

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU

TÜRK TARİH KURUMU YAYINLARI

XXX. Dizi - Sayı 3<sup>1</sup>

# OSMANLI TOPLUMUNDA TASAVVUF VE SUFİLER

*Kaynaklar - Doktrin - Ayin ve Erkan - Tarikatlar -  
Edebiyat - Mimari - İkonografi - Modernizm*

2. Baskı

Hazırlayan

**Ahmet Yaşar OCAK**



TÜRK TARİH KURUMU

ANKARA, 2014

## İBN ARABÎ'NİN ÖĞRETİSİNİN OSMANLI DÜNYASINDA KARŞILANIŞI

MICHEL CHODKIEWICZ

İbn 'Arabî 22 Rebiülahir 638 (8 Kasım 1240)'de öldüğünde, ileri gelenlerden büyük bir ailenin, Benû Zekî'lerin sevgi, hayranlık ve korumasına mazhar olmuş, onurlandırılmış bir şahsiyetti. Onun, sözlerinin yaraladığı mü'minler tarafından taşlandığı şeklindeki bugün de hâlâ dolaşan söylenti hiçbir temele dayanmamaktadır<sup>1</sup>. Daha sonra *Eş-Şeyhü'l-Ekber* (Ekberî, "Ekber'e ait" sıfatı buradan kaynaklanır) adı verilecek olan bu kişi kuşkusuz, uzun ömrünün çeşitli dönemlerinde eleştirilere hedef olmuştur. Fakat, onun eserinin neden olduğu ateşli-ve hâlâ dinmemiş olan-polemikler ancak onun ölümünden sonra, önceleri sınırlı çevrelerle kısıtlı olan yazıları daha geniş kitlelere ulaştığı ölçüde, özellikle en fazla yorumlara neden olacak, ama aynı zamanda karşıtlarının kanıtlarının en çoğunu çıkaracakları kitaplarından biri olan *Füsûsü'l-Hikem* la ilgili olarak başlayacaktır.<sup>2</sup>

Adlarını özellikle Osman Yahia'nın sayımlarını yaptığı okuma belgelerinden tanıdığımız öğrenciler arasında, İbn 'Arabî'nin, annesiyle evlenmiş olduğu Sadreddîn Konevî (ö. 1274) önemli bir role sahiptir. Konya'ya yerleşmiş ve kendi cenazesinin kaldırılması sırasında namazı kıldırması için onu görevlendirmiş olan Celâleddîn Rumî'nin yakını olan<sup>3</sup> Konevî, Ekberî öğretisinin sadece Anadolu'da değil, aynı zamanda İran ve daha ötelere yayılmasının başlangıcındaki kişi olacaktır. Onun sağlam bir felsefe kültürü ve İbn 'Arabî'ye çok yabancı, belli bir sistemleştirme isteği ile dikkati çeken eserleri, üstadının öğre-

<sup>1</sup> İbn 'Arabî'nin biyografisi hakkında, bk. Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la quête du soufre rouge*, Paris, 1989 (İngilizceye çevirisi: *Quest for the Red Sulphur*, Cabridge, 1993; İspanyolcaya çevirisi: *Ibn 'Arabî o la búsqueda del azufre rojo*, Murcia, 1996).

<sup>2</sup> O. Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas, 1964.

<sup>3</sup> Bk. onun adının çok zikredildiği Eflâkî'nin *Menâkib ül-Arifin*'i (Ankara, 1959; Fransızca çevirisi: Clément Huat, *Les Saints des derviches tourneurs*, 2<sup>ème</sup> ed., Paris, 1978). Konevî hakkında, bk. *El 2*, s.v. Sadr al-din, bu yazar hakkında en iyi yeni çalışmaları kendisine borçlu olduğumuz W. Chittick'in makalesi.

tisinin daha sonraki sunuluş biçimlerini derinden etkileyecek ve esinlenmiş olmaktan çok, yöntemli bir geç dönem Ekberî skolastiğinin doğmasından sorumlu olacaktır. Diğer yandan bu eserler, felsefeye yakın olan her şeyin İslam'da düzenli olarak uyandırdığı eleştiriler için bizzat İbn 'Arabî'nin yazılarından daha fazla tutunulacak noktalar sunacaktır. Konevî ve yakın çevresinin Konya'da sünnî mezhepler dışı düşünce ve davranışlara sahip olduklarından kuşkulandırılmış olması, diğerleri arasında, *Fîhi mâ fîhî*'de aktarılan bir öykü ile de doğrulanıyor: Onun öğrencileri bir Hristiyan'la (şarap?) içmiş ve İsa'nın Tanrı olduğunu söylemiş olmakla suçlanıyorlar. Burada, çoğu zaman tartışmalara konu olacak olan *vahdetü'l-edyan* (dinlerin birliği) temasının ortaya çıktığı görülür.

Her ne olursa olsun, Hicret'in VII. yüzyılına doğru şimdiden, örneğin Kutbeddin Kastallânî (ö. 1287)'nin kaleminden, sert eleştiriler yükselmeye başlasa da, "İbn 'Arabî'nin ölümünden sonraki davası" gerçek bir biçimde İbn Teymiye (ö. 1328) ile açılır<sup>4</sup>. Bilinen enerjisi ve yeteneği ile, ama aynı zamanda haleflerinin genellikle bilmediği ihbar ettiği metinlere bizzat başvurma kaygısı ile, bu Hanbelî din bilgini ilk olarak "mahkûm edilebilir tezler'in bir listesini düzenlemiş ve bunları kesin alıntılara ve referanslara dayandırmıştır. XX. yüzyılda yayınlananlar dahil, sonradan yazılmış sayısız Ekberî karşıtı yazının incelenmesi, bunların hemen hemen daima, İbni Teymiye'nin İbn 'Arabî ile öğrencileri arasında kurmaya özen gösterdiği ayrımları çoğu zaman bilmeden, eleştirilerinin tümünü ve kanıtlarının ayrıntılarını İbni Teymiye'nin yazılarından aldıklarını göstermektedir (zira Konevî onların gözünde "en dinsiz, bilimden ve inançtan en yoksun olan"dır).

Bu polemiklerin -ki bunlardan birçoğuna geri döneceğiz-şiddeti, her durumda, Şeyhü'l-Ekber'in önemli ölçüdeki yayılışını gösteriyor. O, *Dîvanü'l-Ma'arîf*'inin (yayınlanmamıştır) önsözünde gözlerine

<sup>4</sup>M. Chodkiewicz, "Le procès posthume d'Ibn 'Arabî", in *Islamic Mysticism Contested*, ed. F.de Jong et B. Radtke, Leiden, 1999, ss. 93-123. Aynı zamanda bk. aynı eserde, Ahmet Yaşar Ocak, "Opposition au soufisme dans l'Empire ottoman au quinzième et seizième siècle", ss. 93-113 ve endekste İbn 'Arabî'ye yapılan çok sayıda göndermeyi inceleyiniz. Ekberî karşıtı polemiklerin tarihi hakkında, aynı zamanda bk. Eric Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie*, Damas, 1995 (özellikle, bölüm 21); Alexander Knysh, *ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition*, Albany, 1999. Bütün bu yeni çalışmalar, elinizdeki makelenin içine almayacağı çok sayıda bibliyografik açıklık getirmektedir.

görünen bir belli edilişi anlattıktan sonra, “O zaman, sözümün hem doğuya, hem batıya ulaşacağını bildim” diyordu. Tarih, kendini beğenmişlik gibi görülebilecek olan bu iddiayı doğruluyor: Hicret’in VII. yüz yılından itibaren *dârü’l-islam*’ın tümünde, her adımda İbn ‘Arabi’ye rastlamadan sûfilîğin gelişmesini incelemek imkânsızdır. O, yandaşları için olduğu gibi karşıtları için de zorunlu bir başvuru kaynağıdır. Onun teknik sözcük hazinesi, az kültürlü okuyuculara yönelik eserler de dahil olmak üzere, kendisini kabul ettirir. Toplantılarda cahil dinleyicilerin anlamına ulaşabildikleri tasavvuf şiiri, çoğu zaman onun mesajını iletir. Adının zikredilmediği metinlere kadar, onun öğretisinin izi keşfedilir: bu sessizlik batan tedbir nedeniyle zorunlu olur, bazan da, kendisi ile fikirlerinin ilk kaynağı arasına çok fazla aracı girdiği için, bilmeden, söz konusu yazarın Ekberî olması ile açıklanır. Bütün bunlar, bu makalenin başlığında bildirilen konuyu kusursuz bir biçimde inceleme iddiasının komik olacağını anlatmaktadır. Bunun için, sûfilîğin Osmanlı dünyasındaki bütün tarihini yazmak gerekirdi. Şu halde burada, en önemli aşamaları ve başlıca oyuncularını belirterek, yürekten bağlı olanlar kadar karşıdar yığınının da karanlıkta bırakarak, kabataslak bir bakışla sınırlı kalmak zorunda olacağız.<sup>5</sup>

Konevî’nin öğrencileri arasında, kitapları İbn ‘Arabi’nin öğretisinin yayılmasında kesin bir rol oynayacak olan birçok ruhanî üstad görülür: Fahrreddin İrakî (ö. 1229), yazmış olduğu *Füsûs* yorumu diğer birçok yorumcuyu etkileyecek olan Müeyyideddin el-Cendî (ö. 1300) ve İbn el-Fârid’in *Nazmü’s-Sulûk*’unun oldukça Ekberî tarzda, biri Farsça *Maşânku’l-Darârî*, diğeri Arapça *Muntahâ’l-Madârik* olmak üzere iki yorumunun yazarı Saïdeddin Fargâni (ö. 1300-1301) böyledir (İbn el-Fârid, bundan böyle adını iyisiyle, kötüsüyle sistemli bir şekilde İbn ‘Arabi’ninki ile birlikte görecektir). Oysaki bu iki eser, bunlardan başka, dikkate değer bir özellik arzeder: bunlar, İbn ‘Arabi’nin metafiziğinin simgesel bir adı olacak olan, ama kendisinin kullanmadığı *Vahdetül-Vücûd* “varlığın birliği” deyiminin teknik terim olarak birçok kez kullanıldığının görüldüğü ilk eserlerdir.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Msl BN 234, f. 37a.

<sup>6</sup> Bu konuda bk. M. Chodkiewicz, *Un Océan sans rivage*. Paris, 1992 (Amerikancaya çevirisi: *An Ocean without Shore*, Albany, 1993), giriş.

Yine bir *Füsûs* yorumcusu ve inatla İbn 'Arabî adı altında yayınlanmış bir tefsirin yazarı olan Abdürrezzak el-Kâşânî (ö. 1329) ile yeni bir kuşak ortaya çıkıyor. Kâşânî'nin öğrencisi olan Dâvûd Kayseri ile, Ekberî çevreyle Osmanlı hanedanı arasında uzun bir geleceğe dönük bir ilişki başlıyor. Orhan Gazi (ö. 1362) İznik'te ilk Osmanlı medresesini kurunca, yönetimini ona emanet ediyor. Oysaki Kayseri, tıpkı hocası gibi, felsefe ve kelâmdan etkilenen bir dille İbn 'Arabî öğretisinin ana temalarının 12 bölüm hâlinde bir sunumu olan uzun bir mukaddime (Aştiyani baskısında 150 sayfa) ile başlayarak, *Füsûs*'u yorumluyor. Çok iyi inşâ edilmiş olan bu mukaddime aslında gerçek bir bağımsız kitap oluşturmaktadır ki, bu da onun çoğu zaman niçin ayrı bir şekilde dolaşmış olduğunu açıklıyor. Dâvûd Kayseri yolu açıyor. Ama kendisinden sonra, öğretileri Ekberî tezlerin Osmanlı medreselerinde yayılmasına katkıda bulunacak çok sayıda ulemâ gelecektir. Hattâ bunlardan bazıları çok yüksek görevlere çağrılacaktır. Büyük babası (geleneğin söylediği gibi babası değil) Konevî'nin öğrencisi olmuş olan Şemseddin Muhammed Fenarî (ö. 1431)'nin durumu dikkat çekicidir. Bursa Manastır medresesinde hocalık yaptıktan sonra Fenarî, imparatorluğun ilk şeyhülislamı olacaktır. Konevî'nin *Miftahü'l-Gayb*'ının değerli bir yorumu olan *Misbahü'l-Üns*'ü ona borçluyuz.

Adını zikrettiğimiz şahsiyetler bazan, Osmanlıların imparatorluk fetihlerine başladığı bölgeden çok uzakta doğmuşlardır. Fakat, onları Konya'da Sadreddin tarafından kurulan manevî aile ocağında doğrudan ya da dolaylı olarak bir araya getiren çok güçlü bağı da unutmadan, o zamanlar çok sıkı sınırların olmadığını hatırlamak gerekir. Anadolu, Suriye, Mısır, Irak ve İran arasında yazıların (çoğu zaman da insanların) dolaşımı süreklidir. Şu halde, hocadan öğrenciye aktarılacak suretiyle tutarlılığı güvenceye alınan bir düşünce ailesinin üyeleri, coğrafya ya da dil ölçütlerinden yola çıkılarak birbirinden ayrılmaz. Zaten bu tutarlılık, bağlı oldukları egemen güç ne olursa olsun, onların karşılıklı olarak birbirlerinden alıntılar yapan veya birbirlerini kopya eden karşıtlarında da simetrik olarak görülür. Bizzat İbn Arabî'nin ya da öğrencilerinin eserlerinin saklanılan elyazmalarının dağıl-

ması da zaten, çok kısa süreler içinde birbirlerinden çok uzak bölgeleri kaplayan bir yayılmanın ne denli etkili olduğunu gösteriyor.<sup>7</sup>

Her ne kadar birçok belirti İbn 'Arabi'nin adıyla özdeşleşmiş düşüncelerin-en başta da *Vahdetü'l-vücûd* kavramının-Anadolu'da hızla yayıldığını kanı diyorsa da, öğreti tarihinin siyasal tarihten ayrılamayacağı ve Şeyhü'l-Ekber'in öğrencilerinin başarılarının ya da başarısızlıklarının sadece teolojik bir açıklaması olamayacağı da açıktır. Michel Balivet'nin mükemmel bir monografisini yazdığı Samavnâlı ünlü Şeyh Bedreddin (ö. 1416)'in acıklı serüveni de bunu kanıtlamaktadır<sup>8</sup>. O, Rumeli'nin ilk fâthihlerinden biri olan bir kadının oğludur. Önce Edirne'de, sonra da Bursa ve Konya'da öğrenim görür, bu öğrenim onu geleneksel bilimleri (fıkıh, tefsir, mantık) öğrenmenin yanı sıra, kaçınılmaz bir biçimde Ekberî öğretisiyle yoğurulmaya götürür. Daha sonra Mısır'a gider, oraya Balivet'nin belirttiği gibi 1382'de, yani ünlü İbn Haldun'un da oraya yerleştiği yılda ulaşır. O dönemde Kahire'de, İbn 'Arabi'nin çevresinde yoğun ve gürültülü polemikler sürmektedir. Bedreddin kuşkusuz, lehte ya da aleyhte diğer fetvalar arasında, İbn Haldun'un verdiği fetvayı öğrenmiştir; İbn Haldun Endülüs'lü üstadın eserlerinin kopyalarını yakılmaya ya da bol su ile yıkanmaya mahkûm eder. Bedreddin orada, Sünnîliğe uygunluğu tartışılır bir şeyh olan Hüseyin Ahlâtî'nin öğrencisi olur ve ağır bir çile çeker. Bir süre de Azerbaycan'da kaldıktan sonra tekrar Kahire'ye döner. Oradan, 1404'e doğru, çevresinde kendisini Ahlâtî'nin halefi olarak gören öğrenciler olduğu halele, tekrar Rûm ülkesine (Anadolu'ya) doğru yola çıkar. HJ. Kissling, "sapkın İbn ül-'Arabi'nin öğretilerini" suçladığı *Encyclopaedia of Islam*'da, onun hakkında: "Bu sûfî öğretilerin sonucu, yavaş yavaş apaçık bir âsiye dönüştü" diye yazıyor. Bu ödün vermez kesinleme, oldukça yanıltıcı bir mantıktan kaynaklanmaktadır. İbn 'Arabi'nin yandaşlarından bazıları, âsi olmak şöyle dursun, o günün güçlü kişilerine yakın olmuşlar ve birçoğu da resmî görevlerden ve ikti-

<sup>7</sup> Tahran, 1375 sh. (=1996-1997). Profesör Aştîyânî bu *mukaddime*'ye gençliğinde onun imâm Humeynî'ye ilham etmiş olduğu ve SAVAK, tarafından el konulmuş olup, ancak ölümünden sonra tekrar bulunan açıklamayı ekliyor. Dâvûd Kayserî'nin 1997'de İstanbul'da yayınlanan *9 rasâ'il* baskısı da (ki burada, Kayserî'nin üstü kapalı bir biçimde ya da açıkça göndermede bulunduğu İbn 'Arabi pasajlarına ait referansları notlarda bulmayı arzu ederdik) bizim bir "Ekberî skolastiği" adını verdiğimiz şeyin bu dönemde hazırlanış şeklinin incelenmesine imkân vermektedir.

<sup>8</sup> Michel Balivet, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans*, İstanbul, 1995

darın çevresinden, entrikalardan uzak durmuşlardır. Kesin olan, bir yandan, Bedreddin'in bir ayaklanma hareketinde fiilen önemli bir rol oynadığıdır ki, bunun sonucu Makedonya'da hapse atıldıktan ve sultan I. Mehmed ile yüzleştirilip ulema ile görüşüldükten sonra, halkın önünde asılacaktır. Diğer yandan, onun tasavvuf öğretisinin tartışmasız biçimde Ekberî akıma bağlı olduğudur. Onun-kırk kadar başlık arasında-en tanınmış eseri olan *Kitabü'l-Vâridât*'<sup>9</sup> sözünü esirgmeden *Vahdetü'l-Vücûd* öğretisini anlatır (ve zaten bu deyimini kullanır). İbn 'Arabi'nin söz dağarcığının özgün terimleri orada karınca gibi kaynar: *isti'dâd*, *tecellî*, *insan-ı kâmil*, *tenezzülât*, *hâtem ül-velâye*, vs. Fakat, bu dönemde siyasal bir dava aynı zamanda daima bir sapkınlık davası olmasına rağmen, bu hususta aldanmayalım. Mahkûm olan İbn 'Arabi değil, Bedreddin'dir. Aslında, Bedreddin'in "Ekberî doğru yolu" konusunda kendimizi sorgulayabiliriz. Onun söylemlerinden bazıları İbn 'Arabi'ninkilerden çok, İbn Seb'in'inkilere ve onun *Vahdet-i Mutlaka*'sına daha yakındır. Yine, Bedreddin'in önemli, fakat yüzde yüz uyumlu olmayan bir başka Ekberci'ye daha yakın olduğunu belirtelim. Bu kişi, nice diğerleri gibi, *Fûsûs*'u ama aynı zamanda büyükbabası Abû Hâmid Muhammed Turka'nın *Kava'idü't-Tevhîd*'lerini yorumlamış olan Sâ'ineddin Turka İsfahânî'dir (ö. Herat, 1432). Corbin, Sâ'ineddin hakkında "adını söylemeye cesaret edemeyen imamoloji"den söz eder. Onun gizli bir Şîî olması bize aslında çok olası görünüyor. Her türlü durumda şu hususu belirtelim ki, Ekberî görüş ve düşünceleri bazı *fukahâ* tarafından suçlandığı zaman, o "İslam'ın gücünün doruk noktasında olduğu Rûm toprağında bu bilimin öğretildiği" yanıtını verdi ve kâdîl-kudât olan ve görevini yaptığı yerde, burada mahkûm edilen kitapları yirmi yıldanberi okunan Fenârî'yi örnek gösterdi<sup>10</sup>.

İbni Teymiyye'nin ateşli eleştirileri, etkili sûfî çevrelerinde şiddetli bir tepki doğmasına yol açmıştı ve bunlar, onun mahkûm edilmesini sağladı. Ömrünü (tutukluluğunun son aylarında bile, her türlü yazma imkânından yoksun bir şekilde) hapisanede tamamladı. Onun acıklı

<sup>9</sup> Burada, Bilal Dindar'ın doktora tezinde dört elyazmasını esas alarak düzenlediği *Vâridât* baskısını kullandık, Paris IV, 1975.

<sup>10</sup> Sâ'in al-din Turka hakkında, bk. onun Qom'da 1420/1999'da Mohsen Baydarfar tarafından yayınlanan *Şerhü'l-Fûsûs*'una giriş; H. Corbin, *En Islam Iranien*, Paris, 1972, III. ss. 233-274; Omar Benaissa, *L'ère de l'Homme Parfait*, doktora tezi, Paris III, 1998, ss. 257-263.



kaderi, ardıllarının cesaretini kırmadı ve Memluk saltanatı yıkılıncaya kadar, Mısır ve Suriye’de polemikler sürüp gitti. Suçlamanın temel dayanakları, daha önce söylediğimiz gibi, birkaç ufak değişikliklerle daha önce İbni Teymiye’nin ortaya atmış olduğu dayanaklardı ve neredeyse daima, bağlamlarından soyutlanmış olan aynı alıntılara dayanıyordu. Elbette, mahkûm edilen tezlerin başında *Vahdetü’l-vücûd* geliyordu. İbn ‘Arabî için vücûd (actus essendi) ancak Allah’a aittir: O, “falanca şey oldukları ölçüde değil, var oldukları ölçüde nesnelerin varlığıdır”. “Algıladığımız herşey, mümkün olan şeylerin özlerinde Allah’ın Varlığıdır” diye yazıyor, yani, mevcut özlerde (*mâhiyât*), ilahî bilimde “onların ebedî örnekleri” (*a’yân-ı sabite*) hâlinde. İlahî İlke ile evrensel tezahür arasındaki ilişki tersine çevirilemez demektedir. Allah nesnelerdir-onlardan herbiri varlığı yeteneği (isti’dât) ölçüsünde O’ndan alır, fakat, nesneler Allah değildir. Ancak bu öğreti, yaratıkları -”köpekler ve domuzlar” dahil-tanrılaştırmaya götüren kaba bir panteizm gibi yorumlandığında, etkileyici, kolay söylevlere elverişli bulunuyordu. Yargıcılar için, (İbn ‘Arabî’nin diline tamamen yabancı bir deyim olan) *vahdetü’l-edyân* da aynı derecede günaha, sürükleyiciydi. Şeyh ül-Ekber’in yazılarının belli bir amaç güdülerek okunması, bu yazılarda *îmân* ile *küfr* arasında hiçbir fark olmadığı ve bütün inançların eşdeğerde olduğu sonucunu çıkarmaya olanak sağlıyordu. Görünüşte daha sağlam olan diğer suçlama (fakat bu kez de yine, bunu destekleyen metinler, verilen anlamları ile okunmamaktadır), cehennemliklerin cezalandırılmasının sonsuz olduğunu inkâr ederek, kıyamet felaketinin duracağını söylediği suçlamasıydı. Osmanlı İmparatorluğu’nda uzun süre kabul görecektir olan yakın bir tema da Firavun’un öldükten sonraki kaderi ile ilgiliydi. Onun son anda *îmân* etmesi kendisini kurtaracak mıdır? İbn ‘Arabî bu soruya fiilen olumlu yanıt verir<sup>11</sup> ki çok sonraları, diğerleri arasında Hacı Halife (Kâtip Çelebi) bunun kutsal kitaplara göre doğru olduğuna hükmedecektir<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Ekberî karşıtı polemiklerin bu yönü hakkında (ki günümüzde Vahâbîlerin sülûk karşıtı kampanyalarında önemli bir rol oynamayı sürdürmektedir), bk. D. Gril, “Le personnage coranique de Pharaon d’après l’interprétation d’Ibn ‘Arabî”, *Annales Islamologiques* XIV (1978) ve Carl W. Ernst, “Controversies over Ibn al-‘Arabî’s Fusûs: the faith of Pharaon”, *IC*, CIX (1985).

<sup>12</sup> Kâtip Çelebi, *The Balance of Truth (Mizân al-Haqq)* G. L. Lewis’in çevirisi, Londra, 1957, bölüm 9.



İbn Teymiye ve onun çok sayıdaki halefleri için, İbn 'Arabi'nin Peygamberlerin hayatı ile ilgili öğretisi-özellikle *hakikat-ı muhammediyye*, *insan-ı kâmil*, *hatm ül-velâya* kavramları ile-onun metafizik anlayışından daha az sapkın değildir. İbn 'Arabi'nin bu konuda tamamen açık olmasına karşın, karşıtları bu kutsallık anlayışında Peygamber'in yüceliğine kasteden *tafdil ül-velî* tezini bulmakta inat edeceklerdir<sup>13</sup>. Nihayet, *ibâha*, karşıtlılık suçlaması bunlara eklenir, fakat bu suçlama İbni Teymiye'de hocadan çok öğrencilerini hedef alır. Bu sapkınlık tarihi edebiyatı, daha sonra güya Ekberî çevrelerde hüküm süren cinsel serbestlik hakkında özenle uydurulan öyküler yazılmasıyla daha da genişleyecektir.

Henüz Osmanlı dünyasına mensup olmayan birtakım ülkelerde yandaşları ve karşıtları karşı karşıya getiren birbirini izleyen dönemlerin ayrıntısına girmeyeceğiz. Onların tarihi şimdi, bu dönemlerin aktörlerini, gerekçelerini ve taktiklerini tanımlayan yeni çalışmalara konu olmaktadır (bakınız, not 4). Bununla birlikte, İbn Haldun'u unutmadan, İbn 'Arabi'ye karşı *tekfir* kararı veren, fakat karşıt kampta bulunan kadı Muhammed el-Bisâtî'nin azledilmesini sağlayamayan Alâeddin el-Buhârî (ö. 1438)'nin *Tenbihü'l-Gabî ilâ Tekfiri İbn 'Arabi* (İbn 'Arabi'nin tekfiri hakkında geri zekâliya uyarı)'nın yazarı İbrahim el-Bikâ'î (ö. 1480)'nin adını burda zikredelim. Suyûtî (ö. 1505) ona bir *Tenbihü'l-Gabî bi Tabri'at İbn 'Arabi* (İbn 'Arabi'nin masum olduğu hakkında geri zekâliya uyarı) ile yanıt verecek ve bu yanıt, daha sonraki İbn 'Arabi savunucuları tarafından sıklıkla kullanılacaktır. Bu Ekberî karşıt kampanyalar konusunda en çok bilgi veren belge yine de, Muhammed es-Sahâvî (ö. 1497) tarafından Memlûk idaresinin sonlarına doğru yazılan geniş bir derleme olan *el-Kavlü'l-Münbî 'an Tercemeti İbn 'Arabi'*dir. Sahâvî, mezhepleri ne olursa olsun, fukahânın İbn 'Arabi ve öğrencilerinin eserlerini oybirliğiyle mahkûm ettiklerini kanıtlamaya çalışır ve Muhammed el-Halebî (ö. 1285)'den Mansûr el-Kâzerûnî (ö. 1456)'ye kadar, *dârü'l-islâm*'ın bütün bölgelerinden yaklaşık yüz elli şahsiyeti tanıklık etmeye çağırır. Evrensel bir uzlaşmayı kanıtlama yönündeki bu tasa, söz arasında belirtelim, Ekberî ağı-

<sup>13</sup> İbn 'Arabi'nin ermişler bilgisini ve *Le Sceau des Saints*, Paris, 1986 [*Seal of Sainthood*, Cambridge, 1993]'te yol açtığı eleştirileri inceledik.

nın ne denli geniş ve etkili olduğunun istenmeden sunulan bir kanıttır. Bu hacimli dosyanın değeri nedir?<sup>14</sup> Dikkatli bir inceleme onun zayıflığını ortaya koymaktadır. Onun içinde basit *Obiter dicta* lar, kaynağı belli olmayan iftiracı suçlamalar, şiirler ve fetvalar bulunuyor. O zaman, beklenildiği gibi, zikredilen yazarların çoğunun kendilerinden öncekilerin sözlerini tekrarlamakla yetindikleri ortaya çıkıyor. Şu halde, alıntıların alıntıları ile karşı karşıya bulunuyoruz, yani ilk bakışta etkileyici gözükken bir dizi aleyhte tanıklığın aslında sadece onların arasındaki ilk kişinin yetkinliğine dayandığı görülüyor. Aynı zamanda Sahâvî'nin, İbn 'Arabî karşıtları cephesine, diğer kaynaklardan ona yatkın olduklarını ya da onun hakkında görüş bildirmeyerek, *tevakkufa* uyduklarını bildiğimiz ülema'yı da dahil etmekte tereddüt göstermediğini sapıtıyoruz. O Yahia'nın esas itibarıyla *el-Kavlü'l- Münbî*'ye dayanarak hazırladığı, aleyhte 138 fetvaya da yer veren listeyi incelerken, bütün bunların akılda tutulması uygun olacaktır.

Kısacası hükmeden sultanın keyfine ya da çıkarlarına göre, Mısır'da mevcut bulunan taraflardan biri veya diğeri başarının ya da başarısızlığın birbiri ardınca sürdüğü durumlar yaşıyor ise de, karşıtları çoğu zaman saygı değer İbnü'l-Fârid'e saldırma hatasını işledikçe, zaferi kazananlar yine de İbn 'Arabî'nin savuncuları oluyor. Çok sayıda mevcut olan tarikatların güçlü bir biçimde yönlendirdiği kamuoyu, kendileri de *küffâr* olmakla suçlanan yargıcılara asla yatkın değildir: Bikâ'i artık cuma namazına gidemiyor, Şemseddin el-Halebî ölüme mahkûm edilmekten kıl payı kurtuluyor. Eski ileri gelen hanedanlarının İbn 'Arabî'ye düşman olduğu Suriye'de durum farklıdır. Şam'a 1499'da gelen Fas'lı bir sûfi olan Alî b. Meymûn el-Fâsî, bu mağrur fukahâ için çok sert sözler sarfediyor. İbn 'Arabî'nin mezarına gitmek istediğinde, kendisini oraya götürecek kimse bulamıyor. En sonunda onu, Benû Zekî'lerin terkedilmiş küçük kabristanında buluyor. Onu kimsenin ziyaret etmediği açıkça görülmektedir. Alî b. Meymûn buna sevinir; bu kokuşmuş çağda, Şeyhü'l-Ekber'in yalnızlığı onurlu bir ayrıcalıktır.

<sup>14</sup> Tahlilini yaptığımız 2849 Berlin elyazması, Spr. 790, 250 sayfadan oluşmaktadır.

\* *Obiter dicta*: *Türk Hukuk Kurumu Lügati*'ne göre, "diğer bir dâvaya müteallik bir hükmün gerekçesinde temas edilen ve fakat o hükmün temeli olmayan hukukî bir mesele hakkında mütalâ'a (Çeviren'in notu).

O bölgede ona hayranlık duyanların bile yolunu unuttuğu bu mezar, daha önceki durumun görkemli bir biçimde geri dönüşünün simgesel bir yeri olur. Sultan I. Selim, zafer kazanmış olarak 28 Eylül 1516'da Şam'a girer. Efsaneye göre, onun ilk ziyareti İbn 'Arabî'nin mezarına olur, fakat aslında oraya ancak 11 Aralık'ta gittiği daha doğru gibi görünüyor. Sultan'ın bunca aforoza, kâfir ilan edilmeye hedef olan bir adama gösterdiği saygı, her durumda, derin anlamlar taşımaktadır. Vurgulanmaya değer bir başka olay: I. Selim, Şubat 1517'de girdiği Kahire'de konaklarken, Şeyh Fetheddin el-Kâzerûnî ona kendisi için Farsça olarak yazdığı ve içinde Ekberî karşıtı eleştirileri çürüttüğü bir eser verir. Selim Şam'a dönünce, bir İbn 'Arabî camii ve anıt-mezarı inşa edilmesini emreder<sup>15</sup>. Çalışmalar Ekim 1517'de başlar ve hızlı bir şekilde sürer. Selim bunları iki defa teftiş eder. Cami, 1518 Şubatında kendisi tarafından açılır. Onun ilk imamı İbn Tulûn (ö. 1546)'dur. Çelişki arzeden bir seçimdir bu, zira İbni Tulûn, Şeyhü'l-Ekber konusunda ihtiyatlı davranmaktan da ötede bulunmaktadır. Bununla birlikte, uysal bir insan olduğu için, Kanunî Süleyman'ın isteği üzerine oldukça ılımlı bir övgü yazacaktır: *El-nutku'l-münebbî 'an tercemeti İbni'l-Arabî*. O zamanlar kadı asker iken daha sonra şeyhülislâm olacak olan Kemâl Paşazâde'nin ünlü fetvası çok önemlidir. Ekberci yazarlar onu bol bol kullanacaklardır. B. Alâeddin, bu fetvanın aslında (I. Selim Mısır'da konakladığı sırada) adı belirtilmeyen bir müftü tarafından yazıldığını ve daha sonra Kemâl Paşazade tarafından imzalandığını tespit etmiştir.<sup>16</sup> Bu itibarlı imza, her ne olursa olsun, ona büyük bir yetkinlik kazandırmaktadır. Oysaki orada, "her kim ki onu [= İbn Arabî'yi] tasvip etmez, bir hata ve kusur işlemiş olur ve eğer bunda inat ederse, yolunu sapıtır. O zaman Sultan'a onu yola getirmek ve bu inançtan döndürmek düşer" sözleri okunuyor. Biz, B. Alâeddin gibi, bu konuda *Vahdetü'l-vücûd*'dan Osmanlı İmparatorluğu'nun bir "devlet doktrini" gibi söz edecek kadar ileri gitmeyeceğiz. Karşıtlar son sözlerini söylememişlerdir ve prenslerin tutumu istikrarlı değildir. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki, zaman içinde İbn 'Arabî'nin öğrencilerine

<sup>15</sup> İbnü' Arabî'nin anıt-mezarının I. Selim tarafından yaptırılması konusunda, bk. *Lieux d'islam'da "Paradoxes d'un mausolée"*, ed., M.A. Amir-Moezzi Paris, 1996, ss. 132-153. Anıtmezarın inşa tarihçesini özetleyerek ondan aldık.

<sup>16</sup> Nâbulusi, *Al-mujûd aJ-Haqq*, B. Alâeddin'in eleştirili baskısının girişi, Damas, 1995, ss. 77-82.

karşı gösterilen teveccüh, en azından hoşgörü, Osmanlı ulu kişilerinde aksine bir tutumdan daha fazla olacaktır. Sürüp giden bir gelenek, bu davranışı hanedanın İbn 'Arabi'ye attığı *Şecere-i Nu'mâniyye*'ye verdiği değerle açıklıyor; güya İbn 'Arabi burada Selim'in ve haleflerinin yüce kaderini önceden bildirmiş. Bu çözülmesi zor metnin ki oradaki ünlü bir mısra (sın harfi ile belirtilen) Selim'in (*Şam* kelimesinin baş harfi *şın* ile belirtilen) Suriye'ye girişini İbn 'Arabi'nin mezarının "ortaya çıkışı" ile birleştirir bunda bir rol oynamış olması mümkündür. Fakat Selim'in onu tanımış olduğu kesin değildir, ve her halde, bu mısranın gerçekte ilgisi olmadığına kuşku yoktur. Konevî'ye atfedilen yorum için de durum aynıdır.<sup>17</sup>

Daha önce de söylediğimiz gibi, hiçbir toprak sınırı düşüncelerin yayılmasına ve metinlerin iletilmesine engel olamıyordu: örneğin, Herat'da yaşayan Câmî (ö. 1492) (Sultan Mehmed'in İstanbul'a gelme davetini reddetmiştir), yalnızca hayranlık duyulacak bir şair olmadı, aynı zamanda, Ekberî öğretisinin içe işleyen bir yorumcusu olarak, Osmanlı dünyasında önemli bir etki yarattı<sup>18</sup>. Bununla birlikte İmparatorluğun XVI. yüzyılda genişlemesi eserlerin bütün eyaletlere yayılma sürecini kolaylaştıracak ve hızlandıracaktır. Bu nedenle geniş bir dinleyici kitlesine sahip olan sûfiler arasında, orijinal olmaktan ziyade, bol bol yazmış Mısırlı bir yazarın istisnâî önemi üzerinde durulması uygun olacaktır. Bu yazar, Memlûkların idaresi altında doğmuş, fakat hayatının büyük kısmı Osmanlı idaresi altında geçen Abdülvahhâb eş-Şa'rânî'dir (ö. 1565). Onun yazılarından bazıları, Kahire'de yaşadığı biçimiyle "gündelik sufilik" hakkında kıymetli bir bilgi kaynağı olmakla birlikte, sayısız okuyucunun İbn 'Arabi öğretisine ulaşmasına yol açan birçok kitabı da ona borçluyuz. İbn 'Arabi'nin eseri, genişliği, dilinin zor anlaşılabilirliği nedeniyle sırlarını kolayca açığa vurmaz. Şa'rânî onu özellikle, yazımını 1548'de tamamladığı *El-Yevâkîr ve'l-Cevahir*'de daha az cesaret kırıcı bir biçimde sunmaya çalışır<sup>19</sup>. Ana tema-

<sup>17</sup> Bkz. D. Grill, "L'énigme de la Shajara nu'maniyya", *Les Traditions Apocalyptiques au Tournant de la Chute de Constantinople'da, Varia Turcica XXXIII*, Paris-Montréal, 1999.

<sup>18</sup> Onun, *Naqd al-Nusûs il Sharh Naqsh al-Fusûs*'unun şahane bir baskısını (Tahran, 1977) William C. Chittick'e borçluyuz; baskı dört tanesi İstanbul'dan gelen altı elyazmasından yola çıkılarak hazırlanmıştır.

<sup>19</sup> Bizim baskımız (daha başka birçokları bulunmakta olup, çeşidi dillerde çok sayıda çevirisi vardır) Kahire, 1369h. baskısıdır. *Yevâkîr*'lerden başka, halkın anlayacağı dile bu tür uyarlamalara (çoğu zaman *Yerâkîr*'lere derkenar şeklinde basılmış) *Lawâqîlu'l-Enwâr*'ar ve *El-Kibrîr ü'l-Ahmar* da dahildir.

lar (metafizik, kısasülenbiyâ, meleklerbilimi, ahiretbilimi...) 71 bölüm hâlinde soru-yanıt şeklinde anlatılır; bunlar genelde hangi bölümde bulundukları belirtilmek suretiyle, sistemli bir biçimde *Fütûhât-ı Mekkiye*'den alınmışlardır. Başvurulduğunda kolayca anlaşılan bu "Ekberî ilmiyal" gerçekte yazarlarının İbn 'Arabi'nin adını zikrettikleri, fakat sadece *Yevâkitler* aracılığıyla tanıdıkları sayısız yazıya her zaman itiraf edilmeyen bir kaynak olacaktır. Şeyh ül-Ekber'e sonsuz bir saygısı olmasına ve onun mesajını yaymaya çalışmasına rağmen, Şa'rânî kendi Sünnî anlayışını İbn 'Arabi'ninmiş gibi teyid etme endişesi taşıyan, ihtiyatlı bir halk diline uyarlayıcıdır. Örneğin, -Firavun'un imanın Allah tarafından kabul edildiğine hükmeden eskilerin (*Selef*) sayısının çok olduğunu söylemesine rağmen-Firavun'un imanı gibi ya da *Vahdetü'l-vücûd*'u anlatanlar gibi, bazı ifadeler karşısında düştüğü sıkınay saklamaz<sup>20</sup>.

Bu güçlüklerden kurtulmak için iki çareye başvurur. Bunlardan birincisi, Ekberî'nin bazı ifadelerinin kendisi için anlaşılmasız olduğunu ve bunları sadece *ülemâü'l-islâm*'ın görüşüne sunmak için zikrettiğini itiraf etmekten ibarettir. İkincisi ise, dolaşan el yazmalarına kötü niyetli eklemeler yapılmış olma olasılığını öne sürmektir ki bu argüman, onu savunan bazı kişiler tarafından günümüzde de kullanılmaktadır. Bu savunma sistemi pek inandırıcı değildir. Gerek istemeden, gerekse bilinçli olarak yapılmış olsunlar, orijinal metindeki birtakım değişiklikler kuşkusuz bazı kopyalarda tespit edilebilir. Ancak, en güvenilir elyazmaları, özellikle de Fütuhatların yazarının kendi elyazması, Şa'rânî'yi endişelendiren "utanç verici" tekliflerin bizzat İbn 'Arabi'nin kaleminden çıktığını doğrulamaktadır.

*Yevâkit*'in yazarı zaten birçok yerde, İbn 'Arabi'nin eserlerinin, özellikle de *Füsûs*'ların okunmasının sülûkta henüz birkaç adım atmış müridlere, öncelikle de inancını bozabileceği müminlere üstadlar

Şa'rânî hakkında, bk. Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*. Londra, 1982; J.C. Garcin, "Index des Tabaqât de Sharânî", *AI*, VI, 1966 ve "Deux saints populaires du Caire au début du XVI<sup>ème</sup> siècle", *BEO*, XXIX, 1977.

<sup>20</sup> *Yavâqit*, ss. 12-13. Şa'rânî *Vahdetü'l-vücûd* konusunda, onu nesnel metafizik bir gerçeğin ifadesi değil. Tanrı'nın içinde yokolmuş birinin öznel ve geçici bir algılaması düzeyine indirgeyen bir yorumu savunur. Şu halde onu *Vahdetü'l-şühûd* ile özdeşleştirir.

tarafından yasak edilmesi gerektiğinin altını çizer<sup>21</sup>. Zaten gayet meşru olan ve bizzat İbn 'Arabi'nin bu konudaki bazı uyarılarının dayanan bu ihtiyatlı davranma görevi, Şeyhü'l-Ekber'in çok etkili diğer bir savunucusu tarafından da ısrarla hatırlatılmaktadır. Şa'rânî'nin çağdaşı ve tıpkı onun gibi Mısırlı olan İbn Hacer el-Heytemî (ö. 1567), fetvalarında, İbn 'Arabi aleyhtarlarını "yenilikçi" olarak nitelediği İbn Teymiye'den başlayarak, şiddetli bir şekilde eleştirir. Bunların hepsi de *câhilûn*'dur<sup>22</sup>. Fakat İbn 'Arabi'nin yazıları basit mü'minler için "öldürücü bir zehir" olabilir ve İbn Hacer, kitabın son fetvasında, kendisine ihtiyatsızca gibi gelen bazı deyimler karşısında duyduğu şaşkınlığı saklamaz. Bu uyarıların, durmadan yinelenen birtakım saldırıları önlemeyi amaçlayan bir taktikten kaynaklandığına kuşku yoktur. Fakat bunlar, elbetteki dindar ve samimî bir endişeyi de dile getirmektedir.

Aynı dönemde, fakat bu kez imparatorluğun batı kısmında, eseri tıpkı Şa'rânî'ninki gibi pek az orijinal olmasına rağmen, ünlü bir Ekberî şeyhi bulunmaktadır. Daha sonra yerleşecek olduğu ve mezarının daima saygı göreceği Sofya bölgesinde doğan Bâli Efendi (ö. 1553), öğrenimini sürdürdüğü İstanbul'da *Halvetiyye* tarikatinden bir hocanın, Kasım Efendi'nin müridi oldu. Eğer onun biyografisini yazanlardan birinin söylediğine inanacak olursak, bizzat kendisinin de yetmiş binden az müridi olmamıştır<sup>23</sup>. Daha henüz bir mürid iken, nice diğerleri gibi, gönül gözü açıldı, İbn 'Arabi kendisine göründü ve ondan *Füsûsü'l-Hikem*'ini yorumlamasını istedi. Çoğu zaman geniş bir açıklamadan öteye gitmeyen bir yorum, bütünü içinde Ekberî öğretisine sâdıktır ve birçok yerde *Vahdetü'l-vücûd* deyimini kullanan Bâli Efendi, onun hakkında Şa'rânî'nin gösterdiği kararsızlıkları göstermez. Bununla birlikte, kendisini açık bir şekilde sıkıntıya sokan iki sorun hakkında kişisel görüşünü ifade etmek üzere, açıklama yapmayı bırakır. Bu sorunlar cehennem azabının sonsuz olmaması (İsmail ve Hûd'a hasredilen bölümlerde) ve Firavun'un imânıdır (Mûsâ hakkındaki bölümde). Bâli Efendi İbn 'Arabi'yi ona karşı yöneltilen suçlamalardan muaf tutmak için Dâvud Kayserî'nin bu iki konu hakkındaki yorumla-

<sup>21</sup> Örneğin, bkz. onun *Latâ'if al-Minan*'ı, Kahire, 1375 h., II, s. 29.

<sup>22</sup> İbn Hacer al-Haytamî, *Al-fatâwâ al-Hadisiyye*, Kahire, 1970, ss. 50, 55 ve 114-117.

<sup>23</sup> Bâli Efendi hakkında bk. N. Clayer, *Mystiques, Etat et Société. les Halvetis dans l'aire balkanique*, Leiden, 1994, ss. 70-81 ve dizinde Sofyalı Bâli Efendi.



rını şiddetli bir biçimde eleştirir ve bu yorumların yerine, *Füsûsların* ilgili bölümlerinin kendi açısından daha doğru (ama bizim açımızdan pek inandırıcı olmayan) bir açıklamasını getirir.

*Vahdetü'l-vücûd*'a taraftar olmanın Osmanlı toplumunda hiçbir aykırılık anlamına gelmediği, öncelikle de bunun ne çatışmacı bir sûfilik ile, ne de rejime bir muhalefet ile eşanlamlı olmadığı, Bâlî Efendi'nin ya da öğrencisi Muslihiddin Nûreddin Zade (ö. 1574)'nin yaşamı ile açıkça görülmektedir. Bâlî Efendi'nin faaliyeti imparatorluğun ideolojisi ile mükemmel bir uyum içindedir. Kimse onun Sün-nîliğinden, şeriate uymakta gösterdiği dikkatten kuşku duymamaktadır. Bütün mezhep sapkınlıklarına, aynı zamanda Bedreddin'in ruhanî varislerinin sapkınlıklarına şiddetle saldırır. *Halvetiyye*'nin diğer şeyhlerinin Sün-nîliğini tartışma konusu eder. Bu sonuncu husus da genel bir uyarı gerektiriyor. Dar görüşlü anlayışın aksine, İbn 'Arabi'nin adının çevresindeki tartışmalar sûfilere din âlimlerine düşman etmez, oysaki bu sonuncular ilke olarak sûfiliğe karşıdır. Söz konusu tartışmalar çoğu kez birtakım sûfilere başka sûfilere düşman eder, çünkü Şeyhü'l-Ekber'in savunucuları ile karşıtları arasındaki ayırım çizgisi aynı tarikatın bünyesinde bulunabilir (özellikle Şâziliyye ile Nakşibendiyye arasında durum böyle olacaktır). Ekberî öğretisi esas itibarıyla *turuklar*la yayılır ve bu öğretiye karşıtlık da bazan bu *turuklar*da oluşur. XVII. yüzyılda patlak veren ünlü "Kadızedeli'ler" davasının çekişme konusu, diğerleri arasında, *Vahdetü'l-vücûd* ve Firavun'un imanındır. Oysaki, her iki tarafın şampiyonlarından Mehmed Kadızâde (ö. 1635) ve Abdülmecid Sivasî (ö. 1639) Halvetiyye'ye mensuptular. Çok tutucu düşüncesi Ekberî karşıtı eğilimi ilham etmiş olan Mehmed Birgevi (ö. 1573) ise Bayramiyye'ye bağlı idi<sup>24</sup>. Alî bin Sultân el-Kârî (ö. 1606), İbn 'Arabi'ye karşı çok yaygın olan birçok küçük kitap yazdı. Hangi tarikatten olduğunu bilmesek de onun, tasavvufun büyük klasiklerinden biri olan Kuşeyrî'nin *Risale*'sinin bir yorumunu yazdığını biliyoruz. Müsademe ya da meydan savaşları şeklinde geçen, işin içine İbn 'Arabi'nin adını sokan ve sertliği ile Hacı Halife'yi üzen tartışmalar

<sup>24</sup> Bu olay hakkında, bk. N. Clayer, *a.g.e.*, s. 101 vd. Hacı Halife, *Mizân al Haqq*'ın 21. nci bölümünde, şiddeti kendisini çok üzen bu kavgayı hatırlatıyor.



çoktur<sup>25</sup>. Bunlardan çoğu, neredeyse alışlagelmiş bir özelliğe sahiptir ve bu tartışmalara her iki taraftan katılanlar ise, şöyle böyle tanınımlıklarını sadece, tükenmiş, ucuz bir vicdanî teolojiden başka birşey bulunamayacak olan birtakım yazılara borçludurlar. Muhammed bin Ahmed bin Safiyüddin el-Hanefî (ö. 1650)'nin *Sâ'ika Muhrika'sı* alev saçan adına rağmen ölümsüz bir metin değildir. İbn 'Arabî'nin savunucuları arasında Abdullah Bosnavî er-Rûmî (ö. 1622) ya da İbrahim eş-Şehrîzûrî el-Medenî (ö. 1697) de ön sıradaki şahsiyetlerden değildirler. Fakat bütün polemikler aynı özellikte değildir, sonuçları da aynı değildir. Bayramî-Melâmîler'in başına gelen ve özellikle İsmâ'il Ma'sûkî (1539)'nin, Hüsâmeddin Ankaravî (1568)'nin ve Hamza Bâli'nin idam edilmelerine neden olan tekrarlamalı işkence olayları, *Füsûs*'ların şu ya da bu bölümü üzerindeki tartışmalardan tamamen başka bir tahlil konusudur<sup>26</sup>. Burada söz konusu olan sadece bir sapkınlık davası değildir. Bayrâmî-Melâmîleri tarafından reddedilen Osmanlı idaresinin bizatihi meşruiyeti söz konusudur; bu reddediş sadece nazarı de değildir. Sosyal hak talepleri ile beslenmekte olup, devlet için bir tehdit olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan-ki bu husus, bazıları açıkça Ekberci olan sûfilerin, mahkûmiyetleri istemelerini ya da onaylamalarını açıklamaktadır- *Vahdetü'l-vücûda* göndermede bulunulması yanıltıcı olmamalıdır. Bayrâmîler'in bu konuda yaptıkları yorum *hulûl'e* götürmektedir ve İbn 'Arabî'yi gerçekten bilenler için bu ancak ağır bir sapma olarak görülebilir. Sırlara giriş hiyerarşisi konusunda da durum aynıdır: Fütihat'ın yazarı için-Bayramîler'e göre sadece meşru halife olabilen-kutup, ancak çok istisnâî durumlarda maddî iktidarın ayrıcalıklarına sahiptir; onun yetkisi ancak manevî ve gözle görülmez bir biçimde uygulanır. Nihayet, İbn 'Arabî'de çok titiz bir *şerî'ate* uyma anlayışı vardır ki Melâmî-Bayrâmîler'de durum böyle gözüküyor.

Her taraftan gelen ve çoğu zaman orada uzun süre konaklayan hacıların buluşma yeri olan Hicaz, özellikle XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, politikanın ya da kişisel rekabetlerin her zaman eksik olmadığı, öğretisel sorunlar üzerinde yoğunlaşan diğer çatışmalara da sahne olmuş-

<sup>25</sup> Bkz. *Mizân al-Haqq*, 10. uncu bölüm.

<sup>26</sup> Bu konudaki tahliller için şuna bakılabilir: Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar*, İstanbul 2003, 3. b.s., Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 5. bölüm.

tur. Nakşibendiyye'nin bir Hint kolunda ortaya çıkan ve kıtanın diğer *turuk*'larına mensup birtakım sûfî çevrelere çok çabuk yayılan ciddi görüş ayrılıkları kutsal yerlerde derhal bir yankı bulur ve buradan müslüman dünyanın tümüne yayılır. Bu ayrılığın çıkış noktası, Ahmet Sirhindî (ö.1624) tarafından İbn 'Arabî öğretisinin çeşitli yönlerinin, diğerleri arasında da, kendisinin *Vahdetü's-şühûd* kavramını eklediği *Vahdetü'l-vücûd* kavramının eleştirilmesidir. Sirhindî'nin İbn 'Arabî'yi ve geçmişteki nice *evliyâ*'yı küçümseyerek, bizzat kendisi için manevî üstünlük iddia etmesi şiddetli tepkilere yol açar. 1682 yazında, Hicaz ulemâsına bir fetva dilekçesi (*istiftâ*') gönderilir. Bu dilekçe yoğun bir edebiyatın doğmasına yol açacaktır. *İstiftâ*' alındıktan birkaç hafta sonra Mekke şerifi Hindistan'a, Sirhindî'yi mahkûm eden iki yazı-Muhammed el-Barzancî'nin *Kazzül-zand*'i ve Hasan bin Ali'nin *Asab Hindî*'si -göndermeyi başarır. Yanıtlar gelmekte gecikmez, bunlar çürütmelere yol açar, bu çürütmeler de çürütmeleri getirir<sup>27</sup>. Eserlerinin birçoğunda, özellikle de 1732'de yazılan "Medine Mektubu"nda görüş noktalarını birbirleriyle bağdaştırmaya çalışan Şah Velîyullâh Dihlevî (ö. 1763) gibi saygın bir bilginin uzlaştırmacılığı barışı yeniden tesis etmeye yetmeyecektir. Vecîheddîn el-Aydarûsî (ö. 1778) adlı önemsiz bir yazara borçlu olduğumuz bir kitabın, *Letâ'ifül-Cûd fi mes'eleti Vahdeti'l-vücûd*'un durumu da böyledir. Ancak, İbn 'Arabî'nin düşüncesi sadece bu polemikler çerçevesinde yayılmaz, daha çok şey gereklidir. Bu yayılma aynı zamanda dolaylı bir biçimde, örneğin, Rûmî'nin eşsiz *Mesnevî*'sinin ve İbn ül-Fârîd'in ünlü *Ta'îyye*'sinin yorumlarında Ekberî öğretisinin güçlü damgası ile dikkati çeken İsmâ'il Hakkı Ankaraî (ö. 1632)'nin eserleri gibi birçok kanalla gerçekleşir. Safiyüddin Ahmed el-Kuşşâşî -ki, Şeyhü'l-Ekber'in bereketinin aktarıldığı *hırka-i ekberiyye* ona verilmiştir -yaşadığı ve öldüğü (1160) Medine'de yazıları ve öğrencilerinin aracılığıyla, İbn 'Arabî tasavvufunun ve ünlü *Kitâbü'l-İnsânî'l-Kâmil*'in yazarı Abdülkerîm el-Îlî'nin tasavvufunun güneydoğu Asya'ya aktarıcısı olarak, önemli bir rol oynar. İbn 'Arabî'nin, adları Osmanlı yüzyıllarının tarihinde sınır taşları gibi diki- len sayısız yorumcuları ve savunucuları arasında Şamlı Abdülganî

<sup>27</sup> Sirhindî ve onun öğretisel tavırlarının neden olduğu polemikler konusunda, bk. Sayid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983, cilt II, bölüm 4 ve Y. Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindî, An Outline of His Thought and a Study of His Image*, Motreal ve Londra, 1971.

en-Nâbulusî'ye özel bir önem verilmelidir. Bu kişi, yazılarında öyküsünü ayrıntılı bir biçimde anlattığı bir rüya sonucunda, kendisini *Füsûs*'un yazarının "oğlu" kabul eder. Uzun ömrü boyunca -1641'de doğmuştur- çok yönlü yeteneklerinin kendisine çok hayranlar kadar çok da kıskanç düşmanlar kazandırdığı bu müşkülpesent karakterli, kültürlü sûfi, *Vahdetü'l-vücûd*'a ve diğer Ekberî temalara çok sayıda sayfa ayırmıştır; o, bu temaları dikkat çekici bir açıklık ve derinlikle açıklar. Bunu söylerken sadece, bizim görüşümüze göre düş kırıklığı yaratan *Füsûs*'ların yorumunu değil, aynı zamanda 1672'de yayınlanmış olduğuna göre bir gençlik eseri olan *Redd metn*'i, biraz daha sonra, 1680'de yayınlanmış *Îzâhu'l-Maksûd min Vahdetü'l-vücûd*'u ve özellikle, 1693 tarihini taşıyan *el-Vücûd ül-Hakk*'ı düşünüyoruz<sup>28</sup>. Eleştirmeli, enfes bir baskı ile yakın bir zamandır elimizde bulunan bu son kitapta Nâbulusî, uzun zaman Taftazânî (ö. 1390)'ye atfedilen, fakat B. Alâeddin'in gerçek yazarını tespit ettiği *Fadîhatu'l-Mulhidîn* adlı bir XV. yüzyıl eserinde dile getirilen itirazlara yanıt vermeyi seçmiştir; söz konusu eser, Taftazânî'nin öğrencisi Alâeddin al-Buhârî'ye aittir. Sağlam metafiziksel argümanlara dayanan, fakat aynı zamanda yoğun bir mistik deneyimle beslenmiş olan bu kitap, Şeyhü'l-Ekber'in Sünnîliği konusundaki bitmek bilmeyen tartışmalara fazladan bir katkı olmaktan çok daha ötede birşeydir.

Nâbulusî'nin çağdaşı olan İsmâ'il Hakkı Bursavî (ö. 1725) nin yine de okunacak olan tefsiri *Rûhu'l-Beyan*'ın özelliği, içinde, hemen her sayfada İbn 'Arabi'den alıntılar bulunmasıdır. Çoğu zaman *Fütûhât-ı Mekkiyye*'den alınmış olan bu alıntılar, *Fütûhât*'ın zor anlaşılabilirliğinin gerektirdiği çabayı okuyucuya dayatmadan, Kur'ân ayetlerinin batınî bir yorumunu verirler ya da teklif ederler. *Rûhu'l-Beyan* da zaten, biraz da Şa'rânî'nin *Yavâkıf*'i gibi, aslında İbn 'Arabi'yi okumamış olan yazarlar tarafından kullanılan metin referanslarının kaynağı olacaktır. Her türlü durumda bu kitap, insanı Endülüslü üstadın öğretisinin tâ içine sokan, tipik bir biçimde Ekberî olan bir metin çözümleme şeklindedir.

<sup>28</sup> Bakri Alâeddin'in doktora tezi, *Abdalghani al-Nâbulusi, oeuvre. vie et doctrine* (Paris I, 1985) maalesef yayınlanmamıştır. Onun *al-Wujûd al-Haqq*'ın eleştirili baskısı IFEAD (Institut d'Etudes Arabes de Damas) tarafından 1995'te Şam'da yayınlanmıştır.

Muhammed bin Abdülvahhâb (ö. 1792)'in vaazı ile yeni bir dönem açılıyor. İlk defa olarak, tutarlı ve sürekli bir hareket, sûfliğin bütün şekillerine karşı mücadeleyi programın öncelikli hedefi hâline getiriyor ve Sa'ûd'ların yönetimi altında, başarı ile yenilginin birbirini izlediği bir dönemden sonra, jeopolitik ağırlığı kendisini doğmuş olduğu Necd'in çok ötelerinde hissettirecek olan bir devlet kurarak, bu programı gerçekleştirmeye çalışıyor. İbn 'Arabî, Vahâbilik için diğer hedefler arasında sadece bir hedeftir. İbn Abdülvahhâb'ın biyografisini yazanlardan birine<sup>29</sup> inanacak olursak, o Şeyhu'l-Ekber'in öğretisini mahkûm ederken, onun hakkında tekfiri ağzına almamıştır. Aforoz etmekte pek cimri olmayan bir adamla ilgili bu kesinleme hiç inandırıcı değildir. Fetvâ'larının toplandığı kitapta, adı verilmeyen, fakat açıkça "uğursuz Ekberî öğretisinin" bir temsilcisi olarak kabul edilen bir kişiye saldırıyor ve bundan, Suriyelileri "İbn 'Arabî'ye tapmakla" ve mezarını put hâline getirmekle suçlamak için yararlanıyor. Zaten, daha sonraki Vahâbî edebiyatı, "saf tevhîd"i tehdit eden düşünceler ve uygulamaları çıldırmışçasına ihbar ederken, İbn Arabî'ye ve takipçilerine geniş bir yer ayıracaktır<sup>30</sup>.

Hicaz'da ve Osmanlı dünyasının diğer bölgelerinde, bu saldırılara çok sayıda ve bazan şiddetli yanıtlar gelecektir. Bunlar, saygıdeğer geleneklere bağlı sûfilerin, fakat aynı zamanda, *fırka-i necdiyye*'nin, temellerini sarsmak istediği bir imparatorluğa kendilerini adanmış olan tebaaların öfkesini dile getirecektir. Bu yanıtlar rejimin son yıllarına kadar sürecek, ancak önemli eserlerin doğmasına vesile olmayacaktır. Diğer birçok isim arasında yine de, geç dönemde ortaya çıkan, fakat bol bol ürettiği eserleri Arapça aslı ve çeşitli dillerdeki çevirileriyle bugün de hâlâ yaygın olduğuna göre, son derece talihli bir yazarın ismini verelim. Bu yazar, can çekişen hanedanın hizmetinde, meşruiyetçi bir tepkinin ateşli taraftarı olan Yusuf en-Nabhânî (ö. 1931)'dir. Daha sağlığında, Java'ya ve Singapur'a kadar okuyucuları bulunan eserleri, eski metinlerin gayet düzensiz bir biçimde bir araya getirilme-

<sup>29</sup> Dr. Amina Muhammad Nasir, *al-Shaykh al-Imâm wa Minhajuhu*, Kahire, 1983, s. 154.

<sup>30</sup> Msl. bk. Dr. Müsa b. Sulayman Darwish tarafından yayınlanan derleme, *Rasâ'il fi Dhamm Ibn 'Arabî al-Sûfî*. Medine 1990. Yüzlerce kitap arasından, kültürlü okuyuculara hitab eden ve daha akademik, fakat son derecede eleştirmeci özellikle incelemeler sunan *Dirâsât an al-Tasavvuf* koleksiyonunun Riyad'da yayınlanmış olduğunu haber verelim. *Wahdatü'l-vijûd*'un suçlanması burada, tekrarlanan bir tema.

sinden başka birşey değildir. Oysaki, diğerleri arasında onun halka en çok mal olmuş kitabı olan *Evliyanın Kerâmetleri*'nde görüldüğü gibi, İbn 'Arabi'den alıntılara ya da açıklamalara çok sık rastlanır ve bunlar, geniş bir okuyucu kitlesine Ekberî öğretisinin temel birtakım kavramlarını iletir<sup>31</sup>.

Vahâbî davasının Osmanlı dünyasında, özellikle de dinî çevrelerde yarattığı çalkantıların öyküsünün yeri burası değil. Fakat önemi olan iki şahsiyet bu dönemin ikinci derecede oyuncularının oluşturduğu kalabalıktan açıkça ayrılıyor. Bunlardan birincisi, kendisi bir tarikat kurmadığı halde, müridlerinin aracılığıyla birçok tarikatın (Sanûsiyya, Mirgâniyya, Râşidiyya, Sâlihiyya, Dandarâviyya) direği olacak olan Ahmed b. İdrîs (ö. 1837)'dir ve yanlış olarak "yeni sûfilik" diye adlandırılan akımın öncüsü gibi ortaya çıkacaktır<sup>32</sup>. Bazı hususlarda (özellikle de *ictihâd*'ın zorunluluğu ve mezheplerin birleştirilmesi-nin reddedilmesi konusunda) onun tutumu Vahâbîler'inkine bir hayli yakındır. Bununla birlikte, İbn Abdülvahâb'ı diğerleri arasında bir bilginden daha ileri görmeyi reddeder. Dahası, Ekberî öğretilerine sıkı sıkıya bağlıdır. Bununla birlikte, 1829'da, nedenleri karanlıkta kalan bir anlaşmazlık sonucu Mekke'den ayrılmaya ve Asîr'de, Vahâbî toprağında Sabiyâ'ya yerleşmeye karar verir. Kısa zaman sonra, müridleri ve bizzat kendisi, Emir İbni Mucattal'a ihbar edileceklerdir. Onların şeriata aykırı davranışlara ve kaynağı açıkça isim verilerek belirtilen (*Ya'takid mezheb İbn 'Arabi min el-ittihâd ve'l-hulûl*=Hulûl ve itti-had konusunda İbn 'Arabi mezhebine inanıyor) sapkın fikirlere sahip olduklarından şikâyet edilir. 1833'de Emir'in huzurunda halka açık bir tartışma olur; İbn İdrîs, öğretisel eleştirileri ustalıkla bertaraf ederek, bu tartışmadan galip çıkar. Fakat, onun müridlerinden bu *münâzara*'nın ayrıntılı öyküsünü kendisine borçlu olduğumuz kişi, İbn İdrîs'in yakın çevresinde, *Fûsûsü'l-Hikem*'in Câmî tarafından yapılmış olan yorumunu açıklamaya devam ettiğini saklamıyor<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Nabhânî, *Câmiu Karâmât al-Awliyâ*, Beyrouth, 1991. İster mucizelerin türü, ister bizzat ermişlerin tipleri söz konusu olsun, girişin ermişlerle ilgili bütün verileri bakan doğrudan, bazan da Sha'rânî veya Munâvî yoluyla, *Mavâqî' al-Nucûm* 'lardan ve *Futûhât* 'ların 73 ve 185-186.ncı bölümlerinden alınmıştır.

<sup>32</sup> Neo-sûfilik" konusunda, bkz. R.S.O' Fahey ve B. Radtke'nin açıklaması, "Neo-Sufism Reconsidered". *Der Islam*, 1993, ss. 52-87.

<sup>33</sup> Bu öykü (arapça metin ve ingilizceye çevirisi), B. Radtke, J.O' Kane, K.S. Vikor ve R.S.O'Fahey, *The Exoteric Ibn Idrîs*. Leiden, 2000'de bulunmaktadır.

XIX. yüzyıl Osmanlı dünyasının bir başka istisnâî siması olan Emir Abdülkâdir el-Cezâ'îrî, kendisinin yaşamöyküsünü yazanlardan biri tarafından *el-Vârisü'l-Ekberi* olarak adlandırılmıştır. Cezayir'de yenilgiye uğradıktan sonra, verilmiş olan söze rağmen çarptırılmış olduğu uzun hapisten sonra III. Napolyon tarafından serbest bırakılan Abdülkâdir 1853'de İstanbul'a gelir. Daha sonra Bursa'da kalır ve 1855'de Şam'a yerleşir, buraya gelir gelmez, İbn 'Arabi'nin mezarına gider. Şeyhü'l-Ekber'in eserini gençliğinden beri bilmektedir ve babasının-şu halde 1833'den önce, zira babası bu tarihte ölmüştür- ve büyük-babasının aracılığıyla *hırka-i ekberiyye*'yi teslim almıştır (büyükbabası onu, 1791'de ölen ünlü Murtazâ ez-Zabîdî'den almıştı). 1883 yılında ölünceye kadar, İbn 'Arabi'nin eserinin keskin kavrayışlı bir yorumcusu ve çağdaşlarının aşırıya kaçtıkları belagat oyunları ile dolu olmayan dili ile, *Vahdetü'l-vücûdun* titiz bir yorumlayıcısı oldu. En yakın dostları tarafından kaleme alınan sohbetleri, *Kitâbu'l-Mavâkıf*'in konusunu oluşturur<sup>34</sup>.

*Sûfism and Salafîyya in Damascus* adlı kitabı yakında yayınlanacak olan I. Weismann'ın son zamanlardaki çalışmaları sayesinde, şimdi elimizde Emir'in hazırlayıcısı olduğu Şam'daki ortam ve onun Tanzimat dönemi sonunda Suriye'deki dinî hayatta oynadığı çok önemli rol hakkında çok kesin bir araştırma bulunmaktadır<sup>35</sup>. Muhammed el-Kânî veya Abdürrezzâk Bitar gibi Suriyeli ya da Muhammed et-Tantâvî gibi Mısırlı doğulular bu etkili gruba mensuptular; bunlar genellikle Nakşbendiyye'nin Hâlidîyye koluna bağlı idiler. Aralarında aynı zamanda, Muhammed el-Mübârek ya da Abdülkâdir'in kardeşi Ahmed el-Cezâ'îrî gibi, ülkeleri Fransa tarafından işgal edildikten sonra göç etmeyi seçmiş olan Cezayirîler de bulunuyordu. Bu Cezayirîler'den bazıları Kadiri iseler de, diğer birçokları Şâziliyye'nin, özellikle de daha eski *turuk* tarihinde gözlemlenmiş olan bir olayın patlak vereceği Yeşrûtiyye'nin kollarına kabul edildiler. Ekberî doğru yoluna-dolayı

<sup>34</sup> *Kitâbu'l-Mavâkıf*'in en yeni baskısı (üç cilt hâlinde) 1966-1967'de Şam'da yayınlandı. Biz ondan, *Ecrits Spirituels de l'Emir Abd el-Kader*, Paris, 1982 adı altında birtakım alıntılar çevirdik (Amerikancaya çevirisi: *The Spiritual Writings of Amir Abd al-Kader*, Albany, 1995). A. Khurshid tarafından başka alıntılar çevirildi: *Le Livre des Haltes*, Lyon, 1996. Peder Michel Lagarde onun tam bir çevirisini yapmaya girişti; ilk cilt, 2000 yılında Brill yayınlarında çıktı.

<sup>35</sup> Bu dikkate değer tarih incelemesinin elyazmasını görmemizi sağladığı için Dr. Weismann'a en içten teşekkürlerimizi iletiyoruz.



siyla da şerî'âta uyulmasına-sâdık bir kol ile *Vahdetü'l-vücûd*'un aşırılıkçı bir biçimde yorumlanmasının ciddi sapmalara götürdüğü bir başka kol arasında bir ayrılık ortaya çıkacaktır. Alî Karabaş (ö. 1686) ve Nîyâzî Mısırî (ö. 1694) ile örneğin Anadolu Halvetiyye'sinde benzeri bölünmeler olmuştu.

Abdülkâdir, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin ilk baskısı için (1274 h/1857-1858) gerekli parayı verdi ve onun basılmasına bizzat nezaret etti. Böylece, kendisinden sonra da uzun zaman devam edecek olan bir dizi girişime ilk hamleyi vermiş oluyordu. İbn 'Arabi'nin uyandırdığı ilgiye dikkat gösteren Mısırlı matbaa, Şeyhü'l-Ekber'in otantik ya da düzmece metinleri konusunda derin bir bilgi sahibi olmanın gereklerine pek uymayan, bazan alelacele yapılmış baskıları peşpeşe çıkaracaktı. *Fütûhat*'ların diğer iki baskısı da bu şekilde çıktı (1293 h ve 1329 h).

Şam'da yerleşmiş olan çok etkin Ekberî ocağı, yine de yakında sönecekti. I. Weismann'ın da tespit ettiği gibi, arkadan gelen kuşak, doğmakta olan reformculuğun çekiciliğine dayanamayacaktır. *Selefiyye*, en inanmış yandaşlarını, Emir'in anlayışının çevresinde birikmiş olanların oğulları arasından topladı. Muhammed Behçet el-Bitar gibi bir adam, İbn 'Arabi'nin öğretisini kesin olarak reddedecektir. Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914) gibi diğerleri, reformculuktan yana tavır koyarak, fakat İbn 'Arabi'nin öğretisini İbni Teymiye'nin ve ardıllarının ithamlarına karşı savunarak, acıklı bir biçimde bölüneceklerdir. Başlangıçta, bazı anlam belirsizliklerinin, uzlaşamayan görüş noktalarını uzlaştırma girişimini haklı kılıyor gibi gözüktüğü doğrudur. Mısır reformculuğunun öncülerinden biri kabul edilen Rifâ'a et-Tahtavî eserlerinde *Fütûhat*'dan alıntılar yapıyor ve Şeyhü'l-Ekber'i mahkûm etmeyi reddediyordu<sup>36</sup>. Selefî akımın seçkin siması olan Şeyh Abdüh da gençliğinde, sözünü sakınmadan, *Vahdetü'l-vücûd*'a coşku ile katıldığını ifade ettiği bir *Risâletü'l-Vâridât* (1874) yazmıştı. Zaten, onun öğrencisi Reşîd Rizâ, *Ta'rihü'l-Üstâdî'l-İmâm*'ının 1908'deki ilk baskısına, bu sarı renkli kitabı koydurdu, fakat gitgide Vahabî propagandasının etkisinde kalarak, onu ikinci baskıdan ihtiyatla çıkarttı. Cezayirli Şeyh Ahmed b. 'Alivâ (ö. 1934), kendisini reformcu ulemânın karşısına

<sup>36</sup> Rifâ'a al-Tahtawî hakkında, bk. G. Delanoue. *Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Égypte du 19<sup>ème</sup> Siècle*. Kahire, I.F.A.O., 1982, ss. 473-474.



çıkartan polemikler sırasında, Abduh'un öğrencilerinin unutmayı tercih ettiği bu metinden oldukça sıkıntı yaratabilecek bir takım bölümler alıntıladi<sup>37</sup>.

Elyazmaları şeklinde dolaşmaları elbette daha kısıtlı olan eserlere ulaşılmasını oldukça kısa sürede daha kolay hâle getiren bir yayın faaliyetine rağmen, Vahâbilîğin, reformculuğun ve her yerde biraz kendisini gösteren, Batı'dan esinlenen, kararlı bir biçimde laik olan akımların üçlü saldırısı karşısında, Ekberî tasavvufu Osmanlı dünyasından silinmeye mahkûm gibi görünmektedir. Elbetteki, *turuk*'larda ya da en azından bunların arasından bazılarında var olmayı sürdürmektedir. Nakşendiyye-Hâlidiyye'nin çok etkili yayıcısı olan ve İstanbul'daki tekkesini Sultan Abdülhamid'in ziyaret ettiği Şeyh Ahmed Gümüşhanevî (ö. 1894), sözlü olarak ve kitaplarında, İbn 'Arabi'nin etkisinin açıkça görüldüğü bir eğitim verir<sup>38</sup>. Fakat bir çöküş kaçınılmaz gibi görünmektedir. Bununla birlikte, ne tuhaftır ki, XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın başında, Osmanlı rejimi can çekişmeye doğru yol alırken, Şeyhü'l-Ekber'in adı aydınların tartışmalarında yeni bir pırıltı ile parlamaya başlar. Ama bu, büyük yanlış anlamalar pahasına olur. Her ne kadar Büchner ve Haeckel'in çevirmenleri Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil gibi yazarların kaleminde *Vahdetü'l-vücûd*'un yerine *Vahdetü'l-mevcûd* yani tanrı tanımaz bir materyalizm geçecek ise de, diğerleri uzlaştırmacı bir çözüm ararlar. Keşfettikleri Avrupalı filozoflarla büyülenmiş, fakat geleneklerine de bağlı bir halde, bu modern düşüncelerin İslâm'ın kültür mirasında daha önceden mevcut olduğuna ve İbn 'Arabi'nin şu anda moda olan düşünürlerin dahî öncüsü olduğuna kendilerini inandırmaya çalışırlar. Anlaşılmaz tartışmalar başlar. Buradan anlaşılır ki ne (Batı'dan okuduklarına uyararak yeni bir versiyonu ile) *Vahdetü'l-vücûd*'u savunanlar, ne de ("idealist" bir felsefe olduğu için) ona saldıranlar onu gerçekten anlıyormuş gibi gözüküyorlar. Kitabı

<sup>37</sup> Şeyh Ahmad b. Aliwâ'nın bu alıntılarının bulunduğu eseri, 1920'de yayınlanmış olan *Risâlat al-Nasîr Ma'rûf*'tur. Bkz. Şam'da yayınlanmış olan yeni baskının 108-115 sayfaları.

<sup>38</sup> Gümüşhanevî hakkında, bk. İrfan Gündüz'ün makalesi, *TDVİA*, İstanbul, 1996 ve Butrus Abu Manneh'in makalesi, "Shaikh Ahmad Ziya al-din al-Gümüşhanevî and the Khâlîdî Suborder". *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo*'da, sayı 6, 1985. Onun sayısız müridleri arasında, kendisini "shâdhilî-naqshbandî-akbarî" olarak tanımlayan Mısırlı Şeyh Cüda İbrâhîm'in adını verelim (bkz. Muhammad al-Rakhâwî'de onunla ilgili not: *al-Amwâr al-Qudsîyya*, Kahire, 1344 h., s. 263 vd. buradaki not, Gümüşhanevî ile ilgili olandan sonra geliyor).

Fransızca'ya, Massignon'un birçok şeyi üstü kapalı geçen mektup şeklindeki önsözü ile çevirilen Mehmed Ali 'Aynî,<sup>39</sup> eserlerinin çoğunu kesinlikle okumuş olduğu İbn 'Arabi'nin ateşli bir hayranıdır. Onun, gerçek olduğuna hiç kuşku duymadığı *Şecere-i Nu'mâniyye* ile Nostadamus'un "dikkate değer" kehânetlerini karşılaştırması bizi gülümsetiyor, fakat bu çok önemli değil. "Spinoza, kuramlarından bazılarını Şeyhimizin sisteminden almıştır" (aynen böyle söylüyor) diye iddia etmesi daha kaygı verici. Tarih ve öğretisi açısından savunulması imkânsız bu tez, maalesef, değerli Arap üniversiteleri tarafından da tekrarlanacaktır. Ya onun, Berkeley ve Stuart Mill'i zikrederken, "özelci filozoflar tarafından benimsenen kuramlar, mantıksal sonuçlarını İbn-i Arabî tarafından ortaya atılan kuramda bulurlar" diye buyurduğu bölüme ne demeli? Bu uzlaştırmacılığın daha da anlamlı bir örneği, Rızâ Tevfik (ö. 1949)'in Thierry Zarcone tarafından uzun uzun incelenen uzlaştırmacılığıdır<sup>40</sup>. Rıza Tevfik, İbn 'Arabi'yi Herbert Spencer'in "İlk ilkeler"inin ışığında tekrar okuyor ve birinde olduğu gibi diğerinde de "Türk tasavvufunun temellerinden biri" olabilecek aynı bilinemez-ciliği keşfettiğini zannediyor. "Özelci bir psikoloji" kuruyor ve buna Ekberî referanslar buluyor. Sûfilîğin edebiyatında çok sık görülen ve İbn 'Arabi'nin *Fütuhât*'larda, iki bölüm ayırdığı bir kavram olan *mura-kabe*, "kendi içine dikkatle seyretme ve denetleme" onun tarafından "içe bakış" ile bir tutuluyor. İyi niyetinden kuşku duymadığımız Rızâ Tevfik, bu ve başka hususlarda, söz benzerliklerinden dolayı yanlışla düşmüştür ki, metinlerin ve içeriklerinin derinlemesine incelenmesi bunların dayanıksızlığını ortaya çıkarır. Aslında, ister Yargıçlar Kurulu Üyesi Denys, ister Üstâd Eckhart ya da İbn 'Arabî söz konusu olsun, mistik dil bu tür yanlış anlamalara o kadar sık maruz kalıyor ki buna kızmak boşuna olur.

İlgi gösterilmeye layık daha nice başka olaylardan söz etmeden, sadece birkaç önemli işaret noktası sunmak isteyen bu kısa yolculu-

<sup>39</sup> Mehmed Ali, Aîni *La Quintessence de la Philosophie de Ibn-i-Arabî*, Paris, 1926. Sayfa 22'de, Şam'lı bilginlerin "düşmanlığı onun hayatına kastedecek kadar ileri götürdükleri" şeklindeki sürüp giden efsanenin burada tekrarlandığını belirteceğiz.

<sup>40</sup> Th. Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, Paris, 1993, 2.nci kısım (özellikle bakınız: ss. 357-387 ve, *Vahdetü'l-vücûd* konusunda, 1. kısım, ss. 154-164. Rızâ Tevfik'in düşünceler tarihi açısından son derece ilginç bir şahsiyet olduğuna itiraz etmemekle birlikte, Th. Zarcone'un onun hakkındaki coşkulu takdirine katılmadığım anlaşılabacaktır.

ğün sonunda, üç saptama bizim için sonuçlar bölümü yerine geçecektir. Önce, Ekberî karşıtı polemiklerin bıkmadan, çağdan çağa tekrarlanıp durması, bunların etkisizliğini göstermektedir. Hattâ aksine, bu suçlamalar savaştıkları öğretisel tezlerin yayılmasına iki yönden katkıda bulunmaktadırlar: bir yandan çünkü, her defasında tepki yanıtlarının doğmasına neden oluyorlar; diğer yandan çünkü, onların aleyhte kanıt olarak kullandıkları alıntılar (budanmış bile olsalar), alındıkları eserlerin her zaman sahip olmadıkları bir dolaşım imkânından yararlanıyorlar.

Üretimleri aydın kitlenin de ötesinde, ne *Fütuhât*'ları ya da *Füsûs*'ları ne de bunların yorumlarını okuma olanağı bulamayan dinleyicilere ulaşan şairlerin önemini belirttik. Bu şairler, kendilerini ister klasik söyleyişle, ister halk diliyle ifade etsinler, bilimsel kitap yazarlarının başvurdukları söz dağarcığının teknik kesinliğine sahip olmayan bir söz dağarcığı kullanırlar (buna, aynı kişinin bazan şiirler, bazan da öğretisel eserler yazmayı seçtiği durum da dahildir. İbn 'Arabî'nin ve öğrencilerinden bir kısmının böyle yaptığını unutmayalım). Bu mistik ezgilerin güçlü etkilerinin tehlikeleri de vardır: şiir açısından güzel, fakat öğreti açısından anlamı belirsiz ifadeler, *Vahdetü'l-vücûd*'un ya da *İnsân-ı Kâmil*'in mahiyet ve işlevinin aşırıya kaçan, hattâ sapkın yorumlarına yol açabilirler ve çoğu zaman da yol açmışlardır. Bu durum-sık sık bu sapmalarla birleştirilen toplumsal ve siyasal isteklerden bağımsız olarak-Ekberci olduklarını saklamayan kişilerin, Şeyhü'l-Ekber'i kendilerine tanık ve destek gösteren insanlara karşı öne sürebildikleri kâfirlik suçlamasını da açıklamaktadır.

Nihayet, Ekberî öğretisinin, sadece kaçamak imâlarda bulunduğu-muz, ama elinizdeki bu taslak metinden daha derin bir inceleme ile tekrar uzun uzun üzerinde duracağımız bir iletici unsuru vardır: *Hırka-i ekberiyye*'nin kendinden sonrakilere aktarılmasından<sup>41</sup> söz etmek istiyoruz. Bu hırka, onu teslim almış olanları İbn'Arabî'ye kopmayan bir zincirle akrabalaştırır. Üretilen kitapların var olduğunu açıkça gös-

<sup>41</sup> *Hırka-i Ekberiyye* konusunda bkz. Claude Addas tarafından gerçekleştirilen *Kitâb Nasab al-Khirqa d'Ibn 'Arabî* baskı/çevirisi ve onun girişi (*Le Livre de la Filiation Spirituelle*. Marrakeş, 2000). Aynı isimler her ikisinde görülseler de, *silsilat al-khirqa*, İbn Arabî'nin eserlerinin doğru bir şekilde aktarılmasını güvenceye alan *isnâdî* 'r-rivâye ile karıştırılmamalıdır.

terdiği entellektüel akrabalıktan daha az gözle görünür olan bu tarikate giriş akrabalığı, Endülüs'lü üstadın etkisinin Osmanlı dünyasına ve daha ötelere yayıldığı kanallardan biri olmuştur. Bu zincirin bazı halkaları zaten başka sıfatlarla bilinmektedir. Bu sayfalarda adını zikrettiğimiz şahsiyetler arasında özellikle Konevî'nin, Cendî'nin ve belirttiğimiz gibi, Kuşşâşî'nin ve Emir Abdülkâdir'in durumu böyledir. Diğer birçokları daha fazla karanlıkta kalmaktadırlar. Bu hırkayı devir ve teslim edenlerin kim olduklarının bilinmesini sağlayan *silsileler* bazan araştırmacıların elinin altında bulunmasa da, bazılarına ulaşılabilir. Hattâ bunlar yayınlanmıştır. Bu mânevi soy ağaçlarının incelenmesi, ilişkileri genel olarak tarihin gözünden kaçan insanlar arasında kuşkuyla yer bırakmayan bağlantılar ortaya çıkararak, ince muammayı aydınlatılabilir. Ünlü üstadların yanında, adlarına kimsenin "Ekberî" nesebini lütfedip vermediği nice bilinmedik *fukahâ* ve sûfinin yine de, İbn 'Arabi'nin mirasının dürüst bekçileri arasında sayılmaları gerekir; onlar, sıraları geldikçe, bu mirası sâdıkların ellerine teslim etmeyi bilmişlerdir.