

Bir Rasyonel Bilgi Eleştirisi Olarak İbn Arabî'nin Fahredden er-Râzî'ye Mektubu

Selahattin AKTİ¹


Öz: Aklın sınırları ve buna bağlı olarak onun metafizik bilgiyi elde edip edemeyeceğiyle ilgili tartışmalar İslam düşünce tarihinde kelam, felsefe ve tasavvuf geleneğinden birçok mütefekkeri meşgul etmiştir. İbn Arabî gibi sûfiler aklın sınırlarına ve niteliklerine dikkat çekerek, onun özellikle Tanrı söz konusu olduğunda tam bir bilgi vermekten uzak bir mahiyete sahip olduğunu iddia ettiler. Ona göre yaratıcının yaratılanlarla aynı olmaması ön kabulünden hareket eden ve yapısı gereği Tanrı'yı ancak selbî yollarla tarif edebilen akıl, âlemdaki ve kutsal metinlerdeki Allah'ın görünür ayetlerini tatmin edici bir biçimde açıklamaktan uzaktır. Ona göre her ne kadar Zât'ın Vucûd'u karşılaştırılmaz ise de âlemden kendi özelliklerini görünür kılan Allah bir şekilde yaratılmışlara benzer. Bu benzerliği kavrayamayan aklın aksine "hayal" in teşbihi kavrama gücü vardır. İbn Arabî'ye göre teşbihin ve tanzihin ahenkli birlikteliğinden "tevhid" oluşur ve bu tevhidi gerçekleştirmek yalnızca "keşf" den beslenen sûfi yol ile mümkün olur. İbn Arabî çağdaşı Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı bir mektupta yetersizliğinden dolayı aklı eleştirir ve onu sûfilerin metotlarını tecrübe etmeye davet eder. Bu çalışma, söz konusu mektubun Arapça metni, Türkçe çevirisi ve İbn Arabî'nin konuyla alakalı fikirlerinin kısa bir değerlendirmesinden ibarettir.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, Fahreddin er-Râzî, Aklî Bilgi, Keşfî Bilgi.

Ibn 'Arabî's Letter to Fakhr al-Dîn al-Râzî as a Critique of Rational Knowledge

Abstract: Discussions about the limits of the intellect and whether it can acquire metaphysical knowledge have occupied many thinkers from the Kalâm, philosophical and Taşavvuf traditions in the history of Islamic thought. Sufis such as Ibn 'Arabî pointed out the limitations and properties of the intellect, claiming that it was far from providing complete knowledge, especially when it came to God. According to him, the intellect, based on the premise that the Creator is not the same as the created and can only describe God in a transcendent/apophatic way (tanzîh) due to his nature, is far from being able to adequately explain the visible signs of God in the world and in the sacred texts. Although the Wuğûd of the Dhât (Essence) is incomparable, Allah, who makes His attributes visible in the universe, is somehow similar to creatures in his opinion. Unlike the mind, which cannot grasp this similarity, "Ḥayâl" (imagination) has the power to understand similitudes (tashbîh). According to Ibn 'Arabî, "tawḥîd" is formed from the harmonious unity of tashbîh and tanzîh, and it is possible to realise this tawḥîd only through the Sufi path fed by "Kashf" (discovery). In a letter to his contemporary Faḥr ad-Dîn ar-Râzî, Ibn 'Arabî criticises reason for its inadequacy and invites him to experience the methods of the Sufis. This study consists of the Arabic text of the letter in question, its Turkish translation, and a brief evaluation of Ibn 'Arabî's ideas on the subject.

Keywords: Ibn 'Arabî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, Rational Knowledge, Kashf.

¹ Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, TÜRKİYE.
selakti@comu.edu.tr,  ORCID: 0000-0001-5464-8740

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Giriş

Düşünce tarihinin en tartışmalı konularından birisi hiç kuşkusuz aklın sınırları ve buna bağlı olarak onun metafizik bilgiyi elde edemeyeceğiyle ilgilidir. Metafizik, genelde insanın var oluşu, kainat ve Tanrı'yı konu edinse de tartışmaların yoğunlaştığı felsefi sorunlar daha çok Tanrı ve öte âlem merkezli ortaya çıkar. Her ne kadar tartışmalar epistemolojik bir görünüm arz etse de kişinin ontolojik tavrıyla doğrudan ilişkilidir ve varlığa dair tasavvurlarında Tanrı ve öte âleme yer vermeyen düşünürlerin, aklın, ilâhî bir bilgiyi elde edebilirliğine yönelik bir tartışmada taraf olması da mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'yı bilebilmenin ve hatta ondan bilgi elde edebilmenin imkanı ve bunun nasıl yapılabileceğiyle ilgili tartışma teist düşünürler arasındadır. Söz konusu düşünürler için duyuların sağladığı verileri muhakeme yetisi ile teorik yeni bilgilere dönüştürebilen ve böylelikle doğayı daha iyi anlamamızı sağlayan aklımızın, aynı kabiliyeti Tanrı'yı bilmek noktasında gösterip gösteremediği ise merak konusudur.

İslam düşünce tarihinde sıklıkla kendine yer bulan bu tartışmanın birçok çözüme ev sahipliği yaptığı söylenebilir. Ancak farklı yöntemlere sahip olmakla birbirlerinden ayrılan tasavvuf, kelim ve felsefe disiplinlerinde bu konuda ortaya konan neredeyse her açıklama, karşısında bir itiraz buldu. Aklın Tanrı'yı bilmekteki acizetine yapılan en güçlü vurgunun tasavvuf ehlinde geldiği ve aklı yüceltiklerini düşündükleri filozof ve kelimcileri kıyasıya eleştirdikleri bilinmektedir. Bu eleştiriyi yapanlardan biri de sûfî düşüncenin sistemleştirilmesi bağlamında ortaya koyduğu çalışmalarını tanıdığımız İbn Arabî'dir (ö. 638/1240). O, bu konuda kendisinden önceki tasavvuf büyüklerinin ifadelerini teyit etmekle kalmaz, detaylandığı varlık ve bilgi kuramlarında akılcılara yaptığı itirazların da gerekçelerini ortaya koyar. Ona göre bilginin asıl amacı Allah'ı bilmek olmalıdır ve bu uğurda yol kat eden salık için akıl, belli bir noktaya gidene kadar kullanıp daha sonra terk etmesi gerektiği bir binek gibidir. Zira o noktadan sonra görülecekler aklın sınırlarının ötesindedir.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), kelâm, felsefe, tefsir ve usûl-i fıkıh alanlarına dair çalışmalarını tanıyan bir Eş'arî âlimi ve İbn Arabî'nin çağdaşıdır. Eserleri ile dönemin fikir adamlarının dikkatini üzerine çeken Râzî, aşağıda açıklamaya çalışacağımız sebeplerle İbn Arabî'nin de ilgisini çekmiştir. Nitekim Râzî'nin bir dost meclisinde bu güne kadar doğru bildiğini zannettiği bir meselede kesin olarak yanıldığını söylemesi ve akabinde ağlamaya başlaması İbn Arabî'nin kulağına gelince ona bir mektup yazar. Elinizde bulunan bu çalışma söz konusu mektubun içeriğiyle ilgilidir. İbn Arabî Râzî'ye yazdığı bu mektup ile bir akıl eleştirisi yapar ve onu, hakikati bulabilmek için kendi yöntemlerini benimsemeye davet eder.

Çalışmamız, Giriş bölümünde ele aldığımız bu kısa açıklamalardan sonra üç başlık ile devam edecektir. "İbn Arabî'nin Akıl Eleştirisi ve Fahreddin er-Râzî" başlığı altında İbn Arabî'nin mektubuna konu olan akıl eleştirisinin, onun diğer bazı eserlerinde kendine nasıl yer bulduğuna kısaca değinilecek ve Fahreddin er-Râzî'nin ilmî kişiliğine kısaca yer verilecektir. Daha sonra gelecek olan iki bölümün ilkinde İbn Arabî'nin mektubunun Türkçe çevirisi, ikincisinde ise Arapça orijinali yer alacaktır.

Her ne kadar İbn Arabî'nin bu mektubu daha önce iki defa Türkçeye çevrildiyse de söz konusu çevirilerdeki kimi hatalar maalesef bizi metni yeniden tercüme etmeye mecbur etti. Bu hatalardan özellikle iki tanesi vahim hatalardı ve İbn Arabî'nin kast ettiğinin tam tersi manayı veriyordu. Hem o yıllarda mektubun tahkikli bir neşrinin olmama ihtimali, hem de amacımızın ilmî bir polemige girmek olmamasından dolayı sözünü ettiğimiz çevirilerin künye bilgilerini ve o iki tercümeden hangisinin hatalı olduğunu açıklamayı yersiz görüyoruz.

Tercümemizi yaparken 'Abdu'l-Kerîm en-Nemrî'nin 2001 yılında yaptığı tahkikli neşrini kullandık.² Ancak internette bulduğumuz ve maalesef künye bilgilerinin eksik olduğu bir başka nüshayla da karşılaştırmayı ihmal etmedik. Ayrıca manasında tereddüte düştüğümüz ve acaba burayı doğru mu anladım diye düşündüğümüz cümleleri de Dr. Ali Ghandour'un Almancaya yaptığı çeviri üzerinden kontrol ettik.³ Her ihtimale karşı dileyen okurlarımızın kendi kıyaslamasını yapabilmesi için de Arapça metni makalemizin sonuna ekledik.

İbn Arabî'nin Akıl Eleştirisi ve Fahreddin er-Râzî

Son yıllarda *Arap Aklının Eleştirisi/Nakdu'l-Akli'l-Arabi* adlı kitap serisiyle dikkatleri üzerine çeken Faslı düşünür Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010), söz konusu serinin *Arap Aklının Oluşumu/Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî*⁴ adlı ilk kitabında İslam tarihi içerisinde Arap-İslam Aklını oluşturan dinamiklere yönelik bir inceleme yapar. Bu incelemenin sonunda her biri bilgiyi üretmede özel bir mekanizma kuran, bununla bağlantılı kavramlar üreten ve kendine özgü dünya görüşü geliştiren, birbirinden farklı üç tür bilgi sistemi olduğu sonucuna varır. Bunlar: Beyan, İrfan ve Burhan'dır. *Arap Aklının Yapısı/Bunyetu'l-'akli'l-'Arabî*⁵ adlı ikinci kitabında ise Câbirî bu üç bilgi sisteminin analizini yaparak, işleyiş mekanizmalarını, kavramlarını ve Arap Aklının iç yapısını oluşturan karşılıklı ilişkileri irdeler.

Câbirî'ye göre kıyas, teşbih ve temsile dayanan "Beyan bilgi sistemi" Arap-İslâm aklının kurucusu olup, söz konusu aklın dil ve din anlayışını oluşturmuştur.⁶ Fıkıh, Kelam, Nahiv ve Belagat ilimleri Beyan bilgi alanına aittir.⁷ Ona göre Beyan'ın dayanakları dil ve nastır. Beyan, nassı dilin aracılığıyla açıklar ve mümkün olduğunca akli devreye sokmaz. İrfân'ın ise mutasavvıflara göre kalbe keşif veya ilham şeklinde atılan (ilkâ) ve rasyonel bilgiden üstün bir bilgi türüne işaret için kullanıldığını belirten Câbirî, onun Yunancadaki gnosis'in karşılığı olduğunu ileri sürer. Ona göre İrfan, Hermesçilik kaynaklıdır ve Arap-İslâm geleneğinin akıl dışı yönünü temsil eder.⁸ Burhan ise Câbirî'ye göre gelenek içerisindeki aklî/felsefî ilimlerin tesisini üstlenmiştir. Bu açıklamalara göre Beyan, bir hakikatin izhar edilip anlatılması için uğraşırken İrfan, zâhirdeki hakikatin ötesinde var

² İbn 'Arabî, Muhyî'd-dîn Muhammed. "Risâlatun 'ilâ'l-'imâm ar-Râzî". *Resâ'il ibn 'Arabî*. Thk. Muhammed 'Abdu'l-Kerîm en-Nemrî, 184-187. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmîya, 2001.

³ Sözünü ettiğimiz çeviri için bkz. Ali Ghandour, "Der Brief von Şayh al-Akbar Muhyî ad-Dîn Ibn 'Arabî an Imâm Fahr ad-Dîn ar-Râzî", *Kommentierte Übersetzung*, (2012) (Erişim: 10.11.2022) <http://ibnarabi.de/pdf/Brief%20an%20Imam%20Razi.pdf>

⁴ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001).

⁵ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001).

⁶ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 140.

⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, 17.

⁸ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, 329-331.

olduğuna inandığı batınî bir hakikatin açığa çıkarılması (keşf) çabası olarak ortaya çıkar. Burhan ise mantıkî akıl yürütme ilkesine dayanır ve bilgiyi bu akıl yürütme temeli üzerinden inşa etmeyi amaçlar.

Câbirî'ye göre İslâm düşünce geleneği bu üç sistem arasındaki mücadelenin bir tarihidir ve ona göre kazanan, “sünnî tasavvuf” adına “Atıl akıl”ı yaymaya çalışan şeyh ve müritler topluluğudur:

“Atıl Akıl” en sonunda hem Doğu’da hem de Batı’da mücadeleyi kazanmış, itibar edilen “söz-bilgi”, İbn Arabî ve Sühreverdî'nin öğrencileri ile takipçilerinin ve bu ikisinin Hermetizme boğulmuş İshrâkî tasavvurlarına ait hale gelmiştir. “Söz-otorite” ise İslam coğrafyasının her bölgesinde devlet içinde devleti “Atıl akıl”ın devletini temsil eden tarikat şeyhlerine kalmıştır. Bunlar çöküş asrının İslam Ortaçağının devletleriydiler [...] Sonuç itibarıyla “İrfan” galip gelmiş, “Beyan” “akıl-alışkanlığa”, “Burhan” da “alışkanlık-akl”a dönüşmüştü.⁹

Câbirî'nin İslam düşünce tarihindeki ekolleri sınıflandırma ve anlamlandırma adına ortaya koyduğu fikirlerine yukarıda kısaca yer vermemizin nedeni, her konuda ona katılıyor olup olmamaktan azade, bu çalışmada ele almaya çalıştığımız ve biri sūfî, diğeri kelamcı kimliğiyle öne çıkan iki düşünürün de içinde yer aldığı fikrî ortamın çekişmelerine ve bu çekişmenin bir tasavvuruna yer vermektir. Hiç kuşkusuz Kelam-Felsefe-Tasavvuf üçgeninde şekillenen fikrî ortamın en çok tartışılan konularından bir tanesi akıl ve onun sınırlarıydı. Görünüşe bakılırsa İbn Arabî, fikirleri ve eserleriyle 12. yüzyıl İslam dünyasında dikkatleri üzerine çeken kelamcı Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı mektup ile bu tartışmalardaki tarafını ortaya koymaktadır.

Tasavvuf tarihine göz atarlar, 12. yüzyıla kadar yazılanların esas olarak sūfîlerin epistemolojik ve metafizik öğretilerini kapsamlı bir şekilde ele almaktan yoksun olduğunu, daha çok nefsi tezkiye etmek ve bununla alakalı konuları esas aldığını görecektir. İbn Arabî'yi düşünce tarihinde ayrıcalıklı kılan özelliği de tam bu noktada ortaya çıkar. Zira o, kendisine kadar gelen sūfî öğretileri bir potada eritip sistemli hale getirmiş ve bir düşünce bütünlüğü oluşturmuştur. Bununla da kalmayıp filozofların ve kelamcılarının arasında süre giden tartışmalara dahil olmuş ve o tartışmaları sūfî perspektiften ayrıntılı olarak ele almıştır.

İbn Arabî'nin fikirlerini kendine konu edinen bir araştırmacı, İslam düşünce tarihinde onun düşünceleriyle ilgili lehte ve aleyhte birçok eserin yazıldığını hemen fark edecektir. Elbette tartışmaların içeriği sadece ortaya koyduğu teoriler değil, o teorilere ilham veren kaynaklarla da alakalıdır. Bu konuda genel olarak iki tutumdan söz etmek mümkündür; ilki, onun Yunan felsefesinden ve Hint mistizminden faydalanarak, eklektik bir sistem ortaya koyduğunu düşünürken, ikincisi, İbn Arabî'nin eserlerini ilham ile yazıldığını savunur. İkinci görüşü savunanlara göre o, ilmini, kalbinin ilâhî tecellilerle aydınlanması sonucunda kazanır. Dolayısıyla eserlerinin kökenleri ve tarihî kaynaklarından söz edilemez. Sıradan insanların ezberlemek ve tekrarlamakla elde ettikleri ‘kesbî’ ilme karşılık sūfîlerin Allah tarafından kendilerine verilen ilim ‘vehbî ilim’ olarak adlandırılır.¹⁰ Ancak sūfîlerin farklı tecrübelerle elde ettikleri bu ilmin dil ile ifadesi zor olduğundan, başka ilim dallarının terminolojisini ödünç alarak kendilerini ifade etmeye çalışırlar. Bir başka şekilde ifade edilecek

⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, 371-375.

¹⁰ İbn Sevdikî, *İdrîs Fası*, Çev. Veysel Akkaya (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 72-73.

olursa; sūfî, mistik tecrübe sonucu ortaya çıkan ilâhî kaynaklı bilginin dil ile formülasyonunda düşünce tarihinin birikiminden faydalanır. Bu düşünceye göre sūfî gelenekten gelen İbn Arabî'yi araştıran biri için tarihsel kaynaklardan söz etmek ancak bu durumda mümkün hale gelir.¹¹ Nitekim İbn Arabî'nin kendisi, sūfîleri filozoflarla karşılaştırdığı bir bölümde, onların sahip olduğu bilgiyi felsefecilerden aldıkları iddiasına şiddetle karşı çıkar ve bunu söyleyenleri cahil olmak ve yalan söylemekle itham eder.¹² Düşünce tarihinde lehte ve aleyhte bu konuyla alakalı yapılmış polemik ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, probleme dair İbn Arabî'nin fikirlerine kısaca değinmekle yetineceğiz.

İbn Arabî'ye göre ilimlerin üç mertebesi vardır; akıl ilmi, haller ilmi ve sırların ilimleri. Tanımlarına aşağıda yer vereceğimiz bu bilgi sınıflarını felsefi dille ifade edecek olursak rasyonel, duyuşsal ve sezgisel bilgiden söz edilebilir. Ona göre aklî bilgi zorunlu olarak veya bir delilin incelenmesi sonrasında teorik olarak ortaya çıkan ilimdir ve şüpheleri de kendi cinsindedir.¹³ Bu ilmin bir kısmının doğru, bir kısmının da yanlış olacağına dikkat çeken İbn Arabî, örneğin akılcı bir filozof veya kelamcının bazı konularda Peygamberin getirdiği hakikatlerle uyumlu bir bilgi verebileceğini ve bunun da doğruluğunun tartışılmasına gerek olmadığını belirtir.¹⁴

Diğer yandan İbn Arabî ikinci sırada saydığı haller ilmi ile duyuşsal bilgiye işaret eder. Ona göre bu bilgi, akılcı kişinin sınırlarını tanımlayamadığı ve öğrenilmesi için ortaya delil koyamadığı ve sadece haz yoluyla elde edilebilen bir bilgidir: “Balın tatlılığı, sabrın acılığı, cinsel ilişki, aşk, vecd ve şevkin hazzını bilmek vb. bu çeşit ilimlerdenidir. Bu gibi bilgiler, kişi ancak onunla nitelenir ve onu tadarsa öğrenilebilecek bilgilerdir”.¹⁵

Üçüncü ve son olarak İbn Arabî sırların ilimlerinden söz eder ki ona göre bu ilim, aklın gücünün üzerinde olan ve Ruhü'l-Kuds'un sırta üflediği bilgilerden oluşur. Tabiatıyla böylesi bir bilgi ancak peygamberlerin ve velilerin sahip olabilecekleri bir bilgi türüdür.¹⁶ İbn Arabî, sūfîlerin bilgilerinin bu tarz bir bilgi olduğuna farklı vesilelerle defaatle vurgu yapar: “Biz, herhangi bir konuda filozofların veya başkalarının sözlerini konuşanlar değiliz. Muhakkak ki bizler, kitaplarımızda keşfin verdiği ve Hakk'ın imla ettirdiklerini isteriz (yazarız). (Sūfî) kavminin yolu budur.”¹⁷ Bir başka yerde İbn Arabî, sıradan eğitimle ilimlerini elde etmiş kişiler ile sūfîler arasındaki farka dikkat çeker: “Kendisinden değil de Allah'tan bilgi alanın kelamı nasıl tükenir ki? 'Falanca rahmetli filanca rahmetliden bana rivayet etti ki' diyen müellif ile 'bana kalbim, Rabbimden rivayet etti' diyen müellif arasında ne büyük fark vardır.”¹⁸ Bu farkın altını İbn Arabî şu sözlerle çizer: “Bizim ilimlerimiz lafızlardan, insanların

¹¹ Selahattin Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 126-127; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdi, İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 130; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sūfî Kitap, 2010), 90-92; Fateme Rahmati, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn Arabîs* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007), 19.

¹² Muhyî'd-dîn Muḥammad İbn Arabî, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye* 1-9. Tkh. Ahmed Şamsu'd-dîn (Beirut: Dāru'l-kutubi'l-İlmiya, 1999), 1:56.

¹³ İbn Arabî, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:54.

¹⁴ İbn Arabî, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:56.

¹⁵ İbn Arabî, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:54.

¹⁶ İbn Arabî, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:54.

¹⁷ İbn Arabî, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 4:92.

¹⁸ İbn Arabî, *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*, 1:94.

ağzlarından, defter ve kitap sayfalarından devşirilmiş değildir. Aksine bizim ilimlerimiz, vecd sultanının (hâkimiyetinin) ve fenâ halinin Vucûd'da galip gelmesi esnasında kalbe yansıyan tecellilerden kaynaklanmaktadır.”¹⁹

Doğrusu sezgisel bilgiyi hayatında hiç deneyimlememiş bir insanın İbn Arabî'nin sözünü ettiği fenâ tecrübesini anlaması pek mümkün değildir. Bilgi edinmenin bu şeklini anlamak için İbn Arabî'nin şârihlerinden Konevî'ye (ö. 1274) müracaat etmek faydalı olacaktır:

“Bir şeye dair bilginin gerçekleşmesi ve onu tam olarak bilmek, bilinen şey ile bir olmaya; bir olmak ise, bileni bilinenenden ayırt eden her şeyin ortadan kalkmasına bağlıdır [...] İnsanın bir şeyi bilmeyişinin sebebi, o ikisinin nitelik, mertebe, özellik ve benzeri şeylerde farklı olmasını temin eden hükümlerin çokluğudur [...] İki şey arasında farklılığa neden olan hükümler, bütünü ile ortadan kalkarsa mârifet kemale erer ve sahih olur [...]”²⁰

Tabii olarak tüm bu açıklamalar “Varlığın birliği” olarak bilinen ve İbn Arabî'ye nispet edilen teoriyle ilişkilidir. Varlığın (vucûd) bir ve tek olduğunu iddia eden İbn Arabî'ye göre bu varlığın gerçek sahibi Allah'tır. İçinde insanın da olduğu âlem ise varlığı ondan ödünç alır. İnsan, eğer gerçek varlık sahibinin kim olduğunu unuttur ve sahibi olduğu varlığı kendinden bilirse yanılığa düşer. Sûfî gelenek, nefsi tezkiye eden ibadet ve temrinlerle kişiyi bu yanılığa düşüren dış dünyanın algılarından kurtarma çabası güder. Kişi, etrafını saran dünyevi algılardan soyutlanabilirse varlığın gerçek sahibinin kim olduğunu ona gösterecek bir yola girer. Zamanla varlığının gerçek sahibini tanıyan yolcu, kendi de dâhil olmak üzere etrafta gördüğü her şeyde, gerçek ve tek olan Varlığı görmeye başlar. Böylece âlemin varoluşuna dair tam bir bilgi kazanılmış olur.

İbn Arabî'ye göre varlığın gerçek sahibi olana dair tam bilgiyi (İlm-i ilâhî) elde etmek ancak yukarıda açıklanan üçüncü ilmin sahibi olanların tecrübesi ile mümkündür: “İlm-i ilâhî, Allah'ın ilham, ilkâ (atma, aktarma) ve Ruhü'l-Emin'in kişinin kalbine indirmesiyle öğrettiği ilimdir [...]”²¹ İbn Arabî, *Futûhât* adlı eserinin de bu çeşit bir bilgi ile yazıldığını belirtir: “Bu kitap da bu çeşittendir. Vallahi ilâhî imla, rabbanî ilkâ ya da varlığımın kalbine (zihnine) ruhanî üfleme olmadan bu kitabın bir harfini bile (kendim) yazmadım.”²² *Futûhât* için söylediklerinin bir benzerini İbn Arabî *Fuşûş* hakkında da yazmaktan çekinmez: “627 senesinin Muharrem ayının son on gününde Şam'da gösterilen bir rüyada Allah'ın elçisini (a.s) gördüm. Elinde bir kitapla bana 'Bu *Fuşûşu'l-Hikem* kitabıdır. Bunu al ve faydalanmaları için insanlara ulaştır' dedi”.²³ Aslına bakılacak olursa İbn Arabî zaten yazdığı ve söylediği her şeyin Kur'ân ile aynı kaynaktan geldiğini ve bu kaynaktan ancak Hakk'ın kendileriyle konuştuğu kimselerin faydalanabileceğini dile getirmektedir:

“Meclislerimde ve eserlerimde konuştuğum her şey Kur'ân hazretinden ve onun, anlayış anahtarlarının içinde verildiği hazinelerindedir. Destek ondandır. Bütün bunlar onun (Kur'ân'ın) sınırları dışına çıkmamamız içindir. O ki, verilenlerin en yücesidir. Onun kadrini ancak onun tadını alan ve onun menziline

¹⁹ İbn 'Arabî, “Kitâbu'l-Mesâ'il”, *Resâ'il ibn 'Arabî*. Thk. Muḥammad 'Abdu'l-Kerîm en-Nemrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmîya, 2001), 305.

²⁰ Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 48-49; Ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları/en- Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 56-57.

²¹ İbn 'Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 6:233.

²² İbn 'Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 6:233.

²³ Muḥyî'd-dîn Muḥammad İbn 'Arabî, *Fuşûşu'l-Hikem*. Thk. Abu l-'Alâ' 'Afîfî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabî, 1946), 47.

kendi nefsinde hâl olarak müşahede eden ve Hakk'ın sırrında kendisiyle konuştuğu kimse bilebilir. Bütün vasıtaları kaldırarak, sırrında kuluyla konuşan eğer Hakk'ın kendisi ise, anlayış söze eşlik eder.”²⁴

Her ne kadar devamlı olarak keşfi bilgiyi yüceltse de İbn Arabî'nin aklın, insanın bilgi sahibi olması sürecindeki rolünü inkâr ettiği düşünülmemelidir. O, bu konuda ihtiyat sahibidir. Ona göre saf ve temiz olan yağmur suyunun, yağdığı bölge ve geçtiği mecraya göre tadının değişmesi gibi, düşünceden kazanılan ilimler de akıllara göre farklılaşır. İbn Arabî'ye göre fikir, girdiği aklın tadını alır, ancak Ledünnî ilmin tek bir tadı vardır, durudur ve ona bir şey karışmamıştır.²⁵ Ona göre aklın ortaya bir düşünce koyarken, duyu organları, müfekkire gücü, muhayyile ve hatırlatma güçlerine başvurması, aklın eylem yaparken ne kadar çok şeye ihtiyaç duyduğunun bir göstergesidir. Diğer taraftan bu güçler, elde ettikleri verileri doğru ve hatasız olarak ilettikleri halde, bazen akıl onları değerlendirirken hata yapar.²⁶

İbn Arabî, 'akl kelimesinin Arap dilindeki kökenine vurgu yaparak, aklın hakikati görmekteki engelleyici özelliğine dikkat çeker. Nitekim bu kelime Arapçada, 'devenin hareketini kısıtlamak için ayağına bağlanan ip' manasına gelen 'ikâl kelimesiyle ilişkilidir.²⁷ Aşağıda tercümesini verdiğimiz mektuptaki ifadelerinde de görüleceği üzere İbn Arabî, filozof ve düşünürlerin aksine akli, duyuyla hissedilen görünür fizik âlemini aşamayan, sınırlı bir alanın esiri sayar ve bundan dolayı da o, büyük hakikatleri kavramaktan acizdir.²⁸ Bu düşüncelerin sonucu olarak İbn Arabî, aklın yaratıcıyı ancak kısmen bilebileceğini iddia eder, çünkü akıl Allah'ı ancak tenzih ederek bilebilir²⁹ ve bu yol ile onu sınırlamış olur.³⁰ Bu durumun aksine Allah'ı tanımanın en iyi yolu, onu en az sınırlayacak şekilde tenzih ve teşbih dengesini kurmaktan geçer.³¹ İbn Arabî'ye göre Allah, Kur'ân'da geçen "O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür (Şûrâ, 42:11)" şeklindeki ifadesinde, aynı ayet içerisinde hem tenzihe hem de teşbihe yer vermiştir. Allah, "O'na benzer hiçbir şey yoktur" derken tenzih etmiş, "O her şeyi işitir, her şeyi görür" derken teşbih etmiştir. İbn Arabî tıpkı kelimacılar gibi, bizim için mutlak gayb olan ve kendisinin Hakk diye isimlendirdiği Allah'ın zatının hiçbir şeyle karşılaştırılmaz (tenzihi kısım) olduğunu kabul eder. Ona göre hiçbir yaratılmış Vucûd ile aynı olamaz. Ancak ilahi hakikatin tenzih ile tanımının, âlemdeki ve kutsal metinlerdeki Allah'ın görünür ayetlerini tatmin edici bir biçimde açıklayamadığı da ortadadır.³² Her ne kadar Zat'ın Vucûd'u karşılaştırılmaz ise de âlemde kendi özelliklerini görünür kılan Allah bir şekilde yaratılmışlara

²⁴ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 6:61.

²⁵ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 1:501-502.

²⁶ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 1:323, 436; El-Hakîm, "Akıl Eleştirisi/ İbn Arabî'nin Bilgi Tecrübesi Hakkında Bir Görüş", *Modern Çağ ve İbn-i Arabî* (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 308-309.

²⁷ İbn Arabî, "Kitâb'ut-Tecelliyât". *Resâ'il ibn Arabî*. Thk. Muḥammad 'Abdu'l-Kerîm en-Nemrî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîya, 2001), 322; El-hakîm, *El-mu'ğam aş-Şüfi*, 813. Sufilere göre aklın engel, mani veya bağ anlamına gelmesiyle alakalı yapılmış değerlendirmeler için bkz. Ali Ghandour, *Die theologische Erkenntnislehre Ibn al-Arabis* (Hamburg: Editio Gryphus, 2018), 172-175; Cumali Kösen, "İbn Arabî'ye Göre Bilginin İmkânı Ve Kaynakları", *Premium e-Journal of Social Sciences (PEJOSS)* 4/5 (2020), 122-123.

²⁸ El-hakîm, *El-mu'ğam aş-Şüfi*, 813.

²⁹ İbn Arabî, *Fuṣūṣu'l-Ḥikem*, 181.

³⁰ İbn Arabî, *Fuṣūṣu'l-Ḥikem*, 68.

³¹ İbn Arabî, *Fuṣūṣu'l-Ḥikem*, 69.

³² İbn Arabî, *Fuṣūṣu'l-Ḥikem*, 68-72.

benzer. Bu benzerliği kavrayamayan aklın aksine “hayal”in teşbihi kavrama gücü vardır.³³ Buna göre teşbihin ve tenzihin ahenkli birlikteliğinden “tevhid” oluşur ve bu tevhidi gerçekleştirmek yalnızca “keşf”den doğan mistik sezgiye mümkündür.³⁴

İbn Arabî'nin sözünü ettiği ve meşşâî filozoflardan da aşına olduğumuz hayal gücü, bir yandan duyu verilerinden aldığı sûretleri daha soyut bir hale çevirirken diğer yandan maddi özelliklerinden soyutlanmış manaları belirli remizler şekline sokar. Ancak bunu yaparken hayal de tıpkı diğer yetiler gibi başka idrak araçlarına (duyumlar, hafıza, müzekkire) ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla onun da sınırsız olduğu söylenemez. Ancak İbn Arabî, hayal gücünü yalnızca duyumların elde etmiş olduğu somut sûretlerle sınırlandırmaz, sûfinin seyr-i sülûkuna ve yükselmesine bağlı olarak daha latif suretleri de algılayabileceğini düşünür.³⁵

Kimi insanların, sûflilerin bilgiyi elde ediş şekillerine itirazlar getireceğini bilen İbn Arabî, bu konuda iki sınıf insanın varlığına işaret eden Kur'ân'ın salih kul (Hızır) kıssasını örnek göstererek tartışmaya noktayı koyar ve onlarla yollarını ayırır: “İnkârcılara bizzat bu hikâye ile delil getiririz. Ancak onlarla tartışmanın da bir imkânı yoktur. Onlara salih kulun söylediğini söyleriz: ‘*Bu, benimle senin aranda ki ayrılıktır*’ (Kehf 18:78)”³⁶

Ancak İbn Arabî'nin yollarını ayırmadığı kimseler vardır ve onlara düşüncelerini anlatmaya devam eder. Bunlardan birisi de zamanının önemli âlimlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî'dir. Felsefe, mantık, Arap dili ve edebiyatı, tıp, astronomi, matematik, fıkıh, tefsir ve kelam alanında birçok esere imza atan Râzî, çokça seyahat eden ve gittiği yerlerde üstün zekâsı, güçlü hâfızası, etkili hitabeti ve hazır cevaplılığıyla dikkatleri üzerine çeken 12. yüzyılın parlak simalarından biriydi. Bu yüzyıldan sonra kaleme alınan kelam ve felsefe eserleri, Gazzâlî'den (ö. 505/1111) sonra İslam'da kelam ve felsefe tarihinin en önemli simasının Fahreddin er-Râzî olduğuna işaret eder. O tarihten itibaren felsefe ve kelam kitaplarında neredeyse hiçbir mesele Râzî'nin görüş, eleştiri ve tespitlerinden bağımsız ele alınamaz olmuştur. Kendisinden önce Gazzâlî, kelam ile Meşşâî metafiziğin aynı meseleleri incelediğini düşünmüş ve ilimler tasnifini buna göre tertip etmişti. Ancak Râzî, kelamı sadece metafiziğin değil, nazari felsefenin de muadili olarak görerek kelamı felsefenin verileriyle yeniden tasnif eder.³⁷

Râzî, Gazzâlî gibi filozoflara karşı Eş'ariyye'nin kelâm sistemini savunmuş olsa da selefi Gazzâlî'ye nisbetle eserlerinde felsefi konulara daha fazla yer vermiş, özellikle tabiat ilimlerine ait konularda İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış ve felsefe ile kelâmın konularını birleştirip felsefi kelâm dönemini başlatmıştır. Tefsirinde yer yer işârî te'villere yer vermesi, Kur'ân'da söz ve yazıyla ifade

³³ William Chittick, *Hayal Âlemleri ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 40.

³⁴ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 76-85.

³⁵ Cumali Kösen, *İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl Ve Keşf* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 96-97. Hayal kelimesinin Arap dilindeki anlamları ve İbn Arabî'nin sisteminde gerek ontolojik, gerekse epistemolojik karşılıklarıyla alakalı yapılmış kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Ghandour, *Die theologische Erkenntnislehre Ibn al-Arabis*, 190-211.

³⁶ İbn Arabî, *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 1:56.

³⁷ Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*, ed. Ömer Türker; Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 17-19.

edilmesi mümkün olmayan sırların, tevhidin en yüksek mertebesinde bulduklarını iddia ettiği ehli keşf tarafından bilinebileceğini belirtmesi, onun tasavvufî temayülünün işaretleri olarak görülmüştür. Râzî'nin tasavvufa duyduğu ilginin sebepleri arasında Eş'arî âlimlerinin tasavvufa meyletmış olmalarının yanı sıra babasının ve Gazzâlî'nin önemli tesiri olduğu söylenebilir.³⁸ Nitekim farklı gruplara mensup birçok düşünür Râzî'nin eleştirilerine maruz kalırken sûfilere karşı hoşgörülü bir tavır sergiler. Örneğin Hallâc'ın "ene'l-Hakk" çıkışı çoğu kelamcı tarafından sert eleştirilere konu edildiği halde Râzî, onun çıkışını marifetullahın zirvesi ve kemal mertebesinin en üst derecesi olarak yorumlamıştır. Ancak her ne kadar Râzî, sûflerin hal ve sözlerini bazen kendi anlayışını temellendirmek için bir malzeme olarak kullansa da onun düşünce sisteminde son söz her zaman aklın olmuştur. Ona göre aklın tamamıyla geçersiz ve hükümsüz kalacağı bir alan yoktur.³⁹

Ancak görünüşe bakılırsa İbn Arabî onun gibi düşünmemektedir. Aşağıda İbn Arabî'nin bu konuda ona yazdığı mektup yer almaktadır.

İbn Arabî'nin İmam-ı Râzî'ye Mektubu

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla

Bu, Allah ruhunu kutsasın, ilimlerde derinleşmiş, biricik, muhakkik, hakikatin kaşifi, millet ve dinin muhyisi olan imam şeyh, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. 'Arabî eṭ-Ṭâi el-Endelusî el-Mağribî'nin allame, dahi, engin ilimler sahibi, millet ve dinin övgüsü imam Muhammed b. Ömer el-Ḥatîb er-Râzî'ye -Allah ömrüne bereket versin ve makamını cennet kılsın- yazdığı risaledir. Hamd Allah'a, selam onun seçkin kullarına ve benim Allah yolundaki dostum Fahreddin Muhammed'e olsun. Allah onu himmetiyle yüceltsin, rahmeti ve bereketi üzerine feyz etsin.

Kendisinden başka ilahın olmadığı Allah'a hamd ederiz. Allah'ın elçisi (s.a.v) buyuruyor ki; "Biriniz kardeşini sevdiği zaman bundan onu haberdar etsin."⁴⁰ Ve ben seni seviyorum. Allah Teala şöyle buyurur: "Birbirlerine hakkı tavsiye edenler" (*Kur'ân*, Asr 103/3). Bazı teliflerine, Allah'ın kendisiyle sana destek olduğu mütehayyile gücüne ve iyi olan fikirlerden tahayyül ettiklerine vakıf oldum.

Nefs, kendi ellerinin kazancıyla beslenmediği zaman, cömertlik ve bağışın tadına varamaz ve bu durumda ayaklarının altından yiyenlerden olur. (Ancak) adam olan ise Allah'ın dediği gibi üstünden yiyendir: "Şayet onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rableri tarafından onlara indirileni doğru dürüst uygulamış olsalardı (hem) üstlerinden (gök) ve hem de ayaklarının altından (yer) yerlerdi..." (*Kur'ân*, Mâide 5/66).

Dostum -Allah onu muvaffak etsin- bilsin ki kâmil veraset bazı yönleriyle değil bütün yönleriyle gerçekleşendir ve âlimler nebilerin varisleridir.⁴¹ (Dolayısıyla) akıl sahibinin her yönden varis olmaya çalışması ve himmetinin/gayretinin eksik olmaması gerekmektedir.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 89-90.

³⁹ Ruhullah Öz, "Fahreddin Er-Râzî'nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 201-202.

⁴⁰ Tirmizi, Zühd 54 (2392); Ebu Davud, Edep 122 (5124).

⁴¹ Tirmizi, İlim 19 (2682); Ebû Dâvûd, İlim, 1 (3641); İbn Mâce, Mukaddime 17 (223).

Dostum -Allah onu muvaffak etsin- bilir ki; insani letafetin güzelliği, taşıdığı ilahi bilgilerle, çirkinliği ise bunun tersi ile olur. Yüksek himmete sahip olan kimse ömrünü sonradan yaratılanların bilgileri ve onların ayrıntılarıyla (uğraşmakla) geçirmemesi gerekir ki, Rabbinden kendine ayrılan payı kaybetmesin. Ve yine onun, kendini fikrinin sultasından kurtarması gerekir. (Zira) fikrin kaynağı malumdur ve talep edilen hakikat ise bu değildir. Allah'ı bilmek, Allah'ın varlığını bilmekten farklıdır.

Akıllar Allah'ı, ne olduğu (isbât) değil, ne olmadığı (selbi) cihetiyle veya var olan bir şey olmak (mevcûd) bakımından bilirler. Bu ise büyüğümüz Ebu Hâmid (Gazzâlî) hariç akılcı ve kelamcılardan bir grubun görüşlerine aykırıdır. Allah ruhunu kutsasın o (Gazzâlî), bu konuda bizimle aynı düşüncededir ve aklın, nazar ve tefekkür ile bilmesinden Allah'ı münezzeh (/hariç) tutar. (Bu yüzden) akıllı olan kimse Allah'ı müşâhede yoluyla bilmek istiyorsa kalbini fikirden arındırmalıdır. (Bu noktada) yüksek himmet sahibi olan kimse bilgisini hayal âleminden almamalıdır. Ki o âlem, kendi ardındaki manalara işaret eden somutlaşmış nurlardır. Nitekim hayal, akîl manaları duyusal kalıplara indirger; sût suretinde bilgi, ip suretinde Kur'ân ve halat/zincir suretinde din gibi.

Yüksek himmet sahibinin muallim ve şahidinin, (bilgiyi) almakta külli nefse bağımlı olan dışı⁴² olmaması gerekmektedir. Tıpkı prensip olarak bir yoksuldan almaması gerektiği gibi. Kemale ulaşması başkasına bağlı olan her şey yoksuldur ve Allah'ın dışındaki her şeyin hali budur. (O halde) ilmimi ancak Allah'tan keşif yolu ile elde etmede gayretini arttır. Muhakkiklere⁴³ göre Allah'tan başka fail yoktur ve (bundan dolayı) bilgiyi Allah'tan başka kimseden almazlar, lakin (bunu) keşif ile değil aracıyla (yaparlar).⁴⁴ Allah ehli olanlar (ise) ilme'l-yakîn'de (takılı) kalmaktan yüz çevirip ayne'l-yakîn'e vardıkları için kurtuluşa erdiler.

Ve bil ki fikir ehli olanlar, fikirlerinde gaye edilen son sınıra vardıklarında düşünceleri onları kararlı bir mukallid durumuna sokar. Çünkü mesele, fikrin onu kavramasından daha büyük bir meseledir. (Dolayısıyla) fikrin varlığı devam ettikçe, kişinin sükunete kavuşması ve tatmin olması

⁴² Burada "dışı" ile kast edilen, Arap dilinde dişil (müennes) olan "nefs"tir ve külli olan nefse müteallik olduğu düşünülmüştür.

⁴³ Filozoflar veya Kelamcılar kastediliyor. Zira sonraki cümlede "Allah ehli olanlar (ise) ilme'l-yakîn'de (takılı) kalmaktan yüz çevirip ayne'l-yakîn'e vardıkları için kurtuluşa erdiler" demek suretiyle verili bilgiyle yetinmeyip ayne'l-yakîne ulaşmaya çalışan sūfleri ayrı tutuyor. Ayrıntıları aşağıdaki dipnotta açıkladık.

⁴⁴ (فَإِنَّ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ أَنْ لَا فَاعِلَ إِلَّا اللَّهُ؛ فَإِنَّ لَا يَأْخُذُونَ إِلَّا عَنِ اللَّهِ؛ لَكِنْ عَقْدًا لَا كَشْفًا)

Risalenin hali hazırda mevcut olan iki Türkçe tercümesinden biri bu cümleyi tamamen yanlış tercüme ederek maalesef orijinalde yer alan ibarenin tam tersi bir anlam vermiştir. Karışıklığa sebep olmaması için burada bir açıklama yapma ihtiyacı hissettik. İlk cümlede sonunda yer alan "لَكِنْ عَقْدًا لَا كَشْفًا" ibaresi çok açık olmasına rağmen sözünü ettiğimiz tercümeilerin ilkinde: "O halde ilmi ancak Allah'tan keşif yolu ile elde etmede gayretini arttır. Çünkü tahkik ehline göre Allah'tan başka fail yoktur. O halde bilgiyi Allah'tan başka kimseden almayın. Ancak bu, **aklen değil, keşif yoluyla olsun**" şeklinde tamamen yanlış çevrilmiştir. Öncelikle orijinal metinde "akl" değil "akd" kelimesi geçmektedir, dahası mütercim her ikisinin de yerini değiştirmiştir. İbn Arabî'nin bu cümlede geçen "tahkik ehli" ile sūfleri kast etmiş olabileceğini düşünen mütercime, belki de cümlede sonunda gelen ve sūflerin bilgilerini "keşfen değil aklen elde ettikleri" şeklindeki ifadenin bir yazım hatası olduğunu düşündürmüş ve inisiyatif olarak düzeltmiştir. Zira sūflerin bilgiyi elde ediş biçimleri keşfidir. Ancak cümlede bir hata yoktur. Sonradan gelecek cümlede sūflerin durumunu zaten ortaya koyan İbn Arabî, ilgili cümlede ise filozof veya kelamcılarını kastetmektedir ve onların bilgiyi keşif ile değil vasıtalı (akden) aldıklarını ileri sürmektedir. Arapçada "akd" kelimesinin birçok anlamından bir tanesi de zinciri oluşturan halkalardan birinin diğerlerine düğüm benzeri bir eylemle eklenmesidir. Buna göre kast edilen mana, bilgiyi aldığımız kişinin de o bilgiyi başkasından alması suretiyle oluşan bilgi zincirine kişinin kendini yeni bir halka olarak eklememesi/düğümlemesi şeklinde olabilir. Dolayısıyla İbn Arabî bu cümlede, bilgiyi kendisinden önceki üstatlarından öğrenen ve bu yüzden ilme'l yakîn düzeyinde takılı kalan, sūflerin dışındaki filozof ve kelamcılarını kastediyor. Zira bir sonraki cümlede "Allah ehli" dediği sūflerin, ilme'l-yakîn'de (takılı) kalmaktan yüz çevirip ayne'l-yakîn'e vardıkları için kurtuluşa erdiklerinden söz eder.

imkansızdır. (Zira) akılların düşünce gücünün bir sınırı vardır ve orada durur. (Ancak) akılların Allah'ın bahşettiğini kabul etme özelliği vardır. O halde akıl sahibi, ilahi cömertliğin nefhalarına/bahsettiklerine karşılık vermeli, kendini (devamlı) şüphe içinde bırakan düşüncenin ve o düşüncenin kazandırdıklarının esiri olmamalıdır. Güvendiğim ve senin de hakkında iyi düşündüğün kardeşlerinden biri bana anlattı, senin bir gün ağladığını görmüş. O ve orada ağladığına tanık olanlar bunun sebebini sormuş. Sen de demişsin ki; “otuz seneden beri inandığım bir meselede bu saatte bana görünen bir delille yanıldığımı anladım. Bunun için ağladım ve dedim ki; ya bu fikir de önceki gibi yanlışsa”. Bu senin sözüdür. Bilgisini akıl ve düşünceye dayandıran kişinin özellikle Allah'ı bilme hususunda dingin ve müsterih olması mümkün değildir. Allah'ın mahiyetini nazar yoluyla bilmek imkansızdır. Kardeşim sana ne oluyor da bu vartada (/zor durumda) kalmaya devam ediyor ve Allah elçisinin (s.a.v) meşru kıldığı riyazet, mücadele ve halvet yoluna girmiyorsun. (Böylece) Allah'ın “(orada) kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona katımızdan bir ilim öğretmiştik” (*Kur'ân*, Kehf 18/65) ayetindeki kişinin nail olmuş olduklarına nail olasin. Böylesi şerefli bir yola, böyle büyük ve yüksek bir makama layık olanlar senin gibilerdir.

Dostum -Allah onu muvaffak etsin- bilsin ki; bir sebeple -ki bu sebep de kendi gibi sonradan olmadır (/muhtes)- var olan her şeyin iki yönü vardır: kendi sebebine bakan yönü ve var edicisine bakan yönü ki bu Allah Teâlâdır. Bütün insanlar; hukemâ ve filozofların tamamı ve başkaları, (varlık) sebeplerinin tarafına bakarlar. Ancak Peygamberler, veliler ve melekler gibi Allah ehlinden olan muhakkıklar, sebebi bilmekle beraber, o sebebi var eden diğer yöne bakarlar.

Rablerine onun cihetiyle (ikinci yön) değil, kendi sebebine bakan cihetiyle (birinci yön) bakan bazıları “Kalbim bana Rabbimden haber verdi” der. Kâmil olan diğeri ise “Rabbim bana haber verdi” der. (Nitekim) arif olan bir arkadaşımız şu sözle buna işaret etmişti: “Siz ilminizi ölümlü olan elçilerden, onlar da ölmüş bir başkasından alıyor. Biz ise ilmimizi ölmeyen, diri olandan (Allah) aldık”.⁴⁵ Varlığı başkasından kaynaklananın hükmü bize göre hiçbir şeydir. Arifin katiyen Allah'tan başka dayanağı olmaz.

Sonra dostum bilsin ki; Hakk 'bir' olmakla beraber, bize bakan muhtelif 'birçok' yöne sahiptir. (Onun için) bu fasıldaki ilahi meselelere (ilâhiyât) ve onun tecellilerine karşı dikkatli ol. Senin yanında Hakk için “Rab” olduğunda geçerli olan hüküm “Müheymîn” (egemen) olduğunda geçerli değildir. Tıpkı “Rahim” olduğunda geçerli olan hükmün de “Muntakim” (öç alıcı) olduğunda geçerli olmadığı gibi. Bu durum bütün isimler için geçerlidir.

⁴⁵ İbn Arabî'nin “arif olan bir arkadaşımız” sözle işaret ettiği kişi Ebu Yezîd Bâyezîd-i Bistâmî'dir (ö. 848 veya 874). İlgili düşüncesini İbn Arabî *Futûhât-ı Mekkiyye*'de daha ayrıntılı anlatır: “Ebu Yezîd el-Bestâmî (r.a.) bu makam ve onun doğruluğu hakkında şekilci alimlere hitap ederken şöyle der: ‘Siz bilginizi ölümlerden, biz ise, ölümsüz diriden aldık. Bizim gibiler, ‘kalbim rabbimden bana aktardı’ der. Siz ise ‘bana falanca aktardı’ dersiniz. O nerededir diye sorulduğunda, öldü derler. O da falancadan aktardı dersiniz. O nerededir diye sorulsa, o da öldü derler [...] Vehb eden (Allah) ise ölümsüzdür ve size daha yakındır. İlahi feyiz ve müjdelerin kapısı kapanmamıştır ve bunlar peygamberliğin parçasıdır. Yol berrak, kapı açık ve amel meşrudur. Allah kendisine koşan kimseyi hızlı karşılar. ‘Üç kişi yoktur ki, dördüncüsü O olmasın [...] Allah, her nerede iseler, daima onlarla beraberdir [...]’ (Mücadele, 7). Allah sana bu kadar yakınken ve sen de bunu bildiğini ve buna inandığını iddia ediyorken, O'ndan almayı ve O'nunla konuşmayı bırakıp (bilgiyi) niçin başkasından alırsın?” (İbn Arabî, *Futûhât-ı Mekkiyye*, 1:423.)

Ve bil ki ilâhi yön -ki o Allah'tır-, Rab, Kadîr ve Şekûr gibi tüm isimleri içerir ve onların hepsinin niteliklerini toplayan bir zât gibidir. Allah ismi bütün isimleri içine alır ve (bu yüzden) müşâhede anında ondan korun (dikkatli ol), O'nu mutlak haliyle müşâhede edemezsin. Eğer O, sana câmi olan (Allah) ismiyle seslenirse, sana ne ile seslendiğine ve o münacatın veya müşâhedenin gerektirdiği makama bak. Hangi ilâhi isim ile bakıldığına bak, ki sana hitap eden veya müşâhede ettiğin isim o isimdir. Surette değişiklik/dönüşüm ile ifade edilen budur. Örneğin boğulmak üzere olan birisi “ya Allah” dediği anda bunun manası ya Gayyas (yardım eden), ya Muncî (kurtarıcı) ya da ya Munkiz (kurtarıcı) demektir. Ağrıları olan biri “ya Allah” derse bunun da manası ya Şâfi (şifa veren), ya Mu'âfi (sıhhat veren) ve benzerleridir. Sana sözünü ettiğim suretteki değişim/dönüşüm, Müslim'in *Sahih*'inde (Peygamberden naklen) zikrettiği şeydir: “Yüce yaratıcı, tecelli eder, görenler O'nu tanımazlar ve O'ndan sakınırlar. Bunun üzerine önceden tanıdıkları şekle dönüşür. Böylece daha önce tanımadıkları rablerini bu sefer tanırırlar”.⁴⁶ İşte buradaki müşâhadenin, rabbânî münacat ve hitabın anlamı budur.

Akıl sahibi bir kimsenin ilimlerden ancak kendisiyle zatını mükemmelleştirecek ve o nereye intikal ederse onunla beraber intikal edeceği bir ilmi talep etmesi gerekir. Bu ilim de vehb ve müşâhede yoluyla Allah'ı bilmekten başka bir ilim değildir. Örneğin tıp ile ilgili ilmine ancak hastalık ve ağrıların olduğu bir ortamda ihtiyaç duyarsın. İçinde hastalıkların olmadığı bir âleme intikal ettiğin zaman bu ilimle kimi tedavi edeceksin? Akıl sahibi kimse, sadece o konuda bilgi sahibi olmak için çabalamaz. O ilmi enbiya tıbbında olduğu gibi vehb yoluyla elde etse bile bununla yetinmez ve Allah'ı bilmeyi talep eder.

Hendese ilmi de böyledir; ona ancak alan ölçümünde ihtiyaç duyarsın. Başka bir yere geçtiğinde onu (hendese ilmini) kendi dünyasında bırakırsın ve nefis, elinde ondan bir şey kalmaksızın cahil ve boş kalır. Nefsin kendisiyle iştigal ettiği ama ahiret âlemine intikal ettiği zaman terk etmek zorunda kaldığı tüm ilimler için aynı durum geçerlidir. Akıl sahibi bir kimse, bu gibi ilimlerden sadece ihtiyacın zorunlu kıldığı kadarını edinmeli ve gideceği yere kendisiyle beraber gelecek olan ilmi tahsil etmeye çalışmalıdır. O da iki ilimden başkası değildir: (1) Allah'ı bilmek ve (2) ahiret menzillerini/duraklarını ve onun makamlarının gerektirdiklerini bilmektir. Ta ki insan orada kendi evinde yürüyormuşçasına (yabancılık çekmeden) ve hiçbir şeyi inkar etmeden yürüyebilsin. Zira o inkar ehli değil irfan ehlidir. Bu menziller (bilen ile bilmeyenin ayrıştığı) temyiz menzilleridir, hataya yol açacak kaynaşma menzilleri değil. Eğer kişi bu makamdaysa, Rableri kendilerine tecelli ettiği zaman “senden Allah'a sığınırız, sen bizim rabbimiz değilsin. Rabbimiz bize gelene kadar burada bekliyoruz” diyen ve rableri onlara tanıdıkları bir surette gelince ikrar eden taifeden kendini

⁴⁶ Sözü edilen hadis şu şekildedir: “Ebu Hureyre radiyallahu anh'tan naklen: ‘İnsanlar Allah elçisine (s.a.v): ‘Ey Allah'ın elçisi! Kıyamet günü Rabbimizi görecek miyiz?’ diye sordular. Allah'ın elçisi (s.a.v): ‘Siz dolunay gecesinde ayı görmekte güçlük çeker misiniz?’ diye cevap verdi. Onlar: ‘Hayır! Ey Allah'ın Resulü!’ O: ‘Bulutsuz bir günde güneşi görmekte güçlük çeker misiniz?’ diye tekrar sordu. Ashab yine: ‘Hayır!’ cevabını verdiler. (Bunun üzerine): ‘O'nu da öyle göreceksiniz. Kıyamet günü Allah insanları toplar: ‘Kim (Benden başka) bir şeye tapıyor idiyse ona tabi olsun!’ buyurur. Onlardan aya tapan aya, güneşe tapan güneşe, putlara tapan da putlara tabi olurlar. Orada, münafıklarıyla birlikte bu ümmet kalır. Allah onlara tanımadıkları bir surette yaklaşır. ‘Ben sizin Rabbinizim!’ buyurur. Onlar: ‘Senden Allah'a sığınırız. Biz, Rabbimiz bize gelinceye kadar buradayız! Rabbimiz gelince biz onu tanırız!’ derler. Derken Rableri onlara onların tanıdığı surette gelir. ‘Ben Rabbinizim!’ der. Onlar da: ‘Sen Rabbimizsin!’ der ve tabi olurlar [...]” (Müslim, İman 299 (182).)

ayırabilecektir. Ne büyük bir hayret (/ne büyük bir kafa karışıklığı). (O halde) akıl sahibi bir kimsenin, kuralları belirlenmiş yolda, riyazet, mücahede ve halvet ile bu iki ilmi keşfetmesi gerekir. Halveti, onun şartlarını ve halvet sırasında tecelli eden şeyleri sırasına göre bir bir zikretmek istiyordum ki, vakit buna mani oldu. Vakit derken, hakkında bilgi sahibi olmadıkları şeyleri inkâr eden, taassubun, gösteriş ve liderlik sevdasının kendilerini gerçeği kabul etmekten ve inanmasalar da ona teslim olmaktan alıkoyduğu âlimleri kastediyorum.

Burası mektubun sonudur. Allah her şeye kâfidir. Hamd, evvelen (ilk), âhiren (son), bâtinlen (gizli) ve zâhiren (açık) O'nadır. Salat ve selam şükreden ve zikreden nebisinin üzerine olsun.

رسالة محي الدين بن عربي إلى فخر الدين الرازي

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة الشيخ الإمام الراسخ المفرد المحقق كاشف الحقيقة محي الملة والدين أبي عبد الله محمد بن علي بن العربي الطائي الأندلسي المغربي قدس الله روحه إلى الإمام العلامة النحرير المتبحر فخر الملة والدين محمد بن عمر الخطيب الرازي سقى الله ثراه وجعل الجنة مثواه.

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، وعلى وليي في الله تعالى فخر الدين محمد أعلى الله همته، وأفاض عليه رحمته وبركاته. أما بعد فإننا نحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا أحب أحدكم أخاه فليعلمه إياه"، وأنا أحبك، ويقول الله تعالى: (وتواصوا بالحق)، وقد وقفت على بعض تواليفك وما أيدك الله به من القوة المتخيلة وما تتخيله من الفكر الجيد.

ومتى ما تغدّت النفس كسب يديها فإنها لا تجد حلاوة الجود والوهب وتكون ممن أكل من تحتها، والرجل من أكل من فوقه كما قال الله تعالى: (ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم).

وليعلم وليي وفقه الله تعالى أنّ الوراثة الكاملة هي التي تكون من كل الوجوه لا من بعضها، والعلماء ورتة الأنبياء، فينبغي للعاقل أن يجتهد لأن يكون وارثاً من جميع الوجوه ولا يكون ناقص الهمّة.

وقد علم وليي وفقه الله تعالى أنّ حسن اللطيفة الإنسانية إنما يكون بما تحمله من المعارف الإلهية وقبحها بضد ذلك، وينبغي للعالي الهمّة أن لا يقطع عمره في المحدثات وتفاصيلها فيفوته حظّه من ربّه، وينبغي له أيضاً أن يسرح نفسه من سلطان فكره؛ فإنّ الفكر يعلم مأخذه، والحق المطلوب ليس ذلك، وإنّ العلم بالله خلاف العلم بوجود الله.

فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجودًا أو من حيث السلب لا من حيث الإثبات، وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتكلمين إلا سيّدنا أبا حامد قدّس الله روحه فإنّه معنا في هذه القضية، ويَجَلّ الله سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره، فينبغي للعقل أن يُجَلّي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة، وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون تلقّيه عند هذا من عالم الخيال وهي الأنوار المتجسّدة الدالّة على معان ورائها؛ فإنّ الخيال ينزل المعاني العقلية في القوالب الحسيّة كالعلم في صورة اللبن والقرآن في صورة الحبل والدين في صورة القيد.

وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون معلّمه وشاهده مؤثّمًا متعلّقًا بالآخذ من النفس الكلّية كما ينبغي له أن لا يتعلّق بالآخذ من فقير أصلًا، وكلّ ما لا كمال له إلاّ بغيره فهو فقير، فهذا حال كلّ ما سوى الله تعالى، فارتفع الهمة في أن لا تأخذ علمًا إلاّ من الله تعالى على الكشف؛ فإنّ عند المحقّقين ان لا فاعل إلاّ الله؛ فإن لا يأخذون إلاّ عن الله لكن عقداً لا كشفاً، وما فاز أهل الله إلاّ بالوصول إلى عين اليقين أنفة من بقاء مع علم اليقين.

واعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أداهم فكرهم إلى حال المقلّد المصمّم؛ فإن الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجودًا فمن المحال أن يطمئنّ ويسكن، فللعقول حدٌّ تقف عنده من حيث قوّتها في التصرف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذا ينبغي للعقل أن يتعرّض لنفحات الجود ولا يبقى مأسورًا في قيد نظره وكسبه؛ فإنّه على شبهة من ذلك، ولقد أخبرني من أثق به من إخوانك وممن له فيك نيّة حسنة جميلة أنّه رآك وقد بكيت يومًا فسألك هو ومن حضر عن بكائك قلت مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبيّن لي في الساعة بدليل لاح لي أنّ الأمر على خلاف ما كان عندي، فبكيت وقلت: ولعل الذي لاح أيضًا يكون مثل الأول. فهذا قولك، ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ولا سيّما في معرفة الله تعالى، ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فما لك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله صلى الله عليه وسلم فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى: (عبدًا من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما)، ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة.

وليعلم وليّ وفقه الله تعالى أن كل موجود عند سبب ذلك السبب محدث مثله؛ فإن له وجهين: وجه ينظر به إلى سببه، ووجه ينظر به إلى موجدّه وهو الله تعالى، فالناس كلهم ناظرون إلى وجوه أسبابهم، والحكماء من الفلاسفة كلهم وغيرهم إلاّ المحقّقين من أهل الله تعالى كالأنبياء والأولياء والملائكة عليهم السلام؛ فإنهم مع معرفتهم بالسبب ناظرون من الوجه الآخر إلى موجدهم.

ومنهم من نظر إلى ربه من وجه سببه لا من وجهه فقال: "حدثني قلبي عن ربي"، وقال الآخر وهو الكامل: "حدثني ربي"، وإليه يشار صاحبنا العارف بقوله: "أخذتم علمكم عن الرسول ميّتًا عن ميّت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"، ومن كان وجوده مستفادًا من غيره فحكمه عندنا حكم لا شيء، فليس للعارف معوّل غير الله البتّة.

ثم ليعلم وليبي أنّ الحق وإن كان واحدًا فإنّ له إلينا وجوهًا كثيرةً مختلفةً فاحذّر عن الموارد الإلهيات وتجلياتها من هذا الفصل، فليس الحق من كونه ربًّا عندك حكمه كحكمه من كونه مهيمًا ولا حكمه من كونه رحيماً كحكمه من كونه منتقمًا، وكذلك جميع الأسماء.

واعلم أن الوجه الإلهي الذي هو الله تعالى اسم لجميع الأسماء مثل الرب والقدير والشكور وجميعها كالذات الجامعة لما فيها من الصفات، فاسم الله مستغرق جميع الأسماء، فتحفظ عند المشاهدة منه؛ فإنّك لا تشاهده مطلقًا فإذا ناجاك به وهو الجامع فانظر ما ينجيك به، وانظر المقام الذي تقتضيه تلك المناجاة أو تلك المشاهدة، وانظر أيّ اسم من الأسماء الإلهية ينظر إليه، فذلك الاسم هو الذي يخاطبك وشاهدت فهو المعبر عنه بالتحول في الصورة كالغريق إذا قال: يا الله فمعناه يا غياث، أو يا منجي أو يا منقذ، وصاحب الألم إذا قال: يا الله فمعناه يا شافي، أو يا معافي، وما أشبه ذلك، وقولي لك التحول في الصورة ما ذكره مسلم في صحيحه أنّ الباري تعالى يتجلّى فينكر ويتعوذ منه فيتحوّل لهم في الصورة التي عرفوه فيها فيقرّون بعد الإنكار، وهذا هو معنى المشاهدة ههنا والمناجاة والمخاطبات الربانية.

وينبغي للعاقل أن لا يطلب من العلوم إلّا ما يكمل فيه ذاته وينتقل معه حيث انتقل، وليس ذلك إلّا العلم بالله تعالى من حيث الوهب والمشاهدة؛ فإنّ علمك بالطبّ مثلاً إنّما تحتاج إليه في عالم الأسقام والأمراض، فإذا انتقلت إلى عالم ما فيه مرض ولا سقم من تداوي بذلك العلم؟ فالعاقل لا يسعى من حيث إنه يكون له خبره وإن أخذه من طريق الوهب كطبّ الأنبياء فلا يقف معه وليطلب العلم بالله.

وكذلك العلم بالهندسة إنّما تحتاج إليه في عالم المساحة فإذا انتقلت تركته في علمه، ومضت النفس ساذجة وليس عندها شيء، وكذلك الاشتغال بكل علم تركته النفس عند انتقالها إلى عالم الآخرة.

فينبغي للعاقل أن لا يأخذ منه إلّا ما مسّت الحاجة الضرورية إليه وليجتهد في تحصيل ما ينتقل معه حيث ينتقل، وليس ذلك إلّا علمان؛ خاصّة العلم بالله تعالى والعلم بمواطن الآخرة وما تقتضيه مقاماتها حتى يمشي فيها كمشيه في منزله فلا ينكر شيئًا أصلًا؛ فإنّه من أهل العرفان لا من أهل النكران، وتلك المواطن المتميز لا مواطن الامتزاج التي تعطي الغلط، ويخلص إذا حصل في هذا المقام أن يتميّز من حزب الطائفة التي قالت عندما تجلّى لها ربه: "نعوذ بالله منك لست ربنا نحن منتظرون حتى يأتينا ربنا، فلما جاءهم في الصورة التي عرفوه فيها أقروا"، فما أعظمها من حيرة.

فينبغي للعاقل الكشف عن هذين العلمين بطريق الرياضة والمجاهدة والخلوّة على الطريقة المشروطة، وكنّت أريد أن أذكر الخلوّة وشروطها وما يتجلّى فيها على الترتيب شيئًا بعد شيء؛ لكن معني من ذلك الوقت، وأعني بالوقت علماء السوء الذين أنكروا ما جهلوا وقيدهم التعصّب وحبّ الظهور والرياسة عن الإذعان للحقّ والتسليم له إن لم يكن الإيمان.

وهذا آخر الرسالة والله ولي الكفاية، والحمد له أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً، والصلاة على نبيه شاكراً وذاكراً.

Kaynakça

- Akti, Selahattin. *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Chittick, William. *Hayal Âlemleri ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- El-Hakîm, Suâd. "Akıl Eleştirisi/ İbn Arabî'nin Bilgi Tecrübesi Hakkında Bir Görüş". *Modern Çağ ve İbn-i Arabî*, 307-319. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- El-Hakîm, Su'âd. *Al-mu'ğam aş-Şûfî*. Beyrut: Dandara, 1981.
- Ghandour, Ali. "Der Brief von Şayh al-Akbar Muhyî ad-Dîn Ibn 'Arabî an Imâm Faḥr ad-Dîn ar-Râzî".
Kommentierte Übersetzung. (2012) (Erişim: 10.11.2022)
<http://ibnarabi.de/pdf/Brief%20an%20Imam%20Razi.pdf>
- Ghandour, Ali. *Die theologische Erkenntnislehre Ibn al-Arabis*. Hamburg: Editio Gryphus, 2018.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İbn 'Arabî, Muhyî'd-dîn Muḥammad. "Kitābu'l-Mesā'il". *Resā'il ibn 'Arabî*. Thk. Muḥammad 'Abdu'l-Kerîm en-Nemrî, 303-321. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'ilmîya, 2001.
- İbn 'Arabî, Muhyî'd-dîn Muḥammad. "Kitābu't-Tecelliyāt". *Resā'il ibn 'Arabî*. Thk. Muḥammad 'Abdu'l-Kerîm en-Nemrî, 322-350. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'ilmîya, 2001.
- İbn 'Arabî, Muhyî'd-dîn Muḥammad. "Risālatun 'ilā'l-'imām ar-Râzî". *Resā'il ibn 'Arabî*. Thk. Muḥammad 'Abdu'l-Kerîm en-Nemrî, 184-187. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'ilmîya, 2001.
- İbn 'Arabî, Muhyî'd-dîn Muḥammad. *El-Futūḥātu'l-Mekkiyye*. 1-9. Cilt. Tkh. Ahmed Şamsu'd-dîn. Beyrut: Dāru'l-kutubi'l-'ilmîya, 1999.
- İbn 'Arabî, Muhyî'd-dîn Muḥammad. *Fuṣūṣu'l-Ḥikem*. Thk. Abu l-'Alā' 'Afîfî. Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabî, 1946.
- İbn Sevdikîn. *İdrîs Fassi*. Çev. Veysel Akkaya. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2010.
- Konevî, Sadreddin. *İlâhî Nefhalar*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları / en- Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Kösen, Cumali. "İbn Arabî'ye Göre Bilginin İmkânı Ve Kaynakları". *Premium e-Journal of Social Sciences (PEJOSS)* 4/5 (2020). 118-128.
- Kösen, Cumali. *İbn Arabî'nin Epistemolojisinde Akıl Ve Keşf*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdi, İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

- Öz, Ruhullah. "Fahredden Er-Râzî'nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022). 190-212.
- Rahmati, Fateme. *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabîs*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007.
- Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî*. ed. Ömer Türker; Osman Demir. İstanbul: İsam Yayınları, 2013. 17-40.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahredden er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.