î Türkçe olan bu şerhini Sultan III. Murad'ın isteği üzerine telif etmiş ve 1002/1593 yılında tamamlamıştır. Şerhin isminin pâdişah tarafından verildiği rivâyet edilir. Bu şerhin yazıldığı târih hakkında düşürülen şu mısra aynı zamanda onun kıymetli olduğuna da işâret etmektedir: "*Şerh-i Fusûs-ı Nev'î kâmil*" (=1002).

38. Abdullâh Bosnevî (v. 1054/1644): *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs* (Kahire, 1252, İstanbul, 1290). Kâtip Çelebi'nin "muhtemelen, en güzel şerhtir" dediği ve

40 Bk. Yahyâ, *Müellefâtü İbn Arabî târîbüâ ve tasnîfubâ*, s. 488.

41 Türer, Osman, "Bayezid Halife" *DİA.*, İstanbul, 1992, V/242.

42 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zûnîn*, I/1261.

43 Bk. Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsı'l-bikem*, İstanbul, 1309, ss. 414-415.

müellifinin "Şârih-i Fusûs" lâkabıyla anılmasına vesîle olan *Tecelliyât*'ın pek çok yazma nüshası vardır. Şârih-i Fusûs bu eserini önce Türkçe yazmış, bu şerhinin Arap memleketlerinde meşhur olması üzerine daha sonra Arapça olarak yeniden kaleme almıştır. Aynı zamanda Türkçe ilk şerhtir.⁴⁴ Bülent Rauf tarafından *İsmail Hakki Bursevi's Translations of and Commentary of (the) Fusus al-Hikam I-IV* (Oxford, 1986-1991) adıyla İngilizce'ye tercüme edilerek dört bölüm hâlinde yayımlanan ve yanlışlıkla İsmâil Hakki Bursevî'ye nisbet edilen eser Bosnevî'ye âit olan bu şerhtir.

39. Sarı Abdullâh b. Muhammed el-Ankaravî el-Bayramî (v. 1071/1661): *Fusûs Şerhi*. Türkçe tek nüshası Süleymâniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 233'tedir.

40. Alî b. Mehmed el-Kastamonî (v. 1081/1670): *Kâşifü'l-müşkilât şerbu müşkilâtî'l-Fusûs*.

41. Abdüllatif b. Bahâüddîn el-Ba'î el-Hanefî (v. 1082/1671): (*Şerbu Fusûsî'l-bikem*, is. t. 1068). Baş tarafı eksik olan tek nüshası Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye, nr. 149'da kayıtlıdır.

42. Karabaş-ı Velî (Alâeddîn Alî Atvel) (v. 1097/1686): *Kâşifü'l-esrâr*. Karabaş Velî bu şerhini *Câmiu esrârî'l-Fusûs (Mağzu'l-Fusûs)* adında başka bir eserinde özetlemiştir.⁴⁵

43. Ni'metullâh b. Muhammed b. el-Hasen el-Hüseynî (v. 1130/1818): (*Şerbu Fusûsî'l-bikem*).⁴⁶

44. Abdülganî en-Nâblüsî (v. 1143/1730): *Cevâbiru'n-nusûs fî balli kelimâti'l-Fusûs* (İstanbul, 1304 ve Mısır, 1323).

45. Hasan b. Mûsâ el-Kürdî (v. 1148/1735): (*Şerbu Fusûsî'l-bikem*). Tek nüshası İstanbul Ün. Ktp., nr. 3570'de kayıtlıdır.

46. İbrâhîm b. Haydar es-Safevî (v. 1151/1758): *Fusûsu'l-yâkût fî esrârî'l-lâbût*. Fusûs'un bâzı kısımları üzerine şerhtir. Tek nüshası İ.Ü. Merkez Ktp., nr. 3624'dedir.

47. Seyyid Mehmed Hakîm (v. 1183/1771): *Tercüme-i Fusûsu'l-bikem*. Türkçe tek nüshası Topkapı, Emânet Hazînesi, nr. 181'dedir.

48. Muhammed Mahmûd b. Alî ed-Dâmûnî (v. 1199/1785): *Cevâbiru'l-kıdem alâ Fusûsî'l-bikem*. İki cilttir (Süleymâniye Ktp. Reşid Efendi, nr. 407).

49. Abdül'âlî b. Nizâmeddîn el-Leknevî (Bahru'l-Ulûm) (v. 1235/1819): *Şerbu'l-fassî'n-Nûhî min Fusûsî'l-bikem*.⁴⁷

44 Daha fazla bilgi için bk. Kara, Mustafa, "Abdullâh Bosnevî" *DİA.*, İstanbul, 1988, I/87; Shelley, Christopher, "Abdullah Effendi, Commentator on the *Fusûs al-Hikam*" *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, Oxford, 1995, sayı XVII, ss. 79-83.

45 Bk. Kara, Kerim, "Karabaş Velî" *DİA.*, İstanbul, 2001, XXIV/370.

46 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünn*, II/1261.

47 Brockelmann, *G.A.S.*, I/793, (Kairo², I/332).

50. Süleymân b. Muhammed el-Konevî: *Kitâbü Esrârî'n-nusûs fî şerhi'l-Fusûs*. Tek nüshası İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Ktp., nr. 1883'te kayıtlıdır.
51. Mahmûd b. Sâid b. Muhammed en-Necdî : (*Şerbu Fusûsü'l-bikem*) (Sütlüce Mevlevî Tekkesi, nr. 486).⁴⁸
52. Şerefüddîn es-Siddîkî: (*Şerbu Fusûsü'l-bikem*). Farsça bir şerh olup, tek nüshası Süleymâniye Ktp. Ayasofya, nr. 1893'tedir.
53. Abdurrahmân b. Ahmed el-Hâccî: (*Şerbu Fusûsü'l-bikem*).⁴⁹
54. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî el-Alâî: *el-Ikdü'l-mahsûs bi-tersû'l-Fusûs*.⁵⁰
55. el-Hâc Alî el-Hanefî: (*Şerbu Fusûsü'l-bikem*). Tek nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., nr. 1108'dedir.
56. İsmâil b. Alî el-Kâdirî: (*Şerbu Fusûsü'l-bikem*). O. Yahyâ önceki (el-Hâc Alî) şerhle bunun aynı olduğunu kaydeder.
57. Abdurrahmân Nûreddîn el-Halvetî: *Şerbu'n-nusûs*. Tek nüshası Râgıb Paşa Ktp., nr. 699'da kayıtlıdır.
58. Dâvûd-Zâde Saîd el-Harputî eş-Şâbânî: *Gülzâr-ı Fusûsü'l-bikem*.⁵¹
59. Şemseddîn b. Şerefeddîn ed-Dihlevî: *Nakşü'l-Fusûs*.⁵²
60. Mevlây Muhammed Hasan: *et-Te'vîlü'l-mubkem fî müteşâbibi Fusûsü'l-bikem* (İran, 1893).
61. Muhammed Hasan Sâhib el-Hindî: *et-Te'vîlü'l-mubkem fî müteşâbibi Fusûsü'l-bikem*. Farsça tek nüshası Süleymâniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 422'dedir ve Farsça'dır.
62. Hoca-Zâde Mehmed Râsim: *Fusûsü'l-bikem Şerbi ve Tercemesi*. Türkçe tek nüshası İ.Ü. Merkez Ktp., Türkçe, nr. 2008'dedir.
63. Muhammed Ca'fer eş-Şihâb ed-Dimaşkî: (*Şerbu Fusûsü'l-bikem*). Tek nüshası İ.Ü. Merkez Ktp., nr. 4907'dedir.
64. Muhammed Bedrüddîn Halebî: *Nusûsü'l-kilem alâ Kitâbi Fusûsü'l-bikem* (Kahire, 1907).
65. Ahmed b. Ahmed el-Bahâî: *Şerbu Fusûsü'l-bikem* (Mısır, tsz.).
66. Tâceddîn Hüseyin b. Hasan: *Şerb-i Fusûsü'l-bikem* (Tahran, 1985). Farsça.
67. Nasrullâh Nusretî: *Cünûnû'l-mecânîn*. Farsça manzum bir şerhtir.
68. Abdülkerîm Çiştî: *Hall-i muğlekât-ı Fusûs* (Bahavalpur Merkez Ktp., nr. 68, is. t. 1851). Farsça.
69. Muînüddîn-i Kâdirî: *Husûsü'l-kilem fî şerbi Fusûsü'l-bikem* (Uc Şerîf Geylânî, Geylânî Ktp., nr. 390). Kenar notlarla Farsça tercümedir.

48 Brockelmann, G.A.L. I/573.

49 Brockelmann, G.A.S. I/793, (Kairo², I/232).

50 A.y., (Kairo², I/332).

51 Kılıç, "Fusûsü'l-bikem", XIII/232.

52 Brockelmann, G.A.S. I/793, (Kairo², I/392).

70. Ahmed Hasan Hân-pûrî: *Şerb-i Fusûs* (Karaçi, Encümen-i Tarakkî-i Urdu, nr. 933). Farsça.

71. Seyyid Ya'kûb Hân-ı Kâşgârî: *Tavzîbu'l-beyân Şerhu Fusûsî'l-bikem* (Keşmir, 1287; Delhi, 1315). Farsça.

72. Kerâmet Hüseyin Kaderî: *Fusûsu'l-bikem* (bir nüshası Pencap Ü. Ktp., Urduca Yazmaları, nr. 513, telif târihi 1870). Urduca.⁵³

73. Kutbeddîn Şarkpurî: *Mir'ât-ı Fusûs* (Pencap Ü. Urduca Yazmaları, nr. 259). Urduca.

74. Mevlevî Seyyid Abdülhak Miyanvî: *Şerb-i Fusûsu'l-bikem* (Karaçi, Millî Müze, Yazmalar, nr. 7014). Urduca.

75. Ahmed Avni Konuk (v. 1938): *Fusûsu'l-bikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, hzl. Mustafa Tahrâlı-Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987-1992. Kıymetli bir Fusûs şerhidir ve Türkçe'dir. Birçok şerhten yararlanılarak telif edilen bu şerhin matbû nüshası da geniş bir indekse sâhiptir ve titiz bir çalışmanın ürünüdür.

76. Mahmûd Mahmûd el-Gurâb: *Şerhu Fusûsî'l-bikem* (Dimaşk, 1985).

77. Muhyiddîn et-Tû'mî (çağdaş): *Fenâü'l-levhi ve'l-kalem fî şerhi-Fusûsî'l-bikem*, (Beyrut, 1992). et-Tu'mî önce metni/fasssı topluca verir, sonra da o metin üzerinde sâde ve anlaşılır bir yorum yapar.

78. Abdülbâkî Miftâh (çağdaş): *Mefâtîhu Fusûsî'l-bikem*, (Merâkeş, 1997). Bu şerh bize göre şerhler arasında en ilginç olanıdır. Zîrâ konular tamâmen ebced hesabı tekniğiyle işlenmiştir ve gerçekten de şârihin örgüsündeki mahâreti insanı hayrette düşürmektedir. Kitabın hemen iç kapağında bu şerhin maksadının *Fusûs*'un bir şerhi olmadığı, onun günümüze kadar "meskût geçilmiş" yönünün tesbîti olduğu vurgulanmaktadır.

Fusûsu'l-bikem'in şerhleri elbetteki bu kadar değildir. Yukarıda saydıklarımızdan başka kütüphânelerde pek çok müellif ismi kaydedilmeyen şerh vardır. O. Yahyâ müellifi meçhul 42 adet şerh tesbit etmiştir.⁵⁴ Kaldığı, gerek bizim yukarıdaki listemizin ve gerekse diğer araştırmalarda verilen şerhler listesinin eksik olduğunu tahmin ediyoruz.

E. Reddiyeler

Aslında bu konu doğrudan İbn Arabî'ye yöneltilen hücumlar ve reddiyeler ile ilgilidir. Zîrâ araştırmacıların da belirttikleri gibi, İbn Arabî'ye yöneltilen hücumlar genellikle *Fûsûs*'taki görüşlerinden kaynaklanır. Bu reddiyelerden bâzıları şunlardır:

53 Çalışmamızda Urduca olarak belirttiğimiz eserler hakkında fazla bilgi için bk. Umar, "The Influence of Da'ud al-Qaysari on the Fusûs Commentary Tradition in the Indian Subcontinent", ss. 85-88.

54 Bk. Yahyâ, *Müellefâtü İbn Arabî târîbühâ ve tasnîfubâ*, ss. 495-498.

1. Muhammed b. Ömer Âlî ed-Dimaşkî (v. 652/1254): *Risâle fî zemmi İbn Arabî*, (Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, Tal'at, nr. 816).

2. İmâdüddîn Ahmed b. İbrâhîm el-Vâsîfî (v. 711/1311): *Eşi'atü'n-nusûs fî betki estâri'l-Fusûs*, (Süleymâniye Ktp., Lâleli, nr. 3679).

3. İbn Teymiyye (v. 728/1327): *Hakikatü mezhebi'l-ittihâdiyyîn ev Vahdeti'l-Vücûd* (Mısır, 1349; *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, terc. heyet, İstanbul, 1998, ikinci baskı).

4. Abdüllatîf b. Abdullâh es-Suûdî (v. 736/1336): *Beyânü hukmi mâ fî'l-Fusûs*, (Süleymâniye Ktp., Fâtih, nr. 2266).

5. İsmâîl b. Ebî Bekr b. Abdullâh el-Mukrî (v. 833/1429): *(el-Kasîdetü) el-Hucetü'd-dâmiğa li-ricâli'l-Fusûsi'z-zâiğa*, (Süleymâniye Ktp., Fâtih, nr. 3144).

6. Alâeddîn Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (v. 841/1437): *Fazîbatü'l-mülhidîn ve nasîbatü'l-muvahhidîn*. Kütüphânelerde farklı isimlerle nüshaları mevcuttur. Bu reddiye yanlışlıkla Sa'deddîn Taftâzânî'ye (v. 792/1390) nisbet edilmiş⁵⁵ ve onun ismiyle şöhret bulmuştur. İstanbul'da 1304'te basılan bu kitabı Lutfullâh el-Kâdî *Tercüme-i Risâle-i Fazîbatü'l-mülhidîn* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

7. Bedreddîn Ebû Muhammed el-Ehdel (el-Hüseyin b. Abdurrahmân) (v. 855/1451): *Keşfü'l-gûta an hakikati't-tevhîd*, (Tunus, 1964).

8. İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî (v. 885/1480): *Tenbîhü'l-gabî alâ tekfîri İbn Arabî*, (Kahire, 1953, Riyad, 1994); *Tahzîru'l-ibâd*, (Süleymâniye Ktp., Lâleli, nr. 3679); *Tebdîmü'l-erkân*, (Süleymâniye Ktp., Lâleli, nr. 3661).

9. Abdülbârî b. Turhân b. Durmuş (Sinoplu) (v. 936/1529): *Hayâtü'l-kulûb*, (Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 1651 ve 3328).

10. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (v. 956/1546): *Tesfihü'l-gabî fî tekfîri (tenzîhi) İbn Arabî*, (Süleymâniye Ktp., Fâtih, nr. 2880); *Dürretü'l-muvahhidîn ve riddetü'l-mülhidîn*, (Köprülü Ktp., nr. 720); *Ni'metü'z-zerîa fî nusratî's-şeria* (Riyad, 1998).

11. Âlî b. Sultân el-Kârî (v. 1014/1606): *el-Mertebetü's-şühûdiyye ve'l-menzi letü'l-vücûdiyye*, (Süleymâniye Ktp., Fâtih, nr. 5336); *Ferru'l-avn min müddei (min men yeddaî) imâni Fir'avn*, (İstanbul, 1294 ve Kahire, 1964); *Risâle fî Vahdeti'l-Vücûd (K. reddi'l-Fusûs)*, (İstanbul, 1294).

12. Ahmed b. Salâh ed-Devvârî (v. 1018/1610): *el-Kâmilü'l-mütedârik fî beyânî mezhebi'l-mutasavvifi'l-bâlik*, (Vatikan, nr. 1083).

13. Safiyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hanefî (v. 1060/1610): *es-Sâuka el-mubrika*, (Kahire, Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, Tasavvuf, nr. 248).

14. Bedrân b. Ahmed el-Hâlidî (v. XI/XVII. yy.): *Netîcetü't-tevfik ve'l-avn...*, (Ezher Ü. Ktp.,(?) Halîm, nr. 775).⁵⁶

⁵⁵ Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", XIII/234.

⁵⁶ Bunlardan başka Sehâvî 11 adet reddiyenin ismini daha zikreder. (Bk. Yahyâ, *Müellefâtü İbn Arabî târîhubâ ve tasnîfubâ*, ss. 135-137.)

Reddiyeler genel olarak şu konular etrafında kaleme alınmıştır: Vahdet-i Vücûd, Hakk'ın sıfatları, Hak-halk ilişkisi, hâtemü'l-evliyâ, ricâl-i gayb, Firavun'un îmânı, putlara tapma, ilâh-ı mu'tekad, gayba muttalî olma, keşf, kerâmet, rüyâ tâbiri, tenzih-teşbih, Hakk'a dâvet v.s. Reddiyelerin bir başka ortak özelliği ise müelliflerinin hiçbir insaf ölçüsü gözetmemeleri, İbn Arabî'yi ve muhiplerini en şerir, en zındık, en kâfir insan olarak gördükleri için, olabildiğince sert bir üslup takınarak, dîni koruma ve kurtarma görevi edâsıyla, *Fusûs*'tan direk metin aktarma yerine genellikle ondan zihinlerinde kalan veya kulaktan duydukları ifâdeler üzerine fikirlerini belirtmiş olmalarıdır. Daha çok İbn Teymiyye'nin bayraktarlığını yaptığı bu zihniyet tam bir nefretle İbn Arabî'ye ve onun eserlerine hücum eder. Oysa İbn Teymiyye ve tâkipçilerinin İbn Arabî'yi anlama gibi bir derterinin ve gayretlerinin olmadığı, tam tersine onun hakkında-"başta" verdikleri hükümlerde onun görüşlerini herhangi bir merâtibe tâbi tutmaksızın yorumladıkları, İbn Arabî üzerinde çalışanların ifâdesiyle "onların Şeyh-i Ekber'i hep yanlış okudukları" açıkça görülür.⁵⁷ Kaldı ki İbn Teymiyye ile İbn Arabî arasındaki "meşreb" farklılığı açıktır. M. Gurâb, İbn Teymiyye'nin tasavvuf anlayışının tam bir "aklî" tasavvuf olduğunu, "zevkî" tasavvuftan onun nasibi olmadığını vurgular.⁵⁸

Bunların yanında M. el-Gurâb'ın "*Fusûs*'un İbn Arabî'ye âit olmadığı" şeklinde garip bir iddiâsı da vardır. Bu sebeptendir ki, aslında İbn Arabî hayrânı ve *Fusûs* üzerine şerhi de olan Gurâb eserlerinde *Fusûs*'u İbn Arabî'ye âit kaynak olarak kullanmaz.⁵⁹ Gurâb'ın iddiâsına ise M. Chodkiewicz tarafından cevap verilmiştir.⁶⁰ Zaman zaman başka kimseler tarafından da dile getirilen bu iddiânın şimdilik ciddiye alınacak tarafı olduğunu düşünmüyoruz.

F. Müdâfîler

Reddiye sâhiplerine karşı, İbn Arabî'nin fikirlerini benimseyenler ve onu sevenler de boş durmamış, şeyhin fikirlerini açıklayan ve savunan "karşı reddiye"ler" telif etmişlerdir. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Abdülgaffâr b. Ahmed el-Kavsî (İbn Nûh) (v. 708/1308): *K. el-Vâhid fî sü-lûki ehli't-tevhîd*, (Süleymâniye Ktp., Lâleli, nr. 1583; Esad Efendi, nr. 1794; Rabat, el-Hazînetü'l-Âmme, nr. 974).

57 Bk. İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, terc. (heyet), İstanbul, 1998, ikinci baskı, ss. 109-132, 374 vd. Mısır'ın günümüz velûd araştırmacılarından Dr. Yûsuf Zeydân da İbn Arabî, Sadreddîn-i Konevî ve Afîfuddîn et-Tilimsânî hakkında naklettiği bir örnekle, İbn Teymiyye'nin ölçsüz ve taşkın tutumunu bir araştırmacı gözüyle şiddetle eleştirir. (Bk. Zeydân, Yûsuf, *Dîvânü Afîfiddîn et-Tilimsânî* (Önsözü), Kahire, 1990, ss. 23-27).

58 Gurâb, Muhammed, *Şerbu kelimâti's-Sîfiyye (er-Redd alâ İbn Teymiyye)*, Dimaşk, 1981, ss. 96-99.

59 Bk. aynı eser, s. 122.

60 Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", XIII/236.

2. Affüddîn Abdullâh el-Yâfiî (768/1367): *K. el-İrşâd*, (Süleymâniye Ktp., Lâleli, nr. 1512).

3. Sirâceddîn Ömer el-Hindî (v. 773/1327): *Levâibu'l-envâr er-redd alâ men enkere ale'l-ârifin-Letâifü'l-esrâr* (Süleymaniye Ktp., Cârullah, nr. 2070).

4. Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî (v. 817/1415): *Risâle fi'r-redd ale'l-mu'terizin alâ Muhyiddîn* (Kahire ?, Ma'hedü'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, Tasavvuf, nr. 201).

5. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî el-Mizcâcî (v. 829/1426): *Hidâyetü's-sâlik (hâlik) ilâ ebde'l-mesâlik* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 646). el-Mukrî'nin reddiyesine cevap olarak yazılmıştır.

6. Alâeddîn Alî b. Ahmed el-Mehâimî (v. 835/1432): *Risâle fi'r-redd alâ ba'zı men enkere alâ ehli't-tarîk* (İ.Ü. Merkez Ktp., Arapça Yazmalar, nr. 281).

7. Muhammed b. Hamza (Akşemseddîn) (v. 863/1458): *Risâletü'n-nûriyye* (Hacı Selim Ağa, Hüdâî Efendi, nr. 516). Alî b. Hamza tarafından *Tercüme-i Risâle-i nûriyye* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2408).

8. Celâeddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî (v. 908/1502): *Risâle fi'r-redd alâ men kâle bi-tekfîri İbn Arabî*, (Süleymâniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 385); *Risâle fi'îmâni Fir'avn* (Kahire, 1964).

9. Celâeddîn Abdurrahmân es-Süyûtî (v. 911/1505): *Tenbîhü'l-ğabî fi tebri-eti İbni'l-Arabî* (nşr. A. Hasan Mahmûd, Kahire, 1990). el-Bikâî'nin reddiyesine cevap olarak yazılmıştır.

10. Alî b. Meymûn el-Mağribî (v. 917/1511): *Risâle fi'l-intisâr li's-Şeyh Muhyiddîn* (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 1489).

11. Şeyh Muhammed b. Hamîdüddîn el-Mekkî (v. 926/1519): *el-Cânibü'l-ğarbî fi balli müşkilâtî İbn Arabî* (Tahrân, 1985). Yavuz Sultan Selim'in emri üzerine kaleme alınan ve Farsça olan bu risâle Muhammed b. Abdürresûl el-Berzencî (v. XI/XVII. yy.) tarafından bâzı ilâvelerle *el-Câzibü'l-ğaybî ile'l-cânibî'l-ğarbî* adıyla Arapça'ya (Süleymâniye Ktp., Lâleli, nr. 1352), Mîrzâ-Zâde Ahmed Neylî (v. 1161/1747) tarafından da *el-Fazlû'l-vehbî* adıyla Türkçe'ye (Süleymâniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 315) tercüme edilmiştir. Şeyh Mekkî'nin aynı konuda *Aynü'l-bayât* (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 1549) adlı bir eseri daha bulunmaktadır.

12. Ulvân el-Hamevî (Alî b. Atiyye) (v. 936/1530): *er-Risâle fi'd-difâ' an İbni'l-Arabî* (Berlin Ktp., nr. 2852 We 1545).

13. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (v. 973/1565): *el-Kibrîtü'l-abmer fi beyâni ulûmi's-Şeybi'l-Ekber* (Kahire, 1305 ve 1959) ; *el-Kavlü'l-mübîn fi'r-redd ani's-Şeyh Muhyiddîn* (Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, nr. 9).

14. Alî b. İbrâhîm el-Kârî el-Bağdâdî (v. 1014/1606): *ed-Dürri's-semîn fi me-*

nâkıbı's-Şeyh Muhyiddîn (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 759), (Türkçesi: *Muhyiddîn İbn el-Arabî'nin Menkıbeleri*, terc. A. Şener-R. Ayas, Ankara, 1972).

15. Alî b. İbrâhîm Ahmed el-Halebi (v. 1044/1635): *el-Câmiu'l-ezher .. eş-Şeyhi'l-Ekber*.⁶¹

16. Abdullâh Bosnevî (v. 1054/1644): (*Risâle fî îmâni Fir'avn*) (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2129).⁶² Devvânî'nin yukarıda adı geçen *Risale fî îmâni Fir'avn* adlı eserini tenkit eden Ali el-Kârî'ye cevap olarak kaleme alınmıştır.

17. Beyâzî-Zâde Ahmed b. Hüsâmeddîn (v. 1098/1687): *Risâletü't-tabkik fî'r-redd ale'z-zındîk* (Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1468).

18. İbrâhîm b. Haşan eş-Şehrezûri el-Gürânî (v. 1101/1697): *er-Reddû'l-metîn ani's-Şeyh Muhyiddîn* (İskenderiye Ktp., nr. 3758); *el-İcâze ve'n-nasîha* (İ.Ü. Merkez Ktp., Arapça Yazmalar, nr. 3239).

19. Mevlânâ Seyyid Hâşim el-Bahrânî (Hâşim b. Süleymân ?, v. 1108/1695): *Risâle fî tabkîki kelâmi İbn Arabî* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1362/12).

20. Hâce Ubeydullâh Hord: *Risâle-i nûr-ı vahdet* (Delhi, 1289 ve 1308, ayrıca nşr. W. Chittick, *İran-nâme* içinde, sayı 9, yıl 1993, ss. 101-120). İmâm Rab-bânî'nin halifelerinden olan Hâce Hord şeyhinin tenkitlerine katılmayarak İbn Arabî'nin fikirlerini benimser.

21. Abdülganî en-Nâblusî (v. 1143/1730). *es-Sırrü'l-muhtebî fî darîbi İbn Arabî* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3606); *er-Reddû'l-metîn âlâ munta-kısı'l-ârif Muhyiddîn* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1689); *el-Vücûdü'l-bak* (nşr. Bekrî Alâeddîn, Şam, 1995). Nâblusî'nin özellikle sonuncu eseri de Alâ-eddîn Muhammed el-Buhârî'nin reddiyesine cevap niteliğindedir.

22. Abdullâh b. Abdülazîz el-Uşşakî es-Salâhî (v. 1196/1779): *Miftâhu'l-vücûdi'l-eşher fî ... eş-Şeyhi'l-Ekber* (Süleymâniye Ktp., Hâşim Paşa, nr. 27).

23. Hâmid b. Alî el-İmâdî (v. XII/XVIII. yy.): *Kurratü ehli'l-hazzi'l-eufer*, (Dâr-ür'l-Kütübi'l-Mısriyye, nr. 3445).

24. Mehmed Tâhir Efendi (Şeyh Seyyid Muhammed Lâlezârî'nin oğlu) (v. 1204/1790): *Risâle fî def-i i'tirâzı Râğıb Paşa fî bakk'ıl-Fusûs* (Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3771). Mehmed Tâhir Efendi, Sadrazam Râğıb Paşa'nın, *Sefîne*'sinde *Fusûsu'l-hikem*'den nakilde bulunan Lâhicî'ye itiraz ettiğini okuyunca bu itirazlara bir reddiye olarak bu kitabını telif etmiştir.

25. Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi (v. 1298/1881): *er-Risâle fî îmâni Fir'avn*.⁶³

61 Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâbu'l-meknûn fî'z-zeyl alâ Keşfi'z-zınnîn*, İstanbul, 1972, ikinci bas-kı, I/350.

62 O. Yahyâ'nın Ezher Ü. Ktp.'nde (Halîm, nr. 2794) *Risâletü'l-Bosnevî fî îmâni Fir'avn* adı ve Abdullâh er-Rûmî müellif ismiyle kayıtlı olduğunu söylediği kitap muhtemelen bununla aynıdır. (Bk. Yahyâ, *Müellefâtü İbn Arabî târîbübâ ve tasnîfubâ*, s. 142)

63 Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", XIII/235.

26. Muhammed Nûru'l-Arabî (v. 1305/1887): *Risâletü'l-mukaddime li-mütâ-lî'l-Fusûs* (İstanbul Belediye Ktp., Osman Ergin Yzm., nr. 268).

27. Ömer el-Attâr eş-Şâfiî (v. 1308/1890): *el-Fetbu'l-mübîn fî reddi i'tirâzı'l-mu'terizîn alâ Muhyiddîn* (Kahire, 1304). Bu kitap müellifin iki risâlesini ihtivâ etmektedir. İlk risâle Buhârî'ye, ikinci risâle Alî el-Kârî'ye cevap mâhiyetindedir.

28. Çerkeşî-Zâde Mehmed Tevfik Efendi (v. 1319/1901): *Levâyibu'l-kudsîyye* (İstanbul, 1303).

29. Ebû Bekir b. Ahmed en-Nakşebendî: *Kitâbü'l-bakki'l-mübîn* (Berlin Ktp., nr. 2892) Taftâzânî'nin zannedilen Alâeddîn el-Buhârî'nin reddiyesine cevap olarak yazılmıştır.⁶⁴

30. Mehmed Fevzî Efendi (Edime müftüsü): *Tabrîrû'l-murâd* (Balıkesir, 1306). Firavun'un îmânı meselesinde İbn Arabî'nin maksadını açıklayan Türkçe bir risaledir.

31. Uşaklı İbrâhîm Efendi (Bursa müftüsü): *el-Miskü'l-ezher fî tebrieti's-Şeyhi'l-Ekber*.

32. Halîl es-Semîn et-Tırablusî: *et-Tâliu'l-enver li-nusrati's-Şeybi'l-Ekber*.⁶⁵

Bu kitaplardaki temel hususları şöyle sıralayabiliriz:

a. Reddiyelere cevap yazanlara göre, İbn Arabî'ye karşı reddiye yazanlar şeyhin görüşlerini anlamamışlar ya da anlayamamışlardır. Bunun bâzı sebepleri arasında taassup, haset, cehâlet ve meşreb farklılığı ve bilhassa "yanlış okuma" sayılabilir. b. İbn Arabî'nin ilimdeki derinliği, genişliği ve dînî hükümlere hassâsiyetle bağlılığı. Onun *Fusûs*'taki görüşlerinin küfür olmayıp, tam tersine hâlis, gerçek bir tevhîd olduğu. Bunların âyet ve hadisler ile delillendirilmesi. c. Reddilerde yer alan görüşlerin ve genellikle *Fusûs*'tan yapılarak yanlış değerlendirilen pasajların îzâhı.

Burada şunu belirtmekte de fayda vardır: *Fusûs* şerhleri birer şerh olmakla birlikte, aynı zamanda reddiyelere karşı da birer cevap niteğiliğindedir.

G. Fetvâlar

Hakkında bu kadar lehte ve aleyhte eser yazılan *Fusûsu'l-bikem*, aynı zamanda hakkında en fazla "fetvâ verilen kitap" ünvânına da sâhiptir. Reddiyelerde olduğu gibi bu fetvâlar da genellikle İbn Arabî ile ilgilidir, ancak daha çok onun *Fusûs*'taki görüşlerinden kaynaklanır. O. Yahyâ, Sehâvî'nin eserinden 138 aleyhte fetvânın künyesini nakleder. Ancak bunların çoğu kağıt üzerinde ismi olan fetvâlardır. Hattâ çoğunun fetvâ derecesine ulaştığını söylemek dahi mümkün değildir. Buna karşılık O. Yahyâ, kütüphânelerde ve değişik eserlerde lehte 33 fetvâ bulmuştur.⁶⁶

64 Brockelmann, *G.A.L.*, I/573.

65 Bağdatlı, *İzâbu'l-meknûn fi'z-zeyl alâ Keşfi'z-zunûn*, II/77.

66 Bk. Yahyâ, *Müellefâtü İbn Arabî târîbü'bâ ve tasnîfubâ*, ss. 145-162.

Onun aleyhine fetvâ verenler arasında Muhammed b. Abdülganî b. Nukta el-Bağdâdî (v. 629/1233) kronolojik olarak ilk sırada yer alır. Vefat târihinden anlaşıldığına göre bu şahıs şeyh hayatta iken onun aleyhinde fetvâ vermiştir. Daha sonraki aleyhte fetvâcılar arasında İbn Teymiyye, Takiyyüddîn es-Sübkî, Takiyyüddîn el-Fâsî, Bedreddîn İbn Cemâa, Ahmed b. Abdülazîz eş-Şîrâzi, Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, Alî el-Kârî, İbnü'l-Ehdel, Abdüllatîf es-Suûdî, İbn Haldûn gibi pek çok kimse bulunmaktadır.

Aleyhte verilen fetvâlarda "sûfilerin sünnete uyan ve bid'atçı olmak üzere iki grup olduğu, İbn Arabî'nin ikinci gruba giren mutasavvıfların başında geldiği, onun *Fusûsu'l-bikem* ve *el-Fütûhât el-Mekkiyye* gibi eserlerinin tamâmının her kelimesinin Hristiyan, Yahûdî ve Müslüman tüm din ehlince tartışmasız küfür olarak kabul edildiği, bunlar ele geçirildiğinde yakılması veya yazıları okunamaz hâle gelinceye kadar suyla yıkanması gerektiği ya da suya atılması, suya atılırken de suyun kişinin üzerine sıçramamasına âzamî dikkat gösterilmesi, dîni bu gibi bozuk ve sapık akîdelerden temizlemenin herkesin görevi olduğu, İbn Arabî ve benzerlerinin Hristiyanlardan ve Yahudilerden daha kâfir oldukları, hattâ zındıklık ve mülhidlikte insanlar arasında İbn Arabî ve benzerleri gibisinin bulunmadığı, yalnızca onlara inananların değil, onların fikirlerini beğenenlerin dahi kâfir olacakları, onlar hakkındaki işlemlerin devlet idârecileri tarafından derhal icrâ edilmesinin lüzûmu gibi hususlar oldukça sert, kesin, acımasız ve biraz da aslında traji-komik bir üslupla hükme bağlanır.⁶⁷ Aynı komiklikte bir başka eleştirinin de Mustafa Sabri Efendi'den geldiğini görüyoruz. O İbn Arabî'nin yanısıra, ona varlık düşüncesindeki zemîni hazırlayan felsefecileri de şiddetle eleştirir.⁶⁸

Ebussuûd Efendi'nin (v. 982/1573) fetvâsı da oldukça tuhafır. Osmanlının en ihtişamlı şeyhülislamı, *Fusûls* hakkındaki suâle verdiği cevapta, onda şeriat-i şerife ile bağdaştırılması mümkün olmayan cümleler bulunduğunu, şeriâten habersiz kimselerin uydurdıkları şeylere îtibar olunamayacağını, bu gibi cümlelerin kitaba bir Yahûdî tarafından sonradan sokuşturulduğunu, bunların İbn Arabî'ye âit olamayacağına şeyhin yüce şânının ve diğer kitaplarının delâlet ettiğini, bunun yanında kitabın aslının okunması hâlinde dahi çok ihtiyatlı olmak gerektiğini, hattâ bu hususta sultânın nehyi olduğunu, kısaca her vecihle ondan kaçınmak gerektiğini belirtir.⁶⁹ Onun "*Fusûls*'a bir Yahûdî tarafından sonradan sokuş-

67 Bk. İbn Teymiyye, *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, s. 120, 130-131; İbn Haldûn, "Fetvâ" (*Şifâi's-sâil* içerisinde), tah. Tavit Tancî, İstanbul, 1957, ss. 110-111 (Bu fetvânın İbn Haldûn'a âidiyeti şüphelidir. Zîrâ o ilk olarak, İbn Arabî düşmanlığı ile meşhur el-Bukâî tarafından nakledilmiştir. Fetvânın Türkçe tam metni ve yorumu için bk. Uludağ, Süleyman, "İbn Haldûn'un Tasavvufî Görüşleri ve Şifâi's-Sâil" (*Tasavvufün Mâbiyeti Şifâi's-sâil* içerisinde), İstanbul, 1984, ikinci baskı, ss. 28 v.d.); bu tür fetvâların muhtevâları ve yorumları için ayrıca bk. Knysh, *İbn Arabî in the Later Islamic Tradition*, s. 120 v.d.

68 Bk. Karadağ, Çağfer, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn" *DLA.*, İstanbul, 1999, XIII/517.

69 Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, (*Osmanlı Kanunnâmeleri* içerisinde, neşr. Ahmed Akgündüz), İstanbul, 1992, c. IV, s. 45.

turulan husûslar" ibâresi ile Firavun'un î mânâ konusunu kastedtiği bir başka fetvâsından anlaşılmaktadır.⁷⁰

Lehte fetvâsı olan isimler arasında Mecdüddîn el-Bağdâdî, Kemâleddîn İbnü'z-Zemlekânî, Ahmed b. Abdullâh et-Taberî, Kadı Beyzâvî, İbn Arabşah el-İsfahânî, el-Fîrûzâbâdî, İbn Hacer el-Askalânî, Celâleddîn es-Süyûtî, Fahreddîn er-Râzî, İbn Asâkir, İbn Kemâl (Kemâl Paşa-Zâde), İbn Hacer el-Heytemî, Şehâbeddîn el-Âlûsî, Kâtip Çelebi, Şeyhülislâm Ebû Yahyâ Zekeriyâ, İbn Âbidîn, Şemseddin el-Bisâtî, Mevlânâ Hâdimî gibi âlim ve din görevlileri yer alır.

Lehteki fetvâlar aleyhte verilen fetvâların tam tersine İbn Arabî'yi öven, yücelten ifâdelerle doludur. Meselâ, hayâtı Ehl-i Sünnet karşıtı görüşlere karşı mücâdele ile geçen, Osmanlı Devleti'nin meşhur şeyhülislâmı Kemâl Paşa-Zâde'nin fetvâsında İbn Arabî'nin "kâmil bir müctehid, fâzıl bir mürşid olduğu, onun eserleri arasında yer alan *Fusûsu'l-bikem* ve *el-Fütûhât el-Mekkiyye*'deki meselelerden bir kısmının lafız ve mânâ itibâtıyla mâlum iken, bir kısmının ise keşif ve bâtın ehlinin anlayabileceği, zâhir ehlinin anlayamayacağı türden bilgiler olduğu, bu sebeple onun fikirlerini anlayamayanlara düşen en uygun davranışın susmak olduğu..."⁷¹ ifâde edilmektedir.

H. Günümüzde Fusûs Tartışmaları

İbn Arabî ve *Fusûs* üzerindeki tartışmalar günümüze gelinceye kadar hız kesmeden devam etmiş, bu tartışmaya Batılıların iştirak etmesiyle birlikte tartışma halkası genişlemiştir. Son asırda müsteşrik L. Massignon,⁷² Ebu'l-Alâ Afîfî,⁷³ Süleyman Ateş⁷⁴ gibi araştırmacılar şu veya bu şiddette onun fikirlerini eleştirir ve İbn Teymiyye çizgisine yakın bir tavır sergilerlerken, buna karşı dünyânın her yerinde pek çok akademisyen ve fikir adamı İbn Arabî üzerinde ciddî araştırmalar yapmakta ve onun fikirlerinin yayılmasına katkıda bulunmaktadırlar.

Yine burada özellikle "Gelenekselciler" adıyla anılan grubu ve merkezi İngiltere'de bulunan İbn Arabi Society'nin ismini zikretmek gerekir. Her iki grubun

70 Bk. Öngören, Reşat, *Osmanlı'da Tasavvuf*, İstanbul, 2000, s. 390-391.

71 Fetvânın tam metni için bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, Beyrut, ts., V/195; fetvânın değerlendirilmesi için bk. Tahralı, Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri" (*Endülüs'ten İspanya'ya içerisinde*), Ankara, 1996, ss. 72-74.

Lehte ve aleyhte fetvâların bir karşılaştırması için bk. Knysh, *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition*, s. 135 v.d.

72 Bk. Güngör, Zülfişkar, "Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Velled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları" *Tasavvuf*, yıl 4, sayı 11, Ankara, 2003, ss. 377-406.

73 Aslında Afîfî'nin durumu dikkat çekicidir. Çünkü onun İbn Arabî'ye karşı başlangıçta daha keskin ve daha sert olan tutumunun gittikçe yumuşadığını görüyoruz. Meselâ onun ömrünün son ürünlerinden biri olan "İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma," (*İbn Arabî Anısına (Makaleler)*) içinde, terc. Tahir Ulûş, İstanbul, 2002, ss. 25-49) adlı tebliği -en azından- "üslup yumuşaklığı" açısından doktora ve daha sonraki çalışmalarından bir hayli farklıdır.

74 Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Ekolü*, Ankara, 1974, ss. 170-177.

da temel dinamiğinin İbn Arabî'nin fikirleri ve yegâne hedeflerinin de onun fikirlerinin intişârı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunlar modern dünyânın fikrî çıkmazlarına ve buhranlarına karşı şeyhin fikirlerini panzehir olarak kabul ederler. Ayrıca, İ. F. Ertuğrul,⁷⁵ S. Eraydın⁷⁶ ve S. Uludağ'ın⁷⁷ çalışmaları *Fusûs*'a yapılan itirazlara cevap verme geleneğinin günümüzdeki örneklerindendir.

Burada günümüz açısından dikkat çeken bir başka nokta da şudur: Yüzyıllar önce kaleme alınan reddiyelerin Suudî Arabistan, Mısır, Tunus gibi müslüman ülkelerinde yeniden basılması, buradaki ulemanın İbn Arabî'ye bakışına da bir işaret-tir. Günümüzde özellikle kendilerini "selefi" diye isimlendiren ve S. Arabistan Devletinin resmî din siyâsetinden (Vahhâbilik) beslenen ya da o çizgiye yakın olan kimseler, İbn Arabî'ye karşı İbn Teymiyye'nin tutumunu devam ettirmektedir.

I. Tercümeleri

Aslı Arapça olan *Fusûsu'l-bikem*, ilk dönemlerden itibaren müslümanların kullandıkları dillere tercüme edilmeye başlamıştır. Dolayısıyla *Fusûs*'un Farsça, Türkçe ve Urduca'ya tercümesi Batı dillerine tercümesinden çok öncelere dayanır. Yine ilginçtir ki, *Fusûs*'un doğrudan tercümesine rastlanmamaktadır. Bir şerh yardımı olmaksızın onu anlamak çok zor olduğu için genellikle Müslüman coğrafyada şerhli olarak tercüme edilmiştir. Eser, Titus Burckhardt'ın Fransızca'ya kısmen (daha sonra tamamlanmıştır) tercüme ettiği "*La Sagesse de Prophetes*" (ilk baskısı: Paris-1955) adlı tercümesi ile Batı dünyasında tanınmış ve bu çeviriyi kısmen veya tamâmen olmak üzere İngilizce Almanca, Rusça (Alexander Knysht) ve İspanyolca tercümeler takip etmiştir. *Fusûs*'un şerh olmayan ilk tercümeleri arasında şunlar zikredilebilir:

Farsça: Muzaffer Alî Kusûrî: *Fusûsu'l-bikem* (Ceng Şerîf, Şeyhu'l-Câmîa Ktp., nr. 114).

Urduca: 1. Seyyid Mübârek Alî: *Fusûsu'l-bikem Mütercem* (Kevnpus, 1869 ve Karaçi, 1994). 2. Abdülgafûr Dostî: *Fusûsu'l-bikem* (Haydarâbâd, 1304 ve Karaçi, 1968, neşr. Berekâtullâh). 3. Muhammed Abdülkâdir Sıddîkî: *Fusûsu'l-bikem* (Lahor, 1979). 4. Baba Zahin Şah Tâcî: *Fusûsu'l-bikem Tercüme Tenbîhât u Teşrîhât* (Karaçi, 1976).⁷⁸

Türkçe: M. Nûri Gencosman: *Fusûsu'l-bikem* (ilk baskısı: 1952, XVIII+330 s.).

Fransızca: Titus Burckhardt: *La Sagesse des Prophetes*, 1974, Paris, 150 s.

Charles-Andre Gilis: *Le Livre des Chatons des Sagesse*, c. I-II, Beyrut 1998, 150 s.

75 Ertuğrul, İ. Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, hzl. Mustafa Kara, İstanbul, 1991, ss. 105-266.

76 Eraydın, Selçuk, *Fusûsı'l-bikem'e Yapılan Bâzı İtirazlar*, (*Fusûsı'l-bikem Tercüme ve Şerhi*, IV. cildin Takdimi), İstanbul, 1992, ss. 27-62.

77 Uludağ, *Tasavvufun Mâbiyeti Şifâi's-sâil*, ss.183-190.

78 Urduca tercümeler hakkında fazla bilgi için bk. Umar, "The Influence of Da'ud al-Qaysari on the *Fusûs* Commentary Tradition in the Indian Subcontinent", ss.89-90.

İngilizce: 1. Sâhib Hâce Hân: *Wisdom of the Prophets* (Madras, 1929): Brockelmann özet bir tercüme olduğunu kaydeder.⁷⁹ 2. Titus Burckhardt-Angela Culme-Seymour: *The Wisdom of the Prophets [Fusus al-Hikam]*, Aldsworth, Beshara Publications, 1975 ve Delhi, 1984, xı+146 s. 3. R. W. J. Austin: *The Bezels of Wisdom*, New York 1980, 302 s. 4. Aisha Abd al-Rahman at-Tarjumana, *The Seals of Wisdom-Muhyiddin Ibn al-'Arabi*, Norwich, Diwan Press, 1980, 207 s. 5. Micheal Sells: "Towards a Poetic Translation of the *Fusûs al-Hikam*" *M. I. Arabî: A Commemorative Volume*, London, 1883, ss. 124-139. *Fusûs*'taki bâzı bölümlerin nazmen tercümesinden ibârettir.

E. Afifi yaptığı bir İngilizce tercümenin basılmayı beklediğini belirtmesine⁸⁰ rağmen bu tercümenin basıldığına dâir bir kayda rastlamadık.

Almanca: Hans Kofler: *Fusus al-Hikam: das Buch der...*, 1970, Graz (Avusturya), xx+179 s.

İ. Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Fusûs üzerinde doğrudan veyâ dolaylı olarak yapılan pek çok çalışmanın olduğunu biliyoruz. Afifi'nin çalışmaları ve T. Burkhardt'ın tercüme çalışmalarıyla birlikte eser Müslüman dünyânın yanında Batıda da tanınmıştır. Gelenekselci Okul ve Ibn Arabi Society'nin entelektüel dünyânın dikkatlerini İbn Arabî üzerine çekmesi, onun eserleri ve en başta da *Fusûs* üzerindeki çalışmaları artırmıştır.

Afifi'nin *et-Ta'likât alâ Fusûsü'l-hikem* (Beyrut, 1980; Türkçesi: *Fusûsü'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, terc. Ekrem Demirli, İstanbul, 2000) adlı kitabı günümüz *Fusûs* çalışmalarının ilklerindendir. Kitabın şekli görüntüsü klasik bir şerh gibi olmakla birlikte, Afifi *Fusûs*'ta her fasta yer alan bâzı "problemlî" ifâdelerle kendi birikimini de kullanmak sûretiyle izahlar getirmiştir.

W. Chittick *Fusûs* üzerinde Batı'da yapılan iki çalışmaya dikkat çeker. Bunlardan ilki T. Izutsu'nun *Sufism and Taoism – A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (University of California Press, 1983, Los Angeles)⁸¹ adlı eseridir. İkincisi ise, Henry Corbin'in *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (terc. R. Manheim, Princeton University Press, 1981) adlı eseridir. Çıkkı bu iki çalışma üzerinde değerlendirmelerde ve karşılaştırmalarda bulunur.⁸² Batıda son günlerde çıkan bir kitap da *Fusûs* üzerindeki çalışmalarıyla bilinen Ronald L. Nettler'e âit olan *Sûfî Metaphysics and Qur'anic Prophets: Ibn Arabi's Thought and Method in the Fusûs al-Hikam*,⁸³ (Cambridge, 2002) isimli kitaptır.

79 Brockelmann, *G.A.S.*, I/792

80 Afifi, "İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma" ss. 41-43.

81 İki ayrı kitaptan (cilt) oluşan bu çalışmayı A. Yüksel Özemre Türkçe'ye tercüme etmiş ve bunlar *İbn Arabî'nin Fusûsundaki Anahtar-Kavramlar* (İstanbul, 1998) ve *Tao'culuk'daki Anahtar-Kavramlar* (İstanbul, 2001) adlarıyla basılmıştır.

82 Geniş bilgi için bk. Chittick, William, *The Sûfî Path of Knowledge*, New York, 1989, ss. xvi-xx.

83 Bundan sonra *FH* şeklinde kısaltılacaktır.

T. Burchardt'ın *Introduction aux Doctrines Esotériques de l'Islam* (Türkçesi: İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, terc. Fahreddin Arslan, İstanbul, 1995, ikinci baskı) isimli eserinin özellikle II. Bölümü *Fusûs*'a bir giriş ya da onun bir özeti mâhiyetindedir.

Fusûs ile ilgili bir diğer çalışma da bize âittir. *Fusûsu'l-bikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri* (İstanbul, 2003, ikinci baskı) isimli kitabımızda bâzı peygamber kıssalarının İbn Arabî tarafından nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaya çalıştık.

Fusûs üzerinde makale boyutundaki çalışmaların adedi daha fazladır. Bunların sayısını ve isimlerini tesbit etmek zor olmakla birlikte tesbit edebildiğimiz ve burada dipnotta kullanmadığımız bâzı makaleler şunlardır:

Masataka Takashito, "The Theory of Universals in Ibn Arabi's *FH*." (*Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu* içerisinde, Türkçesi: Turan Koç), Ankara, 1998, ss. 95-118; "The Theory of the Perfect Man in Ibn Arabi's *FH*." *Orient*, XIX, Tokyo, 1983, ss. 87-102.

James W. Morris, "Imagination in the *Fusûs* of Ibn Arabi and Qaysari" (*Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu* içerisinde, Türkçesi: Turan Koç), Ankara, 1998, ss. 161-171.

Mustafa Tahralı, "L'Expression en Alternance dans les *FH*." Noto (İtalya), 1989; "The Polarity of Expression in the *FH*." *M. I. Arabî: A Commemorative Volume*, London, 1993, ss. 351-359.

Charles André Gillis, "La Sagesse de la Réalité Actuelle dans le Verbe de David (David)" *Etudes Traditionnelles*, Paris, Avril-Sept. 1976, ss. 102-124; Oct.-Déc. 1976, ss. 162-185; Jan.-Mars 1977, ss. 27-45.

Andreas d'Souza, "Jesus in the Ibn Arabi's *FH*." *Islamochristiana*, sayı 7, Roma, 1982, ss. 185-200.

Ian Richard Netton, "Theophany as Paradox: Ibn al-Arabi's Account of al-Khadir in *FH*." *JMLA Society*, sayı XI, Oxford, 1992, ss. 11-22.

Ronald L. Nettler, "The Wisdom of Divine Unity... on Hud in the *FH*." *JMLA Society*, sayı XVI, Oxford, 1994, ss. 39-50; "Ibn Arabi and the Qur'an: Some Passages Concerning Musa in the *FH*." *JMLA Society*, sayı XX, Oxford, 1996, ss. 53-66; "The Figure and Truth of Abraham in the Ibn Arabi's *FH*." *JMLA Society*, sayı XXIV, Oxford, 1998; "Ibn Arabi's Conception of God's Universal Mercy: The Chapter on Zakariya..." *Consciousness and Reality: Studies in memory of Tas-hibiko Izutsu* içerisinde, Tokyo, 1998.

J. Üslûbu

Kendisinden önceki ve hattâ sonraki teliflerden diğer özelliklerinin yanısıra üslûp açısından da oldukça farklı olan *Fusûsu'l-bikem*'de her fas/bölüm genel-

likle iki temel unsur üzerine binâ edilmiştir. Öncelikle, ismi zikredilen peygamberin "kelime/logos"undan⁸⁴ hareketle, o peygamberin bâtinî yönü îzah edilmekte; sonra da, çoğunlukla, işlenen mevzû ile alâkalı olarak o peygamberle - bâzan da başka bir peygamberle- ilgili kıssa ya da kıssalar aktarılmakta ve bu kıssaları İbn Arabî kendi üslûbunca yorumlamaktadır. Aslında, kitabın üzerine binâ edildiği anahtar terim "hakikat-i muhammediyye"dir. Buna göre her peygamberin bâtını bir 'kelime'dir; fakat hepsinin sâhip olduğu hakikat mertebesi farklıdır. Hakikatlerin hakikati ve küllî kelime ise hakikat-i muhammediyyedir; diğer bütün mertebeler o kelimedenden neşet eder.⁸⁵ İbn Arabî'nin kitabındaki konuları sistemli bir şekilde, bir bütünlük içinde işlediğini, bir konuyu ele alıp derinliğine ve genişliğine incelediğini söylemek mümkün değildir. O, konuları tâbiri câizse "rastgele/dağınık" bir şekilde işler. Bâzan bir konuya uzunca yer ayırıp, o konu hakkında nisbeten uzun îzahlara girerken, bâzan da çok kısa bir şekilde konuya temas edip geçerir.

"Fûsûs'ta" bölümler arasında kronolojik bir sıra tâkip edilmediği gibi (meselâ İsâ bölümü Süleymân bölümünden öncedir) belli bir fikrî bütünlüğün olduğu da söylenemez. Meselâ Nûh, Mûsâ ve İsâ bölümlerinde ele alınan konularla ilgili peygamberlerin hayatları ve tebliğleri arasında çok sıkı bir irtibat kurulmuşken diğer bazı bölümlerde bölüme adını veren peygamberle, anlatılanlar arasında bu derece bir bağın bulunmadığı göze çarpar. Ayrıca, sâhip oldukları hikmet nevîleri anlatılan Şî't ve Hâlid b. Sinân'ın peygamber oldukları sâdece bazı hadislerde zikredilmekte, Lokmân ise Kur'an'da peygamberden ziyâde bir velî olarak geçmektedir.⁸⁶ Buna karşılık, Kur'an'da ismi geçen peygamberlerden Zülkifl, Elyesa' ve Zülkarneyn'den ise *Fûsûs'ta* hiç bahsedilmemektedir.

"Metin içinde yer yer bâzı tezatlı ve aykırı (paradoksal) ifâdelere de rastlanır. Bu tarz metinlerde çokça görülen bu durum İbn Arabî'nin eserlerinin en bâriz özelliklerinden olup bir hakikatin farklı mertebelerde farklı şekiller almasının sonuçta bazı farklı ifâdelendirmeleri zarûrî kılması ile açıklanmıştır. Nitekim İbn Arabî *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye'de*⁸⁷ bu durumun bütün yazdıkları için geçerli olduğunu, eserlerini mahâretli yazarların üsluplarıyla kaleme almadığını, "imlâ-yı ilâhî" ve "ilkâ-yı rabbânî" sonucu kendisine ulaşanları geldikleri gibi kaydettiğini ve dolayısıyla edebî açıdan bâzı düzensizliklerin görülmesinin tabii ve zarûrî olduğunu ileri sürer."⁸⁸

84 Afîfi "Kelime" kavramının İbn Arabî'nin sistemindeki ve *Fûsûs'taki* anlamını ve yerini müstakil bir makalesinde işlemiştir. (Bk. Afîfi, *İslâm Düşüncesî*, ss. 78-106).

85 Kılıç, "Fûsûsü'l-hikem", XIII/231.

86 A.y

87 İbn Arabî, *el-Fütûbât el-Mekkiyye*, Kahire, 1293, I/59; II/456.

88 Kılıç, agm., XIII/231.

***Fusûsu'l-bikem*'in Anlaşılmasındaki Zorluklar**

Müeyyededdin el-Cendî'nin ifâdesine göre, vefâtundan yaklaşık on yıl evvel yazıya geçirilen bu esere İbn Arabî büyük önem verir, çevresindekilere bu eseri diğer risâleleriyle bir arada ciltlemeyip müstakil olarak tutmalarını söylerdi.⁸⁹ Yine Cendî, diğer bir kitabının yardımcı olmaksızın *Fusûs*'u tek başına okumayı şeyhin yasakladığını da kaydeder.⁹⁰ Zirâ onun açıkladığı hakâyık ve maârif, A. Avni Konuk'un ifâdesiyle "kıldan ince ve kılıçtan keskin bir sırât-ı müstakîmdir. Tevfik-i ilâhî rehber olmadıkça pâ-y-i aklın kayması havfı vardır."⁹¹ Aynı görüşlere Nicholson da katılır. Ona göre *Fusûs*'u anlamak zordur, açıklamak ise daha zordur.⁹²

Kitabın üslûbundaki zorluğun, kitabın anlaşılmasında okuyucuya ayrıca bir sıkıntı getireceği muhakkaktır. Gerçekten de İbn Arabî'nin ıstılah ve üslûbuna âşinâ olmadan, hattâ kimi sûflilerin beyânına göre müellif ile kalbî bir alâka kurmadan *Fusûsu'l-bikem*'i anlamak imkânsız gibidir. Bunda "kitabın, ele alınan meseleler bakımından zor anlaşılır olmasının yanısıra, dil olarak da çok muammâlî bir yapıya sâhip olmasının etkisi vardır."⁹³ Bu durumu Afîfî'nin başından geçen hâtırasını naklederek örneklendirmek istiyoruz. Afîfî, İbn Arabî üzerinde çalışan Batılıların hiçbirinin *Fusûs*'a hiç atıf yapmadıklarının dikkatini çektiğini belirttikten sonra, doktora çalışması esnâsında başından geçenleri şöyle anlatıyor:

"... *Fusûsu'l-bikem*'den başlayarak İbn Arabî'nin kitaplarını okumaya başladım. *Fusûsu'l-bikem*'i Kâşânî'nin şerhiyle birlikte defâlarca okudum, fakat Allah bana bu kitaptan hiçbir hakîkati açmadı. Kitap açık bir Arapça idi (ki, aynı zamanda Afîfî de bir Araptır); tekil olarak aldığım da her lafzı anlaşılıyordu, fakat her cümlelerin veyâ cümlelerin büyük kısmının toplam anlamı deyimler ve sembollerden ibâretti. Şerh ile berâber ise eserin sâdece kapalılığı ve karmaşıklığı derinleşmekteydi..."

Afîfî durumu hocası Nicholson'a arzeder. Hocası *Fusûsu'l-bikem*'i bir müddet bırakarak İbn Arabî'nin diğer kitaplarını okumasını tavsiye eder. Şeyhin diğer kitaplarını okumaya başlar. Neticede, *Fusûsu'l-bikem*'in, küçük hacmine rağmen İbn Arabî'nin düşüncelerinin "yoğun bir özeti" olduğunu görür.⁹⁴

Bu itibarla, *Fusûs*'u okumak ve anlamak için öncelikle İbn Arabî'nin düşünce sistemini çok iyi bilmek ve Tasavvuf ve İslâm düşüncesi hakkında bir altyapı sâhibi olmak gerektir. Hattâ bundan da öte İbn Arabî ile "meşreb uyumluluğu" gerekir. Onun "en önde gelen talebesi Sadreddîn-i Konevî şeyhin eserlerinin

89 Bk. Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", XIII/231.

90 Chittick, *The Sîfî Path of Knowledge*, s. xvii.

91 Konuk, A. Avni, *Tedbîrât-ı ilâhiyye Tercüme ve Şerhi*, hzl. Mustafa Tahrallı, İstanbul, 1992, s. 27.

92 Nicholson, R. Alleyne, *Studies in Islamic Mysticism*, ("Some Notes on the FH."), Cambridge, 1921, s. 149.

93 Kılıç, agm., XIII/231.

94 Afîfî, *Fusûs Okumaları*, ss. 43-44.

mükemmel bir özeti ve kaleme aldıklarının hâtimesi, kendisine "nâzil olanların" da sonu olan bu kitabın Allâh'ı bilmeye dâir olduğunu, makâm-ı muhammedî menbaından zât, yâni "cem'u'l-ehadî meşrebi" üzere geldiğini söyler. Ona göre, zevk-i muhammedî'nin özünde topluca ve bütün büyük evliyâ ve enbiyâda ayrı ayrı bulunan zevklerin kaynaklarına işâret eden eser, bu nebevî kaynaklara gözünü çevirmiş olan kimseleri irşad etmek gâyesiyle yazılmıştır. Böyle bir kitabın sırlarına bütün bu zevkleri tadarak fütûhat ve keşfe sâhip olanlar vâkıf olabilirler. Bu sebeple *Fusûsu'l-bikem*'i şerhede bilmek bile ilâhî bir ilham ve müellifiyle ruhanî bir râbitayı gerektirir.⁹⁵ Abdullah Bosnevî de eserin hâtem-i velâyet-i muhammediyye'nin bâtinî olan velâyet-i külliyye-i muhammediyye'nin zevki üzerine yazıldığını, bu zevke sâhip olmayanlarca kınandığını söyleyerek, bunu ancak ıtlâ-ı ilâhî ve keşf-i rabbânî ile anlamanın mümkün olduğunu, resmî ilimlerin kuralları ile, akfî ve mantıkî delillerle anlamanın imkânsız olduğuna özellikle vurgu yapar...⁹⁶

"Bu anlaşılmaızlığın esas sebebi, müellifin bizzat belirttiğı gibi, eserin "mücmel" lafızlarla yazılmış olmasıdır. Onun için kendisi de, anlayanların bu kitapta-ki fikirleri "genişletmesini"⁹⁷ arzu etmektedir.

Bu "mücmel" hattâ "işâret" derecesinde kapalı olan fikirlerin anlaşılabilmesi için, müellifin *Fütûhât* ve daha önce ve sonra yazdığı eserlerindeki fikirlerinin, kullandığı ıstılahların iyi bilinmesi ve anlaşılması gerekmektedir. Bilhassa *Fusûs*'tan önce yazdığı eserlerdeki fikirlerine sâdece ıstılahlarla yaptığı işâretlerin anlaşılması, ancak o kitapların okunmasından sonra mümkün olabilir. Onun için bu eseri okumadan ya İbn Arabî'nin eserlerinin büyük bir kısmı, bilhassa *Fütûhât* okunmalı veya en az bir *Fusûs* şerhine başvurulmalıdır."⁹⁸

"İbn Arabî *Fusûsu'l-bikem*'de ele aldığı mevzûların îcâbı olarak, muhtelif ilimlerdeki ıstılahları kullanmış, fikirlere çok kısa ve kapalı ifâdelerle işâret etmiş. hem-fikir olduğu ve ayırdığı noktaları da yine mücmel olarak yazmıştır. Muhtelif ilim ve fikirlere âit ıstılahlar önceden bilinmeden *Fusûs*'un tâkip edilmesi hakîkaten güçtür. Bunun için İbn Arabî'nin yaşadığı devre kadar bilinen ilimler ve bu ilimlerde kullanılan ıstılahlar ve münâkaşa edilen fikirler hakkında en azından toplu bir bilgiye sâhip olmadan, eserdeki fikirleri anlamak mümkün görünmemektedir. Muhakkak ki İbn Arabî gerek öğrenim hayâtı esnâsında, gerekse sonradan bu ilimlere âit kitapları okumuş ve âlimleriyle görüşmüş, mevzûlar ve fikirler hakkında onlarla sohbetlerde bulunmuştur. Devrin ilimleri, ıstılahları ve

95 Konevî, Sadreddîn, *K. el-Fikûk fî esrâri müstenidâti bikemi'l-Fusûs*, tahk. Muhammed Hâcevî, Tahrân, 1413/1992, ss. 180-181.

96 Bk. Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", XIII/231-232.

97 İbn Arabî, *Fusûsu'l-bikem*, s. 48.

98 Tahrâlî, "Fusûsü'l-hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bâzı Meseleler" (*Fusûsü'l-bikem Tercüme ve Şerhi* I cildin takdîminde, hzl. Mustafa Tahrâlî-Selçuk Eraydın,) İst., 1987, s.XXXV-XXXVI.

münâkaşa edilen bâzı temel mevzûlar hakkında, bu sebeple umûmî çizgilerle bile olsa, önceden bir bilgiye sâhip olmak çok faydalı olacaktır. Bu ilimleri şöylece tasnif etmek mümkündür:

a) Din ilimleri: Tefsîr, Kırâat, Hadîs, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf ile alâkalı İbn Arabî'ye kadar yazılmış eserler (ki, bunlardan birkaçının ismi *Fusûsu'l-bikem*'de zikredilmektedir); bizzat İbn Arabî'nin telif ettiği eserler.

b) Dil ilimleri: İbn Arabî'nin anadili Arapça'yı çok iyi bildiği, Arap dili ile alâkalı ilimlere, lügat, şiir ve edebiyâtına vâkıf olduğu muhakkaktır.

c) Felsefe ve felsefe içinde mütâlâa edilen ilimler: Mantuk, Fizik, Matematik, Astronomi, Tıp v.s."⁹⁹

Bunlara ilâveten, eser yüksek seviyeden "havâss"a mahsus bir tasavvuf kitabı olması sebebiyle, umûmiyetle tasavvufî eserlerin anlaşılmasında karşılaşılan güçlük bunda da ziyâdesiyle karşımıza çıkar. İlk mutasavvıflardan nakledilen "şath" nevinden sözler, nasıl şaşırtıcı ve anlaşılmaz bir ifâde içinde ise, *Fusûsu'l-bikem*'deki bâzı cümleler de birbirine zıt ve "paradokslar" hâlinde, fakat dikkat edilince anlaşılan, farklı bir mantuk ve muhâkeme üslûbu içinde ifâde edilmiştir. İbn Arabî'ye kadar yazılmış tasavvuf kitaplarındaki bilhassa tevhîd, mârifet, muhabbet, fenâ, bakâ, vecd, vücûd, fark, cem, sekr, sahv, gaybet, huzûr, üns ve benzeri bahisler içinde söylenenlere vâkıf olmak *Fusûs*'taki fikirlerin daha kolay anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu tasavvuf kitaplarına Kâşânî'nin *İstılâhâtü's-Sûfiyye* ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Ta'rifâtı* gibi ıstılah lügatlarını da ilâve etmek gerekir. *Fusûsu'l-bikem* mütercimi Nûri Gencosman "bu ana eserleri tetkik ve tebbu etmeden Şeyh-i Ekber'in metinlerinden bir mânâ çıkarmak cidden imkânsızdır"¹⁰⁰ demek ve tasavvufî eserlerin anlaşılmasında ıstılahların ehemmiyetine dikkat çekmektedir.¹⁰¹

Fusûs'un anlaşılması noktasındaki bir başka zorluk da ilâhî kelâmın bizzat kendi yapısından kaynaklanmaktadır. "İbn Arabî *Fusûs*'unda "İlâhî şerîatların dili, Hak'tan söz açtukları vakit, onu ancak avâma karşı ilk mefhûm olarak ve havâssa karşı da o lafız, hangi dilden olursa olsun, o dilin yapısına göre, o lafzın çeşitli mânâlarında anlaşılan diğer bir mefhûm üzere söylerler"¹⁰² demekle, Kur'ân-ı Kerîm'in, diğer ilâhî kitapların ve peygamberlerin, bilhassa Allah hakkındaki ifâdelerinde, ilk bakışta anlaşılan mânâdan başka mânâlar da taşıyan bir üslûb kullandıklarını belirtmektedir. A. Avni Konuk buradaki düşüncüyü şöyle açıklamaktadır: "Allah tarafından nâzil olan şerîatlar Hak hakkında bir şey söylediği vakit öyle lafızlar ile söyler ki, kavminin hepsi o lafızları işittikleri vakit, ilk bakışta anlaşılan mânâları, tevil etmeksizin, zâhiri üzerine alırlar. Zîrâ Hak'ın hitâbı umû-

99 Tahralı, "Fusûsu'l-hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bâzı Meseleler", s. XXXVII.

100 Gencosman, M. Nuri, *Fusûs ü'l-bikem* (tercümesinin Önsözü), İst. 1981, beşinci baskı, s. XIV.

101 Tahralı, agm., s. XXXIX.

102 İbn Arabî, *Fusûsu'l-bikem*, s. 68.

madır. Bununla beraber bir peygamberin umûma söylediği o lafızların, o lisânın yapısı itibâriyle, muhakkıklar, muvahhidler ve zâhir ulemâsından her bir zümreye nisbetle, husûsî mefhûmları, birçok vecihleri ve müteaddid mânâları vardır. Hadîs-i şeriflerde de "Kur'ân'ın zahır, batnı, haddi ve matlâı vardır"¹⁰³ ve "Kur'ân yedi batn üzerine nâzil oldu"¹⁰⁴ buyurulmuştur.¹⁰⁵ Özellikle bâzı âyet ve hadîslerin dikkatlice tahkik ve tedkik edildiği takdirde, birden çok mânâ taşıdığı, bu mânâların umûmiyet itibâriyle "zâhir" ve "bâtın" diye iki kısımda toplanılabileceği yine bâzı âyetlere ve hadîslere dayanılarak tasavvuf ehli tarafından kabul ve beyân edilmiştir. *Fusûs*'ta tefsîr edilen âyetlerin ve şerh edilen hadislerin böyle bir anlayışla yorumlandığı göz önünde bulundurulmalıdır. "Zâhir" ile "bâtın" ayrımını bir bakıma "akıl" ve "keşif" sâhalarının ayrımını demektir. Aklın muhâkeme ve istidlâl yoluyla idrâk ettiği zâhir bilgiden ayrı olarak, keşf ile idrâk edilen bir de "bâtın" bilgi olduğu sûfîlerce dâimâ ifâde edilmiştir. Umûmiyetle Kur'ân'ın bir "zâhir" bir de "bâtın"ı olduğu kabul edilmekle berâber, âyetlerin hepsinin aynı ölçüde ve kolayca akıl ile idrâk edilemediği bilinmektedir. İbn Arabî bunu şöyle ifâde etmektedir: "Peygamberlerden daha akıllı insan yoktur. Muhakkak ki onlar, ilâhî haberden getirdikleri şeyi getirmiştir. Buna göre de aklın isbât ettiği şeyi isbât ettiler. Ayrıca aklın yetişemediği ve kendi kendine imkânsız görerek tecellide kabul ve ikrar ettiği hakîkatı de ilâve ettiler. Şu halde akıl, tecelliden sonra, kendi nefsiyle başbaşa kalınca gördüğü şeyde hayrete düşer."¹⁰⁶ Bu cümlede naslardan aklın idrâk ettiği şeyler olduğu gibi, akıl-üstü olan, ancak tecellî sayesinde kavranabilen şeyler de bulunduğu belirtilmektedir.¹⁰⁷

K. Muhtevası

Fusûsü'l-bikem yirmi yedi peygamberin isimlerinden hareketle her bir ismin/peygamberin hikmetine izâfeten yirmi yedi bölüme ayrılmıştır. Bu bölümlerin her biri İslâmî bâtıniliğin ana doktrinlerini oluşturur. Bu sebeple *Fusûs* âdetâ İbn Arabî'nin mânevî bir vasiyetnâmesi niteliğindedir. Her bir peygamberin insânî ve bireysel mâhiyeti, aslî gerçekliği bu "kelime"lerde mündemiçtir. Bu yüzden her bölüm ayrı bir hikmet başlığını taşır.¹⁰⁸ Bu hikmetlerin îzâhı sırasında özellikle

103 Bu tür rivâyetler için bk. El-Heysemî, Nûreddîn, *Mecmau'z-zevâid*, (Kahire, 1407), VII/15153; es-Süyûtî, Celâleddîn, *el-İkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1978, II/236.

104 Bu hadîs sahihaynda "yedi harf" ibâresiyle mevcuttur. (Bk. Buhârî, *Fazâilü'l-Kur'ân*, 5; Müslim, *Salâtü'l-müsâfirîn*, 272-274. Bu rivâyetlerin İbn Arabî mektebindeki değerlendirmeleri için bk. Eren, Mehmet, "Sadreddîn Konevî'nin Tasavvufî Hadîs Şerhçiliği" *Akademik Araştırma*, yıl 1, sayı 1, ss. 29-30.

105 Konuk, *Fusûsü'l-bikem Tercüme ve Şerhi*, I/261.

106 İbn Arabî, *Fusûsü'l-bikem*, ss. 185-186.

107 Tahralı, "Fusûsü'l-hikem, Şerhi ve ..." ss. XXXIII-XXXIV.

108 Nasr, S. Hüseyin, *Üç Müslîman Bilge*, terc. Ali Ünal, İstanbul, 1985, s. 111.

Vahdet-i Vücûd zâviyesinden her nebînin temsil ettiği hikmetin tahlîli yapılır. Bütün bu hikmetlerin hülâsası “Ferdiyet” hikmetinin mümessili olan Hz. Muhammed’de mevcut bulunduğundan¹⁰⁹ kitabın esas konusunun “Hakikat-i Muhammediyye” olduğu ve muhtevânın bu konu etrafında şekillendiği ortaya çıkar. “Eserde esas mihveri teşkil eden ve “tecellî-i evvel, akl-ı evvel, akl-ı küll, vücûd-ı evvel, âdem-i hakikî, hakikat-i âdem, rûhu-l’a’zam, mebd-i evvel, sebep-i evvel, levh-i mahfûz, ümmü’l-kitâb” gibi sıfatlarla tanımlanan bu merkez Hz. Muhammed’in bâtinî cevheri, onun hakikî vechesidir. Kısaca eserin ana temasının “insân-ı kâmil” olduğu da söylenebilir. Bu bakımdan *Fusûsu’l-bikem*’i zâhirî ve yatay düzlemde bir peygamberler târihi; bâtinî, metafizik ve dikey düzlemde tasavvufî bir naat-ı Nebî gibi görmek de mümkündür. Hikmetin asıl kaynağının nebevî olduğuna işâret edilen kitapta baştan sona zâtîyet, ulûhiyet, rubûbiyet, vücûd, mevcûd, izâfî vücûd. adem, âdem, âlem, insân-ı kâmil, hakikat-i muhammediyye, hakikat, vahiy, tecelliyât, zuhûr, akıl, ruh, nefis, esmâ ve sıfât, vahdet-kesret, nübüvvet, velâyet, imâmet, ilim-ma’lûm, şîrk, küfür, irâde, küllîler-cüz’îler, ibâdet, kıyâmet gibi metafizik konulara İbn Arabî’nin bakış açısından açıklamalar getirilmektedir.”¹¹⁰

İbn Arabî bu kitabında, ulaştığı mârifet seviyesinden Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in bir övgüsünü yapmaktadır. Bu bakımdan eser Kur’ân-ı Kerîm’in icâzını beyân eden adetâ bir “medhiye” ve “ehl-i hakikat” diliyle söylenmiş mensûr bir “naat-ı peygamberî”dir. Eserde işlenen ana konu ise “tevhîd”dir. Bu tevhîd anlayışı da, tasavvuf ehlinin “havassu’l-havâs” denilen “seçkinlerin seçkini ârifler”in “mârifet”i seviyesinden ifâde edilmiştir.¹¹¹

Bir peygambere ayrılan bölümde, o peygambere verilen “hikmet” âyet-i kerîmelere istinâd edilerek, ilgili âyetler tefsîr edilerek anlatılmakta, mânâyı açıklayan veya destekleyen hadîs-i şerîfler kısaca zikredilmektedir. Bölümlerin temel dinamikleri bir bakıma sâdece âyetler ve hadîs-i şerîflerdir. Bu yönden *Fusûsu’l-bikem* peygamberler hakkındaki âyetlerin “hakâyık ilmi” bakımından tefsîridir de denilebilir. Sahîh hadîslerin veyâ tasavvuf ehlinin mânâ bakımından sahihliğini “keşfen” kabul ettikleri hadîslerin şerhi de, yine “hakâyık ilmi”, yâni yüksek bir mârifet seviyesinden, “keşfi ve kalbî” bir bilgi ile yapılmıştır. Mihver mevzû dâima tevhîd, fakat sonradan “vahdet-i vücûd” terimiyle ifâde edilen anlayışla işlenmiş, izah edilmiş bir “tevhîd”dir. Hemen hemen her mesele bu idrâk noktasından ele alınmıştır. Sözü edilen âyet ve hadisler hep aynı tevhîd anlayışıyla tefsîr ve şerh edilmiştir.¹¹²

Öte yandan, İbn Arabî’nin temel düşüncesinin Vahdet-i Vücûd ve diğer bütün eserleri gibi *Fusûsu’l-bikem*’in de bu düşüncelyi izahla dolu dolu olduğu,

109 Gencosman, *Fusûs il-bikem*, s. XII.

110 Kılıç, “Fusûsü’l-hikem”, XIII/231.

111 Tahrâli, “Fusûsu’l-hikem, Şerhi ve ..” s. XXXI.

112 A.y.

hattâ *Fusûsu'l-bikem*'in onun bu düşüncesini en derli toplu işleyen eseri olduğu İbn Arabî'yi tanıyanların âşinâ oldukları bir gerçektir. *Fusûs*'un Türkçe tercümesini yapan Gencosman da bu noktaya şu sözleriyle vurguda bulunur: "Şeyh-i Ekber, Vahdet-i Vücûd telakkîsini tarihî İskenderiye Mektebinin nazariyelerine istinâden bir felsefî sistemin devâmı olmaktan ziyâde İslâm Dîninin aslında ve îman akîdelerine bağlı bir "hakikat mezhebi" olarak izah ve müdâfaa eder. Bâzı muhkem ve müteşâbih Kur'ân âyetlerini bâtunî mânâları ve hakikat lisânıyla tefsîr ederek bütün varlığın tek ve eşsiz Vücûd-ı Mutlak'tan belirdiğini, bu Zât-ı Mutlak'ın kendisinde mevcut şe'n ve nisbetleri izhâr etmesiyle sonsuz bir çokluk meydana geldiği, fakat bu çokluğun hakikî birer varlık olmayıp her an bir hal ve şe'nde bulunan Zât-ı Mutlak'ın değişik tecellîleriyle mahvolmakta ve yeniden misillerinin yaratılmakta bulunduğunu anlatır. Ona göre Zât-ı Mutlak'ta bilkuvv ve mevcut olan kudrât ve nisbetlerin bilfiil zuhûr âlemine çıkması, eşyâ ve kâinat dediğimiz şu âlemi doğurmuş, daha doğrusu Zât-ı Mutlak kendisini eşyâ ile kâinat sûretinde açığa vurmuştur. Zâhir, Bâtın, Evvel, Âhir hep O'dur ve O'ndan başka varlık yoktur. Eşyâ ve kâinat Allâh'ın zâhiri; Allah eşyâ ve kâinat'ın bâtını ve rûhu mesâbesindedir." Çünkü vücûd birdir.¹¹³

Kitap kısa bir mukaddime ile başlar, sonra sırasıyla aşağıdaki 27 bölüm (fass) eserde yer alır. Biz burada, gerek O. N. Gencosman'ın tercümesinde ve gerekse O. Yahyâ'nın tahkîkinde detaylı bir "içindekiler" kısmı olmadığı için okuyucunun kitaptan daha kolay istifâde etmesini sağlamak maksadıyla, her fas içerisinde işlenen konuların bir dökümünü, yâni *Fusûs*'un detaylı bir fihristini çıkardık:

1. Âdemiyye kelimesindeki "ilâhiyye" hikmeti.¹¹⁴

Âlemin yaratılışı, İnsanın âlemin yaratılışındaki yeri ve önemi, İnsana "insan" denmesinin sebebi, Âdem'in yaratılışı, İnsanın melekten üstün oluşu, İlim-ma'lûm meselesi, Umûr-ı külliyye, Hakk'ın ilmi, Vâcib varlık-hâdis varlık ilişkisi, Hakk'ın evvel-âhir, zâhir-bâtın gibi zıt sıfatları, İnsanın/Âdem'in halîfeliği, İnsân-ı kâmil, Âdem'in mâhiyeti, Kitapta bu bölümden sonra işlenecek "kelime"lerin fihristi.

2. Şişiyye kelimesindeki "nefsiyye (peltek se ile)" hikmeti.

Bağışlar Zât'tan ve esmâdan olmak üzere iki türlüdür, İsteklerin ve istek sahiplerinin çeşitleri, Velâyet-Nübüvvet ilişkisi, Hâtem-i enbiyâ-hâtem-i evliyâ meselesi, Eksik tuğla sembolü, İlâhî isimler ile ilâhî bağışlar arasındaki ilişki, İlâhî isimlerin birbirleriyle ilişkisi, Şît kelimesinin anlamı, Şît (a.s.)'ın Hz. Âdem'e Cenâb-ı Hakk'ın bir bağışı olduğu, İlâhî sıfatların ayna sembolü ile izâhı.

3. Nûhiyye kelimesindeki "sübbûhiyye" hikmeti.

İtikad açısından tenzih ve teşbih, Hakk'ın târif ve tahdîdinin imkânsızlığı, Ten-

113 Gencosman, *Fusûs ül-bikem*, s. XIII.

114 Hikmet ifâde eden her kelimenin o peygamber ile irtibâtı tercüme ve şerhlerin fass/bölüm başlangıçlarında ve ilgili yerlerinde izah edilmektedir.

zih ve teşbîhi cem' etmenin gerekliliği, Furkan-kur'ân farkı, Hz. Nûh'un dâvetinin tenzîh ve teşbîh açısından içyüzü ve bunun Hz. Muhammed'in dâveti ile kıyaslanması, Hakk'a ve putlara ibâdetin içyüzü, Rab ve ilâh kavramları arasındaki fark.

4. İdrîsiyye kelimesindeki "kuddûsiyye" hikmeti.

Güneş feleği ve diğer felekler içerisindeki yeri, Ulüvv (Yücelik) kavramının anlamı, Mekân ve mekânât yüceliği, Hak Teâlâ'nın Aliyy isminin izâhı, Sayıların hükümü, Sayıların bir (vâhid) ile ilişkisi ve bu durumun tabîatteki/âlemdaki tezâhürü.

5. İbrâhîmiyye kelimesindeki "müheyyemiyye" hikmeti.

İbrâhîm peygambere "halîl" sıfatının verilmesi, Hakk'ın sıfatlarını halkta tezâhür ettirmesi, Kul/insan ile İlâh/Hak arasındaki ilişki.

6. İshâkiyye kelimesindeki "hakkıyye" hikmeti.

Rüyâ yorumu, Hz. İbrâhîm'in oğlunu kesmesi ile ilgili olarak gördüğü rüyâsının yorumu, Hz. Peygamber'in rüyâsında içtiği sütün yorumu, Ârifin kalbinin vüs'atı, "Ene'l-Hak" sözünün anlamı, İbn Arabî'ye açıklanan bir sır.

7. İsmâîliyye kelimesindeki "aliyye" hikmeti.

"Allâh" isminin anlamı, Allâh-Rab-İlâh kavramları arasındaki ilişki, İsmâîl (a.s.)'ın Rabbinin rızâsını kazanması, Rabbin rızâsı ve kulun fiili ile ilişkisi, Ehadîyet, Cenâb-ı Hak'ın İsmâîl (a.s.)'ı sadâkatinden dolayı övmesi, Cehennemliklerin cehennemde aldıkları lezzet ve bunun cennetliklerin cennette aldıkları lezzetten farkı.

8. Ya'kûbiyye kelimesindeki "rûhiyye/ravhiyye" hikmeti.

Din iki türdür: a) Allah katındaki ve Allah'tan olan din, b) Halk katındaki din, Din'in kelime ve ıstılah anlamları, İslâm'ın kelime ve ıstılah anlamı, Dînin zâhîrî ve bâtınî yönleri, Peygamberlerin vazîfelerinin ve tebliğlerinin mâhiyeti, İlâhî irâdenin kulun fiili ile ilişkisi.

9. Yûsufiyye kelimesindeki "nûriyye" hikmeti.

Hayâl âlemi ve rüyâ, Hayâl mertebesi, Mâsivâ Hakk'ın vücûdunun gölgesidir, Vücûd nurdur, Gölge ile gölge sâhibi ve (gerçek) varlık arasındaki ilişki, Âlem/eşyâ ile Hakk'ın vücûdu arasındaki ilişki, Mevcûdâtın hayâl içinde hayâl ve gerçek varlığın zât ve ayn itibârıyla Hak olması.

10. Hûdiyye kelimesindeki "ahadiyye" hikmeti.

"Sırât-ı müstakîm"ın anlamı, Dalâletin ârizî, rahmetin aslî bir özellik oluşu, İlmi ercül (yürüme ilmi, ayaklar ilmi), Cehennem kavramının anlamı, Halk kavramının aklî bir kavram oluşu, İnsanların, yürüdükleri yolu bilenler ve bilmeyenler olmak üzere iki grup oluşu, İbn Arabî'nin peygamberlerin a'yân-ı sâbite âlemindeki sûretlerini görmesi ve Hûd (a.s.) ile konuşması, Amâ, Tenzîh-teşbîh-takyîd, Hakk'ın varlığın ayn'ı oluşu, Nefes-i rahmânî, İnsân-ı kebîr, Takvâ sâhipleri, İlâh-ı mu'tekad, Hakk'ın vechinin bir yere hasredilemeyeceği.

11. Sâlihiyye kelimesindeki "fütûhiyye" hikmeti.

Yaratmak: Ferdiyet esâsına dayanır ancak üç unsuru vardır, Yaratmanın üç unsurunun mantıktaki kıyas ile izâhı, Allâh'ın Sâlih peygamberin kavmini cezâlandırmayı üç gün geciktirmesi.

12. Şuaybiyye kelimesindeki "kalbiyye" hikmeti.

Rahmet-kalb-nefes ilişkisi, Kalbin vüs'atı, İlâh-ı mu'tekad, Halk-Hak ilişkisi, Kalbiyye hikmetinin Şuayb (a.s.)'a verilmesi, Tecellîde tekrârın olmayışı, Cevher-heyûlâ/birlik-çokluk ilişkisi, Felsefecilerin ve Kelâmcıların hakîkatı anlaya-mamaları, Cevher-araz ilişkisi, Keşif ehli âriflerin âlem hakkındaki keşifleri.

13. Lûtiyye kelimesindeki "melkiyye" hikmeti.

Melek kelimesinin anlamı, Kuvvet ve zaafiyetin yaratılışın aslı ile ilişkisi, Mârifet-himmet-tasarruf ilişkisi, Ebû Bekir b. Eş-Şibl'in tasarruf edememesi, Şeyh Ebû Medyen'in acziyet ve düşkünlüğünün sebebi, Resûlün ve velînin tasarruf yetkisini kullanması, Hz. Peygamber'in himmeti.

14. Üzeyriyye kelimesindeki "kaderiyye" hikmeti.

Peygamberlerin risâlet bilgileri ve bunun ümmetlerinin ihtiyâcı ile alakası, Üzeyir (a.s.)'ın kaderin sırrını bilmek istemesi ve azarlanması, Velâyet-nübüvvet ilişkisi, Şerâatlerin âhiretle birlikte son bulacağı, Mahşer günü fetret ehline şerîat uygulanması.

15. İseviyye kelimesindeki "nebeviyye" hikmeti.

Meleğin (Cebrâîl) dokunduğu yere hayat vermesi, Sâmirî'nin Cebrâîl'in dokunduğu topraktan buzağıyı yapması, Rûhu'l-emîn'in Hz. Meryem'e gelmesi, Hz. İsâ'nın yaratılışındaki farklılık ve bunun mucizeleri ile ilişkisi, Hz. İsâ'nın şerîatindeki bâzı icraatları ve bunların onun fıtratı ile ilişkisi, Hz. İsâ hakkındaki hulûl inancının yanlışlığı, Meryem oğlu İsâ/Rûhullâh kavramlarının anlamı, Diriltmenin içyüzü, Nefes-i Rahmânî/nefes-i ilâhî, Allâh-âlem ilişkisi, Âlemin katmanları, İnsanın Allâh'ın iki eliyle yaratılması, İnsana beşer denmesinin sebebi, Hz. İsâ ile Allâhü Teâlâ arasında Kur'ân'da geçen konuşmaların tefsîri, "İsevî Muhammedî söz"ün anlamı, Hz. Peygamberin bir âyeti sabâha kadar tekrarlayıp durması, Muntakim, Muizz, Muazzib ilâhî isimlerinin anlamı, Hakk'ın sevdiği kulunun duâsını geciktirmesinin sebebi.

16. Süleymâniyye kelimesindeki "rahmâniyye" hikmeti.

Hakk'ın rahmeti, Amel-uzuv-Hak/sûret-hüviyet ilişkisi, Hz. Süleymân'a ve Hz. Peygamber'e verilen kudret ve mârifet, Rahmet-Rahmân-Rahîm isim ve kavramları, Rahmetin vücûbî ve itmi'nânî olmak üzere ikiye ayrılması, İlimde derecelenmenin hakîkatı ve ilâhî isimlerle ilişkisi, Hakk'ı inkâr ve isbât etmek, İlâhî isimlerin birbirleriyle ilişkisi, Âyette Hz. Süleymân'ın isminin Allâhü Teâlâ'nın isminden önce zikredilmesinin izâhı, Belkıs'ın ilimdeki derecesinin yüksekliği ve siyâsî zekâsı, İnsan türünün cin tâfesinden üstünlüğü, Belkıs'ın tahtının tecdîdi, Halk-ı cedîd (yeniden/sürekli yaratma), Hz. Süleymân'ın ilmi, Allâhü Teâlâ'nın isâbetli bir müctehidin ictihâdı ile hükmetmesi, Belkıs'ın ve Firavun'un teslimiyetlerinin far-

kı, Hz. Süleymân'a verilen iktidar, Teshîrin (hükümü altına alma) ve himmetin anlamı, Rüyânın tevîlinin gerekliliği, Hz. Peygamber'in süt ile ilgili tevilleri.

17. Dâvûdiyye kelimesindeki "vücûdiyye" hikmeti.

Nebîlik ve resûllüğün vehbîliği, Peygamberlerin birer nîmet oluşu, Dâvûd peygamberin ve Hz. Peygamber'in ismini oluşturan harflerin farklılığı, Cenâb-ı Hakk'ın Hz. Dâvûd'a bahşettiği nîmetler, Hz. Dâvûd'a verilen halîfelik ve bunun Hz. Âdem'e ve diğer peygamberlere verileden farkı, Allah'tan hilâfet-Resûl'den hilâfet/Allâh'ın halîfesi-Resûl'ün halîfesi, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra halife tâyin etmemesinin sebebi, Hz. Îsâ'nın risâleti ve şerîatlerde yapılan değişiklikler, Kılıç halîfeliği ile içtihad halîfeliğinin farkı, Hakîkatte âlemde ancak Allâh'ın hükümünün icrâ edildiği, Tekvînî emir-teklîfî emir, Gazap-rahmet ilişkisi, Hz. Dâvûd'un demiri yumuşatmasının anlamı.

18. Yûnusiyye kelimesindeki "nefesiyye" hikmeti.

İnsanın yaratılışı, Beyt-i Mukaddes'in yapılışı, İnsan hayâtının önemi-kıyas, diyet, fidye, cizye, Allâh'ın insanı kendisi için yaratması, Allâh'ı zikretmenin önemi ve anlamı, Ölümün anlamı, Cehennem ehlinin ateşteki durumunun Hz. İbrâhîm'in atıldığı ateşteki durumu ile mukayesesi.

19. Eyyûbiyye kelimesindeki "gaybiyye" hikmeti.

Suyun hayâtın temeli ve kaynağı oluşu, Rızâ-gazab ilişkisi, Cehennem ehlinin ateşteki durumu, Eyyûb (a.s.)'a gayb âleminden verilen su, Sabrın anlamı ve içyüzü, Sabır-duâ-şikâyet ilişkisi, Ümenâ.

20. Yahyâviyye kelimesindeki "celâliyye" hikmeti.

Hz. Zekeriyâ'nın oğluna "Yahyâ" isminin verilmesinin anlamı, Hz. Îsâ'ya ve Hz. Yahyâ'ya verilen selâmın mukayesesi, Mûcize.

21. Zekeriyâviyye kelimesindeki "mâlikiyye" hikmeti.

Allâh'ın rahmeti ve bu rahmetin her şeyi kuşatması, Rahmet-eşyâ-vücûd ilişkisi, Rahmet-Rahmân-Rahîm kavramları, İsim-müsemma-zât ilişkisi, İlâhî sıfatların Zât ile ilişkisi, Rahmete ulaşmanın iki yolu: Vücûb yolu ve itmi'nân yolu.

22. İlyâsiyye kelimesindeki "înâsiyye" hikmeti.

İlyâs ile İdrîs'in aynı şahıs olduğu, Hz. İlyâs'a bahşedilen at, İlyâs peygamberin mârifetinin özellikleri, Tenzîh-teşbîh, Vehmin önemi ve akıldan üstünlüğü, Vehim-akıl/tenzîh-teşbîh ilişkisi, Rüyâda Allâh'ı görmek, "Allâh" kavramı, Mûessir-müesser/Allâh-âlem ilişkisi, Vahdet-kesret ilişkisinin insana teşbîh edilerek izâhı, İlmi ilâhî ve hayâl, İllet-ma'lûl ilişkisi, Âriflerin vasıfları, İlyâs (İdrîs) (a.s.)'ın semâya ref'i ve iki türlü yaratılış sırrına mazhar olması, "Hayvanlık" mertebesine inenlerin elde edecekleri fetihler, İbn Arabî'nin bir müddet hayvanlık mertebesinde bulunması ve o andaki hâli, Tabîatteki rahmânî nefes.

23. Lokmânîyye kelimesindeki "ihşânîyye" hikmeti.

Lokmân (a.s.)'a verilen iki türlü hikmet, Eş'arîlerin cevher-araz konusundaki görüşleri ile İbn Arabî'nin görüşlerinin uygunluğu, Zevkî ilim, Zât ile nisbetleri

arasındaki ilişki, Hz. Lokmân'ın oğluna yaptığı ve Kur'ân'da geçen nasihatinin irfan ve metafizik boyutu, Allâh'a şirk koşmanın anlamı.

24. Hârûniyye kelimesindeki "imâmiyye" hikmeti.

Hârûn (a.s.)'ın Rahamût âleminde olduğu, Anne-rahmet ilişkisi, Mûsâ (a.s.)'ın Hârûn (a.s.)'ı muâhaze etmesi, İbâdetin aslı/Yahudîlerin buzağıya tapması, Kalb-mal ilişkisi, Hayvanlardaki ve insanlardaki irâde ve itâat kudreti, Teshîrin iki türü, Mahlûkatta tapılmayan bir şeyin kalmayacağı, Aşkın en büyük ibâdet mahalli olması, Nefis ve hevâya uyma ile Allâh'a ibâdet etme arasındaki ilişki, Her mâbudun Hakk'ın bir tecellisine sâhip olması, İlahlık mertebesi, Âriflerin ibâdet anlayışı.

25. Mûseviyye kelimesindeki "ulviyye" hikmeti.

Mûsâ yüzünden öldürülen çocuklar, İbn Arabî'nin mânâ âleminde Mûsâ (a.s.) ile görüşmesi, Teshîrde uzaklık ve yakınlığın etkisi, Yağmurun Hz. Peygamber'i teshîri, Hz. Mûsâ'nın tabuta konularak suya bırakılmasının hikmeti ve bâtınî anlamı, Âlemdeki sûretlerin hakikat ile ilişkisi, Âdem'in sûretinin ilâhî varlığın sûreti ile ilişkisi, İnsân-ı kâmilin özellikleri, İnsân-ı kâmil ile insân-ı hayvânın farkı, Hidâyet-hayret/toprak-hayat-su ilişkisi, Mûsâ kelimesinin anlamı, Hz. Mûsâ'yı Firavun ile eşinin çocuk edinmesi, Firavun'un imânı meselesi, Hz. Mûsâ'nın süt annelerini kabul etmemesi, Şeriatler arasındaki farklılıklar, Bebek-anne-süt annesi ilişkisi, Nebînin mâsumiyeti, Hızır (a.s.)'ın üç olaydaki icraatının Hz. Mûsâ'nın hayâtındaki benzerleri: a) Hz. Mûsâ'nın Kıptîyi öldürmesi-Hz. Hızır'ın çocuğu öldürmesi, b) Hz. Mûsâ'nın tabuta konması-Hz. Hızır'ın gemiyi delmesi, c) Hz. Mûsâ'nın koyunları ücretsiz sulaması-Hz. Hızır'ın yıkık duvarı ücretsiz yapması, Hz. Mûsâ'nın Mısır'dan kaçması, Vücûd-kemâl-hudûs ilişkisi, Peygamberlerin hitaplarının özellikleri, Avâm ve havâssın peygamberlerin sözlerinden anladıkları, Hz. Mûsâ ile Hz. Hızır'ın ilimlerinin farkı, Hz. Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan ayrılmasındaki hikmet ve aralarındaki edeb, Peygamberlerin bilgileri ile diğer insanların bilgilerinin farkı, Halîfe ile resûl arasındaki fark, Firavun ile Hz. Mûsâ arasında geçen konuşmaların (sorular ve cevapların) içyüzü, Firavun, Hz. Mûsâ ve sihirbazlar arasında geçen olaylar, Allâh'ın "kelimeler"i, Yûnus (a.s.)'ın kavminin istisnâî yönü, Firavun'un imânı, Ölüm ânı ile iman ilişkisi, Allâhü Teâlâ'nın Mûsâ (a.s.)'a ateş sûretinde tecellisinin hikmeti.

26. Hâlidîyye kelimesindeki "samedîyye" hikmeti.

Hâlid (a.s.)'ın berzah âlemindeki nebîliği, Nîmet ve amele göre ecir kazanmak.

27. Muhammediyye kelimesindeki "ferdiyye" hikmeti.

Hz. Muhammed'e ferdiyet hikmetinin verilme sebebi, "Bana dünyânızdan üç şey sevdirdi: Kadın, güzel koku ve göz aydınlığım namazda kılındı"¹¹⁵ hadîsinin işâri şerhi, Vuslat için ölümün gerekli olduğu, İnsanın menşei ve yaratılışı, Nûr-

nâr ilişkisi, Hak-erkek/Âdem-kadın/Havvâ arasındaki muhabbetin içyüzü, Erkeğin kadına muhabbetinin anlamı, Hak ile tabîat ve erkek ile kadın arasındaki ilişki, Hadîsteki gramer kuralları ile hadîsin mânâsı arasındaki ilişki, Hadîsteki sıralamanın varlıktaki sıralama ile ilişkisi, Varlığın aslının kerâhet değil, güzellikten ibâret olduğu, Namazın müşâhede, münâcât ve zikir oluşu, Namazdaki tesbîhâtın anlamı, Namazın insanın ve mahlûkâtın bütün hareketlerini hâvî oluşu, İlâh-ı mu'tekad, Allâh'ın "musallî" ve "musallâ" sıfatlarının anlamı, Cüneyd-, Bağdâdî'nin "Suyun rengi kabının rengidir" sözünün îzâhı.

Konuların îzâhında ve ele alınmasında en önemli unsurun âyetler olduğu kitabın ilk dikkati çeken özelliklerinden olduğunu daha önce söylemiştik. Gerçekten de İbn Arabî, ister bir konuya başlarken, isterse daha sonra olsun hep âyetlerle mürâcaat etmiş ve kaynak ve delillendirmede hep âyetleri kullanmıştır. Ancak onun âyetleri kullanışı ve yorumlayışının gelenekselden farklı olduğunu söylemeliyiz. O, gramer ve sözlük bilgisindeki derin birikiminin de yardımıyla âyetleri çok mâhir bir şekilde kendi düşüncesi doğrultusunda anlamlandırır. Bu açıdan, M. N. Gencosman, W. Chittick, M. Tahralı ve diğer *Fusûs* üzerinde çalışan kimse-lerin ortak kanâat olarak belirttikleri gibi, *Fusûs* hakkındaki bizim de kanâatımız onun en bâriz özelliğinin bâzı âyetlerin îşârî bir tefsîrinden ibâret olduğudur. İbn Arabî'nin kitabındaki fikirlerini temellendirdiği ve delillendirdiği temel argümanlar Kur'ân âyetleridir. Başka bir ifâdeyle onun bu eseri bâzı âyetlerin tefsîrinden başka bir şey değildir. Bütün bu açılardan, *Fusûsu'l-bikem*'in Tasavvuf, Felsefe, Dinler Târîhi, Tefsîr ve Kelâm açısından önem arzettiğini, buna karşılık, esere en yoğun ilgi ve önemin sûfiler tarafından gösterildiğini belirtmek gerekir.

Afîi *Fusûs*'u Felsefe-Tasavvuf ilişkisi açısından değerlendirir. Ona göre, İbn Arabî, bu kitapta amelî ve nazarî tasavvufun meselelerini sunmadığı gibi, onun burada salt felsefî meseleleri ele alıp bunları tasavvufî açıdan yorumladığını söylemek de mümkün değildir. O bu eserinde tasavvuf-felsefesindeki bir sistemi özetlemiştir. Bu sistem onun hem akıl ve hem de dînî coşkusundan taşan, oturmuş ve olgunlaşmış bir sistemdir. Bu sistemde varlığın tabîatı hakkında genel bir önerme ortaya koyar (vücûdî hakîkat özü ve zâtıyla birdir, sıfatları ve isimleri açısından çoktur: vahdet-i vücûd) ve bu önermeden Allah-âlem-insan hakkında çıkarabilecek bütün sonuçlara ulaşır ki bu, eserin felsefî yönüdür. Ardından bu felsefeyi sûfî zevk ve şahsî tecrübeyle teyîde yönelir ki bu da eserin tasavvufî tarafıdır.¹¹⁶

Fusûs'ta filozoflar, Hisbâniyye, kelamcılar, Eş'ariyye, mantıkçılar gibi kesimler grup hâlinde zikredilir. Buna karşılık sûfiler ehl-i keşf, ehl-i vücûd gibi sıfatlarla anıldıkları gibi, tek tek isim olarak da zikredilmektedir. İsim olarak zikredi-

lenler arasında Bâyezîd-i Bistâmî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Hakîm et-Tirmizî, Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî, Cüneyd el-Bağdâdî, Ebu'l-Kasım b. el-Kıssî ve Ebu's-Suûd b. eş-Şibl gibi sûfîler yer alır. İbn Arabî'nin diğerlerini yalnızca grup olarak anması- na karşılık, sûfîlerin isimlerini zikretmekten kaçınmaması dikkat çekicidir.

İbn Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesini en derli toplu, en açık bir biçimde bu eserinde ortaya koymuştur. Aynı zamanda *Fusûsü'l-bikem* İbn Arabî'nin en önemli, en derin ve kendi asrında ve sonraki devirlerde tasavvuf anlayışının oluş- masındaki en müessir eseri¹¹⁷ olmasının yanında, tasavvufî düşünce târihinde sis- tematik ve düzenli bir "mezheb" in (vahdet-i vücûd) temellerini ihtivâ eden bir muhtasar mâhiyetindedir. Bu mezhebi onun bir başka eserinde kâmil bir şekilde neredeyse bulamadığımız gibi, bunun bir benzerini de kendisinden önceki veya sonraki herhangi bir sûfînin eserlerinde bulamayız.¹¹⁸ Şu da var ki, her ne kadar *Fusûsü'l-bikem* İbn Arabî'nin diğer eserlerinin ve görüşlerinin bir özeti, derli top- lu bir numûnesi olsa da, o bu kitabında işlediği konulara ilk defa *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye*'de değinmiştir. Onun, bu kitabında tamamladığı, belli bir sisteme oturt- tuğu fikirlerinden, daha önce, *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye*'nin II. cildinde yer alan "Tâbi ve Filozofun Mîrâcî"¹¹⁹ başlıklı bölümünde bahsettiğini görüyoruz.¹²⁰ Ayrıca, Peygamberlerin bâtınî yönleriyle ilgili ifâdelere İbn Arabî başka eserlerinde de yer vermiştir. Meselâ onun *Kitâbü'l-İsrâ ilâ makami'l-esrâ* isimli risâlesinde "İşâ- râtü'l-Âdemiyye, İşâratü'l-Mûseviyye, İşâratü'l-İseviyye, İşâratü'l-İbrâhîmiyye, İşâratü'l-Yûsufiyye ve İşâratü'l-Muhammediyye" başlıkları altında bu türden fikir- lerine rastlıyoruz.¹²¹ Yine o, hayâtı başlangıcından itibaren konu edindiği risâlesi *Kitâbü'l-İşfâr*'ında da bazı peygamberlerin seferlerinden bahsetmektedir.¹²²

L. Kaynakları

İbn Arabî'nin, dolayısıyla *Fusûs*'un kaynakları araştırmacılar için başlı başına bir problem olmuştur. "Dipsiz kuyu" görünümündeki bu mesele özellikle bâzıla- rının zihinlerini epey meşgul etmiş ve bulandırmış görünmektedir. Öyleki, ömrü- nü İbn Arabî üzerine harcamış olan E. Affî'nin en fazla zorlandığı meselenin bu olduğu onun çalışmalarından sezilmektedir. O İbn Arabî'nin beslendiği kaynak- ları detaylıca araştırır, zaman zaman çok yakın ipuçları ve karîneler de bulur, ama

117 Affî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsü'l-bikem Okumaları İçin Anahatlar*, terc. Ekrem Demirli, İstanbul, 2000, s. 29.

118 Aynı eser, s. 30.

119 Bu bölüm *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye*'nin "Muâmeleler" anabaşlığı altında yer alır, II. cildinin, 167. bâbidir. Bâbın ismi "Kıymâtü's-sâdet Makamı ve Sırları" şeklindedir. (Bk. İbn Arabî, *el-Fütûbâ- tû'l-Mekkiyye*, II/357-377.)

120 Affî, *İslâm Düşüncesi*, s. 283; Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", XIII/231.

121 Bk. İbn Arabî, *K. el-İsrâ ilâ makami'l-esrâ*, neşr. Muhammed Şehâbeddîn el-Izzî, *Resâilü İbn Arabî* içerisinde, Beyrut-1997, s. 229-235.

122 Bk. İbn Arabî, *K. el-İşfâr an netâici'l-esfâr*, (*Resâil* içerisinde), Beyrut-1997, ss. 456-502.

kesin bir karar veremez. Bu konuyu uzun uzadıya araştırdığı makâlesinin ilk cümlesinde “felsefî tasavvuf akımlarını inceleyen bir araştırmacı İbn Arabî’yi belirli bir kaynağa veyâ kaynaklara ırcâ edemez”¹²³ diyerek makâlesi boyunca ulaştığı sonucu tek cümle ile özetler.¹²⁴ Diğer araştırmacılar için de durum aynıdır. Bunlar İbn Arabî’nin kaynakları olarak Yunan Felsefesi, Yeni Eflâtunculuk, Stoacılar, Hermetizm, Hristiyân Gnostisizmi, İhvân-ı Safâ, Meşşâiyye Felsefesi, Revâkiyye Felsefesi, Bâtınî İsmâîlîler, Karmatîler, Mu’tezile, Eş’ariyye Kelâmı, Halâlâc-ı Mansûr, İbn Meserre, Hakîm et-Tirmizî ve Gazâlî gibi sûfîleri ve nihâyet Kur’ân-ı Kerîm ve hadîsleri gösterirler. Onların görüşleri ile İbn Arabî’nin görüşleri arasındaki yakınlıktan söz ederler. Ama onun kaynağını İslâm ve Tasavvuf dışı görüşlerde arayanlar bütün çabalarına rağmen bu yakınlığı bir “benzerlik”ten öteye geçiremezler ve aslâ bir “aynılık”tan söz edemezler.¹²⁵ Çünkü, gerçekten de İbn Arabî’nin fikirlerinin benzerleri orada burada bulunabilir ve aslında şeyh bu fikirleri oralardan da derlemiş olabilir, fakat şeyhin o fikirler ile ördüğü ve ulaştığı fikrî sistem metafiziğin tasavvufî yorumu, irfânî düşüncenin zirvesi ve Vahdet-i Vücûddur. Dolayısıyla İbn Arabî’yi bir “ârif” olmaktan çıkararak, onu şu veyâ bu ekolden bir felsefeci, bir kelimacı, bir bâtuncu, hattâ önceki sûfîlerin bir “benzeri” gibi anlamaya çalışmanın yanlış sonuçların başlangıcı olacağı yönündeki kanâatlere biz de katılıyoruz.¹²⁶ İbn Arabî kendisine kadar gelen tasavvufî birikimi, kendi birikimi ile birleştirmiş ve ortaya “tasavvufî bir düşünce sistemi” çıkarmıştır - burada bu sistemin tohumlarının ya da köklerinin önceki sûfîlerde olduğunu belirtmeliyiz-. O ne bir felsefecidir, ne bir kelimacıdır, ne de başka bir şeydir; o bir “sûfî”dir. Eserleri ve görüşleri öncekilerden çok farklı ve tamâmen orijinaldir.

Tasavvufî bilginin mâhiyetine ve farkına dikkat çeken S. H. Nasr’ın şu ifâdeleri “bilimsel” ilâhiyatçıların hoşuna gidecek türden olmamakla birlikte, kısa ve net bir şekilde meseleyi açıklamaktadır: “Yol’un hedefini kavramış olan sûfî, “yayatay” etkilere bağlı olmadan ilhamı doğrudan ve “dikey” olarak aldığı için, herhangi bir sûfî yazarın eserlerinin kökenleri ve kaynakları hakkında târihsel açıdan konuşmak mümkün değildir. Sûfî bilgisini kalbinin ilâhî tecellîlerle aydınlanması sonucunda kazanır. O ancak iç tecrübelerinin ifâdesi ve formülasyonunda belki başkalarının yazılarına dayanabilir. Bu durum İbn Arabî için de aynıdır;

123 Afifi, *İslâm Düşüncesi*, s. 213.

124 Aslında bu mesele o kadar da karışık görünmemektedir. Zîrâ, H.Z. Ülken, İbn Arabî’nin felsefî sistemi ile diğer felsefî sistemler arasındaki ilişkiyi ve farkı çok basit bir dille açıklamaktadır. (Bk. Ülken, H. Ziyâ, *İslâm Felsefesi*, İstanbul, 1983, Üçüncü baskı, s. 243.)

125 Bk. Afifi, *age.*, ss. 213-271; (aynı müellif), *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, terc. Mehmet Dağ, Ankara, 1975, ss. 153-172; Ateş, “Muhyiddîn Arabî”, VIII/548-549, 554-555; Kaya, Mahmut, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn” *DİA.*, İstanbul, 1999, XX/520-521; Karadağ, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn”, XX/517-518.

126 Bk. Kılıç, “İbnü'l-Arabî” XX/498-499.

onun birinci derecedeki kaynağı tefekkür anlarında kazanılmış ve "sûfî yol"a girişiyle (sülûk) birlikte almaya başladığı Peygamber'in bereketiyle edinilmiş bir irfandır. Öte yandan, düşüncelerinin yorumlanması ve ifâde biçimleri düzeyinde İbn Arabî'nin "târihsel kaynakları"ndan söz edilebilir; öyle ki, çok sayıda okulun doktrinleri en derin ifâde ve yorumlarını şeyhin yazılarında bulmuştur.¹²⁷

Nasr'ın bu ifâdeleri aynen *Fusûs* için de geçerlidir. *Fusûs* tahlil edildiğinde bile onun peygamber kıssaları üzerine kurulduğu ve bu kıssaların tamâmına yakınının Kur'ân'dan diğer kalanının da hadîslerden iktibas edildiği görülecektir. - Esâsen *Fusûs* işârî bir tefsîr olarak kabul edildiğinde tartışma ve bulanıklık nisbeten azalacaktır. - Peygamberlerin özellikleri işlenirken çok orijinal yorumlar yapılmış ve Vahdet-i Vücûd'a dâimâ vurgu yapılmıştır. Kısaca, *Fusûs*'un asıl kaynağı âyetler ve hadîslerdir. Bizim kabaca tesbit ettiğimize göre bu küçük hacimli kitapta ortalama her sayfada iki âyete doğrudan açıklamada bulunulmakta ve yâ atıf yapılmaktadır. Kitapta doğrudan kullanılan âyet sayısı 283'tür ki bu sayıyı dolaylı olarak atıfta bulunanlarla birlikte artırmak mümkündür. Temel kurgu âyetler ve hadîsler etrafında şekillenir. Ancak, âyetlerin ve hadîslerin işlenmesi esnâsında başka âyet ve hadîslerin yanısıra, diğer fikrî ekollerin sistemlerinden ve unsurlarından da istifâde edilmiştir.

M. Tesirleri/Sonuç

Fusûs'un tesirlerine geçmeden, onunla doğrudan bağlantılı olarak önce kısaca İbn Arabî'nin tesirlerinden bahsetmenin gerekli ve faydalı olduğunu düşünüyoruz. Şüphesiz İbn Arabî'nin etkisi en fazla tasavvufta olmuştur. Her ne kadar kimileri onun "tasavvufu da" bozduğunu iddia etseler bile bizim kanâatimiz bu görüşün doğru olmadığıdır. Bilakis, hakîkatin en ince noktalarını îzah etmede İbn Arabî önceki sûfilerin tecrübelerini sistemleştirip geliştirmiş, İslâmî tasavvufun en temel iki ögesinden biri olan mârifet -ki diğeri ibâdetdir- onunla en zirvede, en derin boyutuyla işlenmiş ve sonraki sûfiler onun açtığı çığırda tasavvufî tefekkür, mârifet ve hakîkati anlamakta zorluk çekmeden, en azından emin adımlarla yürümüşlerdir. İbn Arabî seleflerini zaman zaman tenkit etmekle birlikte, onların adını ve görüşlerini anmaktan zevk duyar ve kendisini onların bir tâkipçisi olarak takdim eder. Bununla birlikte, kendisinin tasavvufî düşünceye getirdiği yenilikleri, daha doğrusu yeni açılımları zikretmekten de geri durmaz.

O irfânî tasavvufu, mükâşefe ve ilhâma dayalı tasavvufu anlama ve anlatma noktasında tam bir otorite olarak kabul edilir. Büyük sûfî Gazâlî'nin (v. 505/1111) şâhika eseri *İbyâu ulûmi'd-dîn*'de, tasavvufu muâmele ve mükâşefe ilmi olmak üzere iki kısma ayırdığını ve muâmele ilminin söylendiğini ve yazıldığını, buna karşılık mükâşefe ilmini söylemenin ve yazmanın câiz olmadığını

belirttiğini nakleden S. Uludağ, bâzı sûflerin Gazzâlî'nin "söylenmesi ve yazılması câiz olmayan ilim"le Vahdet-i Vücûd'u kastedtiği görüşünde olduklarını da kaydederek "Muâmele ilmini en güzel şekilde yorumlayan Gazzâlî'den sonra gelen Muhyiddîn İbn Arabî mükâşefe ilmine dalmış ve bunun en güzel örneklerini vermiştir" der.¹²⁸ Gerçekten de İbn Arabî ile birlikte tasavvufa yepyeni bir çehre gelmiş ve ondan sonra bütün sûfler Vahdet-i Vücûd anlayışı ile "varlık/vücûd"u yorumlamışlardır.¹²⁹ İbn Arabî'nin selefi olan Mevlânâ ise onun bu "ilmî" diyebileceğimiz irfânî tasavvuf anlayışını "zevkî/aşkî" bir boyuta taşıyarak tasavvufî düşüncenin bütün açılımlarının tamamlanmasında âdetâ son halka olmuştur.

Tabiî ki onun tasavvuftaki tesiri sâdece düşünce boyutu ile sınırlı değildir. O tasavvufun amelî konularında birinci dereceden kaynak eserler bırakmasının yanında, bâtunî fıkıhın, işârî tefsîrin ve işârî hadîs şerhinin, tasavvufî inanç esaslarının da gerçekten çok kıymetli eserlerini mîras olarak bırakmıştır.

İbn Arabî'nin İslâmî düşünce üzerindeki etkisi sâdece Tasavvuf sâhasıyla sınırlı kalmamıştır. Onun İslâmî düşüncenin tamâmını derinden etkilediğini söyleyebiliriz. Meselâ Felsefe alanında özellikle İshrâkî eğilimler taşıyan felsefî okulların üzerinde inkâr edilemez bir tesiri olmuştur. O İslâm Felsefesini peripatetizmin (Aristoculuk) indirgemeci tekelliliğinden kurtararak ona ezoterik ve irfânî açılımların da katılmasını sağlayan bir düşündürür.¹³⁰

128 Uludağ, Süleyman, "Gazzâlî" *DİA.*, İstanbul, 1996, XIII/517.

129 Tasavvufî çevreler genellikle İbn Arabî'nin bütün görüşlerini saygı ile karşılamış ve benimsemişlerdir. Ancak, İmâm-ı Rabbânî adıyla mâruf olan Ahmed Fârûk Serhindî onun özellikle Vahdet-i Vücûd ile alâkalı bâzı görüşlerine karşı çıkmış ve Vahdet-i Şühûd görüşünü savunmuştur. (bk. Serhindî, Ahmed Fârûk, *Mektûbât-ı Rabbânî*, terc. Abdülkâdir Akççek, İstanbul-1988, 43. Mektup:I/149-154, 234. Mektup:I/284-297, 272. Mektup:I/634-653, 291. Mektup:I/749-755, 314. Mektup:II/9-19, 357. Mektup:II/158-166, 479. Mektup:II/540-542, 486. Mektup:II/557-560, 487. Mektup:II/560-566, 500. Mektup:II/600-610, 601. Mektup:II/611-618, 526. Mektup:II/698-708-). Buna karşılık Serhindî'nin itirazlarına A. Avni Konuk "*İmâm-ı Rabbânî Mektûbâtının Reddiyesi*" isimli eserinde cevap vermiştir. (Bu hususta ayrıca bk. Kılıç, M. Erol, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *DİA.*, İstanbul, 1996, XIII/257.)

Vahdet-i Vücûd ile Vahdet-i Şühûdun bir kıyaslaması için bk. Kılıç, M. Erol, "İbnü'l-Arabî" XX/506-507; ayrıca, Abdülhak Ensârî, genel olarak İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerini incelediği çalışmasının bir bölümünde Vahdet-i Vücûd-Vahdet-i Şühûd konusunu işler. (Bk. Ensârî, Abdülhak, *Şerîât ve Tasavvuf*, terc. Yûsuf Yazar, Ankara-1991, s. 145-146.) Yine bu konuyu işleyenlerden bir başkası da Ethem Cebecioğlu'dur. O da İmâm-ı Rabbânî ile ilgili çalışmasının Vahdet-i Şühûd başlıklı kısmında Vahdet-i Vücûd hakkında biraz bilgi verdikten sonra İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûda yönelttiği eleştirileri sıralar. (Bk. Cebecioğlu, Ethem, *İmâm-ı Rabbânî, Hareketi ve Tesirleri*, İstanbul, 1999, s. 96-107.) Şunu da belirtmek gerekir ki, bu konu eskiden beri müelliflerin dikkatini çekmiş ve bu konuda irili ufaklı eserler kaleme alınmıştır. (Meselâ bk. Mustafâ Fevzî b. Nu'mân, *Mir'âtü's-Şühûd fî mes'ele-i Vahdeti'l-Vücûd*, İstanbul, 1995 (bu kitap üzerinde birçok çalışma yapılmıştır); Konuk, A. Avni-Ihsan, Mehmed, *Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şühûd Münâkaşaları*, İstanbul Belediye Kıp., Osman Ergin Yazmaları, nr. 1813; Sunar, Câvit, *Vahdet-i Vücûd Vahdet-i Şühûd Meselesi*, Ankara, 1960.)

130 Kılıç, "İbnü'l-Arabî", XIII/499

Onun tesirlerinin Müslüman dünyâsının yanısıra,¹³¹ Hristiyan Avrupa dünyâsından¹³² ve Yahûdî Kabbala mistikliğine kadar uzandığını görüyoruz. M. McGaha, İbn Arabî'nin eserleri ile ilk dönem Kabbalistik eserler arasında karşılaşılan yakın benzerliklere dikkat çekerek, Kabbalistik eserlerin Endülüslü sûfiden (İbn Arabî) en azından kısmen etkilendiğinin ve ilham aldığıının muhakkak olduğunu kaydederek, bu hususta M. Chodkiewicz'in görüşlerine katıldığını söyler.¹³³

Elbetteki İbn Arabî'nin tesirlerinin Anadolu topraklarında ve Osmanlı Devletinin dîni sistemindeki yankısı bambaşka olmuştur. Onun "ilmî" irfân anlayışı, Mavlânâ'nın "zevkî/aşkî" irfan anlayışı ile berâber Osmanlının din anlayışının iki ayağından birini oluşturan tasavvufun iki temelini meydana getirmiştir –Osmanlının din anlayışının diğer ayağı ise Mâtürîdiyye ve Hanefiyyeden oluşur-. Bu cümleden olarak, Osmanlının mânevî kurucusu Şeyh Edebâlî'nin Şam'da öğrenim görürken İbn Arabî'nin sohbetlerine katıldığına dâir rivâyetlerin bulunduğu nu, *Matla'* müellifi Dâvûd-ı Kayserî'nin devletin ilk resmi başmüderresi ve onun talebesi Molla Fenârî'nin de ilk şeyhülislâmı olduğunu hatırlamak gerekir. Osmanlı-Türk dünyâsında hemen hemen bütün sûfiler İbn-Arabî-Mevlânâ çizgisinde bir tasavvufî anlayışını benimsemişlerdir ki, bunlar arasında, burada ismi geçenlerin dışında, Azîz Mahmûd Hüdâî (v. 1038/1629), Atpazârî Osman Fazlı İlâhî (v. 1102/1690), İsmâîl Hakkı Bursevî (v. 1137/1724), Abdullâh Salâhî-yi Uşşakî (v. 1196, 1781), Harîrî-Zâde M. Kemâleddîn (v. 1299/1881), Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (v. 1311/1893) gibi ünlü Osmanlı/Türk sûfiler de yer alır.¹³⁴

Fusûs'un tesirlerine gelinece; elbetteki İbn Arabî'nin Doğu ve Batıdaki tesirinde onun ayrı bir payı vardır. Zîrâ o bütün fikirlerinin bir özetidir. A. Knysh, "tâkipçileri, şeyhin bu eserinde ortaya koyduğu örnek metot sâyesinde "tasavvufî metafiziği" temelleştirdiler, geliştirdiler ve bu sâyede varlık ve yaratılış probleminin üstesinden geldiler"¹³⁵ diyerek *Fusûs*'un tasavvufî düşüncedeki yerini oldukça veciz bir şekilde ifâde etmektedir.

İlginciştir ki, araştırmacılar yüksek seviyeden düşünceye hitap eden ve en girift nesirlerden biri olan *Fusûs*'un Türk, İran ve Arap edebiyâtına etkisinin son de-

131 İbn Arabî'nin özellikle İran dünyâsına etkileri için bk. Nasr, S. Hüseyin, "Farsça-Konuşan Dünyâda İbn Arabî" (*İbn Arabî Anısına İçerisinde*), terc. Tahir Uluç, İstanbul, 2002, ss. 171-176; (aynı müellif), *Tasavvufî Makaleler*, ss. 111-116; (aynı müellif), *Üç Müslüman Bilge*, ss. 131-134

132 Bk. Ateş, "Muhyiddîn Arabî", VIII/554; Afifi, "İbn Arabî Hakkında Yapıtığım Çalışma," s. 43; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 133.

133 McGaha, Micheal, "The Sefer Ha-Babir and Andulisian Sufism" *Mediaval Jewish, Christian and Muslim Culture Encounters in Influence and Dialogue*, sayı 3, no 1, Mart 1995, Leiden, ss. 48-49.

134 Bu konuda ayrıca bk. Tahralı, "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri" ss. 75-78; Öngören, *Osmanlı'da Tasavvuf*, ss. 384-392; Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (19. Yüzyıl), İstanbul, 2003, s. 776 v.d.; Baz, İbrâhim, *Abdüllebad Nuri Sivâsî'nin Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara, 2004, (AÜSBE, basılmamış doktora tezi), ss. 213-215, 256 vd., 435 vd., 457.

rece şiddetli olduğuna dikkat çekerler. Meselâ, İranlı şâirlerin geride bıraktıkları tasavvufî şiir mirâsı *Fusûsu'l-bikem* yazarının ilk olarak ortaya koyduğu ve özgün Farsça şiirin kendisinden tevârûs ettiği düşüncelerin bir yansıması olarak kabul eden Afîfî, "Fârisî ve Türk sûfî şâirlerinin kalpleri Vahdet-i Vücûd'un kapsamlı anlamları ve her şeye hâkim olan ve her şeyin kendisine dayandığı ilâhî seviyeyle coşmuştur ki, bunların hepsi de özü itibârıyla *Fusûsu'l-bikem*'in veciz olarak ifâde birtakım görüşlerin manzum açılımından ibâret" olduğunu söyler.¹³⁶

Osmanlı şeyhülislamlarından Ebussuûd Efendi, Çivi-Zâde gibi *Fusûs* aleyhinde fetvâ verenler olduğu gibi, diğer taraftan *Fusûs* okutan şeyhülislâmlar da vardır. Meselâ Rifâî Seyyid Nûrî Mehmed Efendi gençliğinde Şeyhülislâm Müftü-Zâde Ahmed Efendi'den *Fusûs* okuduğunu söyler. Nakşî-Hâlidî şeyhi Muhammed b. Abdullâh el-Hânî'nin Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî'den *Fusûs*'un zor yerlerini sorduğunu torunu nakleder. Son devir *Fusûs* üstatları arasında Tırablusgarp nâib-i hükümdârî Şemseddîn Paşa'nın ismi geçer. Her ne kadar târihte mesnevîhâneler benzeri özellikle *Fusûs* okutulan fusûshâneler teşekkül etmemişse de değişik yerlerde ve zamanlarda birçok ders halkasında bu kitap okutulmaya devam edilmiştir. Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'nin, oğlu Celâled-dîn Şeyhî Dede'ye *Fusûs*'u okuttuğu, Mevlevî Es'ad Dede'nin Fâtih Câmîi'nde cemâate *Mesnevi*, medresedeki odasında bâzı özel kişilere ise *Fusûs* dersleri verdiği rivâyet edilir. Son devir mesnevîhanlarından ve Süleymâniye Kütüphânesi eski müdürlerinden Uşşâkî şeyhi Mehmed Hazmî Tura'nın 1960'lı yıllarda Fâtih Câmîi'nde *Mesnevi* okuturken Keçeciler'deki Mahmud Bedreddin Dergâhı'nda da az sayıdaki kişiye *Fusûs* okuttuğu bilinmektedir. İnâdiye Sa'dî Dergâhı'nın son şeyhi Râşid (Er) Efendi ile Bandırmalı Dergâhı şeyhi Yûsuf Fâhir Baba, Kelâmî Dergâhında Nakşî şeyhi Es'ad Erbilî'den *Fusûs* okuduklarını söylemişlerdir. İsmâil Hakkı İzmirli gençliğinde Âsım Bey adlı bir kişiden *Fusûs* okuduğunu, ancak ileriki yaşlarda farklı düşündüğünden dersi sürdürmediğini söyler.

1910'larda İstanbul'da kurulması düşünülen Medresetü'l-Meşâyih adındaki tasavvuf mektebinde okutulması tasarlanan derslerin başında *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ile *Fusûsu'l-bikem* geliyordu. Hâlen İngiltere'de Beshara Esoteric School adlı özel bir okulda *Fusûs*'tan bölümler okunarak buradaki konular üzerinde meditasyon yapılmaktadır.

Diğer taraftan *Fusûs* birçok şairin şiirlerine de konu olmuştur. Meselâ Nâbî'nin *Fusûs* için söylediği:

¹³⁵ Knysh, *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition*, s. 13.

¹³⁶ Afîfî, *Fusûsu'l-bikem Okumaları*, ss. 30-31. İbn Arabî'de şiir ve onun Osmanlı şiirine etkisi konusunda daha fazla bilgi için bk. Kılıç, M. Erol, *Sûfî ve Şîr Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İstanbul, 2004, ss. 49-68.

"Bâtın-ı âyât-ı Kur'ân'dır **Fütûbât ü Fusûs**
 Gevher-i deryâ-yı irfândır **Fütûbât ü Fusûs**
 Sâhibi hatmü'l-velâye olduğundan Nâbiyâ
 İki şâhid iki burhândır **Fütûbât ü Fusûs**."

kitabı ile Niyâzî-i Mısırî'nin:

"Muhyiddîn ü Bedreddîn ettiler ihyâ-yı dîn
 Deryâ Niyâzî **Fusûs** enhândır **Vâridât**."

beyiti en çok meşhur olanlardır.¹³⁷

Türk dünyâsındaki bu köklü *Fusûs* okutma ve şerhetme geleneğinin bir benzerini İran, Pâkistan ve Hind dünyâsında, hattâ Uzak-Doğu'da dahi görüyoruz. "Fûsûs'u ve İbn Arabî'nin diğer eserlerini yorumlayan bu gelenek, târihinin detayları açık olmasa bile, Osmanlı, Safevî ve Moğol dönemlerinde, hattâ çok sonraları günümüze kadar sürdürülmüştür. İran'da kimi talebeleri hâlâ yaşayan ve XI/XVII. yüzyıldan XII/XVIII. yüzyıla uzanan dönemde Molla Hasan Lunbânî, Mîr Seyyid Hasan Tâligânî, Molla Muhammed Ca'fer Abâdihî, Seyyid Râzî Mâzenderânî ve Mîrzâ Hâşim Raştî gibi bâzı üstatlar görünür. Aynı şekilde, çok sayıdaki eserleri yeterince hâlâ incelenmemiş olan pek çok Arap, Türk ve Hind-Pâkistanlı şârih de görülmüştür. Çin, Malezya ve Endonezya'da İran ve Arap dünyâlarının klasik şerhlerini yeniden ele alan başka şerhler de yapılmıştır. *Fusûs*'u şerhetmiş olan üstatların büyük kısmı bunları medreselerdeki halkalarda veya özel gruplarına öğretmişlerdir; bâzıları da Sadreddîn-i Konevî'nin eseri üzerine şerhler yazmışlardır. Daha da iyisi, onlar İslâmî içsellige (ezoterizm) âit mânevî metotların uygulanışıyla mümkün hâle gelmiş, kendilerine özgü mânevî gerçeklik bakış açıları sayesinde her bir nesilde bizzat onlar ve diğer üstatlar tarafından gençleştirilmiş olan sözlü bir metafizik geleneği aktarmışlardır."¹³⁸

Fusûs üzerinde çok şey söylenmiş ve yazılmıştır. Yazıldığı andan itibaren tahminen her seneye onunla ilgili en az bir yazılı doküman düşmekte olan, Şeyh-i Ekber'in bu "hikmet yuvaları" hakkında öyle görünüyor ki, bundan sonra da çok şey söylenecek ve yazılacaktır.

Abstract

[Dilaver Gürer, "Fusûs al-Hikam", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, Yıl 5, S. 13, pp. 395-442]

In this article I studied on Ibn Arabî's famous book titled *Fusûs al-Hikam* (The Bezels of the Wisdom). Firstly, I shortly introduced to the life of

137 Kılıç, "Fusûsü'l-hikem" XIII/236-237.

138 Nasr, S. Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, terc. Sadık Kılıç, İstanbul, 2002, s. 116.

Ibn Arabi. Then I explained the reason of compilation of the book with author's own sentences. I gave some earlier manuscripts and printed examples of the book, that they were too many. I chronologically listed the importants of the summaries, the commentaries, the contraries and the defenders, theirs numbers have riched to hundreds. I touched current polemics about it, the translations, and the works on it. Then the method of the book and the problems concerning with to understand it were discussed in the following parts. I presented an essay of detailed chapters headings within the content so. At the end of my article, I summarized the sources and influences of the *Fusûs al-Hikam*.

The Keywords: Ibn Arabî, *Fusûs al-Hikam*, The Prophets, The Unity of the Being, The Perfect Man, Tasawwuf, Sufism, Islamic Mysticism.