T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İBN ARABİ VE FRİTHJOF SCHUON'UN METAFİZİK DÜŞÜNCELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

(Doktora Tezi)

CENNET CEREN ÇAVUŞ

İSTANBUL, 2019

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İBN ARABİ VE FRİTHJOF SCHUON'UN METAFİZİK DÜŞÜNCELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

(Doktora Tezi)

CENNET CEREN ÇAVUŞ

Danışman: DOÇ. DR. SEMİH CEYHAN

İSTANBUL, 2019

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TASAVVUF Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi CENNET CEREN ÇAVUŞ'nın İBN ARABÎ VE FRITHJOF SCHUON'UN METAFİZİK DÜŞÜNCELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 13.06.2019 tarih ve 2019-17/15 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği /~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 28/06/2019

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Doç. Dr. SEMİH CEYHAN	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. SAFİ ARPAGUŞ	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLHAN KUTLUER	
4.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. SALİME LEYLA GÜRKAN	
5.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. NURULLAH KOLTAŞ	

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Cennet Ceren Çavuş
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tasavvuf
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Semih Ceyhan
Tez Türü ve Tarihi : Doktora – Haziran 2019
Anahtar Kelimeler : İbn Arabi, Frithjof Schuon, Metafizik, Tasavvuf, Felsefe, Ontoloji, Gnosioloji/Gnoseoloji, Teoloji.

ÖZET

İBN ARABİ VE FRİTHJOF SCHUON'UN METAFİZİK DÜŞÜNCELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Metafizik, esas itibariyle insanın kendi varlığına dair sorduğu aslî sorulara cevap bulma çabasıdır. İnsanın varlığının nedeni, amacı ve nihayeti gibi meseleler hakkında pek çok metafizik model geliştirilmiştir. Ne var ki Modern dönemin başlamasıyla eş zamanlı olarak İslam medeniyetinin entelektüel bir verimsizliğe düşmesi sonucu, İslam dini kaynaklı, etkili ve güncel bir metafizik model sıkıntısı baş göstermiştir. Frithjof Schuon 20. yy.da yaşamış Müslüman ve sufi bir metafizikçidir ve onun metafizik anlayışının Tasavvuf metafiziğinin kurucusu olan İbn Arabi'nin metafizik görüşleriyle karşılaştırılması bu çalışmanın konusudur. İki düşünürün karşılaştırılmasıyla hem İbn Arabi'nin hem de Frithjof Schuon'un metafizik düşüncelerinin daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır. Müslüman düşünürler içinde en çok İbn Arabi'ye atıf yapan Schuon bir "Ekberî" midir? Schuon'un takipçisi olan bazı Gelenekselcilerin bir "perenyalist" olarak yansıttığı İbn Arabi'nin görüşleri gerçekten de Schuon'unki ile örtüşmekte midir? Bu soruların yanıtları aranırken "lens karşılaştırma" yöntemi kullanılmış, Schuon merkeze alınarak ona İbn Arabi lensinden bakılmıştır. İki düşünürün sırasıyla muhtelif metafizik perspektiflere bakışları, onto-teoloji anlayışları ve gnosioloji görüşleri incelenmiş ve çalışmanın sonucunda İbn Arabi ve Schuon'un metafizik düşüncelerinin örtüştüğü anlaşılmıştır. Bunun yanında Schuon'un İbn Arabi'ye yönelttiği eleştiriler üzerinden onun bir Ekberî olmadığı ve daha da önemlisi, onun İbn Arabi'yi gerçek bir ezoterist olarak görmediği tespit edilmiştir. Ayrıca Schuon kendini açık bir biçimde Platonculuğa nisbet etmektedir ve onun düşüncesinin Yeni-Platonculuktaki kökenleri ve Schuon'un ne dereceye kadar Yeni-Platoncu bir düşünür olduğu incelenmeye değerdir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Cennet Ceren Çavuş
Field : Basic Islamic Studies
Programme : Sufism
Supervisor : Associate Professor Semih Ceyhan
Degree Awarded and Date : Doctorate – June 2019
Key Words : Ibn Arabi, Frithjof Schuon, Metaphysics, Sufism, Philosophy, Ontology, Gnosiology/Gnoseology, Theology.

ABSTRACT
COMPARISON BETWEEN METAPHYSICAL THOUGHTS OF IBN ARABI AND FRITHJOF SCHUON

Metaphysics is the quest for the essential questions about human's existence. There have been many metaphysical models concerning the reason, goal and end of human's existence. However, in Modern times Islamic civilization faced an intellectual ineffectiveness and a lack of an efficient and contemporary metaphysical model. Frithjof Schuon is a 20th century Muslim Sufi metaphysician and the comparison of his metaphysical thoughts to that of Ibn Arabi's, who is the founding father of Sufi metaphysics, is the subject of this thesis. The objective of the thesis is to understand both thinkers better by comparing their metaphysical thoughts. Is Schuon, who refers to Ibn Arabi most among Muslim thinkers, an "Akbarî" thinker? While some Traditionalist thinkers who follow Schuon tend to reflect Ibn Arabi as a "perennialist", are metaphysical thoughts of Schuon and Ibn Arabi really correspond to each other? To answer these questions, "lens comparison" is used as a method in which Schuon was put in the center and was observed through the lens of Ibn Arabi. The two thinkers' evaluation of various metaphysical perspectives, understandings of onto-theology and gnosiology were observed. As a result, it is found that their metaphysical thoughts correspond to each other. Besides, depending on Schuon's criticisms of Ibn Arabi it is determined that Schuon is not an Akbarî thinker and he doesn't see Ibn Arabi as a real esoterist. Moreover, Schuon declares himself a Platonist, so the roots of Neoplatonist elements in his thought are worth to observe in order to determine to what extent he is a Neoplatonist.

ÖNSÖZ

Bu çalışmaya başlarken amacım, biri 13. yy.da Endülüs'te Müslüman bir ortama doğmuş, diğeri 20. yy. Avrupa'sında Hristiyan bir atmosferde yetişmiş iki düşünürün metafizik perspektifleri arasındaki ortaklığı göstererek "Hakikat'in mutlaklığı" tezini desteklemekti. Böylece ilerleyen dönemlerde gerçekleştirmeyi planladığım bir proje olan "tasavvuf kalkışlı bir postmodernizm eleştirisi"ne zemin hazırlayacaktım ve bu sayede "postmodern mutlaksızlık"tan, dolayısıyla metafizik yoksunluğundan kurtulmak yolunda atılabilecek düşünsel adımlara bir katkı sağlayabilecektim. Zira mutlaksızlık fikrinden kurtulmak, insanın anlamlı, yani "metafizikli" bir yaşam sürdürebilmesi için oldukça önemliydi. Ancak gerek tez sürecimde yaptığım çalışmalar, gerekse yaşadığım şahsî tecrübeler beni bu amacımdan saparak tam tersi bir istikamete, postmodernizmden yola çıkarak bir "tasavvuf" eleştirisi yapmaya doğru yöneltti. Nitekim artık hakikatin ancak farklı göreceli bakışlar ile yorumlanabileceğine inanıyorum ve özellikle İbn Arabi'nin de bu kanaatte olduğunu düşünüyorum.

Yola çıkarkenki niyetim ile yolu bitirdiğim zamanki kısmetim arasındaki farklılık, hayatın sürprizlerinden biri olarak karşımda duruyor. Bu çalışmayı yaptığım için mutluyum, zira İlahiyat Fakültesi'ndeki serüvenimin bana öğrettiklerini başka hiçbir yerde öğrenemezdim.

Entelektüel yaşamıma katkısı olan tüm isimleri sayma imkanına elbette sahip değilim. Ancak ilk teşekkürü, parlak zekası ve entelektüel dehasıyla bana öğrenmeyi öğreten anneme etmek istiyorum. Bana her zaman doğru bildiğimi okumayı, tuttuğumu kopartmayı, zorluklar karşısında asla yılmamayı ve her durumda hakkımı aramayı öğreten babama da müteşekkirim. Hayatım boyunca sayısını bilmediğim kadar öğretmenim oldu. Tanrı'yı anlatmaya Newton fiziğinden başlayan din kültürü öğretmenimden, hiçin resmini yaptıran resim öğretmenime; taşı gediğine oturtan deyimleriyle bana ilham veren anneannemden, sorularıyla kafamı açan komşu çocuğuna kadar tüm öğretmenlerime teşekkür ederim.

Bu çalışma bağlamında öncelikle İbn Arabi ve Frithjof Schuon'a teşekkür etmem gerek, zira onlar olmasaydı onlar hakkında çalışamazdım. Sonralıkla beni İbn Arabi ve Gelenekselci Ekol'le tanıştıran muhterem hocam Mustafa Tahralı'ya teşekkür etmeliyim, bu tanışıklığa vesile olduğu için kendisine minnettarım. Keskin zekası ve çalışma disiplini sayesinde İbn

Arabi'yi anlayan ve en açık biçimde anlatan William Chittick'in eserleri olmasaydı, bu işe girişmeye cesaret edemezdim. Ayrıca ona 2017-2018 yılları arasında Stony Brook Üniversitesi'nde verdiği danışmanlıktan ötürü de çok şey borçluyum. Bana İbn Arabi ve Gelenekselci Ekol karşılaştırması yapma fikrini veren ve bu konuyu seçmem için ilham olan çok değerli hocam İlhan Kutluer'e, çalışmamın her aşamasında tezimi okuyup önemli katkılar yaptığı ve tüm bu süreç boyunca sağlam karakteri ve entelektüel şahsiyetiyle beni desteklediği için en içten teşekkürlerimi sunuyorum. İlk tez danışmanım olan ve yoğun iş yükü nedeniyle bu görevi Semih Ceyhan'a devreden ancak tez izleme sürecimde her daim bir rahmet olarak bulunan kıymetli hocam Safi Arpaguş'a da müteşekkirim. Özellikle tezimin son döneminde çalışmamı okuyan ve bazı katkılar yapan sevgili tez danışmanım Semih Ceyhan'a da teşekkür ediyorum.

Doktora sürecimde verdikleri ilmî ve nakdî destekler sebebiyle İsam'ın Ayp Programı Yönetimi'ne müteşekkirim. Özellikle doktora tezimin son dönemlerinde bana verdikleri destek olmasaydı, bu çalışma vaktinde tamamlanamazdı. Ağustos 2017-Haziran 2018 tarihleri arasında misafir araştırmacı olarak New York Stony Brook Üniversitesi'nde bulunmam için bana burs desteği sağlayan TÜBİTAK BİDEB'e de teşekkürlerimi sunuyorum.

En büyük teşekkürü ev halkım hak ediyor. Gönlünün ışığıyla kafamın dumanını dağıtan sevgili dostum ve muhterem refikim Fırat Çavuş'a ve varlığıyla bana yaşama motivasyonu veren gözbebeğim, oğlum Ahmed Mustafa Çavuş'a bu zorlu süreçte bana verdikleri destekten ötürü sonsuz teşekkürler ediyorum. Onlar olmasaydı elbette bu tez çok daha erken biterdi. Ama hayatımdaki varlıkları benim için dünyanın tüm tezlerinden daha değerli.

Ve son olarak "Kendi'me" teşekkür ediyorum, çünkü biliyorum ki aslında her şey gibi tüm teşekkürler de Kendimden Kendime. *Vallahu a'lem* kabilinden: Ben bilmem, Kendi bilir!

Cennet Ceren Çavuş
1 Temmuz 2019
İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **I**

ABSTRACT ..... **II**

ÖNSÖZ ..... **III**

İÇİNDEKİLER ..... **V**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **VII**

GİRİŞ **1**

1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE AMACI 1
2. ÇALIŞMANIN KAPSAMI, SINIRLARI VE YÖNTEMİ 2
3. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI VE KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ 4
4. ÇALIŞMANIN PLANI 18

A. METAFİZİK PERSPEKTİFLER **20**

1. GİRİŞ 20
2. METAFİZİK TERİMİNİN BATI DÜŞÜNCESİNDEKİ SEMANTİK GELİŞİMİ VE SCHUON'UN ELEŞTİRİLERİ 25
3. SCHUON'UN METAFİZİĞİ: KAVRAMSAL AÇILIM 53
   - 3.1. Hikmet (Felsefe) 53
   - 3.2. Sophia Perennis (Ezelî Hikmet) 56
   - 3.3. Religio Perennis (Ezelî Din) / Ezoterizm 58
4. İBN ARABİ METAFİZİĞİNİN İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ 63
   - 4.1. İbn Arabi ve Felsefe 65
   - 4.2. İbn Arabi'nin Kelam Eleştirisi 76
   - 4.3. İbn Arabi'nin Tasavvuf Anlayışı: Tahkik 81
5. SCHUON'A GÖRE İSLAM METAFİZİĞİ VE İBN ARABİ: ELEŞTİREL BİR ANALİZ 86
   - 5.1. "Şehadet" Metafiziği 88
   - 5.2. Eşarilik Eleştirisi 94
   - 5.3. Ortalama Tasavvuf (Average Sufism) 96
   - 5.4. İbn Arabi 99
6. SONUÇ 109

B. ONTO-TEOLOJİ **111**

1. GİRİŞ 111
2. VARLIK-ÖTESİ YA DA ZÂT 113
3. VARLIK (TANRI) YA DA ULÛHİYET 125
   - 3.1. Berzah (Isthmus) 130
   - 3.2. Göreceli Mutlak (The Relative Absolute) 138
4. VAROLUŞ YA DA MUHAMMEDÎ HAKİKAT 140
   - 4.1. İlahî/Küllî Ruh (Divine/Universal Spirit) 144
   - 4.1.1. İlahî Akıl (Divine Intellect) 146
   - 4.1.2. Kozmik Akıl (Cosmic Intellect) 148
   - 4.1.2.1. Avatar (Avatara) 149
   - 4.1.2.2. Logos 154
   - 4.1.2.3. Kâmil İnsan (el-insanü'l-kâmil) 158
   - 4.1.2.4. Muhammedî Hakikat (el-hakîkatü'l-muhammediyye) 165
   - 4.1.3. İnsan Aklı (Human Intellect) 174
5. SONUÇ 180

C. GNOSİOLOJİ **183**

1. GİRİŞ 183

2. İRFANÎ BİLGİ (GNOSİS): TANIMI, ÖNEMİ VE YOLU 184
3. MUTLAK'IN BİLGİSİ 194
4. KENDİLİK BİLGİSİ (SELF-KNOWLEDGE) 204
5. ERDEMLER (VİRTUES) 210
6. VAHİY (REVELATİON) 215
7. BİLGİ YOLU VE SEVGİ YOLU 221
8. KALP VE US 224
9. SONUÇ 230

SONUÇ 232

KAYNAKÇA 238

1. KİTAPLAR 238
2. SÜRELİ YAYINLAR 251
3. ONLİNE KAYNAKLAR 254
4. TEZLER 257

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e. : Aynı eser
A.g.e. : Adı geçen eser
bkz. : Bakınız
Bsk. : Baskı
C. : Cilt
CI : Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenicism
çev. : Çeviren
d.n. : Dipnot
DI : Dimensions of Islam
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed. : Editör
EFS : The Essential Frithjof Schuon
EPW : Echoes of Perennial Wisdom
FDH : From the Divine to the Human
FSIR : Form and Substance in the Religions
GDW : Gnosis: Divine Wisdom
IFA : In the Face of the Absolute
IPP : Islam and the Perennial Philosophy
ISOP : Islamic Philosophy from Its Origin to the Present Philosophy in the Land of Prophecy
LAW : Light on The Ancient Worlds
LT : Logic and Transcendence
M.Ö. : Milattan önce
M.S. : Milattan sonra
RHC : Roots of the Human Condition
s. : Sayfa
S. : Sayı
SDG : The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology
SOME : Survey of Metaphysics and Esoterism
SP : Spiritual Perspectives and Human Facts
SPK : The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination
ss. : Sayfalar
SVQ : Sufism: Veil and Quintessence
SW : Stations of Wisdom
THC : To Have a Center
Thk. : Tahkik eden
TUR : The Transcendent Unity of Religions
UI : Understanding Islam
UK : United Kingdom
USA : United States of America
yay. : Yayınlayan
yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Amacı

Frithjof Schuon (1907-1998) geçtiğimiz yüzyılda yaşamış Avusturyalı bir düşünürdür her şeyden önce sistematik bir metafizikçidir. Metafiziğin mümkün olan hemen her dalıyla ilgili fikirler geliştirmiş ve bütüncül bir metafizik doktrin üretmiştir. O, metafizik anlayışını inşa ederken pek çok farklı dinî ve felsefî perspektiften istifade etmiş ve kendi eklektik felsefesini kurmuştur. Onun muhtelif düşünce geleneklerinden kavramsal aktarımlar yapması, kendi tezi olan tüm geleneklerin ortak bir hakikatin farklı yansımaları olduğu düşüncesi ile uyum içindedir. İbn Arabi Schuon'un en çok atıf yaptığı Müslüman düşünürdür. Onun metafizik anlayışının İbn Arabi'ninki üzerinden tahlil edilmesi bu çalışmanın konusudur.

Günümüz dünyasında İslam metafiziğinin en önemli temsilcilerinin başında gelen Seyyid Hüseyin Nasr Schuon'un öğrencisidir. Nasr esas itibariyle Schuon'un tüm dinlere uygulanabilecek fikirlerini yorumlayarak, onları İslam medeniyetine uygulamaya ve yeniden üretmeye çalışmaktadır,[1] ve böylece İslam metafiziğini yeniden yorumlayarak Batı'ya tanıtmaktadır. Dolayısıyla Nasr İslam düşüncesini Batı'ya aktaran kişi olarak görülebilir, nitekim o Batı dünyasında oldukça itibarlı olan "Gifford Lectures" serisi konferanslarına katılmış olan ilk Müslüman düşünürdür. Günümüz İslam felsefesinin en etkin temsilcisinin Schuon'un öğrencisi olması, güncel bir İslam metafiziği yorumundan söz etmek isteyenler için Schuon'u oldukça önemli kılmaktadır.

Müslüman bir metafizikçi olarak Schuon'un yapmak istediği şey, modern dönemde yitirilen "mutlak" anlayışını yeniden ikame etmektir. O bu çabasında işe, "Mutlak-göreceli" ayrımını koyarak başlar. Nitekim Schuon için metafizik her şeyden önce "Mutlak ile göreceli arasındaki ayrımı fark etmek"tir. Onun metafizik öğretisinin merkezine söz konusu ayrımı koyma nedeni, her şeyin göreceli olduğu düşüncesini izale etmek istemesidir. Ona göre

[1] İlhan Kutluer, "René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asıl Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 404-448, s. 446.

Mutlak bir Hakikat vardır ve O tüm göreceliliklerin ötesindedir. İbn Arabi de bu görüştedir. Nitekim onun için de her şeyi aşkın olan tek bir Hakikat mevcuttur. Fakat acaba iki düşünürün bahsettikleri "hakikat" aynı hakikat midir? Bu sorunun yanıtı metafizik bilginin doğası ile ilgili çok önemli bilgiler verecek niteliktedir.

Çalışmanın amacı Schuon'un düşüncelerini İbn Arabi'ninkilerle karşılaştırarak iki düşünürün de öğretilerini daha iyi anlayabilmektir. Nitekim Kutluer İbn Arabi'yi Gelenekselci metinler ışığında okumanın bizlere karşılaştırılan unsurları "daha derinden anlama imkânı" sağlayabileceğini belirtmektedir.[2] Eğer Kutluer'in tespiti doğruysa, bu çalışma ile çağdaş bir düşünürü ve klasik bir ismi birbirleri üzerinden anlamanın imkanından faydalanılabilecektir.

2. Çalışmanın Kapsamı, Sınırları ve Yöntemi

Metafizik çok geniş bir disiplindir. Onun kapsamına varlık, yokluk, madde, suret, cevher, araz, zaman, mekân, neden, sonuç, bir, çok, mutlak, göreceli, Tanrı, âlem, insan, bilgi, peygamberlik, kötülük problemi, kader, ahiret ve diğer pek çokları gibi muhtelif konular girmektedir. Çalışmanın kapsamı Schuon'un metafizik anlayışı merkeze konularak oluşturulmuş, onun kendi metafizik öğretisine çizdiği çerçeve esas alınmıştır. O, metafiziğini mutlak ve göreceli ayrımı üzerine bina eder ve bu ayrım üzerinden Tanrı-âlem ilişkisini açıklamaya çalışır. Bunu yaparken hem Yunan felsefesinden hem Hinduizm'den hem Hristiyanlıktan hem de İslam tasavvufundan faydalanmaktadır. Onun öğretisini açıklamak için kullandığı terimler esas itibariyle bu düşünce okullarından iktibas edilmiştir. Bu nedenle çalışmada Schuon'un kullandığı muhtelif terimler kendi bütünlükleri içinde ve esas konuyla ilişkisi çerçevesinde işlenmektedir.

Çalışmada Schuon'un ne dereceye kadar İbn Arabi ile örtüştüğü sorusu yanıtlanmaya çalışılmaktadır. Bu sebeple Schuon'a ait terimler merkeze alınarak, onların İbn Arabi metafiziğindeki karşılıkları tahlil edilmiştir. Böylece iki düşünürün aynı kavramları ifade etmek için kullandıkları farklı terimler bazen müstakilen bazen de birbirleriyle ilişkileri

[2] Kutluer, "René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri", s. 448.

içinde tahlil edilmiş ve Schuon'un düşüncesinin İbn Arabi'ninki ile benzerlikleri ve farklılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada esas itibariyle iki düşünürün metafizik anlayışları, onto-teoloji görüşleri ve gnosioloji perspektifleri incelenmiştir. Onların "insan" anlayışları onto-teolojilerinin kapsamında olduğundan, bu konuya ayrı bir başlık açılmamıştır. Nitekim hem Schuon hem de İbn Arabi felsefesinde insan ontolojik bir ilkedir ve bu sebeple ontolojinin meselesidir. Metafiziğin kapsamına giren ve İbn Arabi düşüncesinde mevcut olan, fakat Schuon tarafından müstakil başlıklar halinde işlenmeyen, nedensellik, kader, nübüvvet, velayet, ahiret gibi meseleler çalışmaya dahil edilmemiştir. Ayrıca dinî çoğulculuk meselesi de çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

Çalışmada hem Schuon hem de İbn Arabi kendi bütünlükleri içinde değerlendirilmiş, mensubu ya da kurucusu oldukları düşünülen ekoller (Gelenekselcilik ve Ekberîlik) üzerinden incelenmemiştir. Çünkü kanaatimce bir düşünürün kendisinden öncekiler ile bağlantısı içinde değerlendirilmesi makul olsa da, kendisinden sonraki şarihleri üzerinden okunması birtakım problemlere yol açmaktadır. Nitekim şerhler müstakil metinlerdir ve yazarlarının görüşlerini yansıtmaktadırlar, dolayısıyla onların görüşleri meşruhun görüşleri olarak görülmemelidir. Bu sebeple Gelenekselci ekolün metafizik anlayışı ya da Schuon'un Gelenekselci ekol içindeki yeri gibi konular bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Aynı gerekçeyle çalışmada İbn Arabi ekolü mensuplarının, yani Ekberî şarihlerin görüşlerine de ağırlık verilmemiştir.

Karşılaştırmalı çalışmalarda her şeyden önce karşılaştırma yapmanın imkânı sorgulanmalıdır. Nasr'ın belirttiği gibi herhangi iki şey arasında bir şekilde karşılaştırma yapmak mümkündür ancak anlamlı bir karşılaştırma için karşılaştırılan şeylerin "morfolojik benzerlikler ve tarihsel ilişkiler" gibi ortak yanlarının olması gerekmektedir.[3] İbn Arabi ve Schuon söz konusu olduğunda hem morfolojik benzerlikler hem de tarihsel ilişkiler

[3] Seyyed Hossein Nasr, "Conditions for Meaningful Comparative Philosophy," *Philosophy East and West*, Vol. 22, No. 1. (Jan., 1972), ss. 53-61, s. 57.

mevcuttur. Nitekim Schuon İbn Arabi'yi okumuş ve onun kullandığı pek çok terimi ve kavramı kendi metafiziğine dahil etmiştir.

Karşılaştırmalı çalışmalarda organizasyonel olarak iki farklı yöntem mevcuttur. Bunlardan ilkinde karşılaştırılan unsurlardan önce biri sonra diğeri incelenmektedir. İlahiyat alanında yapılan karşılaştırmalarda genellikle bu yöntem tercih edilmektedir.[4] Diğer yöntemde ise karşılaştırılan unsurlar konu bazında organize edilmektedir.[5] Bu çalışmada ikinci yöntem tercih edilerek, organizasyon sırasıyla Frithjof Schuon ve İbn Arabi'nin görüşleri aktarılarak değil, karşılaştırılabilir olan konu başlıkları esas alınarak yapılmıştır. Böylece düşünürlerin görüşlerini ayrı bölümler halinde ele almak yerine, temel konular ekseninde bir karşılaştırmaya gidilmiştir. Bu yöntemin tercih edilme nedeni, çalışmanın her alanında bir karşılaştırma yapma imkanını gündemde tutmaktır.

Karşılaştırmalı çalışmalarda ayrıca karşılaştırılan unsurlara verilen ağırlık açısından da farklı yöntemler vardır. "Klasik" karşılaştırmada unsurlara eşit ağırlık verilirken, "lens" ya da "anahtar deliği" (keyhole) karşılaştırmada bir unsura diğerine nazaran daha az ağırlık verilmektedir.[6] Bu karşılaştırmalara "lens karşılaştırma" denme nedeni, karşılaştırılan bir unsurun diğerini görmek için bir lens olarak kullanılmasıdır. Böylece lens ile kendisine bakılan unsur, daha iyi anlaşılabilecektir.[7] Bu çalışmada "lens karşılaştırma" yöntemi tercih edilmiştir. Çünkü çalışmanın merkezinde Schuon vardır ve İbn Arabi Schuon'u anlamak için bir "lens" olarak kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle Schuon İbn Arabi mihengine vurularak değerlendirilmek istenmektedir. Bu nedenle Schuon'un metafizik perspektifi esas alınarak, ona İbn Arabi çerçevesinden bakılmaya çalışılmıştır.

3. Çalışmanın Kaynakları ve Kaynakların Değerlendirilmesi

[4] Süleyman Hayri Bolay'ın *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması,* Ömer Özden'in *İbn Sina-Descartes: Metafizik bir karşılaştırma*, Rıza Şah Kazımî'nin *Şankara İbn Arabi ve Meister Eckhart'a göre Aşkına Giden Yollar,* Metin Yasa'nın *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık* ve Rahim Acar'ın *Creation: A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas' Positions* eserleri bu yöntem ile yazılmış eserlerdir.
[5] İan Almond'un *İbn Arabi Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*, Alparslan Açıkgenç'in *Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Onthology* isimli eserleri de bu yöntemi esas alan eserlerdir.
[6] Kerry Walk, "How to Write a Comparative Analysis", https://writingcenter.fas.harvard.edu/pages/strategies-essay-writing, 09.05.2019'da ulaşılmıştır.
[7] Walk, "How to Write a Comparative Analysis", 09.05.2019'da ulaşılmıştır.

Frithjof Schuon hayattayken yayınlanan yirmi yedi adet kitabı ve pek çok makalesi bulunmaktadır. Felsefî makaleleri kitaplarında bazen aynen, bazen de içerik olarak tekrarlanmaktadır. Bu sebeple çalışmada Schuon'un kitapları esas alınmıştır. O eserlerini genellikle Fransızca ve Almanca yazmıştır ve kitaplarının tamamı İngilizceye tercüme edilmiştir. Bu çalışmada Schuon'un eserlerinin İngilizce tercümeleri kullanılmıştır. Onun yirmi yedi kitabından biri resimlerinden (*Images of Primordial and Mystic Beauty: Paintings by Frithjof Schuon Echoes of Perennial Wisdom*[8]) oluşurken biri de şiirlerini içermektedir (*Road to the Heart*). Söz konusu iki kitap dışında Budizm üzerine yazılmış olan *Treasures of Buddhism*[9], kast sistemi ve ırk üzerine yazılmış olan *Castes and Races*[10] ve Kızılderili felsefesi üzerine yazılmış olan *The Feathered Sun: Plains Indians in Art and Philosophy*[11] dışındaki tüm kitaplarından istifade edilmiştir. Nitekim Schuon bahsi geçen kitapları dışındaki tüm kitaplarında metafizik meselelerden söz etmektedir. Söz konusu kitaplar basım sırasına göre *The Transcendent Unity of Religions* (1953)[12], *Spiritual Perspectives and Human Facts* (1954)[13], *Gnosis: Divine Wisdom* (1959), *Language of the Self* (1959), *Stations of Wisdom* (1961), *Understanding Islam* (1963)[14], *Light on the Ancient Worlds* (1966), *Logic and Transcendence* (1975), *Islam and the Perennial Philosophy* (1976)[15], *Esoterism as Principle and as Way* (1981), *Sufism: Veil and Quintessence* (1981)[16], *From the Divine to the Human* (1982), *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenicism* (1985)[17], *Dimensions of Islam* (1985)[18]. *Survey of Metaphysics and Esoterism* (1986) *In the Face of the Absolute* (1989), *To Have a Center* (1990)[19], *Roots of the Human Condition* (1991), *The Play of Masks*

[8] Frithjof Schuon, *Images of Primordial and Mystic Beauty: Paintings by Frithjof Schuon Echoes of Perennial Wisdom*, ed. Michael Pollack, Abodes: 1992.
[9] Frithjof Schuon, *The Treasures of Buddhism*, New Delhi: Simriti Books, 2003.
[10] Frithjof Schuon, *Castes and Races*, çev. Marco Pallis, Macleod Matheson, Great Britain: Perennial Books LTD, 1959.
[11] Frithjof Schuon, *The Feathered Sun: Plains Indians in Art and Philosophy*, Indiana: World Wisdom Books, 1990.
[12] *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.
[13] *Mânevî Perspektifler*, çev. Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
[14] *İslam'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
[15] *İslam ve Ezelî Hikmet*, çev. Şahabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
[16] *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, çev. Veysel Sezigen, İstanbul: İz Yayıncılık 2006.
[17] *Hıristiyanlık ve İslam*, çev. Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
[18] *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
[19] *Bir Merkeze Sahip Olmak*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

(1992), *Echoes of Perennial Wisdom* (1992), *The Transfiguration of Man* (1995)[20], *The Eye of the Heart* (1997)[21] ve *Form and Substance in the Religions* (2002)[22]'dır.

İbn Arabi *el-Fihrist* isimli eserinde 248 adet eserinin olduğunu belirtmektedir.[23] Bu çalışmada başvurulan ana kaynaklar *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 1911 Kahire baskısının yanında Ekrem Demirli'nin Türkçe tercümesi[24], *Fusûsu'l- Hikem* ve *İnşâü'd-devâir*'dir. İlk iki eser sırasıyla İbn Arabi düşüncesinin tafsilatını ve özünü veren en önemli kitaplardır. Bununla beraber bu çalışma açısından *İnşâü'd-devâir*'in özel bir önemi vardır, çünkü bu küçük risale İbn Arabi'nin varlık felsefesini son derece öz biçimde anlatarak, onun diğer eserlerinde geçen a'yân-ı sâbite ve esmâ görüşünün anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. İbn Arabi'nin söz konusu eserleri çalışmanın ana kaynakları olmakla beraber, gerek duyulduğunda onun *Et-Tedbirâtü'l-İlâhiye*, *Ukletü'l- Müstevfiz*, ve *Muhâdaratü'l-Ebrâr* gibi diğer eserlerine de başvurulmuştur.

Her ne kadar çalışmanın konusu olan isimler velut yazarlar olsalar da, özellikle Schuon'un metafiziği hakkında yazılmış ikincil literatür son derece kısıtlıdır. Schuon'u konu edinen çalışmalar "dinlerin aşkın birliği" teması ile sınırlıdır. Schuon metafizikçiliği ihmal edilmiş bir düşünürdür. Onun "dinlerin aşkın birliği" öğretisi dinî çoğulculuk başlığı altında popüler kültür öğesi olarak ilgi görmüş fakat metafizik öğretileri incelenmemiştir. Hatta onu "tarihin önde gelen metafizikçilerine kıyasla en yüksek seviyeden bir metafizikçi"[25] olarak tanımlayan Nasr dahi, onun metafizik tarihi içindeki yerini konumlandırmak konusunda bir adım atmamıştır.

Schuon üzerine çalışan kişilerin başında James Cutsinger gelmektedir. Din alanında profesör ve aynı zamanda bir Hristiyan papazı olan Cutsinger, *Advice to the Serious Seeker Meditations on the Teaching of Frithjof Schuon* isimli eserini yazma amacının, kendisinden

[20] *Beşer Tecellisi*, çev. Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
[21] *Kalp Gözü Metafizik, Kozmoloji, Manevi Hayat*, çev. Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
[22] *Dinlerde Biçim ve Öz*, çev. Salime Leyla Gürkan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
[23] Onun eserleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Osman Yahya, *Histoire et classification de l'euvre d'Ibn Arabi*, Damas: Institut Français de Damas, 1964 / Osman Yahya, *Müellefâtu İbn Arabi: târihuha ve tasnîfuha*, çev. Ahmed Muhammed Tayyib, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2001.
[24] *Fütûhât* bir bütün olarak okunurken Demirli'nin tercümesinden faydalanılmıştır, ancak özellikle gerekli gördülen yerlerde Arapça metne referans verme ihtiyacı hissedilmiştir. Bu yöntemin tercih edilme sebebi çalışmadaki ifadeleri daha açık ve anlaşılır kılmaktır.
[25] Seyyed Hossein Nasr, *The Essential Frithjof Schuon* (EFS), Indiana: World Wisdom, 2005, s. 29.

manevi tavsiye isteyen öğrencilere yanıt vermek olduğunu belirtmektedir.[26] Schuon'un takipçisi olan yazar, Gerçeklik, Erdem, Güzellik ve İbadet isimlerini verdiği bölümlerde Schuon felsefesi üzerinden bir takım manevî tavsiyelerde bulunmaktadır. Ne var ki kitap bir "tavsiye" niteliğinde olduğundan, Schuon'un metafiziğini incelemekten uzaktır. Aynı yazarın Schuon'un eserlerinden yaptığı derlemeler de mevcuttur. Schuon'un Hristiyanlık üzerine yazılarının derlendiği *The Fullness of God: Frithjof Schuon on Christianity*[27]*,* din, gelenek, ezeli hikmet, insan doğası, kutsal sanat ve maneviyat gibi çeşitli meselelerle ilgili yazılarının derlendiği *Splendor of the True: a Frithjof Schuon Reader*[28] ve onun manevî hayat üzerine yazdığı yazıları derlediği *Prayer Fashions Man: Frithjof Schuon on the Spiritual Life*[29] isimli derleme eserleri mevcuttur. Bir diğer derleme eser ise Seyyid Hüseyin Nasr'a ait olan *The Essential Frithjof Schuon* adlı eserdir. Din ve Vahiy, Dinler Çalışması, Hakikatin Tabiatı, Sanat ve Güzelliğin Manevî Önemi, İnsan, Manevî Yaşam, Eskatoloji ve Ahiret, Modern Dünya Eleştirisi başlıklarında, Schuon'un söz konusu meselelerle ilgili temel metinleri ve Manevî İzlenimler başlığında ise seçilmiş şiirleri ve bazı yayınlanmamış mektuplarına yer verilmiştir. Bu eserin 57 sayfalık Giriş kısmı, Schuon'un çalışma başlıklarına dair yapılan yorumlardan ötürü onun felsefesinin özünü veren bir metin sayılabilir.

Schuon üzerine yazılmış iki biyografik kitap mevcuttur. Bunlardan biri Schuon'un takipçileri olan Jean-Baptiste Aymard ve Patrick Laude tarafından yazılmış olan *Frithjof Schuon: Life and Teachings*[30] adlı eserdir. Bu kitapta yazarlar Schuon'un önce biyografisini sonra da manevi portresini anlattıktan sonra kısaca onun ezoterizm anlayışına ve "Metafiziksel ve Manevî Estetik"ine değinmişlerdir. Bu kitap, her ne kadar Schuon'un öğretilerini yansıtma iddiasında olsa da onun felsefesine dair yüzeysel malumat içermektedir. Bir diğer biyografik eser Michael O. Fitzgerald'ın yazdığı *Frithjof Schuon:*

---

[26] James S. Cutsinger, *Advice to the Serious Seeker Meditations on the Teaching of Frithjof Schuon*, New York: SUNY Press, 1997, s. ix.
[27] Frithjof Schuon, *The Fullness of God: Frithjof Schuon on Christianity*, ed. James S. Cutsinger, Indiana: World Wisdom, 2004.
[28] Frithjof Schuon, *Splendor of the True: a Frıthjof Schuon Reader,* ed. James S. Cutsinger, New York: SUNY Press, 2013.
[29] Frithjof Schuon, *Prayer Fashions Man: Frithjof Schuon on the Spiritual Life*, ed. James S. Cutsinger, Indiana: World Wisdom, 2004.
[30] Jean-Baptiste Aymard, Patrick Laude, *Frithjof Schuon: Life and Teachings*, Lahore: Suhail Academy, 2005.

Messenger of the Perennial Philosophy adlı çalışmadır.[31] Bu eserde Schuon'un hayatıyla ilgili geniş bilgi verildikten sonra bazı seçilmiş metinler ve Schuon ile yapılmış bir röportaja yer verilmiştir. Bu eserin Schuon'un biyografisini sunmak dışında bir iddiası yoktur ve Schuon üzerine şimdiye kadar yazılmış en kapsamlı biyografi niteliğindedir.

Schuon'a 80. yaş gününde bir hediye olarak sunulan *Religion of the Heart Essays Presented to Frithjof Schuon on his Eightieth Birthday* kitabında çeşitli isimler tarafından yazılmış iman, akıl, dinî çoğulculuk, Hristiyanlık, dişilik, renk sembolizmi, İslam sanatı ve kadın-erkek ilişkileri gibi muhtelif konularda makaleler mevcuttur; fakat Schuon'un metafizik doktrinini inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır.[32]

Schuon'un felsefesi üzerine yazılmış en kapsamlı kitap Harry Oldmeadow'un *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy* isimli eseridir. Schuon'un çalışmaları için bir tanıtım kılavuzu olan bu eser Frithjof Schuon ve Perenyalizm, Zamansız Gerçekler ve Sabit İlkeler, Dinî Formlar ve Kutsal Semboller, Çağların Alametleri ve Manevî Hayat bölümlerinden oluşmaktadır. İkinci bölüm olan Zamansız Gerçekler ve Sabit İlkeler'de yazar, Schuon'un metafizik anlayışına değinmekte ancak onun ontolojisine dair bazı yanlış bilgiler vermektedir.[33] Hatta eserde Schuon'a dair belki de en ayırıcı terim olan ve onun felsefesinin bel kemiğini oluşturan "göreceli mutlak" (relative absolute) terimine hiç yer verilmemiştir. Dolayısıyla bu eser onun metafizik görüşlerini yansıtmakta yetersizdir.

Bunun dışında Schuon üzerine yazılan bazı makaleler mevcuttur. Bunların en kapsamlısı James Cutsinger'a ait olan *The Knowledge That Wounds Our Nature The Message of Frithjof Schuon*[34] isimli çalışmadır. Cutsinger makalesinin ilk bölümünde Schuon'un felsefesinin ana hatlarını çizmekte ve onun için aklın önemine değinmektedir. İkinci bölümde Schuon'un modern dünyaya karşı ikisi felsefî biri manevî olan itirazlarını dile

[31] Michael O. Fitzgerald, *Frithjof Schuon Messenger of the Perennial Philosophy,* Indiana: World Wisdom, 2010.
[32] *Religion of the Heart Essays Presented to Frithjof Schuon on his Eightieth Birthday*, ed. Seyyed Hossein Nasr, William Stoddart, Washington D.C.: Foundation for Traditional Studies, 1991.
[33] Örneğin Logos'un Varlık ile Avatar arasında bir 'köprü' olduğu söylenmektedir (Harry Oldmeadow, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy,* Indiana: World Wisdom, 2010, s. 65). Ancak Schuon'un öğretisinde Logos Avatar'ın ta kendisidir. (Bkz. s. 151-160)
[34] Cutsinger, "The Knowledge That Wounds Our Nature The Message of Frithjof Schuon", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. LX/3 (1990), ss. 465-491.

getirerek onu savunmaktadır. Bunlar sırasıyla deneycilik, rasyonalizm, materyalizm ve bilimciliğe, rölativizme ve yeni-çağ okült hareketlere yönelik eleştirileridir. Sonraki bölümde onun din anlayışını açıklamakta, dördüncü bölümde ise Schuon felsefesindeki Platonik unsurlara değinerek onun akla verdiği önemi tekrar vurgulamaktadır. Cutsinger bu eserinde, kendi sosyal çevresi içinde Schuon'a yöneltilen eleştirilere karşı bir savunu yapıyor gibi görünmektedir. Nitekim o Schuon'a yönelik olarak öne sürülen, onun Tanrı'nın rahmetini dinlere hasretmek suretiyle sınırladığı eleştirilerinden söz etmekte ve söz konusu eleştiriye bir yanıt olarak Schuon'un dinleri araç olarak görmediğini ifade etmektedir.[35] Başka bir ifadeyle yazar, Schuon'a göre dinin bir araç haline getirilmesinin yanlış olduğunu iddia etmektedir. Oysa durum tam tersidir, çünkü Schuon dinî formların araç olduğunu ve bu araçlar olmaksızın bilgiye ulaşılmasının istisnalar dışında mümkün olmadığını dile getirmektedir.[36]

Schuon üzerine yazılmış diğer makaleler de onun din hakkındaki görüşleri ve bilhassa dinlerin aşkın birliği öğretisi üzerinedir.[37] Ayrıca onun çeşitli kitaplarının bazı baskılarında bulunan ve Gelenekselci yazarlar tarafından kaleme alınan değerlendirme yazıları da mevcuttur. Bu yazılar genel olarak Schuon'un hayatıyla, dinlerin aşkın birliği öğretisiyle ve ilgili kitabın içeriğiyle ilgili tanıtım yazıları olup, onun metafiziğine dair bilgi vermemektedirler.

Ülkemizde de Schuon üzerinde yazılmış makaleler mevcuttur. Bunlardan ikisi otobiyografik iken[38] ikisi dinî çoğulculuk üzerinedir.[39] Bu çalışma bağlamında Rahim Acar'ın makalesi

[35] Cutsinger, "The Knowledge That Wounds Our Nature The Message of Frithjof Schuon", s. 489.
[36] Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (TUR), USA: Quest Books, 2005, s. 14.
[37] Richard C. Bush, "Frithjof Schuon's "The Transcendental Unity of Religions": Con", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 4 (Dec., 1976), ss. 715-719, Huston Smith, "Frithjof Schuon's "The Transcendental Unity of Religions": Pro", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 4 (Dec., 1976), ss. 721-724.
[38] Adnan Arslan, "Frithjof Schuon 1907-1998 (İsa Nureddin el-Alevî)", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 1998, S. 2, 289-293; Betül Özel Çiçek, "Bir Tradisyonelistin Şeyh Olarak Portresi: Frithjof Schuon", Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları: Sempozyum, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları*, 2009, S. 226, ss. 349-358.
[39] Rahim Acar, ""Mutlak Hakikat"in Tecellîsi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schuon'un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2013, C. LIV, S. 1, ss. 1-34; Ayşe Sıdıka Oktay, Sevgi Çakır, "Frithjof Schuon'un Dini Çoğulculuk Düşünceleri Açısında Modernizm Eleştirisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, 2017, S. 39, ss. 68-80.

önemlidir çünkü Acar, Schuon'un dini çoğulculuk fikrini onun ontolojisi üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Schuon'un ontolojisinin "Batınî ontoloji" olarak nitelendiği eserin temel iddiası Schuon'un tüm dinleri meşru gören öğretisinin tüm kötülükleri ve yanlışlıkları da meşru görmesi gerektiği ve fakat bunu yapmadığı için de öğretisinin çelişik olduğudur. Ancak yazar söz konusu ontolojiyi yanlış yansıtmaktadır. İleride ayrıntılarıyla işleneceği üzere Schuon'un ontolojisinde Şahsî Tanrı (Personal God), şahısların tanrısı değil, Zât'ın şahsileşmiş halidir ve tektir. Oysa Acar, "Şahsî Tanrı" ifadesini farklı dinlerdeki farklı "Tanrı tasavvurları" olarak okumaktadır.[40] Ayrıca Zâtî Küllî İrade'nin tek olduğunu fakat birbirinden farklı ve çelişik "pek çok" şahsî İlahî iradeye kaynaklık ettiğini belirterek, bu farklı ve çelişik iradelerin farklı dinleri meydana getirdiğini iddia etmektedir.[41] Oysa Schuon'un ontolojisinde Şahsî Tanrı'nın çoğul olması söz konusu değildir, O da tıpkı Zât gibi tektir. Ayrıca Acar Schuon'un Zât ve Şahsî Tanrı ayrımlarını birlikte "iki mertebeli Uluhiyet modeli" olarak nitelemekte ve iki farklı uluhiyet anlayışı olduğunu iddia etmektedir, oysa bu çalışmanın ikinci bölümünde görüleceği üzere Zât ve Şahsî Tanrı ayrı kategorilerdir ve yanlızca ikincisi Uluhiyet'e tekabül etmektedir.

Frithjof Schuon üzerine ülkemizde yapılmış de tezler mevcuttur. Bunların ilki Nurullah Koltaş'ın hazırladığı *Frithjof Schuon; Kişiliği, Eserleri ve Tasavvufa İlişkin Görüşleri* isimli yüksek lisans tezidir.[42] Çalışmada Schuon'un hayatı, külliyatı, eserleri, takipçileri, sophia perennis, dinlerin aşkın birliği, erdemler ve vahdet-i vücudla ilgili görüşlerinin yanı sıra Schuon ve diğer Gelenekselcilerin birtakım fotoğraflarına da yer verilmektedir. Bu eser, yalnızca Schuon hakkında değil, genel olarak Gelenekselciler hakkında da önemli malumatlar içermektedir. Nitekim aynı yazar *Gelenekselci Ekol ve İslam* isimli doktora tezinde de bu ekolle ilgili bilgiler vermeyi sürdürmüştür.[43]

[40] Acar, ""Mutlak Hakikat"in Tecellîsi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schuon'un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış", s. 5.
[41] Acar, ""Mutlak Hakikat"in Tecellîsi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schuon'un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış", s. 7.
[42] Nurullah Koltaş, Frithjof Schuon Kişiliği, Eserleri ve Tasavvufa İlişkin Görüşleri, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
[43] Nurullah Koltaş, *Gelenekselci Ekol ve İslam*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Schuon üzerine yapılmış bir diğer yüksek lisans tezi ise Betül Özel Çiçek'e ait olan *Frithjof Schuon Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*'dir.[44] Eserde öncelikle Gelenekselci Ekol'le ilgili bilgi verilerek bu ekol içinde Schuon'un hususiyetini belirtilmektedir. Ardından Schuon'un hayatı ve özellikle Müslüman kişiliği anlatılmaktadır. Son olarak da onun tasavvufî yönü, tarikat ile ilişkisi üzerinden aktarılmaktadır. Ayrıca Schuon'un eserleri, onlardaki İslam vurgusu ve eserlerin İslam dünyası üzerindeki etkisi incelenmektedir. Eserin son derece zengin olan ekler bölümünde fotoğraflar, Schuon'un çizdiği resimler, el yazısından örnekler gibi veriler bulunmaktadır. Schuon'un özellikle Müslüman kimliğinin vurgulandığı bu çalışma onun hayatı üzerine dilimizde yazılmış en kapsamlı eserdir.

Schuon hakkında yapılmış bir yüksek lisans tezi de Miami Üniversitesi'ndendir. Renaud Fabbri'ye ait olan bu çalışma *Frithjof Schuon: The Shining Realm of the Pure Intellect* ismini taşımaktadır.[45] Çalışmada önce onun *religio perennis* anlayışı, sonrasında ise Hindu ve İslam gelenekleri ile ilişkisi tahlil edilmiştir. Bu eser Schuon'un "entelektüel biyografisi" olma iddiasındadır ve iddiasında da başarılıdır.

İbn Arabi üzerine yazılmış bir hayli ikincil kaynak mevcuttur. Nitekim İbn Arabi'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserine yapılan yüzden fazla şerh bulunmaktadır.[46] Onun talebesi olan Sadreddin Konevî'nin *Kitâbü'l-Fükûk fi esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs*[47] isimli eseri bir şerh olarak kabul edilmese de *Fusûs*'un anlaşılmasına yönelik teorik bir çalışmadır.[48] Onun başka bir öğrencisi olan Afîfüddîn Tilimsânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem* adlı bir eseri bulunmaktadır.[49] Diğer önemli şerhler Müeyyüddîn Cendî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*[50], Abdürrezzak Kâşânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-hikem*[51] ve Dâvûd Kayserî'nin *Matlau husûsi'l-*

[44] Betül Özel Çiçek, Frithjof Schuon Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
[45] Renaud Fabbri, Frithjof Schuon: The Shining Realm of the Pure Intellect, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Miami Üniversitesi, 2007.
[46] Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'ül-Arabî*, İstanbul: İsam Yayınları, 2015, s. 52.
[47] Sadreddin Konevî, *Fususu'l-hikem'in Sırları: el-Fükûk fi esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
[48] Kılıç, *İbnü'ül-Arabî*, s. 53.
[49] Afîfüddîn Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymaniye Ktp., Yahya Efendi, nr. 2654, vr. 1a-75b.
[50] Müeyyüddîn Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, yay. Seyyid Celâleddîn-i Aştiyânî, Meşhed: Dânişgâh-ı Meşhed, 1982.
[51] Abdürrezzak Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyee, 1903.

kilem fî meânî Fusûsi'l-hikem[52] adlı eserleridir. Ayrıca Abdurrahman Câmî'nin, *Nakdü'n-nusus fî şerhi nakşi'l-fusus* isimli eseri de önemli bir şerhtir.[53] Türkçedeki ilk şerh İbn Arabi'nin *Fusûs*'a yazdığı özet olan *Nakşü'l-fusûs* üzerine İsmail Rusûhî Ankaravî tarafından yazılmıştır. Ardından Abdullah Bosnevî'nin *Tecelliyyâtu Arâisi'n-nusûs*[54] ve Ahmed Avni Konuk'un *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*[55] isimli eserleri kaleme alınmıştır. Dilimizdeki son *Fusûs* şerhi ise Ekrem Demirli'ye ait olan *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh* isimli eserdir.[56] Bu tezde İbn Arabi kendinde değerlendirilmeye çalışıldığından şerhlere ağırlık verilmemiş ancak gerekli görüldüğünde Kâşânî, Câmî ve Konuk'un şerhlerine başvurulmuştur.

İbn Arabi üzerine Batı dillerinde yazılmış birçok eser mevcuttur. Bunlardan kronolojik olarak ilk sırada geleni Asin Palacios'un "Mohidin" isimli makalesidir.[57] Bu eserde Palacios İbn Arabi'nin kozmolojisini İslam'la Aristocu ve Yeni-Platoncu unsurları başarısız biçimde bağdaştıran bir tür "sudurcu panteizm" olarak yorumlamaktadır.[58] Aynı yazarın İbn Arabi'nin hayatını anlattığı bir kitabı da mevcuttur.[59]

İbn Arabi üzerine Batı dillerinde yazılmış olan bir diğer erken çalışma, Ebu'l-Alâ Afifi'nin *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi* adlı eseridir.[60] Söz konusu eser İbn Arabi metafiziği üzerine olması bakımından bu çalışma için önemli bir kaynaktır. Eserde İbn Arabi'nin ontoloji anlayışı, Logos doktrini, epistemolojisi, din, etik ve estetik anlayışı ve onun sisteminin kaynakları anlatılmaktadır. Eserin adından da anlaşılacağı üzere Afifi İbn Arabi'yi mistik bir filozof olarak tanıtmaktadır, nitekim eseri yazma amacının İbn Arabi'nin

---

[52] Dâvûd Kayserî, *Matlau husûsi'l-kilem fî meânî Fusûsi'l-hikem*, tsh. Muhammed Hasen es-Saidî, Kum: Envârü'l-hüdâ, 1416.
[53] Abdurrahman Câmî, *Nakdü'n-nusus fî şerhi nakşi'l-fusus*, tsh. William Chittick, Tahran: Encümen-i Şahinşahi-yi Felsefi-i İran, 1977.
[54] Abdullah Bosnevî, *Tecelliyyâtu Arâisi'n-nusûs*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290/1873.
[55] Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: İFAV, 2010.
[56] Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
[57] M. Asin Palacios, "Mohidin", Homenaje a Menendez y Pelayo içinde, Madrid, II, 238, 254, 1899.
[58] Rosenthal, Franz, "Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbn Arabi", çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf*, 2009, S. 24, ss. 113-149, s. 118.
[59] M. Asin Palacios, *İbn Arabi: Hayatuh ve mezhebuh*, çev. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1965.
[60] Ebu'l-Alâ Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, Great Britain: Cambridge University Press, 1939.

bir "felsefesi" olduğunu ifade etmek olduğunu belirtmektedir.[61] Eserde İbn Arabi bir Yeni-Platoncu olarak gösterilmiş ve onun vahdet-i vücûd anlayışı panteizm ile özdeşleştirilmiştir.[62] Afifi'nin *Fusûsü'l-Hikem* üzerine yazdığı bir talikat da mevcuttur.[63] Bu eser bir şerh olmaktan ziyade, bazı kavramlar üzerine yoğunlaşan bir çalışmadır.[64] Afifi'nin ayrıca *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* adlı eserinin üçüncü bölümü İbn Arabi düşüncesinin kaynakları üzerinedir.[65]

İbn Arabi hakkında yazılmış bir diğer eser Henry Corbin'in *L'Imagination Creatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî* isimli kitabıdır.[66] Yazar eserde öncelikle on ikinci yüzyılın manevî atmosferine dair bilgiler vermekte ve egzoterik ve ezoterik İslam arasındaki farkları vurgulamaktadır. İbn Arabi'nin ilahi sevgi anlayışını aktardığı birinci bölümün ardından ikinci bölümde onun "yaratıcı hayal"inden söz etmektedir. Bu bölümde İbn Arabi'nin hayal-merkezli felsefesi, Tanrı'nın tecellisi ve insan ve Kâbe gibi çeşitli formlardaki zuhuru üzerinden anlatılmaktadır. Son derece ağır bir dile sahip olan eser, İbn Arabi'nin hayal anlayışı konusunda önemli bir kaynaktır.

Genel olarak İbn Arabi'nin metafiziği üzerine yazılmış bir diğer önemli eser Toshihiko İzutsu'nun *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* isimli kitabıdır.[67] Eserde İbn Arabi ile Lao-Tzu ve Chuang-Tzu'nun temel düşünceleri iki farklı bölüm halinde incelenmiş ve son bölümde de bir karşılaştırmaya gidilmiştir. İlk bölümde

---

[61] Ebu'l-Alâ Afifi, "İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma", *İbn Arabi Anısına Makaleler*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 36.

[62] İbn Arabi'nin vahdet-i vücûd anlayışının panteist olmadığına dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları: İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabi*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, Ferid Kam, Mehmet Ali Aynî, *İbn Arabi'de Varlık Düşüncesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, Mohammed Rustom, "Is Ibn Arabi's Ontology Pantheistic?", *Journal of Islamic Philosophy,* 2 (2006) ss. 53-57. Ayrıca İbn Arabi'nin Yeni-Platoncu olduğu görüşüne karşı çıkanlar da bulunmaktadır. (Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of ıslamic Philosophy, Theology and Cosmology,* Richmond: Curzon Press, 1994, s. 280-281*)* Nitekim Müslüman Yeni-Platonculları çalışan Netton, *Muslim Neoplatonists* isimli kitabında İbn Arabi'yi zikretmemektedir. (Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethen of Purity,* London: George Allen & Unwin, 1982)

[63] Ebu'l-Alâ Afifi, *Fusûsü'l-Hikem ve't-ta'likatu aleyh,* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1980.

[64] Ekrem Demirli, "Takdim", Ebu'l-Alâ Afifi, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 23.

[65] Ebu'l-Alâ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 213-338.

[66] Henry Corbin, *L'Imagination Creatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî,* Paris: Flammarion, 1958.

[67] Toshihiko İzutsu, *Sufism and Taoism A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, United States of America: University of California Press, 1984.

İzutsu *Fusûsü'l-Hikem* ve Kâşânî'nin şerhi üzerinden bir İbn Arabi metafiziği okuması yapmaktadır. İbn Arabi düşüncesinin kilit konuları olan hayal, gerçek, Hak, kendilik bilgisi, hayret, İlahî İsimler, rahmet, tecelli, a'yân-ı sabite ve insan-ı kâmil, nübüvvet ve velayet gibi kavramları incelemektedir. Bu eser karşılaştırmalı çalışmalar alanına yapılmış önemli bir katkı olmasının yanında, İbn Arabi metafiziğini öz bir biçimde yansıtması açısından da mühim bir kaynaktır.

Bu çalışma için bir diğer kilit eser William Chittick'e ait olan *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* isimli kitaptır.[68] Önemli bir kısmı *Fütûhât* tercümelerinden oluşan bu eser, İbn Arabi metafiziğini bir bütün olarak sunması ve onun düşüncesinin özünü aktarması bakımından bu çalışmanın en önemli kaynakları arasındadır. Tanıtım, Teoloji, Ontoloji, Epistemoloji, Hermenötik, Soterioloji ve İkmal bölümlerinden oluşan eser Chittick'in İbn Arabi projesinin ilk kitabını oluşturur.[69] İkinci kitap ise *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*'dir.[70] Bir önceki kitap gibi *Fütûhât* merkeze alınarak yazılan kitap Tanrı ve Âlem, Âlemlerin Düzeni ve Mikrokozmosun Yapısı başlıklarından oluşmaktadır. Eserde esas itibariyle İbn Arabi'nin kozmoloji anlayışı aktarılmaktadır.

Bu çalışma açısından bir diğer önemli eser de Ekrem Demirli'nin *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabi ve Vahdet-i Vücud Geleneği* isimli kitabıdır.[71] İbn Arabi ile başlayan nazarî tasavvuf anlayışının bir tür "metafizik" olarak koyulduğu kitap, yazarın *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*[72] isimli doktora teziyle amaçladığı, tasavvufu bir İslam metafiziği olarak ele alma projesinin devamı olarak okunabilir.[73] Yazar İbn Arabi'yi bir ekol kurucusu

---

[68] William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (SPK), New York: SUNY Press, 1989.

[69] Chittick, "*Sufi Path of Knowledge* isimli eserimi ikinci cildi yazmak sözüyle yayımladım. İkinci cildi, *The Self-Disclosure of God*, bitirdiğimde üçüncü cildin sözünü vermiştim ve bu proje hala devam etmektedir" demektedir. (William Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2014, s. 18-19)

[70] William Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology* (SDG), New York: SUNY Press, 1998.

[71] Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabi ve Vahdet-i Vücud Geleneği*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

[72] Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

[73] Semih Ceyhan, "Ekrem Demirli, İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabi ve Vahdet-i Vücud Geleneği", (Kitap Tanıtımı), *İslam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2010, S. 23, ss. 147-153, s. 147-148.

olarak görerek, bu ekolün en önemli şahsı olarak gördüğü Sadreddin Konevî üzerinden bir İbn Arabi okuması yapmaktadır. Bu nedenle eser doğrudan İbn Arabi'den ziyade İbn Arabi ekolünün metafizik anlayışını yansıtmaktadır.

Dilimizde İbn Arabi'nin ontolojisi üzerine yazılan bir diğer önemli eser olan *İbn Arabi Düşüncesine Giriş* kitabının yazarı olan Mahmud Erol Kılıç da İbn Arabi'yi bir ekol kurucusu olarak görerek onu ekolün mensupları üzerinden okumaktadır.[74] Yazar *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*[75] isimli doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olan bu eserinde, İbn Arabi şarihlerinin "mertebeler" fikirleri üzerinden İbn Arabi'nin varlık anlayışını sunmaktadır. Kılıç eserinde varlık mertebelerinden bahsederken İbn Arabi ekolünün mensuplarının şerhlerine ve özellikle de Ahmet Avni Konuk'un şerhine atıflar yapmaktadır. Nitekim Türkiye'de yazılan eserlerde İbn Arabi'nin metafizik anlayışının şarihler üzerinden yorumlanması yaklaşımı Konuk ile başlamış, Kılıç ile devam etmiş ve Demirli ile de zirveye ulaşmıştır.

1976 yılında Bülent Rauf'un Muhyiddin İbn Arabi Topluluğu'nu (Muhyiddin Ibn Arabi Society) kurmasının ardından[76] 1980'lerin başından itibaren İbn Arabi hakkında pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu topluluğun 1982'de yayınlamaya başladığı *Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society* dergisi Batı'da İbn Arabi üzerine yapılan çalışmaların merkezi haline gelmiştir.[77] Topluluğa mensup olan Stephen Hirtenstein, Michael Chodkiewicz, Claude Addas, Alexander Knysh gibi isimlerin önemli özgün eserleri mevcuttur.[78]

---

[74] Mahmud Erol Kılıç, *İbn Arabi Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, İstanbul: Sufi Kitap, 2011.
[75] Mahmud Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri, *Doktora Tezi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
[76] Isobel Jeffery-Street, *Ibn Arabi and the Comtemporary West Beshara and the Ibn Arabi Society*, UK, USA: Equinox, 2012, s. 231.
[77] http://www.ibnarabisociety.org
[78] Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabi*, Oxford: Anqa Publishing, 1999, Michael Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi and the Law*, New York: SUNY Press, 1993 ve *The Seal of Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, Claude Addas, *The Quest For The Red Sulphur: The Life of Ibn Arabi*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1993, Alexander Knysh, *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York: SUNY Press, 1999.

Arap dünyasında da İbn Arabi felsefesi üzerine yapılan çalışmalar vardır.[79] Bunların en önemlisi Nasr Hamid Ebu Zeyd'e ait olan ve dilimize *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi* olarak çevrilen *Felsefetü'l-te'vîl: Dirâse fî te'vîli'l-Kur'ân* isimli eserdir.[80] Genel olarak eserlerinde klasik tevil, dil ve belagat konularını çağdaş yorumbilim kuramları üzerinden değerlendiren yazar, söz konusu kitabında İbn Arabi'nin Kur'an yorumlarının nassın anlam ve delaletini genişlettiğini göstermek istemektedir. Nitekim yazar İbn Arabi'nin sunduğu engin yorum felsefesinden istifade ettiğini belirtmektedir.[81] Yorum ve Varlık, Yorum ve İnsan, Kur'an ve Yorum bölümlerinden oluşan eserin ilk bölümü İbn Arabi ontolojisine ilişkin verdiği bilgiler sebebiyle bu çalışma için önemli bir kaynaktır.

İbn Arabi üzerine yazılmış olan son kitap da bu çalışma için kayda değerdir, çünkü o İbn Arabi ile Schuon'un karşılaştırıldığı tek eserdir. Gregory A. Lipton'un yazdığı *Rethinking Ibn Arabi* isimli kitapta Gelenekselci Ekol'ün evrensellik iddiası hedef alınmakta ve Gelenekselcilerin iddia ettiğinin aksine, İbn Arabi'nin dinî çoğulculuğu kabul etmediği savunulmaktadır.[82] Lipton'un Schuon'u Aryan ırkını Sâmîlere üstün tuttuğu gerekçesiyle eleştirdiği *De-Semitizing Ibn Arabi: Aryanism and the Schuonian Discourse of Religious Authenticity*[83] isimli makalesinin devamı niteliğinde olan kitapta, evrensellik iddiası Schleiermacher ve Kant gibi isimlerden başlayarak eleştirilmekte ve Schuon'unki dahil tüm evrensellik iddiaları "belirli iktidar örneklemeleri" (particular instantiations of power) olarak görülüp yerilmektedir.[84] Yazarın temel eleştirisi İbn Arabi'nin Schuon'un takipçileri tarafından bir perenyalist olarak sunulmasınadır. Ona göre İbn Arabi'nin felsefesi ezelî (perennial) bir terim olan "Muhammedî Hakikat" ekseninde temellenmiştir, "ezelî bir dinî öz" üzerine değil.[85] Dolayısıyla yazar İbn Arabi'nin dinlerin aşkın birliği fikrinin bir

[79] Özellikle Abdülbâki Miftah'ın çalışmaları İbn Arabi'nin felsefesi üzerine sayılabilir. (*Mefâtîhu Fusûsü'l-hikem li-İbni'l-Arabi*, Merakeş: Dârü'l-Kubbeti'z-Zerka, 1997, *Hakâikü'l-esmâi'l-hüsnâ ve şerhuhâ inde İbni'l-Arabî*, İrbid: Alemü'l-Kütübi'l-Hadis, 2018, *Buhûs havle kütüb ve mefâhimi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbn Arabî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.)
[80] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
[81] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 20.
[82] Gregory A. Lipton, *Rethinking Ibn Arabi,* New York: Oxford University Press, 2018.
[83] Gregory A. Lipton, "De-Semitizing Ibn Arabi: Aryanism and the Schuonian Discourse of Religious Authenticity", *Numen*, 64, ss. 258-293, 2017.
[84] Lipton, *Rethinking Ibn Arabi*, s. 3.
[85] Lipton, *Rethinking Ibn Arabi*, s. 174.

savunucusu olarak gösterilemeyeceğini, bunun anakronik bir okuma olacağını ifade etmektedir. Çalışmamızın konusu olan İbn Arabi ve Schuon'un, "dinî çoğulculuk" meselesi bağlamında karşılaştırıldığı bu eserde de, iki düşünürün metafizik öğretilerine dair bir araştırma yapılmamıştır.

Son olarak İbn Arabi üzerine yapılmış olan karşılaştırmalı çalışmaları zikretmek yerinde olacaktır. Bunların ilki Mısırlı düşünür İbrahim Medkûr tarafından yazılan *İbn Arabi ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd* isimli makaledir.[86] Eserde Spinoza'nın vahdet-i vücûd görüşünü benimsediği belirtilmekte ve İbn Arabi'deki Hak ve halk kavramlarının Spinoza'daki Yaratıcı Tabiat ve Yaratılmış Tabiat kavramlarına bütünüyle tekabül ettiği iddia edilmektedir. İbn Arabi ve Spinoza'nın varlık anlayışlarının karşılaştırıldığı bir diğer eser Metin Yasa'ya ait olan *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık* isimli kitaptır. Klasik karşılaştırma yöntemi ile yazılmış olan bu kitabın ilk iki bölümünde sırasıyla İbn Arabi'nin ve Spinoza'nın varlık anlayışları aktarılmakta, üçüncü bölümde ise varlığın birliği öğretisi önce İbn Arabi'de ve sonra Spinoza'daki algılanış biçimiyle anlatılmaktadır. Karşılaştırmanın yapıldığı son bölümde ise yazar iki düşünürün öğretilerinin hangi noktalarda örtüşüp hangi noktalarda ayrıştığının tahlilini yapmaktadır. Eserde iki düşünürün de varlığın birliği öğretisine odaklanmasına rağmen İbn Arabi'nin Spinoza'nın çok ötesinde olduğu iddia edilmektedir.[87]

Bir diğer karşılaştırmalı çalışma Rıza Şah Kazımî'nin *Şankara, İbn Arabi ve Meister Eckhart'a Göre Aşkına giden Yollar* isimli kitabıdır. Kazımî, Schuon'un halifesi olan Martin Lings'in halifesidir ve eserinde bahsi geçen üç bilgenin aynı hakikatten bahsettiklerini göstermek istemektedir.[88] Kitapta sırasıyla Shankara, İbn Arabi ve Meister Eckhart'ın aşkınlık doktrinleri anlatılmakta, son bölümde ise üçündeki ortaklıklar analiz edilmektedir. Klasik karşılaştırma yöntemiyle yazılan bu eser, dinlerin aşkın birliği öğretisini desteklemek için kaleme alınmış güçlü eserlerin başında gelmektedir.

[86] İbrahîm Medkûr, "İbn Arabi ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd", *İbn Arabi Anısına Makaleler*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
[87] Yasa, s. 162.
[88] Kazımî, s. 309.

Bir diğer karşılaştırmalı çalışma ise Ian Almond'un yazdığı *İbn Arabi ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm* isimli kitaptır. Almond eserini kişi bazında değil, konu bazında organize ederek tasavvufun temsilcisi olarak gördüğü İbn Arabi'yi ve postmodern yapısökümcülüğün kurucusu olarak gördüğü Derrida'yı karşılaştırmaktadır. Bu iki düşünür rasyonel düşünce karşıtlığı, hayrete verdikleri önem ve metin yorumlama yöntemleri gibi konular üzerinden karşılaştırılmış ve mevcut düzene aykırı şeyler söyleyen, hiçbir zaman sorgulamayı düşünmediğimiz hakikatlere olan güvenimizi sarsan kişiler olarak sunulmuştur.[89] İbn Arabi'yi postmodern bir düşünür olarak göstermek gibi bir anaktronizme düşmeden yazılan kitap, onun fikirlerinin çok farklı düşünce ekolleriyle karşılaştırılabileceğini göstermesi bakımından çarpıcı bir eserdir.

4. Çalışmanın Planı

Bu çalışma giriş, sonuç ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Kendi içinde her bölümün kapsamının anlatıldığı bir giriş ve bölümün konusuna dair genel değerlendirmelerin yapıldığı bir sonuç kısmı bulunmaktadır. İlk bölümde iki düşünürün metafizik anlayışlarına genel bir çerçeve çizilmiştir. Schuon ve İbn Arabi kendi felsefelerini eleştiriler üzerinden ifade etmektedirler. Bu nedenle öncelikle Schuon'un Batı metafiziği eleştirisi işlenmiş, ardından onun metafizik öğretisi kendi kavramsallaştırmaları olan hikmet, *sophia perennis* ve *religio perennis*/ezoterizm terimleri üzerinden tahlil edilmiştir. Bunun akabinde İbn Arabi metafiziğinin İslam metafiziği içindeki yerini tespit etmek adına onun felsefe ve kelam eleştirileri ve "tahkik" olarak ifade edilebilecek olan "tasavvuf metafiziği" anlayışı incelenmiştir. İlk bölümün son kısmında ise Schuon'un İslam metafiziği algısı onun "şehadet metafiziği" olarak ifade edilmesi uygun olan metafizik anlayışı, Eşarilik eleştirisi ve Ortalama Tasavvuf eleştirisi üzerinden aktarılmıştır. Bu kısımda son olarak Schuon'un İbn Arabi eleştirilerine yer verilmiş ve bölümün sonuç kısmında da iki düşünürün metafizik anlayışlarına dair ulaşılan sonuçlar değerlendirilmiştir.

Çalışmanın Onto-Teoloji isimli ikinci bölümüne bu ismin verilme nedeni iki düşünür için de "Onto"nun "Teo" olmasıdır. Başka bir ifade ile hem Schuon hem de İbn Arabi için Varlık Tanrı'dır, bu nedenle onların ontolojileri teolojilerinden ayrı değildir. Bu bölümde

[89] Almond, s. 163.

Schuon'un ontolojisinin temel kavramları olan Varlık-Ötesi, Varlık ve Varoluş, İbn Arabi'deki Zât, Ulûhiyet ve Muhammedî Hakikat terimleri ile karşılaştırılarak incelenmiştir. Bölümün Varlık (Tanrı) ya da Ulûhiyet isimli kısmında Schuon'un "göreceli mutlak" terimi İbn Arabi'ye ait olan "berzah" terimi ile açıklanmıştır. Varoluş ya da Muhammedî Hakikat kısmında ise Schuon'un akıllar hiyerarşisi incelenirken İbn Arabi'nin Logos, Muhammedî Hakikat ve İnsan-ı Kâmil hakkındaki görüşlerinden yardım alınmıştır.

Çalışmanın Schuon ve İbn Arabi'nin irfan anlayışlarının karşılaştırıldığı son bölümü ise Gnosiloji'dir. Bölüme bu ismin verilme nedeni iki düşünür için de bilginin *episteme*'den ziyade *gnosis* olmasıdır. Bu bölümde iki düşünürün irfan anlayışları Mutlak'ın bilgisi, kendilik bilgisi, erdemlerin ve vahyin bilgideki rolü ve Schuon'un yaptığı "bilgi yolu-sevgi yolu" ve "kalp-us" ayrımları üzerinden incelenmiştir. Bölümün Kalp ve Us başlıklı kısmında İbn Arabi ve Schuon'un "keşf" ve "aklî sezgi" anlayışları karşılaştırılmıştır. Sonuç kısmında ise iki düşünürün söz konusu kavramsallaştırmalar üzerinden hangi noktalarda örtüştüğü ve ayrıştığının analizi yapılmaktadır.

A. METAFİZİK PERSPEKTİFLER

1. Giriş

Metafizik terimi biri felsefî, diğeri popüler olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Felsefede metafizik "insan tecrübesini "aşan" varlık ve durumların araştırması" iken, popüler kültürde metafizik "hayaletler ve telekinezi gibi sözüm ona doğaüstü ve esrarlı (occult) olguların araştırmasıdır."[90] Terimin popüler kullanımını bir kenara bırakarak şunu söylemeliyiz ki, en genel anlamıyla metafizik, konusu olan "varlık" kavramının kuşatıcılığı sebebiyle bir bütün olarak felsefeye tekabül etmektedir. Bu sebeple ontoloji sıklıkla metafiziğin eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır.[91] Bu çalışmada metafizik, "(şeylerin) hakikatin(in) araştırması" olarak incelenecektir. Bunu söylerken görüntü ile gerçeklik (hakikat) arasında zımni bir ayrımın varlığı öngörülmektedir, bu nedenle eğer daha geniş bir tanım yapılacak olursa metafizik "görüntünün ötesine geçerek, şeyleri (eşyayı) gerçekte oldukları gibi bilmek"tir.

Metafizik gibi kuşatıcı bir felsefi disiplinin, adını bir tesadüf eseri alması ilginçtir. Kelime, Aristo'nun kitapları içinde "Fizik" kitabından sonra yer alan ve başlıklandırmadığı yazılarının, milattan önce 1. yüzyılda[92] Aristo'nun eserlerini tasnif edip listeleyen Andronicus of Rhodes[93] tarafından, "fizikten sonra gelen" anlamında "*ta meta ta phusica*"[94] şeklinde adlandırması sonucu ortaya çıkmıştır. Yunancada "meta" kelimesi hem "sonra" hem de "öte" anlamlarına geldiğinden, zaman içinde metafizik terimi fiziğin ya da duyulur olanın ötesini ifade eder anlamda kullanılmıştır.[95] Özellikle orta çağ felsefesinde "metafizik", doğayı aşan ve "doğada bulunan şeylerden daha içkin bir gerçekliğe ve değere sahip" şeylerin incelenmesi olarak görülmeye başlanmıştır.[96] Modern zamanlara

---

[90] Robert Audi, "Metaphysics", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, USA: Cambridge University Press, 1997, s. 491.
[91] Audi, s. 490.
[92] Roger Hancock, "Metaphysics, History of", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan Publishing, 1967, C. 5-6, s. 289.
[93] W. L. Reese, "Metaphysics", *Dictionary of Philosophy and Religion*, England: Humanities Press, 1980, s. 353.
[94] Peter Van Inwagen, Dean W. Zimmerman, *Metaphysics: The Big Questions*, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002, s. 1.
[95] https://www.etymonline.com/word/meta- (20.04.2019 tarihinde ulaşıldı)
[96] Hancock, s. 289.

gelindiğinde ise, Bilimsel Devrim ve Aydınlanmanın etkisi ile metafiziğin kapsamı bilimsel gözlem ve deneyin dışında kaldığı için, ruhsal, dinî ve esrarlı şeylerle alakalı görülmüştür.[97] Şimdi ise terim, temel olarak varlığın kendisi ile ilgilenen, ve şey, nitelik, tikel, tümel, değişim, nedensellik, zihin, beden, madde, uzay, zaman, özgür irade, kötülük problemi, determinizm, zorunluluk, imkan gibi tümel durumları kendisine konu edinen bir felsefi disiplin olarak görülmektedir. Metafiziğin içerdiği mevzular çok sayıdadır ve terimin kapsamı hakkında bir fikir birliği yoktur.[98]

"Görüntü ve gerçeklik" arasındaki fark metafiziğin temeli olagelmiştir. Platon "görünen şeyler" ve "görünmeyen şeyler" arasında bir ayrım yapmış ve ikinciyi, yani "duyu-ötesi" olanı araştırmıştır.[99] Metafizik teriminin babası kabul edilen Aristo da benzer şekilde duyulur ve duyulur olmayan cevherler arasında bir ayrım yapmış ve duyulur olmayan cevherlerin araştırılmasına "ilk felsefe" ya da "metafizik" demiştir.[100] Frithjof Schuon ve İbn Arabi için de görüntü ve gerçeklik ayrımı çok temel bir ayrımdır. İbn Arabi felsefesinde âlemde bulunan şeyler Allah'ın isimlerinin tezahürlerinden ibarettir, dolayısıyla görüntü ile gerçeklik ayrımının nedeni de Allah'ın Zâhir ve Bâtın olmak üzere iki farklı isminin olmasıdır.[101] Schuon içinse söz konusu ayrım metafiziğin ta kendisidir. Nitekim o irfan (gnosis) olarak da isimlendirdiği metafiziğin, en temelde bir "temyiz" (discernment) işi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre metafizik "Hak (Real) ile bâtılı (illusory), *Atma* ile *Maya*'yı[102], Mutlak ile göreceliyi, zorunlu Varlık ile mümkün Varlık'ı temyiz etmektir."[103] Bu ayrımlar İlahî Düzen'i anlamak, insan varoluşunun amacı olan Mutlak'ın bilgisine ulaşmak ve insan ile kaynağı arasındaki ilişkiyi açıklamak için gereklidir.

---

[97] Hancock, s. 289.
[98] Metafizik üzerine yazılmış temel kitapların içeriklerine bakmak dahi, konuların ne kadar çeşitli olduğunu görmek için yeterli olacaktır. Örneğin A. E. Taylor, *Elements of Metaphysics*, New York: University Paperbacks, 1961, Archie J. Bahm, *Metaphysics: An Introduction*, New Mexico: World Books, 1986, Inwagen & Zimmerman, *Metaphysics: The Big Questions*, Tim Crane and Katalin Farkas, *Metaphysics A Guide and Anthology*, New York: Oxford University Press, 2004.
[99] W. H. Walsh, "Metaphysics, Nature of", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan Publishing, 1967, C. 5-6, s. 302.
[100] Walsh, s. 302.
[101] Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, C. 11, s. 187 (11/87).
[102] Bu terimlerin açıklamaları için bkz. s. 90.
[103] Schuon, *Roots of the Human Condition* (RHC), Indiana: World Wisdom, 1991, s. 85.

Schuon tüm felsefesini Mutlak ve göreceli arasındaki fark üzerine kurmaktadır, çünkü ona göre metafizik "Mutlak'ın bilimi"dir.[104] Onun için metafiziğin en önemli meselesi mutlak ve münezzeh olan Bir'den varlıkların nasıl meydana geldiği ve dolayısıyla Bir ile varlıkların ilişkisinin nasıl olduğudur. Schuon bu ilişkiyi açıklamak için farklı geleneklerden edindiği çeşitli kavramları kullanır ve mutlak olduğunu düşündüğü ve bu sebeple zaman ve mekândan bağımsız olarak aynı hakikati ifade ettiğine inandığı "irfan"ı, yani metafizik bilgiyi, kendi kavramsallaştırmaları ile yeniden düzenlemek istemektedir. Onun felsefesi bir yenilik arayışı değildir, çünkü Mutlak'ın bilgisi de mutlak olduğundan her zaman ve mekânda doğru olan bilgi odur ve bu sebeple söz konusu bilgi kadîmdir, ezelîdir (perennial). Onun felsefesinin "ezelî hikmet" (perennial philosophy) olarak anılmasının nedeni, aslî bilginin değişmezliğine olan inancıdır. Söz konusu kadîm bilgi Nasr'ın deyimiyle "kutsal bilimdir" (*Scientia sacra*) ve Schuon için "irfan", antik bilgelerin "sophia"sının (bilgelik), orta çağ azizlerinin "sapientia"sının[105], Hinduların "jnana"sının[106] ve Müslümanların "marifet" ya da "hikmet"inin ta kendisidir.[107]

Felsefî bir disiplin olarak metafizik açısından Schuon'u önemli kılan husus, onun hem antik bilgeliği hem de Hristiyanlık, Yahudilik, İslam, Hinduizm ve Budizm gibi dinleri kuşatacak bir bilgi birikimine sahip olmasının yanında[108], modern Batı felsefesinin metafizik anlayışına yönelttiği eleştirilerdir. Schuon adeta, bir veba gibi gördüğü modernizmin felsefe ve metafizik anlayışıyla savaşmayı kendine misyon edinmiştir. Ona göre Aristo'dan başlayan ve modern dünyada zirvesine ulaşan rasyonalizm "imanı izale etmiştir" ve felsefî düşüncede rasyonalizm ile yaşanan bu kırılmanın doğurduğu hakikat yoksunluğunu aşmanın tek yolu metafiziktir.[109] Kaybolan hakikat Schuon'a göre ancak metafizik sayesinde ihya edilebilir, nitekim onun yapmaya çalıştığı da budur. Bu hedefi gerçekleştirmeye çalışırken hem Doğudan hem de Batıdan pek çok metafizikçinin görüşlerine başvurmuş, muhtelif

[104] Schuon, *From the Divine to the Human* (FDH), çev. Gustavo Polit, Deborah Lambert, Indiana: World Wisdom, 1982, s. 142.
[105] Latincede *sapientia* "zevkî hikmet" demektir.
[106] Sanskritçede *jnana* "meditasyon sonucu elde edilen bilgi" demektir.
[107] Nasr, EFS, s. 27.
[108] Nasr, EFS, s. 30.
[109] Schuon, *Echoes of Perennial Wisdom* (EPW), Indiana: World Wisdom, 1992, s. 1.

geleneklerden metafizik ekollerinin bilgisine sahip bir biçimde[110] kendi eklektik felsefesini kurmuştur.

Schuon, René Guénon'un kurduğu, Nasr'ın entelektüel çevrelere yaydığı Gelenekselci felsefeyi geliştiren kişi olarak görülür.[111] Hatta bizzat Nasr, onu bir "Gelenekselci" olarak yansıtır. Nitekim o, "Schuon gelenek kavramının kendisi üzerine sayısız sayfa ve pasaj yazmıştır" diyerek onun *Spiritual Perspectives and Human Facts* kitabının ilk bölümüne referans verse de[112] aslında Schuon, söz konusu kitabında gelenek kelimesini dahi zikretmemiş, onun yerine Modern filozofları eleştirmiştir.[113] Aynı durum Schuon'un diğer eserleri için de geçerlidir. "Gelenekselcilik"[114] (Traditionalism) denen düşüncenin kurucusu René Guénon'dur.[115] Guénon "gelenek" (tradition) kelimesini Batı dillerinde anlam kaybına uğramış olan "din" (religion) kelimesine alternatif olarak koymuş ve "zâhir ve bâtınıyla "din"" anlamında kullanmıştır.[116] Guénon'la tanıştıktan sonra onun düşüncelerini benimseyen Ananda Coomaraswamy[117] de gelenek teriminin yaygınlaşmasında Guénon'la beraber etkili olmuştur.[118] Schuon bu terimi kullanmış olmakla beraber esas itibariyle *philosophia perennis* (ezelî hikmet) terimini tercih eder.[119] Eserlerinde özellikle modern

[110] Nasr, EFS, s. 29.
[111] Adnan Arslan, *Dinî Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s. 83.
[112] Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, s. 87.
[113] Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (SP), çev. Peter Townsend, Great Britain: Perennial Books LTD, 1987, s. 9-24.
[114] "Ekolün sözcüleri arasında René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Martin Lings gibi Müslüman mütefekkirler yanında Ananda Keltish Coomaraswamy, Leo Schaya, Marco Pallis gibi diğer dinlere mensup mütefekkirler de mevcuttur." (Nurullah Koltaş, *Gelenekselci Ekol ve İslam*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 26) Bu ekolün yaşayan ve müteveffa başka isimleri de vardır. Fakat tasavvuf açısından önemli olan bir hususu zikretmek gerekir: "Gelenekselci ekol mensupları tarafından telif edilen üç eser tasavvufa giriş mahiyetindedir: 1. Martin Lings, *Tasavvuf Nedir*? 2. Frithjof Schuon, *Sufism: Veil and Quintessence* (*Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, çev. Veysel Sezigen, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006). 3. Titus Burckhardt, *Introduction to Sufism: Mystical Dimension of Islam* (*İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan, İstanbul: Kitabevi, 1982)." (Semih Ceyhan, *Tasavvuf Nedir?* İstanbul: Nefes Yayınları, 2017, s. 46.)
[115] René Guénon, *Introduction to the Study of Hindu Doctrines* kitabıyla genel olarak Doğu düşüncesini "gelenek" olarak ifade etmiş, ve bugün Gelenekselcilik denen felsefenin temellerini atmıştır. (René Guénon, *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, çev. Marco Pallis, NY: Sophia Perennis, 2004, s. 54-57.
[116] Mustafa Tahralı, *Çağ ve Hakikat René Guénon'dan Seçilmiş Makaleler ve Yorumlar*, İstanbul: Kubbealtı, 2018, s. 323.
[117] Jean Borella, 'René Guénon and the Traditionalist School', *Modern Esoteric Spirituality*, ed. Antoine Faivre ve Jacob Needleman, New York: Crossroad Publication, 1992, s. 348.
[118] William Quinn, *The Only Tradition*, New York: SUNY Press, 1997, s. 3.
[119] Bu isimde bir kitap yazarak terimin yaygınlaşmasını sağlayan Aldous Huxley terimi ilk kullanan kişinin Leibniz olduğunu belirtse de (Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s. 7), aslında ilk kez Agostino Steuco tarafından kullanıldığı tesbit edilmiştir. (Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 65).

filozofları eleştirirken Guénon'a atıf yapar; ancak Guénon'dan etkilenmiş olmakla birlikte, onun felsefesinin Guénoncu olduğunu söylemek doğru değildir.[120] Nitekim Schuon'da Guénon'daki gibi bir "gelenek vurgusu" bulunmaz. Onun kendine has bir felsefesi vardır. Nitekim "Schuon'un Felsefesi" başlığında açıklanacak olan "Perennial Felsefe" ya da "Ezoterizm" anlayışı ile Guénon'un çizgisinden uzaklaşarak, zamanla tamamen kopmuştur. Guénon, Schuon'un şeriat dışı tutumlarını kınamış ve ezoterizm anlayışı sebebiyle de onunla yollarını ayırmıştır.[121]

Schuon, metafizikçi tarafı ihmal edilmiş bir düşünürdür. Günümüz Batı dünyasında "Perennial Felsefe" ya da "Ezelî Hikmet" olarak bilinen düşünce akımının temsilcileri, Schuon'un daha çok "dinlerin aşkın birliği" konusundaki görüşlerine ağırlık vermektedir. Nitekim Schuon üzerine yazılmış eserlerde hep bu konu işlenmekte, "bir metafizikçi olarak Schuon" ortaya konulmamaktadır. Oysa onun felsefesi, popüler bir konu olarak ilgi odağı olan dinlerin birliği meselesini fazlasıyla aşacak derinliktedir. Schuon felsefesinin en önemli temsilcisi olan ve Schuon'u "tarihin önde gelen metafizikçilerine kıyasla en yüksek seviyeden bir metafizikçi"[122] olarak tanımlayan Seyyid Hüseyin Nasr, Schuon'un metafizikçi yönünün, dinlerin aşkın birliği öğretisinin gölgesinde kaldığı eleştirisine, söz konusu öğretiyle onun metafizik anlayışının aynı şey olduğu şeklinde yanıt verse de[123] bu durumun Schuon'un derin metafizik öğretisinin anlaşılmasının önünde bir engel teşkil ettiği aşikardır. Nitekim onun felsefesinin Platon'un öğretilerinin bir devamı olduğu ve eserlerinde, dinî öğretilerden aldığı destekle Yeni-Platoncu düşünceyi yeni dokunuşlarla devam ettirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Schuon, 20. Yüzyılda yaşamış Müslüman bir "Yeni-Platoncu"dur ve bu felsefeyi çeşitli dinî gelenekler ile harmanlaması ve eklektik felsefesini güçlü bir evrensellik iddiası ile "kadîm bilgelik" olarak ortaya koyması bakımından, son derece orijinal ve dikkate alınması gereken bir düşünürdür.

[120] Nurullah Koltaş, "Frithjof Schuon Kişiliği Eserleri ve Tasavvufa İlişkin Görüşleri", s. 26.
[121] Mark Sedgwick, *Against the Modern World*, New York: Oxford University Press, 2004, s. 124-126.
[122] Nasr, EFS, s. 29.
[123] Cennet Ceren Çavuş, "Seyyid Hüseyin Nasr ile Frithjof Schuon Hakkında", *Sabah Ülkesi*, Temmuz 2018, S. 56, s. 30.

İbn Arabi hiç şüphesiz kendisinden sonraki İslam düşüncesini en fazla etkilemiş olan isimdir.[124] Hatta ondan önce ve sonra etkisi onunki kadar kuşatıcı olan başka bir isim olmadığını iddia edenler olmuştur.[125] İbn Arabi'yle beraber Tasavvuf, metafizik bir karakter kazanmış ve bu sayede o, bir bütün olarak İslam metafiziğini tasavvufî bir renge büründürmüştür. İslam metafiziğinin günümüz Batı dünyasındaki en önemli temsilcileri Schuon ekolünden gelmektedir. Bunların başında gelen Nasr Schuon'un müridid ir ve yetiştirdiği talebeler ile Batı dünyasına İslam Felsefesini tanıtmaktadır. Bu nedenle günümüz İslam Felsefesini anlamak için İbn Arabi'nin olduğu kadar Schuon'un da etkisini tespit etmek önemlidir.

Schuon ve İbn Arabi'nin çeşitli metafizik perspektiflere bakışlarının incelendiği bu bölümde öncelikle metafizik teriminin Batı felsefesi içindeki seyrine bakılarak, Schuon'un eleştirileri aktarılacaktır. Nitekim onun metafizik anlayışı esas itibariyle Platon'un ve takipçilerinin görüşlerine dayandığı ve kendi metafizik perspektifini modern batı düşüncesine yönelik eleştirileri üzerinden ifade ettiği için, onun genel olarak metafizikçiler içinde nerede konumlandığını tespit edebilmek adına söz konusu eleştirilerini anlamak önemlidir. Bunu yaparken metafizik tarihi açısından en kapsamlı felsefe ansiklopedisini[126] esas alarak Schuon'un değinmediği metafizikçilerin görüşlerine referans vermenin yanı sıra, söz konusu ansiklopedide yer almayıp Schuon'un zikrettiği birtakım metafizikçilerden de söz edilecektir. Böylece bir bütün olarak Batı metafiziği içinde onun durduğu yer tespit edilebilecektir. Sonraki başlıkta Schuon'un metafizik anlayışını yansıtan temel kavramların incelemesi yapılarak onun metafizik anlayışının hususiyeti tartışılacaktır. Ardından İbn Arabi'nin İslam Metafiziği içindeki yeri, onun felsefe ve kelam eleştirisi ve kendisine has olan "tahkik tasavvufu" üzerinden incelenecektir. Sonrasında Schuon'un "şehadet metafiziği" olarak niteledi ğimiz metafizik anlayışı, kelam ve "ortalama tasavvuf" eleştirisi ve İbn Arabi hakkındaki yorumları üzerinden İslam Metafiziğine yaklaşımı tahlil edilecektir.

2. Metafizik Teriminin Batı Düşüncesindeki Semantik Gelişimi ve Schuon'un

[124] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present Philosophy in the Land of Prophecy* (ISOP), New York: SUNY Press, 2006, s. 135.
[125] James Morris, 'Ibn Arabi and His Interpreters. Part II: Influences and Interpretations', *Journal of the American Oriental Society* (1986) 106:4, s. 733-734.
[126] *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan Publishing, 1967.

Eleştirileri

Schuon'un Platoncu olduğuna dair en net kanıt, onun Platonculuğu "gerçek metafizik"[127] olarak nitelemesidir.[128] Ona göre Platonculuk, Pisagor-Sokrates-Platon-Plotinus çizgisi ile temsil edilen öğretidir.[129] Bu sebeple Schuon'un zikrettiği en eski metafizikçi Pisagor'dur (570-495 M.Ö.). Pisagor tıpkı Sokrates gibi yazılı eser vermediği için onun felsefesi hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır fakat hem mistik bir cemiyet hem de bilimsel bir okul olan bir topluluğun kurucusu olduğu bilinmektedir.[130] Mısır'a yaptığı seyahatler nedeniyle Pisagor'un antik bilgeliğin temsilcisi olduğu yönünde görüşler bulunmakla beraber, bu düşünceyi reddedenler de vardır.[131] Fakat Schuon'a göre Pisagor, tarikat sahibi bir mistiktir, dahası Schuon kendi çağında yaşayan Müslüman tarikatları da "Pisagorcu" olarak nitelemektedir.[132] Onun bu düşüncesi, metafiziğin evrenselliği konusundaki temel iddiasının bir yansımasıdır.

2.1. Platon'un idealar teorisi en temelde görüntü ve gerçeklik ayrımına dayanmaktadır. Bu teoriye göre idealar bizim algıladığımız şeylerden bağımsız varlıklardır ve onların kaynağıdır. Yani Platon fiziksel nesnelerin ötesinde bulunan, onları önceleyen ve hareket etmelerini sağlayan bağımsız bir zihinden söz etmektedir.[133] Bu düşünce ile Platon'un, görünür âlemdeki hareket ve değişimlerin kaynağı olan tanrılar fikrini desteklediği iddia edilmektedir.[134] Dolayısıyla onun Tanrı fikrini metafiziğin gündemine sokan filozof olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Schuon Platon'un yalnızca Pisagor'un değil, aynı zamanda Mısır geleneğinin de varisi olduğunu düşünmektedir; "hiç şüphe yok ki Platon'un aklında inisiyatik bir yenilenme

---

[127] Schuon, *Sufism: Veil and Quintessence* (SVQ), çev. Mark Perry, Jean-Pierre Lafouge, James S. Cutsinger, Indiana: World Wisdom, 2006, s. 42.
[128] O her ne kadar gerçek metafiziği Platonculuk olarak ifade etse de bu 'sahih öğretinin zorunlulukla Platon ya da Plotinus'tan geldiği anlamına gelmez' diyerek Platonculuğun tek kaynağının Platon'un öğretileri olmadığını ifade etmektedir. (*In the Face of the Absolute* (IFA), Indiana: World Wisdom, 1989, s. 188)
[129] Schuon, *Stations of Wisdom* (SW), Indiana: World Wisdom, 1995, s. 33.
[130] Anonymous, "Pythagoras", Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/pythagor/, 22.02.2019'da ulaşılmıştır.
[131] Huffman, Carl, "Pythagoras", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/pythagoras/, 22.02.2019'da ulaşılmıştır.
[132] TUR, s. 33.
[133] Hancock, s. 291.
[134] Hancock, s. 291.

vardı", çünkü Schuon'a göre onun eserlerinde görüntüleri aşan ve şeylerin özüne, yani idealara, kapı aralayan bir vizyon vardı.[135] Schuon için "inisiyasyon"[136] bir tarikata girmeyi ifade etmektedir[137] ve onun görüntülerin ötesine geçmeyi inisiyasyon ile özdeşleştirme sebebi, şeylerin özüne ancak inisiyatik süreçlerle ulaşılabileceğine inanıyor olmasıdır. Daha sonra belirtileceği üzere o, irfan ya da metafiziği, kelimenin aslî anlamıyla "felsefe" olarak görmektedir. Çünkü Sokrates ve Platon'a göre gerçek filozof, kendini "ruh ve beden arasındaki ayrımı araştırmaya" adayan kimsedir.[138] Bu sebeple gerçek felsefe ruh ve beden, gerçeklik ile görüntü arasındaki farka dair bir araştırma olmalıdır. Schuon için metafiziğin -ki irfan demektir- anlamı Hak ile bâtıl arasındaki ayrımı fark etmek olduğundan, Sokrates, Platon ve diğer Platoncu düşünürler Schuon'a göre gerçek metafizikçilerdir.

Schuon Platonculuktan son derece etkilenmiştir. Öyle görünüyor ki, o kendi metafizik anlayışının temellerini Platon ve onun takipçilerine -özellikle Plotinus ve İamblichus'a borçludur. Her şeyden önce kendisinin sudur terimini Platoncu anlamda kullandığını belirtmektedir.[139] Bu şu anlama gelir; neden ve nedenlinin aynı olduğuna inanan deist ya da doğacı sudurcuların aksine Schuon, aşkın, etkiden bağımsız ve mutlak bir başlangıç noktasına inanmaktadır.[140] Onun felsefesinde "neden" Mutlak'tır ve her bir varlık, Varlık ve Varoluş gibi bazı aracılar vasıtasıyla, O'ndan sâdır olmuştur. Varlık ve Varoluş terimleri, Varlık-Ötesi terimi ile birlikte Schuon'un İlahî Düzen şemasını oluşturmaktadır ve bu terimler çalışmanın Onto-Teoloji bölümünde incelenecektir.

"İlahî Düzen" terimi Schuon metafiziğinde kilit bir öneme sahiptir. O, tüm ontolojisini bu terimin içerimleri üzerine kurmaktadır. İlahî Düzen "Varlık-Ötesi" (Beyond-Being), "Varlık" (Being) ve "Varoluş" (Existence) olmak üzere üç mertebeden oluşmaktadır. Bunlar hiyerarşik olarak sıralandığında en üstte Varlık-Ötesi olan Mutlak Zât bulunmaktadır. Bu

---

[135] Schuon, *Logic and Transcendence* (LT), çev. Peter Townsend, Great Britain: Perennial Books LTD, 1984, s. 47.
[136] İnisiyasyon (*initiation*) kelimesi 'birini gizli bir topluluğa genellikle bir tören ile kabul etme eylemi' anlamına gelmektedir. (https://en.oxforddictionaries.com/definition/initiation), 22.02.2019'da ulaşılmıştır.
[137] Schuon, "A Note on René Guénon", *Studies in Comparative Religion,* Vol. 17, No. 1 & 2 (Winter-Spring, 1985).
[138] Schuon, *Gnosis: Divine Wisdom* (GDW), çev. G.E.H. Palmer, Great Britain: Perennial Books LTD, 1990, s. 72.
[139] Schuon, RHC, s. 5.
[140] Schuon, RHC, s. 5.

mertebe hiçbir belirlenimin olmadığı ve Zât'ın (Essence) yaratıklarla ilişki kurmadığı, mutlak biçimde münezzeh olduğu mertebedir ve sufi terminolojideki *la-taayyün* mertebesine tekabül etmektedir.[141] Schuon bu mertebeye "Yüce İlke" (Supreme Principle) ya da "Mutlak İlke" (Absolute Principle) de demektedir. Onun altında isimlerle belirlenmiş yani taayyün etmiş olan Tanrı bulunur ki Schuon bu mertebeye "Varlık" demektedir. Bu mertebe ile Zât, ilahî isim ya da sıfatlarla belirlenerek yaratıklarla ilişki kurmaktadır. Tanrı ya da Varlık -ya da "yaratıcı İlke" (creative Principle)- Zât ile ilişkisinde göreceli (relative), yaratıklarla ilişkisinde ise Mutlaktır (Absolute) ve Schuon Varlık'ın bu berzahî özelliğini "göreceli Mutlak" (relatively Absolute) kavramıyla açıklamaktadır.[142] İlahî düzenin üçüncü mertebesi ise Varoluş'tur (Existence) ve Schuon felsefesinde "Logos" ile özdeşleştirilmektedir. Tüm bu terimler çalışmanın bir sonraki bölümünde ayrıntılarıyla incelenecektir, ancak şimdilik şu kadarını belirtmekle yetinelim ki söz konusu hiyerarşideki sudur anlayışı, Schuon'un yukarıda zikredilen ifadesinde geçtiği gibi, Platon'dan alınmıştır. Bizzat Schuon'un ifadesiyle, kendi felsefesindeki Mutlak İlke ile yaratıcı İlke arasındaki fark ise meşhur Yeni-Platoncu filozof Plotinus'ta mevcuttur. Plotinus Schuon'un Mutlak İlke diye isimlendirdiği şeye "Mutlak Varlık" (absolute Being) derken, O'ndan sudur eden yaratıcı İlke'yi "sâdır olmuş Varlık" (emanated Being) diye nitelemektedir.[143] Plotinus'un bu kavramsallaştırmaları, bir diğer Yeni-Platoncu filozof olan İamblichus'un felsefesinde sırasıyla "Varlık-Ötesi"ne (Beyond-Being) ve "akledilir evren"e (intelligible universe) dönüşmüştür. Nitekim Schuon şöyle demektedir; "İamblichus Plotiniusçu Birlik'e Varlık-Ötesi'ni eklemiştir"[144], yani Schuon, felsefesinin temel kavramlarından biri olan "Varlık-Ötesi" terimini İamblichus'tan almıştır. Eğer onun bahsettiği şekliyle "Plotinusçu Birlik" bir metafizik öğreti olarak kabul edilirse, Schuon'un bu öğretiye katkısının "Varoluş" terimi olduğunu söylemek mümkündür.[145]

---

[141] *La-taayyün* mertebesi, Tanrı'nın hiçbir belirleniminin olmadığı, her türlü kayıttan hatta kayıtsızlıkla kayıtlanmaktan dahi münezzeh olduğu mertebeyi ifade etmektedir. (Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C. 1, s. 11) Bu terimle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Seyyid Mustafa Rasım Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 322-323.

[142] Bu kavram bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla incelenecektir.

[143] Schuon, *Form and Substance in the Religions* (FSIR), çev. Mark Perry, Indiana: World Wisdom, 2002, s. 156.

[144] Schuon, FSIR, s. 57.

[145] Schuon'un bu özgün terimi çalışmamızın Onto-Teoloji bölümünde incelenecektir.

Platoncu felsefenin Schuon üzerindeki bir diğer etkisi ise Platon'un -Saint Augustin tarafından da tekrar edilen- şu önermesidir: "Kendisiyle iletişim kurmayı dilemek İyi'nin doğasında vardır."[146] Schuon sudur anlayışını bu önerme üzerine bina eder. Varlık-Ötesi ya da Mutlak, Yüce İyi'dir (Supreme Good) ve doğası gereği Kendisiyle iletişim kurmak isteğinden ötürü sudur etmiştir. Varlık'ın Varlık-Ötesi'nden sâdır olması, Varlık-Ötesi'nin Kendisiyle iletişim kurmak istemesinin kaçınılmaz bir sonucudur. Varlık, Varlık-Ötesi'nden doğrudan sudur ettiği için, O'ndan tamamen farklı değildir, ve bu yüzden Varlık-Ötesi Kendisiyle iletişim kurma arzusunu Varlık sayesinde tatmin etmektedir. Schuon söz konusu arzuyu "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi arzu ettim ve halkı yarattım" hadis rivayetiyle bağlantılandırmaktadır. [147] Nitekim o, farklı öğretilerin "diyalektik anahtarları"nı birbirine bağlamak konusunda hiç tereddüt etmez, çünkü bu farklılıklar onun için yalnızca bir biçim meselesidir.[148]

Benzer şekilde Schuon, Platon'un "madde"sini (matter) Hristiyanlıkta kötülüğün kaynağı olan "ten"e (flesh) benzetir. Hatta Hz. İsa'yı bir Platoncu olarak gösterecek kadar ileri gider; "Platon karşıtı olan İsa değildi, Hristiyanlardı"[149] demektedir. Metafiziği Platonculukla ve irfanı da metafizikle ve ezoterizmle özdeş gören Schuon için, bir peygamber olan İsa'yı "Platoncu" kabul etmek mümkün olabilmektedir. Nitekim o, Platon karşıtı Hristiyan teologları "egzoterist" olmakla suçlar ve onlara karşı açıkça Platon'un yanında yer alır: "eğer bizden Platon'un "tamamen insanî" ya da "tamamen doğal" hikmeti ile Platon karşıtı teologların "doğaüstü" hikmeti arasında bir seçim yapmamız istenirse … hiç tereddüt etmeksizin, mantığı beni biraz olsun zahmete sokmayan Platonculuğu seçerim, çünkü metafizik mantıksal olduğu için doğru değildir fakat doğru olduğu için mantıksaldır."[150] Schuon'a göre mantığa uygunluk hakikatin vazgeçilmez bir özelliğidir. Nitekim o, "gerçek Yunan mucizesi"ni, tektanrıcı Sâmîler tarafından istifade edilen "doktriner metafizik ve yöntemsel mantık" olarak tanımlar.[151] Dahası ona göre gerçek tasavvuf da Platoncu olmak

[146] Schuon, RHC, s. 77.
[147] Schuon, FSIR, s. 40.
[148] Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts A New Translation with Selected Letters,* ed. James Cutsinger, Indiana: World Wisdom, 2007, s. 74.
[149] Schuon, LT, s. 54.
[150] Schuon, LT, s. 242.
[151] Schuon, SVQ, s. 127.

durumundadır; "Sufizm Platoncu olduğu ölçüde saf irfana yaklaşır; -bu, sahih öğretinin zorunlulukla Platon ya da Plotinus'tan geldiği anlamına gelmez."[152] Schuon için "Platoncu" demek "metafiziksel" demek olduğundan o, yalnızca gerçek sufileri değil, sık sık zikrettiği Hindu metafizikçi Shankara'yı (788-820) da "Platon'la aynı tarafta"[153] görür. Bu nedenle onun için bir öğretinin sahih olabilmesi için Platoncu olması gereklidir. Platon'un "ilâhî" lakabına atıf yapar[154] ve onun felsefesini, irfan ve ezoterizmle özdeş olan "saf metafizik" olarak koyar.

Schuon'un yalnızca ontolojisi değil, aynı zamanda gnosiolojisi de Platoncu görüşlerden etkilenmiştir. O bilginin içsel karakterini vurgulamak için sıklıkla Platon'un, Yunancada hatırlama ve anma anlamlarına gelen, *anamnesis* kavramına atıf yapar.[155] Platon için "bilgi hatırlamadır"[156] ve Schuon bu cümleyi kendi bilgi anlayışının merkezinde konumlandırır. Schuon'un bilgi anlayışı çalışmanın "Gnosioloji" bölümünde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

2.2. Platon'un Tanrı fikrini metafiziğin gündemine sokan kişi olduğu belirtilmişti, fakat bildiğimiz kadarıyla o tanrıların hareketsiz olduğundan söz etmemiştir. Tanrı'yı tüm hareketlerin ve dolayısıyla maddî şeylerde meydana gelen tüm değişimlerin kaynağı olan nihaî ilk hareket ettirici olarak koyan kişi Aristo'dur. Onun Metafizik olarak adlandırılan eserinde belirttiğine göre İlk Felsefe'nin konusu "maddeden bağımsız ve hareketsiz olan varlıklardır."[157] Aristo'nun "hareketsiz Muharrik" (ακίνητη πηγή κίνησης) tanrısı değiştirmekle beraber kendisi değişmez ve hareketsiz kalır.[158] Söz konusu hareket ettirici Tanrı Aristo'nun fiziğinde zikredilir ancak o, Tanrı'nın varlığı ya da sıfatlarını bir metafiziksel problem olarak tartışmaz. "İlk felsefe"yi açıklarken istemeden de olsa "metafizik" teriminin kaynağı olmanın yanında Aristo'nun bu alana yaptığı asıl katkı, metafiziksel meselelerin sistematik bir listesini yapması ve günümüze kadar pek çok

[152] Schuon, SVQ, s. 42.
[153] Schuon, SP, s. 110.
[154] Schuon, LT, s. 242.
[155] Schuon, SVQ, s. 52.
[156] Schuon, SW, s. 15.
[157] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010, s. 296.
[158] Hancock, s. 292.

takipçisi olan bir metafiziksel sistem inşa etmesidir.[159] Ona göre "İlk felsefe", nedensellik, cevher, potansiyel, tikel, tümel gibi genel kavramlar ve onların analizleriyle ilgilenir.[160] Her şeyden önce Aristo en genel kavram olan "varlık" kavramıyla ilgilenmiştir, ne var ki onu etraflıca tanımlamaktan ziyade, varlıkları kategorize etmeyi tercih etmiştir.

Schuon Aristo'yu rasyonalizmin atası olarak görür. Onun modern anlamda rasyonalist olduğunu düşünmese de modern felsefenin temelinden onu sorumlu tutar. Nitekim Schuon'a göre Aristo Platoculuğu "dışsallaştırmıştır/maddileştirmiştir" (exteriorized)[161], dolayısıyla onu bozmuştur. Platonculuğu gerçek felsefe olarak gören Schuon, Aristo metafiziğini Platoncu olduğu ölçüde onaylayacaktır. Ne var ki Platon ve Aristo'yu karşılaştırdığında şöyle demektedir: "Platon içsel boyutu, öznel genişlemeyi (extension), sentezi ve yeniden bütünleşmeyi (reintegration) temsil eder, Aristo ise dışsal boyutu, nesnel genişlemeyi, analizi ve yansıtmayı (projection) temsil eder."[162] Schuon'un ne demek istediği net olmamakla beraber, onun Platon'u kendini bilmeye yönelen ve Aristo'yu ise dış âlemi bilmeye yönelen kişiler olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Yani ilki özneye vurgu yaparken, ikincisi nesneye vurgu yapmış, nesne olarak iç âlemi değil, dışsal boyutu tercih etmiştir. Söz konusu dışsallaşma eğilimi Schuon için metafiziğin özüne aykırıdır, çünkü "bütün bir geleneksel metafizik her zaman içselleştirme uğruna formüle edilmiştir, dolayısıyla doğal bilimlerin (natural sciences) genişlemesi için faydasızdır."[163] Schuon Aristo'yu "bilim"in (science) atası olarak görürken, Platon'u "hikmet"in (wisdom) atası olarak görür[164] ve bu yüzden Platon Aristo'ya üstündür çünkü hikmeti bilime, ya da başka bir deyişle, gökleri yere yani semâyı arza tercih etmiştir: "Aristo ile arza (earth) çok daha yakınız, kendimizi semâdan kopmuş olarak bulacak kadar yakın olmasak bile."[165] Bu mecazlı ifadelerle Schuon'un anlatmak istediği şey esas itibariyle Platon'un görüntünün ötesindeki yüce âlemi temel alarak hikmetin peşinde olduğu ancak Aristo'nun görünür

[159] Hancock, s. 291.
[160] Reese, "Metaphysics", s. 353.
[161] Schuon, SW, s. 33.
[162] Schuon, RHC, s. 50.
[163] Schuon, LT, s. 48-49.
[164] Schuon, SW, s. 33.
[165] Schuon, LT, s. 48

âleme, yani dünyaya ağırlık verdiğidir. Şüphesiz ki Schuon için Platon'un tavrı metafiziksel, ya da "göksel" iken, Aristo'nun tavrı dünyevîdir.

Aristo'nun göklerden kopmaya yaklaştığı ya da Platon'dan saptığı nokta "deneycilikle birlikte bilimcilik" idi. Schuon'un iddiasına göre Aristo bu ikisiyle yani deneycilik ve bilimcilik ile, içselleştirici eğilimi, dışsallaştırıcı eğilim ile yer değiştirtti.[166] Her ne kadar Schuon bu sözleri ile ne demek istediğine dair bir açıklama yapmasa da, onun genel felsefesi göz önünde bulundurulduğunda, Platon'un "hatırlama" (*anamnesis*) temelli bilgi anlayışı ile, şeyleri içimizde bulmaya yaptığı vurguya karşılık, Aristo'nun dış dünyaya açılan bilimsel sorgulamasını karşılaştırdığı ve Platon'un tavrını tercih ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Schuon'un bilime yönelik tavrı son derece olumsuzdur çünkü açık biçimde ifade etmese bile, bilimsel yaklaşım ile irfanî yaklaşımı birbirine alternatif olarak görmektedir. Onun bilimle ilgili görüşlerine ilerleyen sayfalarda yer verilecektir.

Schuon'un Aristo'ya olan tepkisi, bilime yaptığı vurgu ile takipçilerini bilimselliğe yönlendirmesi ve sonuç olarak da modern felsefenin doğuşuna sebep olan rasyonalizmi yaygınlaştırmasıdır. Schuon'a göre modern rasyonalizm, "aklın yalnızca mantığa indirgenmesi -yani aklî sezginin inkâr edilmesidir."[167] Aklî sezgi (intellectual intuituon) Schuon için metafiziğin yöntemidir ki bu konu ilerleyen sayfalarda kısaca ve çalışmanın "Gnosioloji" bölümünde genişçe ele alınacaktır. O, Aristoculuğu "yalnızca uslamlamaya (reasoning) değil akletmeye (intellection) dayanan deizmi ve hilomorfizmi[168]"[169] sebebiyle mutlak bir rasyonalizm olarak görmez. Schuon için uslamlama ile akletme farklı şeylerdir ve uslamlama tam olarak rasyonalizme özgü iken akletme metafizik bilgiye ulaşmanın yegâne yoludur.[170] Dolayısıyla yalnızca uslamlama yolunu kullanmadığı için Aristo tam bir rasyonalist sayılmaz. Yine de Schuon'a göre Aristo'nun kısmî rasyonalizmi, onun görüşlerini bünyesinde toplayan Sâmî ve Sâmîleşmiş tektanrıcıları zehirlemiştir ve

[166] Schuon, LT, s. 49.
[167] Schuon, LT, s. 48.
[168] Aristo'nun varlık anlayışına dair bir terim olan hilomorfizm (χυλομορφισμός), varlıkların madde ve form birlikteliğiyle var olduğunu görüşünü ifade etmek için kullanılmaktadır. (Ainsworth, Thomas, "Form vs. Matter", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/form-matter/, 24.02.2019'da ulaşılmıştır.)
[169] Schuon, LT, s. 48.
[170] Schuon'un uslamlama ve akletmeyle ilgili düşünceleri için bkz. s. 225-231.

"sistematik ve kendini beğenmiş ve dolayısıyla öznel olsun nesnel olsun her türlü us-üstü (suprarational) unsura kapalı", totaliter bir rasyonalizme dönüşmüştür.[171] Metafizik, rasyonalizmin ötesinde olduğundan, Schuon'a göre bu yaklaşım son derece metafizik karşıtıdır. Nitekim o, Augustinci-Platoncu bilgi öğretisini irfan ile mükemmel bir uyum içinde olarak görürken, Aquinasçı-Aristocu duyumculuğu (sensationalism) öyle değerlendirmez.[172] Dolayısıyla Platon'a aykırılığından ötürü Aristo, Schuon'a göre gerçek bir metafizikçi değildir.

2.3. Schuon'un gerçek metafizikçi olarak gördüğü ve Platon'dan sonra en çok atıf yaptığı filozof olan Plotinus (203-270) da Platon gibi, görüntü ile gerçeklik farkını metafiziğinin merkezine koymuştur. Plotinus bilinen en meşhur Yeni-Platoncudur ve kendini "Platoncu" olarak nitelemiştir.[173] Plotinus'a göre günlük tecrübenin nesneleri ve onların değişim, hareket, mekan ve zaman gibi özellikleri aldatıcıdır (illusory)[174], oysa gerçeklik hepsinin üstündedir. Daha önce belirtildiği gibi Schuon için metafizik, Gerçeklik ile aldatıcı olanın, yani Hak (Real) ile bâtılın (illusory) temyizidir, dolayısıyla Plotinus'un söz konusu vurgusu Schuon için de çok temeldir. Plotinus'un felsefesinin en önemli unsuru, bütünüyle basit ilk ilke ve evrendeki her şeyin kaynağı olan "Bir" ya da "İyi"dir. Yukarıda belirtildiği gibi, ilk ilkenin birliği Schuon için olmazsa olmazdır, dolayısıyla Plotinus'un "Bir" fikri onun için son derece önemlidir. Plotinus'un ontolojisinde Bir'den ilk türeyen şey Akıl'dır ve söz konusu Akıl, Platoncu formların düzeninin mahallidir.[175] Akıl Bir'den, Bir'in aslî faaliyeti olan akletme eylemi sebebiyle sudur eder, dahası formlar bu akletmenin sonucunda oluşmuştur.[176] Bir'in akletmesi fikri Schuon için önemlidir çünkü o yalnızca ontolojisini değil gnosiolojisini de Akıllar hiyerarşisi üzerine temellendirmektedir. Bu hiyerarşide en tepede yer alan Akıl, Mutlak olan "İlahî Akıl"dır (Divine Intellect) ve ondan "Kozmik Akıl" (Cosmic Intellect), ya da "Logos" sudur eder. Kozmik Akıl İlahî Akıl ile "insani Akıl/insan

[171] Schuon, LT, s. 49.
[172] Schuon, GDW, s. 115.
[173] "Yeni-Platonculuk" terimi 19. yüzyılda Avrupalı düşünürler tarafından, tarihte bir dönemi belirtmek için konulmuş bir ifadedir. (Gerson, Lloyd, "Plotinus", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plotinus/, 24.02.2019'da ulaşılmıştır.)
[174] Hancock, s. 292.
[175] Gerson, Lloyd, "Plotinus".
[176] Gerson, Lloyd, "Plotinus".

Aklı" (human Intellect) arasında bir ara alandır ve İnsan Aklının İlahî Akıl ile ilişki kurmasını sağlar, yani insanın İlah ile bağlantısını kurar.[177] Kozmik Akıl, yani Logos sayesinde İnsan Aklı, İlahî Akıl ile özdeşliğinin farkına varır ve bu sebeple, insanın İlah ile özdeşliğinin tahakkuk ettiği bu süreç hem ontolojik hem de gnosiolojik bir süreçtir. Plotinus ontolojisinde Akıl'dan Nefs (Soul) sâdır olur ki Nefs maddî nesnelere duyulan arzunun ilkesidir.[178] O, maddenin kötülük ile özdeş olduğunu düşünür ve bu durum kaçınılmaz olarak maddî dünyaya karşı zahit bir tutumu getirmiştir. Onun felsefesi züht fikri üzerine kuruludur, çünkü bu yolla Nefs'in arzusu maddî olandan Bir'e kanalize edilebilecektir. Schuon her ne kadar sadece züht temelli bir mistisizm anlayışını eleştirse de[179], Plotinus'un mistik felsefesini gerçek bir metafizik olarak görür.

Schuon Plotinus felsefesini tamamen destekler ve onun, gerçek metafizik olan Platonculuğun özünü ihtiva ettiğini savunur. Plotinus "şehvetli bedenden erdemli nefse (virtuous soul) ve nefsten de bilen ruha (knowing spirit), ve sonra ruhtan da -ve onun üzerinden- betimlenemez Bir'in us-üstü (suprarational) ve birleştirici rüyetine (unitive vision) geçmeyi tavsiye eder, ki Bir var olan her şeyin kaynağıdır; Bir'de düşünen özne ile nesne örtüşür."[180] Schuon'un ifadesiyle Plotinus'un felsefesindeki "erdemli nefs", "bilen ruh" ve "Bir", Schuon'un felsefesinde sırasıyla "insan Aklı", "Kozmik Akıl" ve "İlahî Akıl"a dönüşmüş gibi görünmektedir. Söz konusu akıllar Schuon metafiziğinin özünü oluşturur. O bedenin şehvetinden ve Plotinus'un yaptığı gibi erdemli nefsten bahsetmemekle beraber, insan aklının Kozmik Akıl ile irtibat kurarak İlahî Akıl'a ulaşabileceğini dile getirmektedir. Plotinus felsefesindeki "bilen ruh" Schuon'un Kozmik Akıl'ına tekabül etmekte ve Bir de İlahî Akıl'a denk gelmektedir. Nitekim Schuon İlahî Akıl terimini Bir olan Zât'a işaret etmek için kullanmaktadır.[181] Plotinus felsefesinde kilit bir öneme sahip olan Bir'in özne ve nesne özdeşliğini sağlaması fikri de Schuon üzerinde etkili olmuş görünmektedir. Nitekim özne ile nesne arasındaki örtüşme Schuon için çok önemlidir, çünkü bu ontolojik durum, var olanların Mutlak ve ilksel İlke olan Bir'den sâdır olduğunu belirtir

[177] Schuon "Akıl"ı özellikle büyük A ile yazmaktadır.
[178] Gerson, Lloyd, "Plotinus".
[179] Schuon'un züht temelli mistisizme yönelik eleştirileri için bkz. s. 97-100.
[180] Schuon, LT, s. 47.
[181] Bkz. s. 148-149.

ve Mutlak ile göreceli arasındaki ontolojik özdeşliğin farkındalığı Mutlak'ı bilmenin -yani Schuon'un gnosiolojisinin- temelini oluşturur.

Schuon'un Plotinus felsefesinden etkilendiği başka bir konu kötülük meselesidir. Plotinus'a göre kötülük, diğer her şey gibi Bir'den kaynaklanır ve Bir'den ayrılışın bir sonucudur. Bir'den sadır olan Bir'in kendisi değildir, sudur bir kopmadır ve İyi olan Bir'den ayrılan, iyilikten de ayrılmış olacaktır; nitekim kötülüğün nedeni de söz konuşu ayrılıştır. Plotinus için kötülük de tıpkı İyilik gibi zorunludur, nitekim "kötülüğün gerekliliğini inkâr etmek İyi'nin de gerekliliğini inkâr etmektir."[182] Schuon bu konuda Plotinus'a tamamen katılmakta ve Gazzâlî ve İbn Arabi gibi bazı Müslüman düşünürlerin aksine, kötülüğün varlığına inandığını belirtmektedir. Onun kötülük problemine ilişkin Müslüman düşünürlere yönelttiği eleştirilere ileride değinilecektir.

Schuon -Plotinus gibi-, kötülüğün "var" olduğunu savunmakla kalmaz, aynı zamanda "zorunlu" olduğunu da iddia eder. Yukarıda belirtildiği gibi Plotinus kötülüğün, sudurun, yani Bir'den ayrılışın zorunlu bir sonucu olduğunu düşünmektedir. Bir, doğası gereği sudur etmek zorunda olduğu için, aynı gerekçeyle kötülük de var olmak zorundadır. Schuon Plotinus'un düşüncelerini şu şekilde ifade eder: "kötülük kozmogonik[183] yansımanın (cosmogonic radiation) gerektirdiği uzaklıktan kaynaklanır ve tam olarak iyiliğin yokluğunu açığa çıkartır (manifest), ve böylece Yüce İyi'nin bulunmayışına (absence) işaret eder."[184] Sâdır olmuş Varlık (emanated Being) -Schuon'un felsefesinde bu "Varlık"tır- Schuon'un Varlık-Ötesi dediği Mutlak Varlık'tan sâdır olduğundan ötürü, Mutlak Varlık'ın kendisi değildir. Mutlak Varlık Bir ve İyi olduğu için, O'ndan ayrılış iyiliğin eksikliği (privation) anlamına gelir ki bu da kötülük demektir. Sâdır olmuş Varlık (emanated Being) -Schuon buna yaratıcı İlke de demektedir- "Varlık olması bakımından değil, Mutlak Varlık'tan ya da Varlık-Ötesi'nden ortaya çıkması bakımından eksikliği üretir, kendini sınırlar ve böylece daha az gerçeklik yönüne doğru bir hal alır."[185] Schuon'un sözünü ettiği "daha az gerçeklik yönü" (aspect of lesser reality) yaratıklardır, çünkü Yaratıcı İlke, dışsal varlıkları yaratandır,

[182] Gerson, Lloyd, "Plotinus".
[183] Kozmogonik "evrendoğumsal" demektir.
[184] Schuon, SVQ, s. 58.
[185] Schuon, FSIR, s. 156.

Tanrı'dır. Bu sebeple söz konusu yaratmanın gerçekleşmesi için uzaklık gerektiğinden, kötülük gereklidir.[186]

Schuon her ne kadar kötülük problemine yaklaşımı konusunda Yeni-Platonculukla örtüşse de, ayrıca kendi felsefesini Platoncu olarak ifade etse ve Yeni-Platoncu düşünürlere atıflar yapsa da onun felsefesinin ne oranda Yeni-Platoncu olduğu tartışmaya açıktır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Plotinus felsefesinde Bir "önce akla, akıl aracılığıyla nefse ve nefis vasıtasıyla da bayağı âleme doğru bir inişi" söz konusudur.[187] Fakat Schuon'da böylesi bir iniş söz konusu değildir. Dahası Schuon kendi kozmik şemasında "nefs" ibaresine hiç yermemektedir. Onun yerine yukarıda belirtildiği gibi Plotinus felsefesindeki "erdemli nefs"i ve "bilen ruh"u kendi felsefesinde "insan Aklı" ve "Kozmik Akıl"a çevirmekte ve Plotinus'un Bir'ini de "İlahî Akıl" olarak koymaktadır. Yani Schuon Yeni-Platoncu felsefedeki sudur sürecini -Bir dahil- tüm unsurları akıllardan oluşan bir sudura çevirmektedir. Nitekim ileride değinileceği üzere Schuon için tüm akıllar ilahîdir çünkü hepsi varlığını İlahi Akıl'dan almaktadır. Başka bir ifadeyle İlah'ın kendisi bir çeşit akıldır. Bir'i akıl olarak koymak Yeni-Platoncu felsefenin tavrı değildir. Plotinus Bir'e "varlık, etkin, iyi, güzel, sebep, yaratıcı, düzenleyici, basit, her şeyi kuşatan, salt, sürekli, hakiki ve her şeyi kontrol eden" gibi sıfatlar yüklemiştir,[188] fakat bildiğimiz kadarıyla Bir'i akıl olarak nitelememiştir. Her ne kadar Bir kendini akleden bir varlık olsa da onun nitelendiği sıfatlar arasında "akıl" bulunmamaktadır. Aksine Yeni-Platonculukta akıl, Bir'den "çıkan" bir varlıktır.

Plotinus'tan sonra Yeni-Platonculuk, İamblichus (243-327), Porphyry[189] (233-305) ve Boethius (480-524) ile güçlenerek devam etmiştir. Schuon felsefesi için İamblichus'un önemli bir düşünür olduğu ifade edilmişti, çünkü Schuon, "Varlık-Ötesi" kavramını ondan

---

[186] Schuon, *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenicism* (CI), çev. Gustavo Polit, Indiana: World Wisdom, 1985, s. 211.
[187] Cahid Şenel, Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları, *Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2012, s. 40.
[188] Cahid, Şenel, *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 25.
[189] İslam dünyasında Furfûriyûs olarak tanınan Porphyry Osmanlı medreselerinin favori mantık kitabı olan İsagoji'nin yazarıdır. (Wildberg, Christian, "Neoplatonism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/neoplatonism/, 26.02.2019'da ulaşılmıştır.

almıştır. Yeni-Platonculuk özellikle Boethius sayesinde orta çağ felsefesini[190] etkileyerek modern felsefe üzerine etkide bulunmuştur.[191]

2.4. "Orta çağ", Yunan felsefî mirası ile Yahudi-Hristiyan dinî geleneğinin kesiştiği zaman dilimidir.[192] Bu dönemin en ünlü felsefî figürlerinden biri olan Saint Augustin (354-430) de bir Yeni-Platoncudur. O, Yeni-Platoncu ontolojinin "fiziksel/duyumsal" ve "manevî/aklî" ayrımını ve "mutlak birlik ile başlayan ve gittikçe artan çoğulluk ve çokluk boyunca çeşitli mertebelerde yayılan birleştirici hiyerarşi" fikrini benimsemiştir.[193] Plotinus'un Bir'ini Hristiyanlığın Tanrı'sı ile ikame eden Augustin, Hristiyan Yeni-Platonculuğun da kurucusudur. Ona göre Tanrı nihaî kaynaktır ve Varlık'tır, İyilik'tir ve Hakikat'tir.[194] Augustin, Yeni-Platonculuğa Hristiyan bir ton vererek, kurtuluş için aklî alanın duyulur alana tercih edilmesini tavsiye etmiştir.[195] Ayrıca ona göre duyulur âlem, içinde zuhur eden iyiliği görmek için bir fırsattır, ancak kişi onun yalnızca bir araç olduğunu unutmayarak, dikkatini akledilir alana yöneltmelidir.[196] Onun akledilir alana verdiği bu öncelik Schuon'un felsefesi ile uyum içindedir. Nitekim Augustin bu noktaya kadar bir Platoncudur. Ne var ki o kötülük problemine yaklaşımıyla Yeni-Platoncularla tam bir uyum içinde değildir. Nitekim, bir Hristiyan olması nedeniyle Tanrı'yı kötülükten tenzih etmeye çalışmış ve özellikle Tanrı'nın iradesini vurgulama ihtiyacı hissetmiştir.[197] Oysa yukarıda belirtildiği gibi Yeni-Platonculukta Tanrı bir tercih eseri olmaksızın, doğasından kaynaklanan bir zorunluk gereği kötülüğe sebep olmaktadır.

Schuon Augustin'in eserlerine aşina görünmektedir[198] ve onu Platon ile birlikte zikretmektedir. Schuon için Augustin bir Platoncu olduğu sürece makbul bir isimdir.

---

[190] "Orta çağ felsefesi, geleneksel olarak klasik pagan kültürünün yıkılışıyla Rönesans arasındaki Batı Avrupa felsefesi şeklinde yorumlanır." (Spade, Paul Vincent, "Medieval Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/medieval-philosophy/, 26.02.2019'da ulaşılmıştır.)
[191] Hancock, s. 292.
[192] Spade, Paul Vincent, "Medieval Philosophy".
[193] Mendelson, Michael, "Saint Augustine", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/augustine/, 26.02.2019'da ulaşılmıştır.
[194] Mendelson, Michael, "Saint Augustine".
[195] Mendelson, Michael, "Saint Augustine".
[196] Mendelson, Michael, "Saint Augustine".
[197] Mendelson, Michael, "Saint Augustine".
[198] Schuon, SW, s. 101.

Nitekim Augustin Platon'un Schuon için son derece önemli olan "anamnesis"[199] görüşüne ve "İyi'nin doğası gereği Kendisi ile iletişim kurmak istediği"[200] fikrine katılmaktadır. Fakat her ne kadar Schuon onun Tanrı'nın kudretine yaptığı vurguya değinmese de Schuon'un Eşarilik eleştirisinden hareketle, bu konuda Augustin'e karşı çıkacağını söylemek mümkündür. Nitekim Schuon ileride değinileceği üzere Eşari kelamcıları Tanrı'yı her dilediğini yapmakta özgür olan bir varlık olarak gördükleri için eleştirmektedir.

2.5. Augustin'in "dinin Tanrısı"nı felsefe alanına taşımasından çok sonra, bir diğer aziz düşünür olan Saint Anselm (1033-1109) Tanrı'nın varlığının ispatları ile felsefe sahnesine çıkmaktadır. Meşhur "ontolojik argüman"ın sahibi olan filozof Tanrı'nın varlığını bedihi görmekle beraber, yalnızca ahmakların bu gerçeği göremeyeceğini belirterek, onların dahi anlayabileceği açıklıkta bir ispat sunmak için çabalamıştır.[201] Ne var ki Schuon ispat fikrine karşı çıkmaktadır, çünkü ona göre her ispat belli bir malumat gerektirir, bu sebeple ontolojik argüman yalnızca konu hakkında bazı eminlikleri (certainty) olanlar üzerinde etkilidir, ve fakat nedenselliğin doğasını anlayamayan sığ zihinler üzerinde hiçbir etkisi yoktur.[202] Bu sebeple Saint Anselm'in ontolojik argümanı Schuon'a göre etkisizdir.

2.6. Saint Anselm Tanrı'nın varlığı problemini metafiziğinin merkezine yerleştirirken, bir başka "teolog metafizikçi" olan Aquinalı Saint Thomas (1225-1274), Aristo'nun eserlerinin Arapçadan Latinceye tercüme edilmeye başlamasının hemen ardından sahneye çıkar.[203] Söz konusu tercüme hareketi inanç ile düşünce arasındaki ilişkinin sorgulanmasına kapı aralamıştır.[204] Saint Thomas bu ilişki ile uğraşarak hem bir teolog hem de bir filozof olarak nam salmıştır. Aslında "onun felsefî teolojisi metafizikten ayrı bir bilim değildir" çünkü

[199] Schuon, SW, s. 15.
[200] Schuon, RHC, s. 77.
[201] Williams, Thomas, "Saint Anselm", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/anselm/, 26.02.2019'da ulaşılmıştır.
[202] Schuon, LT, s. 60.
[203] "Aristo'nun eserleri Nasturî Hristiyanlar tarafından 5. yy.da Süryaniceye, 9. yy.da ise Süryaniceden Arapçaya çevrilmiştir. Arapça metinlerin Latinceye tercümeleri 12. yy.da ve doğrudan Yunanca metinlerin tercümeleri ise Robert Grosseteste ve Moerbeke'li William tarafından 19. yy.da yapılmıştır" (Hancock, s. 294).
[204] McInerny, Ralph and O'Callaghan, John, "Saint Thomas Aquinas", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = ,https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas/, 26.02.2019'da ulaşılmıştır.

onun biliminin esas amacı Tanrı'nın bilgisidir.[205] Fakat Tanrı ancak etkileri üzerinden bilinebileceğinden, ilk nedenin bilgisine ulaşmak için cevherler incelenmelidir ki Thomas'a göre metafizik budur.[206] Teoloji ve felsefe arasındaki fark teolojik bilginin vahiy ile başlaması ancak felsefi bilginin dünyanın bilgisi ile yola çıkmasıdır, yani felsefe dünyadan yola çıkarak Tanrı hakkında konuşur.[207] Şu durumda hem teoloji hem de felsefenin konusu Thomas'a göre Tanrı'dır. Anselm'in aksine o, Tanrı'nın varlığının felsefe yoluyla ispatlanabileceğini düşünmez, çünkü Tanrı'nın mahiyeti bizim için bilinmezdir, ona ancak imanın yardımı ile erişilebilir.[208] Aristo'nun Hristiyan dünyadaki en büyük şârihi olan Thomas'ın metafizik düşüncesi Aristocu olarak kabul edilmektedir.[209]

Aristocu olan Saint Thomas'ın Schuon tarafından makbul bir isim olarak görülmesi beklenemez. O Augustin'i Platon'la aynı çizgide kabul ederken, Thomas'ı Aristocu olarak görür ve ilk perspektifi ikinciye tercih eder. "Augustinci-Platoncu bilgi öğretisi irfan ile mükemmel bir uyum içinde iken Thomasçı-Aristocu duyumculuk (sensationalism), kendi seviyesinde ve kendi sınırları içinde yanlış olmamakla beraber, *bhakti* terimi ile ifade edilen sevgi yolunun talepleri ile uyum içindedir."[210] Schuon'a göre Tanrı'yı bilmek konusunda iki farklı ekol vardır, bunlardan biri "bilgi yolu" (*jnanic* way) iken diğeri "sevgi yolu"dur (*bhaktic* way). *Jnanic* yol saf irfanî (gnostic) ve aklî (intellectual) yol iken, *bhaktic* yol duygusaldır (sentimental), bu sebeple Schuon için bilgi yolu sevgi yolundan üstündür.[211] Fakat o, Thomasçı-Aristocu yolu neden "duygusal" olarak nitelediğini belirtmemektedir. Schuon'a göre Thomas da – tıpkı Aristo gibi- "duyumcu" olmanın yanı sıra, "rasyonalist" ve "deneyci"dir.[212] O Thomas'ı Aristocu olarak gördüğü için, onun Aristo'ya yönelttiği tüm eleştiriler, Thomas için de geçerlidir. Fakat, Schuon kendi felsefesinin en önemli aksiyomlarından biri için Thomas'a atıf yapmaktadır: "mantık ilkeleri Tanrı'da yerleşiktir,

[205] McInerny, Ralph and O'Callaghan, John, "Saint Thomas Aquinas".
[206] McInerny, Ralph and O'Callaghan, John, "Saint Thomas Aquinas".
[207] McInerny, Ralph and O'Callaghan, John, "Saint Thomas Aquinas".
[208] McInerny, Ralph and O'Callaghan, John, "Saint Thomas Aquinas".
[209] Gaven Kerr, "Aquinas: Metaphysics", Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/aq-meta/, 26.02.2019'da ulaşılmıştır.
[210] Schuon, GDW, s. 115.
[211] Bu yollar hakkında bilgi için bkz. s. 222-225.
[212] Schuon, TUR, s. 153, d.n. Schuon, Cutsinger'ın da belirttiği gibi empirizm ve rasyonalizmi birbirinin yerine geçecek şekilde kullanmaktadır. (Cutsinger, "The Knowledge That Wounds Our Nature The Message of Frithjof Schuon", s. 372)

böylece bizim bilgimiz ile İlahî Hakikat arasında bir uyumsuzluk imkansızdır."[213] Schuon mantığı kuvvetle savunur. Onun için "insan mantıklıdır (logical), çünkü Tanrı mantıklıdır"[214] ve Tanrı insanı kendi suretinde yarattığından, insan her anlamda olduğu gibi mantıksallığı açısından da Tanrı'ya benzer. Tanrı'nın mantıklı olması şu anlama gelmektedir; Tanrı mantık kurallarına aykırı hareket etmez. Schuon için mantık kuralları kutsaldır, çünkü "onlar aslî olarak ontolojiye aittir, … mantık insan usu olan mikrokozmosun ontolojisidir."[215] O mantığın, akıllar hiyerarşisinde en tepede duran İlahî Akıl'ın bir niteliğini yansıttığını düşünmektedir.[216] Mantık ilahîdir, çünkü Tanrı mantıklıdır, ve mantığın insandaki yansıması insan usudur (reason). Schuon için hiçbir doğru (truth) mantıklı olmaksızın doğru (true) olamaz, fakat bu durum, mantıklı olmanın bir şeyi doğru yaptığı anlamına gelmez. Çünkü "bir şeye mantıklı olduğu için doğru (true) demeyiz, doğru olduğu için mantıklı deriz."[217] Mantıklı olmak tüm doğruların gerek şartıdır. Bu yüzden metafiziksel hakikatleri ifade etmede mantık olmazsa olmazdır. Schuon'un felsefesinde mantığın önemli bir rolü olmakla beraber, onun bilgilenmekteki rolü net değildir. Örneğin Schuon için bilgilenmenin yolu olan aklî sezgi (intellectual intuition) ile mantığın nasıl bir ilişkisi olduğu belirsizdir. Saint Thomas'ın mantığın önemi üzerine söylediklerine atıf yaparken Schuon aynı zamanda Saint Anselm ve Saint Thomas'ın eserlerinde Tanrı'ya deliller olduğunu fakat sözde "entelektüeller"in bu düşünürleri derinlemesine anlayacak kadar akıllı olmadıklarını dile getirmektedir.[218] Bu "sözde entelektüeller", Schuon için modern filozoflardır.

2.7. Felsefî anlamda modernizmin kurucusu René Descartes (1596-1650) kabul edilir. Bir matematikçi olan Descartes, metafizikte matematiksel bir kesinlik arayışına girmiştir. Ona göre bir metafiziksel iddianın doğruluğu ya da geçerliliği onun matematiksel önermelerde olduğu gibi "netlik" (clarity) ve "açıklık" (distinctness) ile anlaşılmasına ve geometrik postulatlar gibi bariz olmasına bağlıdır.[219] Nitekim ona göre "doğrunun alameti" aklî idrakin

[213] Schuon, TUR, s. 154, d.n.
[214] Schuon, FDH, s. 30.
[215] Schuon, FDH, s. 30.
[216] Schuon, CI, s. 208, d.n.
[217] Schuon, FDH, s. 30.
[218] Schuon, SW, s. x.
[219] Hancock, s. 295.

açıklığı ve netliğidir.[220] Bu açıklık arayışı Descartes'in maddeden şüphe etmesine yol açmış ve onu *cogito* argümanına[221] ulaştırmıştır; "düşünüyorum, öyleyse varım". Bu argüman akıl tarafından açık ve net biçimde algılanması nedeniyle Descartes için çıkış noktasıdır. Ayrıca yine bu argüman zihin ile madde arasında bir ikilik fikri doğurması nedeniyle modern anlamıyla düalist felsefenin başlangıcı kabul edilir. Dış dünyada algılanan maddeden bağımsız bir "zihin" (mind) ya da "ruh" (soul) vardır ve insan aklı duyuların yardımı olmaksızın hakikatin doğasını algılayabilir; hatta Descartes, aklî idrak için "zihni duyulardan geri almak"tan söz etmektedir.[222] O açıkça *a priori* ve kesin bir bilgi arayışı içindedir. Söz konusu kesin bilgi için şüpheyi kullanmakla beraber, tamamen bir septik değildir çünkü şüpheyi yalnızca bir yöntem olarak kullanmış ve istediği kesin bilgiye ulaşınca da şüphe etmeyi bırakmıştır.

Schuon'un Descartes'e yönelttiği temel eleştiri onun şüpheciliğine ve rasyonalizminedir. O, Kant ile beraber Descartes'i "modern felsefe illeti"nin en büyük sorumluları olarak görmektedir. Ne var ki onun Descartes eleştirisi güçlü değildir. Her ne kadar tüm önyargılardan kurtulmuş bir önsel bilgi arayışı içinde olan ve tüm bunlardan arınmak için şüpheyi kullanan Descartes'in bu çabasını "sağlıklı bir tutum" olarak nitelese de onu aynı zamanda yapay bulur ve bu tutumun bilginin değil "cehalet"in eseri olduğunu iddia eder.[223] Eğer felsefe bir kişinin cahili olduğu konular hakkında soru sorması ise, o kişi nasıl olur da araştırdığı konular hakkında "cahil" olmakla suçlanabilir? Schuon metafiziğin başlangıç noktasının "her zaman aklî olarak açık ve kesin olan şeyler"[224] olduğunu ancak felsefenin başlangıç noktasının şüphe olduğunu iddia etmektedir. Descartes felsefe yaparken metafiziksel bir öz arayışındaydı, "aklî olarak açık ve kesin" olanın peşindeydi; o halde bundan ötürü nasıl suçlanabilir?

---

[220] Hatfield, Gary, "René Descartes", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/descartes/, 28.02.2019'da ulaşılmıştır.
[221] Cogito argümanının Saint Augustin'in eserlerinde yer aldığı iddia edilmektedir. (Hatfield, "René Descartes")
[222] Hatfield, Gary, "René Descartes".
[223] Schuon, SW, s. 8-9.
[224] Schuon, TUR, s. xxxii.

Schuon Descartes'i yalnızca metodu için değil, şüphesinin neticesinde eriştiği *cogito ergo sum* argümanı sebebiyle de eleştirmektedir. Bu ifade ile Descartes kendi varlığını düşünerek ispatlamaktadır, ki bu onun var olmanın ölçüsü olarak "düşünmeyi" gördüğü anlamına gelir. Schuon bu fikre karşı çıkmaktadır çünkü ona göre var olmanın ölçüsü "varlığın kendisi"dir, hatta o *cogito* argümanını şu hale çevirir; "varım, çünkü varlık var"[225]. Nitekim şöyle demektedir: "var olduğumuza dair eminlik hem varlığımızı hem de eminliğimizi ilham eden mutlak, yani zorunlu Varlık olmadan mümkün değildir."[226] Bu cümlede Schuon Mutlak ya da zorunlu Varlık fikrini bir öncül olarak almıştır, çünkü bu bilginin *a priori* (önsel) olduğunu düşünmektedir. Nitekim o, şeyin varlığını, o şeyin kaynağı ya da varlık nedeni ile açıklamaya çalışmaktadır. Bu tutum son derece metafizikseldir, ancak sorun şudur ki kişi Zorunlu Varlık fikrine nasıl erişecektir? Her ne kadar bu, Schuon'a göre "kesin" olsa da, tarihteki pek çok metafizikçi için durum böyle değildir.

Cogito'yu eleştirirken Schuon, René Guénon'a atıf yapmaktadır ki ona göre Guénon "entelektüalitenin kavramlarını yenileştirme ve ortodoksi ile onlara doğru ve evrensel anlamını verme yeteneğine sahip"[227] biridir. Guénon Descartes'i bedeni dışlamak suretiyle "Ben"i (I) yalnızca "nefs"e (soul) indirgemekle ve aynı zamanda nefsi de "düşünce"ye indirgemekle suçlar ve şöyle der; "nefsin kendisi düşünceye indirgenmiştir, "tüm doğası sadece düşünmekten ibaret olan bir cevher"e".[228] O Descartes'in *Metot Üzerine Konuşma* kitabına atıf yapar ancak Descartes aslında şöyle demektedir: "Ben, var olmak için herhangi bir yere ya da maddi herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan, tüm özü ya da doğası yalnızca düşünmek olan bir cevher idim."[229] Descartes burada "Ben"ini Guénon'un iddia ettiği gibi nefs olarak değil, "bir cevher" (substance) olarak nitelemektedir. Guénon Ben'i nefs ile ve nefsi de düşünen cevher ile bir tutarken, sözünü ettiği indirgeme iddiasını açıklamamaktadır. Guénon'un Descartes konusundaki eleştirilerine atıf yapan Schuon da bir açıklama sunmamaktadır. Dahası, Guénon'un Schuon tarafından aktarılan pasajında Guénon

[225] Schuon, RHC, s. viii.
[226] Schuon, RHC, s. viii.
[227] Schuon, SW, s. 14, d.n.
[228] Schuon, SW, s. 15, d.n.
[229] René Descartes, *Discourse on the Method of Rightly Conducting one's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, Jonathan Bennett: 2017, s. 15.

"doğruluk ölçütü" (criteria of truth) sorusunu "saçma (absurd) bir felsefi soru"[230] olarak görmektedir. Bu yaklaşımın Descartes'in bir kesinlik ölçütü bulma çabasını saçma kabul etmesi doğaldır. Böylece Schuon Kartezyenizm'i "akılsız olmanın belki de en akıllı yolu"[231] olarak nitelemektedir.

Schuon'un Kartezyenizm'e yönelttiği bir diğer itiraz rasyonalizm sebebiyledir. Ona göre aklî sezgiden ya da vahiyden kaynaklanmayan her şey bir çeşit rasyonalizmdir.[232] Yani Descartes, tıpkı Aristo ve diğer pek çok filozof gibi, bir rasyonalisttir. Fakat Schuon bu konuda Descartes'e özel bir kabahat yükler ve şöyle der: "Rasyonalizm, bir delile işaret eden, Kartezyen "öyleyse" düşüncesidir."[233] Burada Schuon *cogito*'nun "*ergo*"suna saldırmaktadır. Nitekim ona göre delile ihtiyaç yoktur, çünkü varlık verenin yani Zorunlu Varlık'ın varlığı son derece aşikardır. Öyle görünüyor ki Schuon açısından Descartes'in kabahati "şüphe edilemez" olanın varlığından, her yerde hazır olan ve *a priori* olan Varlık'ın varlığından şüphe etmek olmuştur. Oysa Descartes Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir şüphe belirtmemiş, aksine aklın bilebileceği metafiziksel ilk prensipler arasında Tanrı'nın varlığını zikretmiştir. Nitekim *Meditasyonlar*'da Tanrı'nın varlığına dair inancını şiddetle savunmaktadır.[234]

Schuon'un özelde Descartes'e genelde rasyonalizme yönelttiği bir diğer itirazın sebebi, daha önce Schuon için çok önemli olduğunu ifade ettiğimiz, Platoncu *anamnesis* anlayışını ihmal etmeleridir.[235] Diğer pek çokları gibi Descartes de halihazırda bildiği şeyi hatırlamamış, usunu bir yöntem ölçüsü olarak koymuştur. Schuon için rasyonalizmin temel problemi "tüm hakikati usla kavramaya uğraşmasıdır."[236] Bu aslî hatanın nedeni ise rasyonalistlerin aklın ne olduğunu anlamamalarıdır. "Modern felsefenin tamamı, bilim de dahil, yanlış bir akıl mefhumundan yola çıkmaktadır … (rasyonalizm) aklı usa ya da akletmeyi mantığa ya da

[230] Schuon, SW, s. 15, d.n.
[231] Schuon, Understanding Islam (UI), çev. Macleod Matheson, Maryland: Perennial Books LTD, 1972, s. 110.
[232] Schuon, SW, s. 26.
[233] Schuon, RHC, s. viii.
[234] Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, tran. Donald A. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, s. 24-35.
[235] Schuon, RHC, s. viii.
[236] Schuon, SW, s. 26.

başka bir deyişle, nedeni sonuca sınırlar."[237] Schuon aklı İlah'ın insandaki ya da dünyadaki bir yansıması olarak tanımlar, bu yüzden akıl (intellect) "Tanrı'dan bir şeyler yansıtır."[238] Oysa us (reason) yalnızca "dünyevî bir akıl gibi bir şeydir"[239], ki bu akıl, yani us, insanı "düşünen bir hayvan"[240] olması bakımından betimleyen bir insanî akıl türüdür. Schuon Rönesans ve Descartes'i tefekkürî aklı (contemplative intelligence) ve dinî içgüdüyü (religious instinct) zayıflatmakla itham eder,[241] çünkü onlar Schuon'a göre "ilahî" olan akıl yerine "dünyevî" olan usa öncelik vermişlerdir. O "aklın intiharı" olarak nitelediği bu süreci metafiziksel dogmatizme karşı tepki geliştiren septik filozof Pyrrho (360-270 B.C.) ile başlatmaktadır.[242] Schuon'a göre "Yunan Mucizesi" denen şey aslında "Aklın yerinde usun, İlke'nin yerine olgunun, İdea'nın yerine görüngünün, Cevher'in yerine arazın, Öz'ün yerine şeklin Tanrı'nın yerine insanın konmasıdır."[243] Bu ifadeler Schuon'un bir bütün olarak modernizme yönelttiği temel eleştiri noktalarıdır. Özellikle "Tanrı'nın yerine insanın konması" ifadesi, felsefenin dünyevileşmesini belirtmektedir ve Schuon bu duruma savaş açmıştır.

2.8. Descartes'in batı metafiziğine getirdiği yeni "açıklık ve netlik" arayışından Benedict Spinoza (1632-1677) da etkilenmiştir. Öyle ki *Etika*'sına felsefesinin anahtar terimlerini ve çeşitli öncüllerini açıklayarak başlamış ve adım adım ilerleyerek görüşlerini son derece net bir biçimde ifade etmiştir.[244] Onun "cevher monizmi" (substance monism) olarak adlandırılan felsefesinde tek cevher, yani var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey, "Tanrı" ya da "Doğa"dır.[245] Bu tek cevherin sayısız sıfatı vardır ki bu sıfatlar "bir olan cevherin yüzleridir"[246]. Cevher ya da Tanrı modlarını değiştirerek insan, hayvan ya da taş olur. Dolayısıyla doğada ikilik yoktur. Spinoza, Descartes'in aksine, beden-zihin ikiliği olduğuna inanmaz, nitekim ona göre "zihin ve beden iki şekilde algılanan bir ve aynı

[237] Schuon, UI, s. 110.
[238] Schuon, SP, s. 160.
[239] Schuon, GDW, s. 73.
[240] Schuon, SP, s. 160.
[241] Schuon, SW, s. vii.
[242] Schuon, SVQ, s. 126.
[243] Schuon, SVQ, s. 127.
[244] Benedict Spinoza, *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*, Jonathan Bennett: 2017.
[245] Jason Waller, "Benedict de Spinoza: Metaphysics", Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/spinoz-m/, 28.02.2019'da ulaşılmıştır.
[246] Hancock, s. 295.

şeydir."[247] Onun monist felsefesinde yaratıcı-yaratık, Tanrı-âlem ya da sonsuz-sonlu gibi ikiliklere yer yoktur. Hatta Yahudi-Hristiyan âlem anlayışındaki aşkın bir Tanrı, ölümsüz ruh ya da özgür irade inançlarını reddettiği için "ateist" olarak anılmıştır.[248] Spinoza'nın deterministik bir âlem anlayışı vardır, dolayısıyla ona göre âlem olması gerektiği gibidir ve başka bir âlem mümkün değildir.[249] Dolayısıyla hata ya da kötülük de mümkün değildir.

Schuon Spinoza'ya yalnızca bir eserinde, panteizmden söz ederken atıf yapar. O Spinoza'nın panteizmini deizm gibi yorumlar, çünkü ona göre panteistler "Tanrı var olan her şeydir, daha fazlası ya da azı değildir"[250] derler. Oysa Schuon'a göre Tanrı yalnızca içkin değil, aynı zamanda aşkındır.[251] Fakat bununla beraber o, panteist kabul edilen Şintoistleri, Şamanları, Konfiçyüsçüleri ve Taoistleri yaratıklardaki ulûhiyete taptıkları için savunur,[252] nitekim Tanrı âlemin üstündedir ve O Kendini her şeyde açığa çıkarmaktadır. Schuon, Spinoza'nın "Tanrı ya da Doğa"sını kendi düşüncesiyle aynı çizgide kabul eder. Fakat Schuon'un Spinoza'yı okumadığı aşikardır, çünkü onu, zihninde zımnî bir Tanrı ve yaratıklar ayrımı bulunan bir deist olarak nitelemek pek mümkün değildir. Nitekim Schuon'un savunduğu panteistlerin aksine Spinoza "Tanrı ya da Doğa"nın aşkınlığına inanmamaktadır.

2.9. Schuon'un aşina olmadığı bir başka büyük Batılı metafizikçi Gottfried Wilhelm Leibniz'dir (1646-1716). Onun felsefesinin Descartes ve Spinoza'nınki ile bir bütünlük arz ettiği söylenir,[253] çünkü bu üç düşünür "rasyonalistler" olarak anılmaktadır.[254] O da tıpkı Spinoza gibi Descartes'in açtığı yoldan giderek, metafiziksel geçerlilik için açıklık ve netlik arayışına girmiştir. Bir Hristiyan olan, Leibniz metafiziğinin merkezine Tanrı'yı koyar ve O'nun mükemmelliğinden bahseder.[255] Tanrı hakkındaki ihtilaflı meseleleri ele alırken bu

[247] Jason Waller, "Benedict de Spinoza: Metaphysics".
[248] Jason Waller, "Benedict de Spinoza: Metaphysics".
[249] Newlands, Samuel, "Spinoza's Modal Metaphysics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/spinoza-modal/, 28.02.2019'da ulaşılmıştır.
[250] Schuon, *To Have a Center* (THC), Indiana: World Wisdom, 1990, s. 113.
[251] Schuon'un Tanrı anlayışı, bir sonraki bölümde incelenecektir.
[252] Schuon, THC, s. 113.
[253] Afşar Timuçin, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Çağdaş Matbaacılık, 1999, s. 64.
[254] Matt McCormick, "Immanuel Kant: Metaphysics" in Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/kantmeta/#SH1b, 28.02.2019'da ulaşılmıştır.
[255] Gotfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, Jonathan Benett: 2017, s. 1-2.

mevzuların "sınırlı zihnin gücünün ötesinde"[256] olduğunu savunur. Onun felsefesinde Tanrı'nın yanı sıra basit, maddî olmayan, ruh benzeri varlıklar vardır ki bunlar "monadlar"dır.[257] İdealist felsefesini monad terimi üzerine kuran Leibniz bedenler ve hareket gibi her şeyin monadlardan türediğini iddia eder.[258] Monadlar, maddenin aksine, birlik ve mutlak gerçeklik sahibi olan varlıklardır.[259] Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Leibniz skolastik felsefe ve teolojiye haksızlık edildiğini ve onların mirasının "keskin ve düşünceli zihinler için önemli ve tamamen kanıtlanabilir doğruların bir hazine evi" olduğunu söylemektedir.[260]

2.10. Leibniz'le çağdaş olan John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) ve David Hume (1711-1776) ile birlikte deneycilerden sayılmaktadır. Lock, Schuon dahil pek çok metafizikçinin amacı olan kendinde şeyleri bilmenin mümkün olmadığını iddia eder.[261] Ayrıca deneyciler insan bilgisinin duyulardan kaynaklandığını söylemektedirler. Söz konusu filozofların Aydınlanma Çağı'nda yaşamış olmaları şaşırtıcı değildir. Hiç şüphesiz Aydınlanma, dünyanın güneşle ilişkisine dair eski felsefî ve dinî dogmayı yıkan Kopernik Devrimi ile başlamıştır. Galilei Kopernik'in, güneşin dünyanın etrafında değil, dünyanın güneşin etrafında döndüğüne yönelik teorisini bilimsel olarak ispatlamış ve Kilise çevrelerinde sarsıcı bir etki yapmıştır. Söz konusu bilimsel buluş devrimsel niteliktedir çünkü kadîm insan-merkezli evren anlayışına meydan okumuştur. Dogmalara karşı parlayan bu güvensizlik kıvılcımının ardından Newton'un kütle çekimi ve hareket alanındaki keşiflerinin de bilime ve dolayısıyla insan usuna (reason) duyulan güveni artırmasıyla beraber, "Us Çağı" (Age of Reason) ya da Aydınlanma başlamıştır.[262] 18. Yüzyılın sonunda bilim, din kadar önemli kabul edilmeye başlamış ve zaman içinde din, daha çok eleştiri konusu edilir olmuştur.

---

[256] Leibniz, *Discourse on Metaphysics,* s. 5.
[257] Douglas Burnham, "Gottfried Leibniz: Metaphysics".
[258] Look, Brandon C., "Gottfried Wilhelm Leibniz", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/leibniz/, 28.02.2019'da ulaşılmıştır.
[259] Look, Brandon C., "Gottfried Wilhelm Leibniz".
[260] Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, s. 11.
[261] Hancock, s. 296.
[262] "Akıl Çağı" olarak bilinen bu döneme "Us Çağı" deme nedenimiz, çalışmanın çerçevesi gereğince "akıl" (intellect) ve "us" (reason) terimlerinin farklı bağlamlarda kullanılmasıdır.

Schuon'un bilimsel devrim hakkındaki görüşleri tepkisel ve hatta Galilei hakkındaki düşünceleri şok edicidir. O bilimciliği, metafiziğin yardımı olmaksızın ve görecelinin bilimine anlamını verenin "Mutlak'ın bilimi" yani metafizik olduğunu bilmeksizin, gerçeği açıklamaya çalışmakla suçlar ki ona göre metafiziğin yardımı olmadan görecelinin bilimi, insanlığın sonunu getirecektir.[263] Bu sebeple hikmetin bilimi kontrol etmesi gerekir,[264] aksi halde bilim -modern bilim örneğinde olduğu gibi- toplu yıkımlara neden olur. Schuon'a göre "ateizm bilimin kendisinde, öncüllerinde ve metotlarında mündemiçtir."[265] O açıkça bilimsel devrimin şeytanî olduğunu düşünmektedir çünkü insanı ilahî köklerinden mahrum etmiştir. Şöyle demektedir: "Eğer dünyanın düz olduğuna ve göğün ve yıldızların onun etrafında döndüğüne inanmak çocukça ise, duyular dünyasını tek dünya ya da dünyanın tamamı olarak almak bundan daha az çocukça değildir. … Bu tür hatalar, aslında yerküre merkezli (geocentric) sistemden kıyas kabul etmeyecek derecede daha büyüktür."[266] İfadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, dünya merkezli kozmoloji anlayışını bilimsel bulgulara tercih etmektedir. Nitekim ona göre bilimcilik tehlikelidir. Hatta Schuon, Kilisenin Galilei'yi yargılamasını haklı bulur çünkü Galilei kolektif, normal, eski-moda deneyimin duvarını delmeye çalışmıştır, ki bu "yasak elmayı yemek"[267] ya da "Tanrıların rahatını bozmak"[268] demektir. Yani Schuon Galilei'nin kafirlikle suçlanmasını onaylar ve bunu Mutlak'ın bilimini, bilimin olumsuz etkilerinden kurtarmak için "makul" (plausible) bulur.[269] O bilim insanlarının tanrıların rahatını bozduğu konusunda haklıdır, ne var ki bu tanrılar, gerçek Tanrı'yı ve O'nun sözlerini şahsî çıkarları için kullanarak kitleleri sömüren sahte tanrılar, yani skolastik ruhbanlardır. Schuon, Aydınlanma ve Bilimsel Devrim'in şiddetli bir Kilise karşıtlığı şeklinde gerçekleşmesine neden olan dinî istismarı fark edememiş görünmektedir. Bu durumu "tepkisellik" ile açıklamak mümkündür, nitekim onun modernizmin yıkıcı etkilerine olan tepkisi, Aydınlanmanın ya da Us Çağı'nın arka planını ihmal etmesine neden olmuş gibi görünmektedir.

[263] Schuon, FDH, s. 142.
[264] Schuon, SW, s. 27.
[265] Schuon, SW, s. 27, d.n.
[266] Schuon, *Light on The Ancient Worlds* (LAW), çev. Lord Northbourne, Indiana: World Wisdom, 1984, s. 106.
[267] Schuon, LT, s. 49-50.
[268] Schuon, SW, s. 42.
[269] Schuon, SW, s. 42.

2.11. Us Çağı'nın en büyük düşünürlerinden biri olan Immanuel Kant (1724-1804), kendi çağını "eleştiriler çağı" olarak niteler ve çağın ruhuna uygun olarak, felsefeye katkısını üç eleştiri üzerinden yapar: *Saf Usun Eleştirisi* (1781, 1787), *Pratik Usun Eleştirisi* (1788) ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790).[270] Kant hem deneycileri hem de Rasyonalistleri, zihnin dünya ile etkileşiminin sonuçlarına odaklandıkları için eleştirir, oysa ona göre zihnin söz konusu etkileşimdeki payı göz önünde bulundurulmalıdır.[271] Kant'ın felsefede yaptığı "Kopernik Devrimi", insan zihninin algıya etkisi olduğu düşüncesidir. Kopernikçi görüşe göre gözlemin nesnesi değil öznesi hareket etmektedir, yani kendisi üzerinde bulunarak güneşi gözlemlediğimiz dünya hareket halindedir. Benzer biçimde Kant için bilginin öznesi, yani zihin, nesnelere bazı özellikler vermektedir. Bu sebeple felsefî soruşturmada çevre değil, deneyimlenebilir ve duyumlanabilir bir dünya yaratan zihin merkeze konulmalıdır.[272] Fakat zihnin sorunu şudur ki, o şeyleri zaman ve mekân içinde idrak eder, bizden bağımsız biçimde var olan, kendinde şeyleri idrak edemez.[273] Dolayısıyla bizim idrakimizi aşan Tanrı, ruhlar, cevher gibi duyu-üstü, yani metafizik şeyleri algılamamız mümkün değildir.[274] Bu sebeple metafizik varlıkların bilgisi, yani metafizik, Kant'a göre imkansızdır.

Schuon Kant'ın felsefe tarihçileri tarafından "transandantal idealizm" olarak adlandırılan kritik felsefesini, "rasyonalizmin doruk noktası"[275] olarak niteler. Schuon için aklî sezgi ve vahye dayanmayan her tür düşüncenin rasyonalizm olduğu belirtilmişti. Ona göre Kant'ın metafiziği "insan usunun sınırlarının bilimi"dir, ve Kant insan usu ile Schuon'un akıl dediği şey arasında bir ayrım gözetmediği için, sınırlılık akla atfedilmiş olur. Schuon bu ifadeyi çelişkili bulur çünkü akıl kendini sınırlayamaz. Ne var ki Kant için "us" (reason), Schuon'un "akıl"ı (intellect) gibi "İlahî" bir meleke değildir, dolayısıyla onun zihninde böyle bir ayrım bulunmamaktadır. Schuon alaycı bir biçimde Kant'ın "us"unun hayvan aklından farklı

[270] Rohlf, Michael, "Immanuel Kant", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant/, 28.02.2019'da ulaşılmıştır.
[271] Matt McCormick, "Immanuel Kant: Metaphysics".
[272] Matt McCormick, "Immanuel Kant: Metaphysics".
[273] Stang, Nicholas F., "Kant's Transcendental Idealism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/kant-transcendental-idealism/, 28.02.2019'da ulaşılmıştır.
[274] Matt McCormick, "Immanuel Kant: Metaphysics".
[275] Schuon, LT, s. 34.

olmadığını, çünkü herhangi bir kesinlik içermediğini ve dolayısıyla "kritik felsefe"ye de gerek olmadığını söylemektedir.[276] Schuon'un Kant felsefesine yönelik bir diğer eleştirisi daha da tuhaftır. O, birinin düşüncelerinin geçerlilik ölçüsünün, daha önceki insanlarınkilerle uyumluluğu olduğunu iddia etmektedir: "Kant gibi biri nasıl olur da, eğer doğruysa insanlık için son derece önemli olan tezinin dünyanın diğer insanları tarafından bilinmediğini ve tek bir bilge tarafından bile keşfedilmediğini ve aksine en yüksek yetenek sahibi insanların yaşam boyu süren illüzyonlara inandıklarını … kendine açıklayabilir?"[277] Bu ifadesi ile Schuon Kant'ı daha önce kimse tarafından ifade edilmemiş bir şey söylemesi nedeniyle suçlamaktadır. Oysa felsefe tarihi, öncekilerin söylemediklerini söyleyenlerin düşünceleriyle şekillenmiştir.

2.12. Batı felsefesi tarihinde, eğer okumuş olsaydı, Schuon'un sıklıkla baş vuracağı bir düşünür vardır; Georg Friedrich Hegel (1770-1831). Modern zamanda yaşamış bir Yeni-Platoncu olan Hegel, Fichte ve Schelling ile beraber, Kant'ın transandantal idealizmini[278] "mutlak idealizm"e dönüştüren kişi olarak görülür.[279] Onun felsefesinin temelinde tek ve ilk olan ilke, yani mutlak yer almaktadır. Hegel bu mutlağı "Ruh" (spirit) olarak isimlendirir. *Ruhun Fenomenolojisi* isimli eserinde felsefenin nesnesi olarak yalnızca Tanrı'yı koyar.[280] Yani ona göre felsefenin konusu sadece Tanrı'dır. Hegel'in "metafiziksel-dinî bir Mutlak Ruh olarak Tanrı, yalnızca saf düşünce süreçleriyle bilebileceğimiz nihaî hakikat olarak Tanrı"[281] fikrini savunduğu söylenmektedir. Fakat onun Tanrı anlayışı dinî açıdan Ortodoks sayılamayacağını, bilakis panteistik olduğunu iddia edenler de vardır.[282] Bu çalışma

[276] Schuon, LT, s. 34-35.
[277] Schuon, LT, s. 35-36.
[278] Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* isimli eserinde, kendi felsefesine verdiği isim olan "transandantal idealizm" görüntülerin aslı olan kendinde şeyleri bilemeyeceğimizi vurgular. (Stang, Nicholas F., "Kant's Transcendental Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/kant-transcendental-idealism/, 28.02.2019'da ulaşılmıştır.)
[279] Colin McQuillan, "German Idealism" in Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/germidea/, 01.03.2019'da ulaşılmıştır.
[280] Hegel Mutlak'a "İlah" ve "Sonsuz" da demektedir. (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, USA: Oxford University Press, 1977, s. 11)
[281] Redding, Paul, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/hegel/, 01.03.2019'da ulaşılmıştır.
[282] Redding, Paul, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Metaphysics", in Oxford Bibliographies, http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0287.xml, 01.03.2019'da ulaşılmıştır.

bağlamında Hegel'in "mutlak" fikri dışındaki en önemli düşüncesi, Tanrı'nın kendi zihnini, sonlu zihinlerdeki tikelleşmeleri üzerinden aktüalize ettiği düşüncesidir. Nitekim şöyle demektedir: "biz bir şekilde O'nun (Mutlak'ın ya da Tanrı'nın) kendi öz-farkındalığını, ve böylece kendi mükemmelliğini gerçekleştirmesine/fark etmesine yarıyoruz."[283] Dolayısıyla Hegel'e göre bizim bilincimizde, kendisinin bilincine varan Tanrı'dan başkası değildir.

Hegel'in son argümanı Schuon'un felsefesiyle tamamen uyum içindedir, nitekim eğer Hegel'i okusaydı ona özellikle Tanrı'nın öz-farkındalığı konusunda ona atıfta bulunacağı kesindir. Schuon için Mutlak ya da Kendi (Self)[284], varlığını var olanların kendiliklerine yayar; nitekim daha sonra açıklanacağı üzere Schuon'a göre her şey varlığını, yani kendiliğini, her şeyin özü olan Kendi'den almaktadır. Her bir var olanın farkındalığı, aslında Kendi'nin farkındalığıdır çünkü farkındalık tamamen O'na aittir. Hatta Mutlak'ın Kendisi Farkındalık (Bilinç), Varlık ve Mutluluk'tur,[285] bu sebeple her türlü farkındalık, varlık ve mutluluk O'na aittir. Hegel ve Schuon'un felsefelerindeki bir başka ortalık ise, ikisinin de en üst ilke olarak Mutlak'ı koyması ve felsefenin nesnesi olarak O'nu görmesidir. Schuon ayrıca felsefenin öznesinin de Mutlak olduğunu belirtmektedir ki, Hegel doğrudan bu şekilde ifade etmese bile, farkındalık hakkında söylediklerinden, onun da Mutlak'ı hem nesne hem de özne olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

2.3. Hegel ile zirveye ulaşan Alman idealizminin yaklaşık yüzyıl süren hakimiyetinden sonra, dogmatik metafizik önce Ernst Mach (1839-1916), ardından da mantıksal pozitivistler tarafından sorgulanmaya başlanmıştır. Onlara göre metafiziksel sorular hiçbir şekilde şeylerle ilgili değildir, onun yerine bir dil meselesidir.[286] Bertrand Russell (1872-1970) geleneksel metafiziğe ilişkin var olduğu söylenen problemi, "sıradan dil"in (ordinary language) sığ idraki olarak yorumlamıştır.[287] Metafizik problemleri bir dil meselesine indirgeyen Russell'ın bu yorumu hem mantıksal pozitivistleri hem de sıradan-dil

[283] Redding, Paul, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel".
[284] Schuon'un Mutlak olan Zât'ı ifade etmek için kullandığı kelimelerin başında Kendi kelimesi gelmektedir. Bkz. s. 115.
[285] Schuon, RHC, s. viii. Burada Schuon *Sat-Chit-Ananda* üçlemesine işaret etmektedir. Sanskritçe olan bu terimler sırasıyla varlık, bilinç ve mutluluk anlamına gelmektedir.
[286] Hancock, s. 298.
[287] Hancock, s. 298.

filozoflarını etkilemiştir.[288] Söz konusu yaklaşımlar Kant'ın dogmatik metafizik eleştirisinin bir uzantısı olarak görülmektedir. Fenomenolojist ve Varoluşçu filozoflar metafiziğin gözlemsel bir bilim olmadığı konusunda Hegel'e katılmakla beraber *a priori* akletmenin, gerçekliğin doğasına ilişkin bir bilgi veremeyeceğini düşündüklerinden,[289] onları da bu anlamda Kantist saymak mümkündür. Sonuç itibariyle modern felsefe büyük ölçüde Kant'ın etkisindedir, bu nedenle Schuon Modernizme yönelttiği eleştiri oklarını öncelikle Kant'a doğrultmaktadır.

2.13. Schuon'un modern felsefe ve bilim eleştirisi, onun "rölativizm" hakkındaki düşünceleri üzerinde yükselir. *Mantık ve Aşkınlık* (Logic and Transcendence) isimli kitabında, modern düşünceyi eleştirmeye "Rölativizmin Çelişkisi"ni göstermekle başlar. Ona göre Kant'ın Kritik Felsefesi metafizikte Rölativizm döneminin başlangıcıdır ve bu dönem Varoluşçuluk, Fenomenoloji ve Psikolojizm ile devam etmiştir. Daha önce vurgulandığı gibi Schuon kendi metafizik anlayışını, Mutlak ile göreceli farkı üzerine kurmaktadır ki bu anlayışta ikisinin bilgisinin de mümkün olduğuna dair bir varsayım mevcuttur. Ayrıca Schuon metafiziği "Mutlak'ın bilimi" olarak koymaktadır.[290] Rölativist bakış açısı Schuon için metafiziğin en büyük düşmanıdır çünkü o "mutlaklığın her unsurunu göreceliliğe indirger"[291] ve sonuç olarak mutlak fikrinin altını oyar. Rölativizmin, bireylerin göreceli algılarının kayıtları olmaksızın, anlaşılabilecek herhangi bir doğru olmadığı düşüncesini Schuon çelişik bulmaktadır. Ona göre rölativistler hiçbir doğru olmadığını iddia ederken kendi fikirlerini savunmak için onu "mutlak" olarak kabul ederler, nitekim Schuon'a göre bir düşünceyi savunmanın başka bir imkânı yoktur. Onun rölativizm eleştirisini bir tür sofizm eleştirisi olarak okumak da mümkündür. Çünkü Schuon rölativistleri bir anlamda bilgiyi inkâr etmekle suçlamaktadır.

O şöyle demektedir: "Rölativizmin "kişi asla insanî öznellikten kaçamaz" aksiyomu eğer doğruysa, ifadenin kendisinin herhangi bir objektif değeri yoktur"[292], bu sebeple bunu ifade etmenin bir gereği ya da felsefe yapmanın bir imkânı yoktur. Schuon için "nesnellik"

[288] Hancock, s. 298.
[289] Hancock, s. 299.
[290] Schuon, FDH, s. 142.
[291] Schuon, LT, s. 7.
[292] Schuon, LT, s. 7.

(objectivity) insana verilmiş bir hediyedir ve bu özelliği onu hayvanlardan ayırır. Öznellikten kaçmaya kâbil olmak, insanı insan yapan şeydir ve "bu imkânın kanıtı bizim hem öznel olanı, hem de öznel olanı aşanı idrak etmeye kâbil olmamızdır. Bu öznellik, tamamen kendi öznelliği içine hapsolmuş insan için algılanabilir dahi olmayacaktır."[293] Dolayısıyla öznellikten bahsedebilmek için kişinin nesnelliğe ihtiyacı vardır. Her ne kadar rölativistler nesnel olmanın imkanını reddetseler de öznellikten bahsederken kaçınılmaz olarak nesnelliğin farkındadırlar. Schuon'un bu eleştirisi zayıftır çünkü rölativistler nesnel olarak var olan bazı şeylerin "varlığını" inkâr etmezler, onlar nesnel bilgiyi "elde etmenin" ya da bir şeyi nesnel hali ile bilmenin, yani kendinde şeyi bilmenin, imkanını reddederler. Nitekim Kant örneğinde olduğu gibi filozof, metafizik bilginin, örneğin Tanrı'nın bilgisinin, varlığını reddetmemiştir, fakat metafizik bilgiyi her nasılsa öyle idrak etmenin, örneğin Tanrı'nın bilgisini elde etmenin imkanını reddetmiştir.

Schuon felsefî itirazlar yöneltmekten ziyade, rölativistlerin "kendi çelişkilerini fark edemeyecek kadar aptal"[294] olduklarını söyleyerek ve "her zaman ilkel egolarını tatmin etmek peşinde"[295] olduklarını iddia ederek, meselenin teorik boyutlarını ortaya koymaktan uzaklaşmaktadır. O, özellikle Batı'da aklı öldürdükleri gerekçesiyle, Varoluşçuluğu ve Psikanalizi hedef almaktadır. Schuon'a göre onlar sebebiyle insanlar, hiçbir doğru olmadığını iddia ederler ve bunun doğru olduğunu savunurlar, nitekim "onlar insanın hiçbir şey bilemeyeceğini söylerler, fakat bu onların bildiklerini düşündükleri bir şeydir."[296] Aslında Batı'da bazı agnostikler dışında hiç kimse, "insanın hiçbir şey bilemeyeceğini" düşünmektedir. Aksine insanlar saf felsefî spekülasyonlar yerine fizik, matematik, sinirbilim gibi pek çok pozitif bilim dalından istifade ederek şeylerin doğasını anlamaya çalışmaktadırlar. Dahası felsefe bir disiplin olarak varlığını sürdürmektedir. Her ne kadar Schuon batıdaki felsefî çabaları felsefeden saymasa da, dün olduğu gibi bugün de pek çok insan, evrenin kökeni, gerçekliğin doğası, madde, cevher, uzay, zaman, bilinç ve diğer pek çok metafizik mesele üzerine kafa yormaktadır.

---

[293] Schuon, LT, s. 7.
[294] Schuon, *Logic and Transcendence: A New Translation with Selected Letters*, çev. Mark Perry, Jean-Pierre Lafouge, James S. Cutsinger, Indiana: World Wisdom, 2009, s. 239.
[295] Schuon, LT, s. 16.
[296] Schuon, *Logic and Transcendence: A New Translation with Selected Letters*, s. 239.

Ne var ki Schuon, sözünü ettiğimiz tüm bu felsefî soruşturmaları, felsefe kelimesinin kökenine referansla "bilgelik sevgisi" olarak değil, "bilgelik düşmanlığı" (misosophy)[297] olarak görmektedir. Ona göre söz konusu "bilgelik düşmanlığı" Kritik felsefe ile başlamış, her türlü sübjektivizm, relativizm, varoluşçuluk, psikolojizm ve biyolojizm ile sonuçlanmıştır.[298] Bu sebeple Kant ile başlayan modern Batı felsefesi, Schuon'un gözünde bilgelik düşmanlığından ibarettir.

3. Schuon'un Metafiziği: *Kavramsal Açılım*

Eğer Kant'tan sonraki Batı felsefesi bir "*sofia* düşmanlığı" ise Schuon'a göre "sofia sevgisi" nedir? Onun metafiziğinde aslî anlamıyla felsefe, "irfan" (gnosis), "metafizik", "ezoterism" ve "*(philo)sophia perennis*" yani "ezelî hikmet (sevgisi)"dir. O tüm bu kelimeleri birbirinin yerine ve "Hakikat"in tahakkuk ettirilmesi (realization) durumunu ifade etmek için kullanır. Bu bölümde Schuon'un metafiziği için önemli olan hikmet, ezelî hikmet, ezelî din/ezoterizm kavramları incelenecektir.

3.1. Hikmet (Felsefe)

Schuon'un ontolojisinde aslî anlamıyla felsefe, onun metafiziğinin temeli olan Mutlak-göreceli ayrımını idrak etmektir. İlahî Düzen'in (Divine Order) en tepesinde nihaî Hakikat olan Mutlak "Varlık-Ötesi" bulunmaktadır ve O, Kendisi ile iletişim kurmak ya da Kendini "Kendi olmayan"da görmek için sudur etmektedir.[299] O'nun suduru Kendini akletmesidir (intellection), böylece aslî akıl olan İlahî Akıl (Divine Intellect) Logos ya da Kozmik Akıl ve insan Akıl'ı mertebelerinde sudur eder ki bu son iki akıl türü de İlahî Akıl'dan sâdır olmaları bakımından "İlahî"dir. İnsan Aklı, insanın aydınlanmasının ve kendindeki ilahî potansiyeli aktüalize etmesinin yegâne aracıdır. Bu sebeple, söz konusu "tahakkuk" süreci ancak Akıl sayesinde gerçekleşebilir. Schuon'un felsefesinde Aklın ontolojik ve epistemolojik önemi, onun akla sürekli vurgu yapmasının nedenidir.

Aynı sebeple Schuon "irfan ya da felsefe"yi "sadece us aracılığıyla değil, içkin Akla uygun olarak düşünmek" şeklinde tanımlamaktadır.[300] İlksel anlamıyla "felsefe" terimi "hikmet"e

[297] Bu terim için Schuon Alman bir yazar olan H. Turck'e atıf yapmaktadır. (SVQ, s. 116)
[298] Schuon, SVQ, s. 116.
[299] Bu konu, Onto-Teoloji bölümünde incelenecektir.
[300] Schuon, SVQ, s. 116.

(wisdom) işaret eder ve Schuon'a göre her tür hikmet felsefe bağlamının içindedir. Nitekim o, tüm Antikler için felsefenin, hikmete ahlakî uygunluğa delalet ettiğini belirtir ve bu bağlamda "Süleyman'ın hikmeti felsefedir; o aslî ve özgürleştirici olanın hürmetine şeylerin doğasına uygun olarak, takva -"Allah korkusu"- temelinde yaşamaktır."[301] Bu sebeple felsefe terimi "rasyonalist" profan düşünürler yerine, hakîmlere (sages) mahsus olarak görülebilir.[302] Eğer felsefe yapmak "her şeyden önce düşünmek" demek ise, "kendi öğretilerini mantık kurallarına saygı duyarak"[303] açıklayan İbn Arabi, Cîlî ve diğer pek çok Sufi teorisyen, "filozoftur".[304]

Her ne kadar Schuon felsefe yapmayı "her şeyden önce düşünmek" olarak tanımlasa da, bir önceki başlıkta ifade edildiği gibi, onun modernlerce anlaşıldığı şekliyle "felsefe" hakkında söyleyecek pek çok sözü vardır. Yukarıda belirtildiği üzere Schuon'un modern felsefeye yönelttiği temel eleştiri, bu felsefenin "Akıl"a hak ettiği değeri vermemesi ve onu "us"a indirgemesidir. İrfandan başka bir şey olmayan "gerçek felsefe" kesinlik ile işe başlarken, modern anlamda felsefe şüpheden yola çıkar ve onu yalnızca rasyonel araçlarla aşmaya çalışır.[305] Halbuki, "bilginin rasyonel biçimi" aşkın gerçekliğe ulaşamaz.[306]

Bu anlamıyla felsefe, "ustan ortaya çıkar", oysa Schuon'a göre gerçek felsefe, yani metafizik, doğrudan Akıl'dan kaynaklanır.[307] Bu durumu ifade etmek için şöyle demektedir; "irfan ya da saf metafizik kesinlik ile başlar, bilakis felsefe şüpheden yola çıkar ve onu, onun düzeninden olan ve sadece rasyonel olan araçlarla aşmaya hizmet eder."[308] Yani modern felsefe ile gerçek felsefe -ki bunun Schuon'a göre irfan, metafizik, ezoterizm ve (philo)sophia perennis ile eşdeğer olduğunu tekrar belirtelim- arasındaki ilk fark, gerçek

[301] Schuon, SVQ, s. 115.
[302] Schuon, SVQ, s. 115.
[303] Schuon, SVQ, s. 117.
[304] Burada şunu belirtmek gerekir ki, Schuon'a göre eğer felsefeden düşünme durumu, teolojiden Tanrı hakkında ve dini şeyler hakkında dogmatik olarak konuşma ve irfandan da saf metafiziği temsil etme anlaşılırsa, yalnızca felsefe ve tasavvuf arasında değil, felsefe, tasavvuf ve teoloji arasındaki fark göreceli olur; nitekim tarihte sufi olduğu halde teolog ve filozof, teolog olduğu halde filozof ve sufi olan isimler olduğunu belirtmektedir. Fakat Schuon bunlara örnek vermemektedir. (SVQ, s. 125)
[305] Schuon, SVQ, s. 125.
[306] Schuon, TUR, s. xxxi.
[307] Schuon, SP, s. 129.
[308] Schuon, SVQ, s. 125.

felsefenin "aklî olarak açık ve kesin"[309] olandan hareket ederken, modern felsefenin "şüphe"yi esas almasıdır. Burada Schuon'un Descartes eleştirisini hatırlamak gerekir. Nitekim Schuon'a göre Descartes "şüphe ederken" yanılıyordu çünkü gerçek felsefenin başlangıç noktası "kesinlik" olmalıydı. Descartes metafiziği için "kesin" bir dayanak noktası ya da bir "gerçeklik kriteri" ararken, metafiziğin "mutlak kriteri"ni yitirdi ki bu kriter Schuon metafiziğindeki "Mutlak" düşüncesidir.

Modern felsefe araç olarak rasyonel yetiyi kullanırken, metafizikte araç "aklî sezgi"dir (intellectual intuition). "Aklî sezgi" terimi Schuon'un felsefesinde son derece önemlidir. O aklî sezgiyi "ilahî Bilgi'ye doğrudan ve etkin bir katılım" olarak tanımlar ve şöyle der; "aklî sezgide bilgi, birey tarafından birey olması bakımından değil, en içteki özü bakımından İlahî İlke'den ayrı olmaması sebebiyle elde edilir."[310] Yukarıda belirttiğimiz üzere Schuon'un ontolojisinde varlıklar, Mutlak Hakikat'ten -ki Schuon buna "İlahî İlke" (Divine Principle) de demektedir- sâdır olmuş olmaları bakımından O'ndan ayrı değillerdir. İnsan ölçeğinde ise, insan öznesi akletme eyleminin nesnesi ile, yani Hakikat ile özdeşliğini aklî sezgi sayesinde fark eder. Başka bir ifadeyle insan aklı kendi özünün farkına varır -ki bu İlahî Akıl'dır- ve insan ile İlah arasındaki ontolojik özdeşliği idrak eder. Bu aynı zamanda yaratık ile Yaratıcı, bâtıl ile Hak, göreceli ile Mutlak'ın ontolojik özdeşliğidir.

Schuon'a göre "metafizik" söz konusu özdeşliği tahakkuk ettirmektir. O, "Hak ile bâtılı, *Atma* ile *Maya'*yı, Mutlak ile göreceliyi, Zorunlu Varlık ile mümkün varlığı temyiz etmektir; bir ayrım ki bir yandan görecelinin Mutlak'taki ön-tasarımına (prefiguration), öte yandan Mutlak'ın görecelideki yansımasına (reflection) işaret eder ve böylece evrensel Hakikat'in tüm mertebe ve biçimlerine işaret eder."[311] Yukarıda kısaca tarif edildiği ve bir sonraki bölümde ayrıntılı biçimde inceleneceği üzere, Schuon'a göre İlahî Düzen, hiyerarşik olarak üç mertebeden oluşmaktadır. En tepede Varlık-Ötesi yani Mutlak Hakikat bulunurken, onun altında Varlık yani Yaratıcı İlke ya da Tanrı yer alır. İlahî Düzen'in en son mertebesi ise Varoluş'tur ki bu, Schuon felsefesinde insan aklının İlahî Akıl'a bir yol bulmasını sağlayan Logos ya da Kozmik Akıl'a tekabül etmektedir. Mertebeler fikrine dayanarak Schuon,

[309] Schuon, TUR, s. xxxii.
[310] Schuon, TUR, s. xxx.
[311] Schuon, RHC, s. 85.

"görecelinin Mutlak'taki ön-tasarımı"nın "Yaratıcı-Varlık olduğunu, "Mutlak'ın görecelideki yansıması"nın ise "Varoluş" olduğunu belirtmektedir.[312] Tüm bunlarla beraber, akletmenin "doğal olarak doğaüstü" (naturally supernatural) dehası olan insan aklı da "Mutlak'ın görecelideki yansıması"dır. Nitekim Akıl, "Sophia Perennis'in organıdır, kesinlikle."[313]

3.2. *Sophia Perennis* (Ezelî Hikmet)

Sophia Perennis ya da *Philosophia Perennis*, yani "Ezelî Hikmet", özel olarak Schuon'un metafizik anlayışını yansıtan en önemli terimdir. Nitekim o "dinlerin aşkın birliği" görüşünü bu terim üzerine kurmaktadır.

Dinlerin aşkın birliği öğretisi, esas itibariyle Guénon'un kurucusu olduğu Gelenekselci ekolün[314] tüm dinlerin aynı aşkın hakikati taşıdığına ilişkin görüşüdür.[315] Hikmet ezelîdir çünkü insanüstü bir kaynağa sahiptir.[316] Tanrısallığından ötürü zaman ve mekân ötesidir ve Tanrı tüm dinler aracılığıyla bu hikmeti yaymıştır. Bu ekolün din anlayışı "ilksel ve tarihsel, Sâmî ve Hint, mitsel ve soyut" bütün din türlerini kapsamaktadır.[317] Fakat Nasr bu durumun dini eklektisizm ve senkretizm şeklinde anlaşılmaması gerektiğini belirtir.[318] Tüm dinlerin aynı aşkın özü taşıdığına inanan Gelenekselciler, farklı dinî geleneklerden çeşitli öğretileri harmanlamakta bir beis görmemişlerdir. Hatta onlar çeşitli geleneklerden ödünç almaların yaratıcı düşünceyi uyarmak ve yükseltmek için önemli olduğuna inanmaktadır.[319] Bu durum Schuon'un felsefesindeki referans çeşitliliğini açıklamaktadır.

Esasında kutsal bilgi olarak hikmetin menşeinin ilahi olduğu anlayışı İslam düşüncesinde mevcuttur.[320] *Sophia perennis*'ten ilk söz eden Müslüman filozof İbn Miskeveyh'tir. İbn

---

[312] Schuon, RHC, s. 85.
[313] Schuon, RHC, s. 85.
[314] William Stoddart, 'Titus Burckhardt and The Traditionalist School', *Sophia The Journal of Traditional Studies*, 1999, S. 2, s. 155.
[315] Bu ekolün mensuplarına Ezelî Hikmet tabirine atıfla "Perenyalistler" de denmektedir. Perenyal felsefe yerine "aslî gelenek" (primordial tradition) tabirini tercih eden Gelenekselciler de vardır (Huston Smith, *Forgotten Truth The Primordial Tradition*, New York, Toronto: Harper Colophon Books, 1976, s. x).
[316] Harry Oldmeadow, *The Bertrayal of Tradition*, World Wisdom, 2005, s. xii.
[317] *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, ed. William Chittick, Indiana: World Wisdom: 2007, s. 23.
[318] Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Richmond: Curzon Press, 1993, s. 57.
[319] Hüseyin Yılmaz, *Ezellî Hikmet ve Dinler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 362.
[320] İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 29.

Miskeveyh *Câvîdân-Hıred* (ezelî hikmet) isimli eserinde[321] yalnızca antik Yunanda değil, eski Hint ve Pers kültürlerinde yaşamış olan bilgelerin öğretilerine yer vermiş ve hakikatin devamlılığına ve evrenselliğine vurgu yaparak, söz konusu hakikatin son olarak İslam vahyinde ortaya çıktığını belirtmiştir.[322] Nasr bu yaklaşımın İbn Fâtik, Şemseddin Şahrazirî ve Kutbuddin Aşkivarî ile devam ettiğini ifade etmektedir.[323] Onun da bu yaklaşımın İslam dünyasındaki yaşayan temsilcililerinden biri olduğu söylenebilir, nitekim o yaşayan en büyük Gelenekselcidir.[324]

Ezelî kelimesi ile Schuon, "Gerçek Metafizik" ya da "Gerçek Felsefe" olan irfanın, ezelî olma özelliğine, yani "zaman-üstü" ve "mekân-üstü", dolayısıyla "görecelilik-üstü" oluşuna işaret eder. Metafizik Mutlak'ın bilgisi olduğundan, gerçek metafizik bakış açısı Mutlak'tan yola çıkmak zorundadır.[325] Mutlak da zaman ve mekân gibi her türlü kayıtlamadan münezzeh olduğuna göre Mutlak'ın bilgisi, yani metafizik de her zaman ve mekânda aynı olmalıdır. Burada Schuon'un "evrensellik" iddiası devreye girmektedir.

Ona göre Ezelî Hikmet evrenseldir ve tarih boyunca pek çok gerçek filozof tarafından tahakkuk ettirilmiştir (actualize). Daha önce belirtildiği gibi Schuon gerçek metafiziğin, Pisagor, Sokrates, Platon ve Plotinus çizgisinden başlayan ve herhangi bir medeniyetten gerçek bilgelerce devam ettirilen Platonculuk olduğunu iddia etmektedir. Nitekim o şöyle der: "Gerçekte Batıda, değişik düzeylerde olmakla beraber, Platon, Aristo, Plotinus, Babalar (Fathers)[326] ve Skolastikler tarafından tahakkuk ettirilen ezeli hikmet (philosophia perennis), eksiksiz (definitive) bir entelektüel miras oluşturur."[327] O yalnızca Batıda değil, aynı zamanda Doğuda da tahakkuk ettirilir. Daha önce belirtildiği üzere Schuon, 8.

[321] Eser, Farsça olarak yazılmasına rağmen Abdurrahman Bedevî'nin yaptığı Arapça tercümesi ile ün kazanmıştır. (İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide: Câvîdân-Hıred*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Tahran: 1358) Eser'in orijinalliğiyle ilgili tartışmalar için bkz. Mustafa Çağrıcı, "Câvîdân-Hıred", *DİA*, 1993, C. 7, ss. 176-8.
[322] Nasr, ISOP, s. 139.
[323] Nasr, ISOP, s. 139.
[324] "Ekolün sözcüleri arasında René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Martin Lings gibi Müslüman mütefekkirler yanında Ananda Keltish Coomaraswamy, Leo Schaya, Marco Pallis gibi diğer dinlere mensup mütefekkirler de mevcuttur" (Nurullah Koltaş, *Gelenekselci Ekol ve İslam*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s. 26).
[325] Schuon, SP, s. 60.
[326] Schuon "Babalar" ile Kilise kurucularını kasdetmektedir.
[327] Schuon, SW, s. 33.

Yüzyılda yaşamış Hindu bir metafizikçi olan Shankara'yı "Platon'la aynı tarafta" görmektedir,[328] çünkü Shankara'nın metafizik bakış açısı "özünde Platonculuk ile örtüşmektedir"[329]. Shankara'nın bu "Platoncu" ve dolayısıyla "metafiziksel" bakış açısı "ezeli hikmetin ya da bilge (sapiental) ezoterizmin mümkün olan en uygun ifadesidir."[330] Nitekim modern felsefenin aksine "gerçek bilgelik, asla zamanla yok olmaz."[331]

Söz konusu zamansız ve mekânsız Ezeli Hikmet Metafiziğin ta kendisidir.[332] Tüm öznel unsurların üzerinde olmasından ötürü o "tüm prangalardan kurtulmuş olan nesnelliktir."[333] Ezelî Hikmet'te bilgi, "olmaya" yol açar; nitekim Schuon şöyle demektedir: "Ezelî Hikmet bir şeyi, o şey "ol"uncaya kadar "algılama" kapasitesidir."[334] Bu şu anlama gelir; Ezelî Hikmet sayesinde özne, bilgisinin nesnesi "olur", yani bilginin öznesi iken nesnenin kendisi haline gelir. Bu, Schuon'a göre "Bir" olan "tüm Gerçekliği bilmektir (to know the total Truth)"[335] ve bilge, Bir ile olan aslî özdeşliğini hatırlayarak bu birliği algılar. Daha önce belirtildiği üzere Schuon Platon'un "*anamnesis*"ine atıf yaparken, aklî sezginin ya da "doğrudan ve zihin-üstü akletme"nin "edinmek"ten (aquisition) ziyade "hatırlamak" (remembering) olduğunu dile getirmektedir.[336] Ona göre, "mümkün olan tüm bilgi Akıl'ın aydınlık özünde (luminous substance) bulunur … öyle ki, gerek rastlantısal dışsal bir sebeple gerek içsel bir ilhamla olsun "hatırlamak", bir tahakkuktan başkası değildir."[337] Buradaki "hatırlama"ya yol açan "dışsal neden", çoğunlukla dinsel söylemlerdir. İleride genişle açıklanacağı üzere Schuon'a göre "dışsal akıl" olan dinî Vahiy, içsel aklı yani insan aklını aktive eder ve kişinin Ezelî Hikmet'i hatırlamasına yardımcı olur. Söz konusu Ezelî Hikmet Schuon için aynı zamanda "ezelî din"dir (religio perennis).

3.3. *Religio Perennis* (Ezelî Din) / Ezoterizm

Ezelî din (*religio perennis*) ya da "bizatihi ezoterizm", "tüm vahiyleri kuşatan ama hiçbiri

[328] Schuon, SP, s. 111.
[329] Schuon, EPW, s. 12.
[330] Schuon, EPW, s. 11.
[331] Schuon, SP, s. 20.
[332] Schuon, SW, s. 77.
[333] Schuon, RHC, s. 96.
[334] Schuon, RHC, s. 96.
[335] Schuon, RHC, s. 93.
[336] Schuon, GDW, s. 23-24.
[337] Schuon, GDW, s. 24.

tarafından hapsedilmeyen" evrensel dindir.[338] O, tek tanrılı olsun çok tanrılı olsun, tüm dinlerin form-üstü çekirdeğidir. Schuon, egzoterik taraflarını bir kenarda tutarak dinlerin özlerinde aynı evrensel ve ezelî hakikati paylaştığına inanmaktadır. Dinler aynı hakikati, yani ezelî dini ya da ezeli hikmeti, muhataplarının zamansal ve mekansal koşullarıyla uyumlu olarak farklı biçimlerde ifade ederler. Bu nedenle dinlerin "koşullu yönleri" farklılık gösterirken, Nihaî Hakikat'ten başkası olmayan "koşulsuz" ya da "mutlak" tarafları her zaman aynıdır. Schuon ezelî din terimini İslamiyet'teki "fıtrat" kelimesi ile irtibatlandırır ve Kur'anî dilin fıtrat ile "ilksel norm, şeylerin aslî doğasını" kastettiğini belirterek, ezeli din teriminin de benzer şekilde "ilksel, evrensel ve altta yatan din"[339] olduğunu söyler. Fıtrat insanın, içsel olarak ve yapısı gereği aslî Hakikat'i olan ilksel ve ilahî özü iken, ezelî din de dinlerin "fıtratı" ya da biçimsel olmayan özüdür ki bu öz ilksel ve evrensel Hakikat'i ifade etmektedir.

"İlksel ve altta yatan Gerçeklik"[340] olan söz konusu "biçimsel olmayan din"[341]i ifade etmek için Schuon aynı zamanda *religio cordis* -"kalp dini" (religion of the heart) anlamına gelir- ve *religio caeli*, -"göklerin dini" (religion of the heavens) anlamına gelir- gibi terimler kullanmaktadır.[342] Ezelî din "kalp dini"dir çünkü Schuon'a göre Akıl olan kalp, İlahîdir.[343] O aynı sebeple "göklerin dini"dir, yeryüzünün değil. Tüm dinî formların özü, "zaman ve mekânın arızîliklerinin ötesinde olan evrensel gerçekliktir."[344] Dinlerin bu evrensel tarafı Schuon için "ezelî din" ya da "ezoterizm"dir.

Ona göre her din içsel olarak "biricik Kendi ve onun dünyevî tezahürlerinin öğretisi" iken, dışsal olarak dinler "farklı insan kapları için tasarlanmış ve sınırlılıklarıyla ilahî olanda (*in divinis*[345]) bir tutarsızlığı değil, bilakis bir rahmeti sergileyen sembolizmlerdir."[346] Aynı hakikatin farklı ifadeleri Tanrı'nın sözlerinde "çelişki" olduğu anlamına gelmez, fakat bu çeşitlilik ilahî rahmetin bir yansımasıdır. Tanrı, akletmekten yoksun olan "ortalama

[338] Schuon, LT, s. 156.
[339] Schuon, CI, s. 138.
[340] Schuon, *Dimensions of Islam* (DI), çev. Peter Townsend, Lahore: Suhail Academy, 1985, s. 81.
[341] Schuon, IFA, s. 36.
[342] Schuon, LT, s. 206.
[343] Schuon için akıl ile kalbin aynılığı konusu bir sonraki bölümde işlenecektir.
[344] Schuon, LT, s. 206.
[345] Latincede *in divinis* "Tanrı içinde ve boyunca" demektir.
[346] Schuon, GDW, s. 67.

insan"ın ilahî bilgiye katılımını sağlamak için, asıllarında aynı olan farklı dinî formlar vahyetmiştir. Muhtelif formlara rağmen dinler, aynı metafizik hakikatleri ifade etmektedirler ve bu durum hepsindeki ortak özün varlığını kanıtlamaktadır. "Tüm büyük ve içsel olarak ortodoks dinler, dogmaları, ritüelleri ve diğer sembolleri aracılığıyla, Akıl'ın gözü tarafından doğrudan bilinebilecek her hakikati ifade etme aracı olarak hizmet eder"[347] ki İslam ezoterizminde buna "kalp gözü" (eye of the heart) denilmektedir. Form-üstü Hakikat, ancak ve ancak "Ezelî Hikmet organı"[348], yani Akıl ya da Kalp tarafından bilinebilir.[349] Bu sebeple Schuon ezoterizmi "aklın dini" (religion of intelligence) olarak isimlendirir çünkü ezoterizmin tüm içerimi, yani Nihaî Hakikat, Akıl sayesinde elde edilebilir.[350] Metafizik "Mutlak'ın bilimidir"[351] ve "İnsan aklı aşkınlık için yapıldı"[352]ğından, Mutlak'ın kendisini bile idrak etmeye kabildir. O söz konusu işlevini Zât'ın Mutlaklığını ve O'nun çeşitli biçimsel ifadelerinin göreceliliğini idrak ederek yerine getirir. Metafizik bizi "tek Hakikat'in formlarının çeşitliliğini kabul etmeye"[353] zorlar ki Schuon bu anlayışa "bizatihi ezoterizm" (esoterism as such) demektedir.

Ezoterizm ve egzoterizm arasındaki fark, Schuon'un "ezelî felsefe"sini ya da "dinlerin aşkın birliği" öğretisini anlamak açısından önemlidir. Ona göre bir Vahiy[354] formu olarak din, hem özüyle hem de biçimiyle Hakikat'in doğasını yansıtır. Hakikat'in özü "ezoterizm" iken, form belirli bir dinin egzoterik yönünü yansıtır. İki yön arasındaki temel fark, başlangıç noktalarıdır. Egzoterizm "iradeci (volunteristic), bireyci (individualistic) ve duygusal (sentimental) bir imana bağlı, antropomorfik bir inanç" ile yola çıkarken ezoterizm "içkin (intrinsic) ve içsel (inward) değerlerin (values) vurgulanması ile birleştirilmiş bir aklî idrak"ten yola çıkar.[355] Şu noktayı tekrar vurgulamakta fayda vardır; metafizik Mutlak ile göreceliyi temyiz etmek olduğundan arif/bilge, bu ikisi arasındaki

[347] Schuon, TUR, s. xxxi.
[348] Schuon, RHC, s. 85.
[349] Bu konu Onto-Teoloji bölümünde incelencektir.
[350] Schuon, THC, s. 56.
[351] Schuon, FDH, s. 142.
[352] Schuon, LT, s. 129.
[353] Schuon, SVQ, s. 53.
[354] Akletmenin de bir tür Vahiy olduğu belirtilmelidir, bu konu Gnosioloji bölümünde incelenecektir.
[355] Schuon, RHC, s. 85.

farkı idrak ederek öğretisinde Mutlak'a hak ettiği yeri vermelidir. Arif, ezoterist ya da metafizikçi, Hakikat'in hem biçimlerinin hem de özünün farkındadır ve fakat Hakikat'in özünü, yani Mutlak'ı önceler ve bunu formların göreceliliğini bildiği için yapar. Öte yandan egzoterist biçimi özün önüne koyar ve özü biçimin bir işlevi olarak görür.[356] Oysa Schuon'a göre biçim yalnızca özün bir işlevi iken "öz, biçimin ölçütüdür; bir ve evrensel Hakikat, Hakikat'in çeşitli dinî formlarının ölçütüdür."[357] İrfanî tabiata sahip kişi, "Akıl dili"ni anladığı için, söz konusu durumu idrak edebilir fakat diğerleri edemez. Zaten Schuon'a göre dinlerin egzoterik taraflarının olmasının sebebi "ortalama insan"dır (average man). Bu insan tipi ihtiraslıdır (passional) ve onun bu ihtiraslı karakteri, ihtiraslı bir dili, dışlayıcı bir dogmatizmi gerektirir. Bu sebeple "eğer ortalama insan ihtiraslı olmasaydı, Vahiy Akıl dilini konuşurdu ve egzoterizm diye bir şey olmazdı."[358] Ne var ki "ezoterizm sayıca zorunlu olarak kısıtlı bir entelektüel elite mahsustur"[359], bu yüzden din, metafizik ve evrensel hakikatleri dogmatik dile tercüme etmek zorundadır. İçsel gerçekliğinde dogma ortalama insanın erişimine açık değildir, fakat onun dışsal tarafına inanç ile erişilebilir ki bu inanç "büyük çoğunluk için İlahî Hakikatlere katılımın mümkün olan tek şeklidir."[360] Formel dinin işlevi budur, bu nedenle o kitleler için uygundur. Oysa formel olmayan din "aklı, idraki ve tefekkürü saf metafiziğe uygun olan" kişiler içindir.[361]

Schuon'un felsefesinde Hak bâtıl ile, Öz form ile örtülmüştür. Bunun nedeni varoluşun göreceli yapısıdır ki söz konusu varoluş Mutlak'tan sâdır olmuştur ve tam da bu sebeple Mutlak değildir. Sudur ya da yaratma âleminde biçimler olmak zorundadır, çünkü Mutlak'ın özü kendini göreceli biçimlerde yansıtmaktadır. Ne var ki irfanın ya da metafiziğin işlevi bu biçimleri aşarak, onların ardındaki manaya, ilksel Öz'e yani Bir'e ulaşmaktır. Her ne kadar Öz "görülmek" için biçimlere ihtiyaç duysa da, her zaman onlardan önce ve onlardan üstündür. Schuon, Öz'ün ışığının karanlıkta -ki biçimler

[356] Schuon, EPW, s. 18.
[357] Schuon, EPW, s. 11.
[358] Schuon, EPW, s. 11.
[359] Schuon, TUR, s. 33.
[360] Schuon, TUR, s. xxxi. Schuon'a göre iman, ilahî bilgiye dolaylı ve pasif (participation) bir katılım iken, akletme doğrudan ve aktif bir katılımdır. (TUR, s. xxx)
[361] Schuon, *Survey of Metaphysics and Esoterism* (SOME), çev. Gustavo Polit, Indiana: World Wisdom, 1986, s. 119.

âlemidir- parladığını, fakat karanlığın ışığı kuşatamadığını söylemektedir.[362] Egzoteristlerin sorunu, biçimlerin karanlığını kuşatıcı olarak görmeleri ve Mutlak Hakikat'i yansıtan diğer biçimleri dışlamalarıdır. Bu sebeple Schuon şöyle der; "Dinî vahiy ışığa bir örtüdür hem de örtülen bir ışıktır."[363] Buradaki "ışık" Mutlak Hakikat iken "örtü" belirli bir dinin biçimidir. Hakikat ancak formlarda yansır, tıpkı ışığın yalnızca nesnelerde yansıdığı gibi; fakat biçimler onu örtebilir, nitekim ezoterist perspektifte olan budur.

Burada Schuon'un metafizik bilgi ile teolojik bilgi karşılaştırılmasını zikretmek yerinde olacaktır. Ona göre metafizik bilgi ışığın renksiz özünün ve saf aydınlık karakterinin bilincindedir. Oysa teolojik bilgi ya da belli bir dinî inanç ışığın yeşil değil kırmızı olduğunu iddia ederken başka bir inanç aksini iddia eder. Her iki inanç sahibi de ışığı karanlıktan ayırmaları bakımından haklıdırlar ama her ikisi de ışığı belirli bir renk ile özdeşleştirdikleri için hatalıdır.[364] Işık, yapısı gereği herhangi bir renk alabilir ancak teolojik ya da egzoterik perspektif ışığı belli bir renk ile sınırlamakta ve onun alabileceği olası diğer renkleri reddetmektedir. Nitekim Schuon'a göre egzoterizmin sorunu budur. Şunu belirtmek gerekir ki Schuon için gerçek metafizikçi, söz konusu ışığın alabileceği bütün renkleri kabul etmelidir, başka bir deyişle "ezoterist" olmalıdır.

İşte bu noktada "perenyal felsefe" (perennial philosophy) ya da "dinlerin aşkın birliği" (transcendental unity of religions) tezi devreye girmektedir. Bu öğretiyle Schuon, tüm dinlerin vahyedicisi tek olduğundan, dinlerin özünün tek olduğunu ve bu özün, çeşitli dinlerin ezoterik yönlerinde ifade edildiğini iddia etmektedir. O dinlerin "egzoterist" ya da "şeklî" yönlerini inkâr etmemekte, ancak dindarlık namına diğer dinî formların "dışlanmasına" itiraz etmektedir. Bir kişi dindar biri olabilir yani sadece belli bir dinin şeklî yönlerini, ibadetlerini takip edebilir, fakat bu durum onu, kendi dini dışındaki dinlerin biçimlerinin işlevselliğini ya da sahihliğini inkâr etmeye yöneltiyorsa, bu kişi ezoterist, metafizikçi ya da arif olarak isimlendirilemez. Belirli bir dinî biçimi takip edince "ezoterist" olarak anılan metafizikçi, kendi dininin biçim ya da sembollerini, onların

[362] Schuon, EPW, s. 10.
[363] Schuon, EPW, s. 11.
[364] Schuon, TUR, s. xxx.

göreceliliğinin farkında olarak takip eder.[365] Schuon'un felsefesinin bütün meselesi formların göreceliliğinin ve Öz'ün Mutlaklığının fark edilmesidir.

4. İbn Arabi Metafiziğinin İslam Düşüncesindeki Yeri

"İslam düşüncesi" denince akla kelam, felsefe ve tasavvuf disiplinleri gelmektedir. Nitekim medeniyetler üç temel düşünce perspektifi ortaya koyarlar: "*Theologia*, *Philosophia* ve *Gnosis.*"[366] Teoloji (kelâm) esas itibariyle aklî yöntemleri kullanmak suretiyle inanç esaslarının temellendirilmesi, açıklanması ve savunulması yoluyla naklî inancı sağlamlaştırma amacını gütmektedir. Kelâm ilminin bir yöntem olarak aklı kullanması onun felsefe karşısında dini savunma ihtiyacının bir neticesidir. Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki polemikler, İslam kelamını felsefi düşünceye sevk etmiştir.[367] İslam medeniyetinin farklı medeniyet havzalarıyla etkileşime girmesi sonucu Müslümanlar Yunan felsefesi ile tanıştılar. Bu felsefe, direnilemeyecek kadar güçlüydü[368] ve Müslümanlar kendi kimlikleri hakkında son derece yüksek bir özgüvene sahip olarak bu felsefeyi keşfe çıktılar. İslam Felsefesi dediğimiz olgu Müslüman düşünürlerin Yunan bilgeliğini keşfetme çabasının ürünüdür. Bu durum, Müslümanların Yunan felsefesi ile karşılaşmaması halinde kendilerine has bir felsefe geliştiremeyecek oldukları anlamına gelmez. Ancak, söz konusu karşılaşma, bugün İslam Felsefesi olarak nitelediğimiz alanın filizlendiği yerdir. İslam medeniyetinin ürettiği Tasavvuf disiplini ise başlangıçta tepkisel bir hareket olarak ortaya çıkmış, süreç içinde bir ilim haline gelerek İslamî ilimler şeması içinde bir yer sahibi olmuştur. Tasavvufu kelam ve felsefeden ayıran temel nokta yöntem olarak akletmek yerine keşfi kullanmasıdır. Ne var ki bir ilmin ifade edilmesinde zorunlu olarak mantıksal argümanlara ihtiyaç duyulmaktadır ve bir "hal" ya da "ahlaklanma" ilmi olan tasavvuf, kendini ifade etmek için akılla anlaşılabilecek biçimde aktarılmaya ihtiyaç duymuştur. Nitekim İbn Arabi de bu aktarımı yapmayı misyon edinen kişilerin başında gelmektedir.

Bu noktada tasavvuf tarihinin İbn Arabi öncesindeki seyrine değinmek yerinde olacaktır.

---

[365] Schuon, TUR, s. xxxi.
[366] İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 68.
[367] Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, England: Oneworld, 1998, s. 184.
[368] Oliver Leaman, *A Short History of Islamic Philosophy*, Oxford: Blackwell Publications, 2011, s. 2.

Genel kabule göre bir "züht hareketi" olarak ortaya çıkan tasavvuf,[369] hicrî 3. yüzyılda kavramlarının oluşmasıyla yeni bir döneme girmiş[370] ve Gazzâlî'nin etkisi ile İslamî ilimler arasında saygın bir yer edinmiştir. Bu anlamda Gazzâlî tasavvuf tarihinde bir dönüm noktasıdır, çünkü onun sistematize ettiği "ehl-i sünnet tasavvufu" tasavvufî kurumsallaşmanın önünü açmıştır.[371] Daha da önemlisi o, yaptığı felsefe ve kelam eleştirileriyle İslam düşüncesi içinde tasavvufun entelektüel gücünü artırmış ve bu anlamda İbn Arabi'nin kurduğu tasavvuf doktrinine zemin hazırlamıştır. Nitekim Gazzâlî felsefenin metafizik alandaki başarısızlığına ve kelamın Allah'ı bilmekteki yetersizliğine yaptığı vurgu üzerinden tasavvufun yönteminin sahihliğini göstermek istemiştir. Bu nedenle onun İbn Arabi'nin filozof ve kelamcılara yönelttiği yöntem eleştirilerine öncülük ettiğini söylemek mümkündür.

Tasavvuf tarihi içinde İbn Arabi ile başlayan dönemin "Felsefî Tasavvuf"[372] ya da "Metafizik Tasavvuf"[373] olarak nitelenmesi, İbn Arabi düşüncesinin felsefî karakterini gözler önüne sermektedir. Her ne kadar o, kendisinin bir filozof olarak nitelenmesini onaylamayacak olsa da, onun görüşlerinin getirdiği yeni tasavvuf anlayışının, tasavvuf ilmini felsefî bir karaktere büründürdüğü aşikardır. Bunun en temel nedeni İbn Arabi'nin yaşadığı dönem itibariyle İslam dünyasındaki tüm düşünce ekolleriyle entelektüel bir irtibat halinde olması ve eserlerinde bütün bu ekollerin entelektüel birikimini ustalıkla yansıtabilmesidir. Ayrıca İbn Arabi, kendi düşüncesini açıklarken felsefî ve teolojik pek çok kavramı -çoğu zaman bağlamlarından sıyırarak- kendi verdiği anlamlarıyla kullanmış ve söz konusu terimleri yeniden tanımlayarak kendi düşünsel dilini üretmiştir. Aslında bir

---

[369] Tasavvuf tarihi kitaplarında tasavvufun "züht dönemi" ile başlatıldığı görülmektedir. (Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007, s. 92, Hülya Küçük, *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2011, s. 136, Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Konya: Esra Yayınları, 1997, s. 83, Mehmet Necmettin Bardakçı, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005, s. 20)

[370] Hasan Kâmil Yılmaz, s. 91.

[371] Hasan Kâmil Yılmaz, s. 142.

[372] "Felsefî tasavvuf" ifadesi Abdülkadir Mahmud'un el-Felsefetü's-sufiyye fi'l-İslam isimli eseriyle (Abdülkadir Mahmud, *el-Felsefetü's-sufiyye fi'l-İslam*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-arabî, 1946) yaygınlık kazanmış ve bazı tasavvuf tarihi tasniflerinde kabul görmüştür. (Bkz. Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, s. 29) Ayrıca bu konu hakkında yazılmış bir kitap da mevcuttur. (Muhammed Akil, *Felsefî Tasavvuf*, çev. Mustafa Kılıç, İstanbul: Birey Yayıncılık, 1998)

[373] Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2016, C. 2, S. 4, ss. 1-29, s. 25.

düşünürün ne dilinin ne de fikirlerinin yalnızca kendisine ait olduğunu söylemek doğru olmaz. Nitekim her insan kendi çağının çocuğudur ve tabiatı gereği içinde bulunduğu zaman ve mekândan etkilenmektedir. İbn Arabi de pek tabii içinde bulunduğu entelektüel atmosferden etkilenmiştir. Onun dehasını ortaya koymasına imkân tanıyan yer ve zamandaki ilmî ortam kaçınılmaz biçimde düşüncelerini şekillendirmiştir. İbn Arabi ve onun gibi düşünce tarihinde iz bırakmış isimlerin hususiyeti, çağlarının çocukları oldukları halde, fikirlerinin çağlar sonrasında dahi tartışılıyor olmasıdır.

Bir düşünürün düşünce tarihi içindeki konumunu tespit etmek hem o düşünürü kâmilen anlamak hem de genel itibariyle düşünce tarihini bir bütünlük içinde okumak için son derece faydalıdır. Çalışmanın bu bölümünde İbn Arabi'nin, meyvesi olduğu İslam düşüncesi ağacında nerede durduğunu tespit etmek amacıyla onun özel olarak İslam Metafiziği içindeki yeri araştırılacaktır. İslam metafiziği denince filozofların, kelamcıların ve mutasavvıfların metafizik anlayışları bir bütün olarak düşünülmelidir. Nitekim Kutluer kelam, felsefe ve tasavvufun üç metafizik perspektif olduğunu dile getirmektedir.[374] Bu sebeple çalışmanın bu kısmında sırasıyla İbn Arabi'nin "felsefe"sine, kelamî görüşlerine ve tasavvuf anlayışına değinilecektir.

4.1. İbn Arabi ve Felsefe

İbn Arabi hiç şüphesiz gelmiş geçmiş en büyük felsefî zekalardan biriydi fakat onun ilgi alanı felsefe değildi.[375] Bilakis o, Gazzâlî'nin başlattığı ve Aynü'l-Kudat Hemedânî'nin devam ettirdiği "filozofların rasyonalist tutumlarını eleştirerek tasavvufî bilginin önemine vurgu yapma" geleneğinin bir parçası olmuştur.[376] Öyle ki akılcı olmaları nedeniyle eleştirdiği filozof ve kelamcıların kullandıkları dile aşinalığı sebebiyle tasavvufu felsefîleştirdiği düşünülmüş ve bu yönüyle de nazarî tasavvufun temsilcilerinden biri olarak görülmüştür. Hatta birçok kişi onu nazarî tasavvufun kurucusu kabul etmektedir.[377] "Nazarî tasavvuf" kelam ve felsefenin iştigal ettiği meselelerle bu iki ilimden farklı bir bakış

[374] İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 82.
[375] Chittick, SDG, s. 3.
[376] Seyyed Hossein Nasr, "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and their Significance Today", *Transcendent Philosophy*, London Academy of Iranic Studies, 1, ss. 1-36, s. 3-4.
[377] Seyyid Hüseyin Nasr, *Gülşen-i Hakikat: Tasavvuf Geleneğinin Vizyonu ve Vadettikleri*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, s. 247.

açısıyla ilgilenir.[378] "Nazarî irfan" ya da Nasr'ın ifade ettiği şekliyle *Scientia sacra* "ezelî hikmetin kalbinde yatan metafiziktir."[379] Bu kavramın batı dillerindeki karşılığı "mistik teoloji" (mystical theology) ve "mistik felsefe" (mystical philosophy)[380] olsa da bu iki ifadede de "mistik" bir sıfat olarak kullanılmış, merkeze teoloji ya da felsefe konmuştur. Afifi'nin İbn Arabi'nin düşünce sistemini anlattığı *İbn Arabi'nin Mistik Felsefesi* isimli eserinde de İbn Arabi esas itibariyle bir filozof olarak sunulmuş, onun mistik olma özelliği felsefeciliğini niteleyen bir sıfat olarak görülmüştür. Afifi İbn Arabi düşüncesini anlattığı kitabına neden bu ismi verdiğini ise başka bir eserinde açıklamaktadır. Onun temel hedefi İbn Arabi'nin büyük bir felsefesi olduğunu ortaya koymaktır,[381] nitekim onun felsefesi olduğundan haberdar olmayan kitlelere ulaşmak için bu ismi kullanması makul görünmektedir. Fakat her ne kadar Afifi'nin isimlendirmesi kendi amacına matuf olsa da, İbn Arabi'nin düşünce sistemini yanlış yansıtmaktadır. Onun düşüncesinin merkezinde tasavvuf bulunmaktadır, felsefe onun için bir ifade biçiminden ibarettir. Nitekim onun eserlerinde bir felsefeci sistematiği gözlenmez, o daha çok aklına geleni, ya da kendi ifadesiyle, kendine ilham edileni aktarmaktadır.

İbn Arabi felsefesiyle ilgili iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki İbn Arabi'nin bir panteist[382] ya da monist olduğu görüşüdür. İbn Arabi üzerine yazan ilk çağdaş müellifler olan Asin Palacios ve Ebu'l-Alâ Afifi bu gruptadır. Chittick, Nasr, Demirli ver Rustom gibi görece yeni çalışmalar yapan isimler ise onun panteizm ya da monizmle ifade edilemeyecek genişlikte bir düşüncesi olduğunu savunmaktadırlar. Afifi İbn Arabi felsefesinin İslam medeniyeti içinden ve dışından alınmış görüşlerle şekillenmiş eklektik bir felsefe olduğunu söylemektedir. Asin Palacios ise İbn Arabi kozmolojisinin İslam'la Aristocu ve Yeni-Platoncu unsurların başarısız bir şekilde bağdaştırılmasından ibaret olan "sudurcu panteizm" olduğunu ve bağdaştırmacı (senkretik) bir yapıda olduğunu iddia etmektedir ve

[378] Nasr, "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and their Significance Today", s. 1.
[379] Nasr, "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and their Significance Today", s. 24.
[380] Nasr, "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and their Significance Today", s. 24.
[381] Ebu'l-Alâ Afifi, "İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma", s. 36.
[382] Panteizm terimi Yunanca "hepsi" anlamına gelen *pan* ve "tanrı" anlamına gelen *teos* kelimelerinden oluşmaktadır (Charles Hartshorne, "Pantheism and Panentheism", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan, 1987, C. 11, s. 165.) ve âlemin Tanrı ile özdeşliğini ifade etmektedir. (A. P. Martinich, "Pantheism," *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 604; Keith Yandell, "Pantheism," *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, C. 7, ed. Edward Craig, London: Routledge, 1998, s. 202).

Rosenthal da bu görüşü destekleyerek İbn Arabi felsefesini "monistik gnostisizm" olarak nitelemenin uygun olduğunu belirtmektedir.[383] Fakat Nasr İbn Arabi'nin panteist, panenteist[384], varoluşcu monist ya da tabiatçı mistisizmin bir takipçisi olduğu iddialara karşı çıkarak bu ithamların sebebini marifet yolunun ilahi lütuf ve velayetten geçtiğini bilmemek olarak görür. Ona göre söz konusu iddia sahipleri "İbn Arabi'nin metafizik doktrinlerini felsefe ile karıştırmışlardır."[385] Fakat Nasr aynı zamanda İbn Arabi'nin Hermetizm, Yeni-Pisagorculuk ve Yeni-Platonculuğu İslamî ezoterizme entegre ettiğini de belirtmektedir.[386] Her ne kadar İbn Arabi'nin çok çeşitli kaynaktan beslendiğini ifade etmek konusunda iki grup hemfikir olsa da bu durumu yorumlayışları farklıdır. Örneğin Afifi'ye göre İbn Arabi'nin muhtelif görüşleri kendi sistemine entegre etmesi bir tür eklektisizm iken Nasr'a göre tüm bu kaynaklar ezelî hikmeti ifade ettiği için, birbirlerine entegre edilmeleri bir eklektisizm oluşturmaz. Eklektik olarak nitelensin ya da nitelenmesin, İbn Arabi etkileşime girdiği her görüşü kendi sistemine entegre ederek özgün bir düşünce geliştirmiştir.

Bir bütün olarak felsefenin onun düşüncesi üzerindeki etkisini tespit etmek oldukça zordur. Fakat felsefî meselelerle ilgilenmesi, onun eğitiminin geri planında felsefenin kabul edilmiş bölümlerinin canlı bir şekilde bulunmasının kanıtı olarak görülebilir.[387] İbn Arabi'nin felsefî argümanlara olan aşinalığı doğrudan İslam felsefe geleneği üzerinden değil, genel olarak ilmî altyapısı özel olaraksa felsefî teoloji üzerinden olmuştur.[388] Eserlerinde doğrudan felsefeye -hikmete- ve filozoflara -hükemâya- nadiren atıf yapar.

İbn Arabi hakîm kelimesini farklı bağlamlarda kullanmaktadır. Bazen hükemâdan filozofları kastederken[389] bazen de muhakkikleri kasteder. Nitekim İbn Arabi'nin "Allah ehli olan

[383] Rosenthal, s. 118.
[384] Pananteizm âlemin Tanrı'da olduğunu ifade etmek için kullanılan bir terimdir. (Hartshorne, "Pantheism and Panentheism," 165)
[385] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna Suhrawardi Ibn Arabi*, Cambridge: Harvard University Press, 1969, s. 104.
[386] Nasr, ISOP, s. 40.
[387] Rosenthal, s. 134.
[388] Mohammed Rustom, "Philosophical Sufism", *Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard Taylor, Luis Xavier Lopez Farjeat, New York, 2016, ss. 399-411, s. 400.
[389] *Fütûhât,* 14/15.

peygamber ve veliler gerçek hakîmlerdir"[390] dediği vakidir. O felsefenin hikmet sevgisi anlamına atıf yaparak hikmeti marifet ile yani Hakk'ı bilmek ile özdeşleştirmiştir: "Hakimler (filozoflar), gerçekte, Allah'ı, her şeyi ve her şeyin konumunu bilenlerdir."[391] İbn Arabi ehlullahı üç gruba ayırır; âbidler, sufiler ve melâmiler, ve melâmiyyenin gerçek hakimler olduğunu ifade eder.[392] Melâmiyye onun için en üst kategoridir, nitekim onlar hakkında şöyle der: "Onlar, Allah yolunun mensuplarının efendileri ve imamlarıdır. Âlemin efendisi -ki Allah'ın Peygamberi Hz. Muhammed'dir- onların içindedir ve onlardan biridir. Onlar, işleri yerli yerine koyan ve sağlamlaştıran hikmet sahipleridir."[393] Bu ifadesiyle İbn Arabi hikmeti sözlük anlamıyla -eşyayı uygun yere koymak, her şeye kendi hakkını vermek- kullanmakta ve gerçek hikmet sahiplerinin de nebiler ve en üstün veliler olduğunu belirtmektedir. Hükemâdan ehlullahın en üstününü değil de filozofları kastettiği zaman ise onların zevk ilimlerine sahip olmasını nadir bir durum olarak zikreder. Ona göre bu anlamda "Eflâtûn-ı İlâhî" bir istisnadır.[394] İbn Arabi'nin gözünde Platon, zevk ilmine sahip olması itibariyle, diğer filozoflardan farklıdır.

İbn Arabi'nin *Futûhât*'ında Platon dışında doğrudan adını zikrettiğini tek filozof bildiğimiz kadarıyla İbn Bacce'dir ve onun filozofluğuna gönderme yaparak fizik alanındaki yetkinliğine işaret eder.[395] Aristo'nun adının geçtiği tek yer ise *Fihris*'idir ve *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* adlı eserinde *Secretum Secretorum*'un[396] yazarından "el-Hakîm" diye bahsetmektedir.[397] *Futûhât*'ta filozofların isimlerini vermek konusunda ketum olan İbn Arabi, *Muhâdaratü'l-Ebrâr* isimli eserinde hikemî sözleri, Hipokrat, Aristo, onun öğrencisi Büyük İskender, Pisagor, Sokrat ve Platon gibi filozofların isimlerini vererek aktarmaktadır.[398] Fakat İbn Arabi bu eserinde de Müslüman filozoflarının hiç birini zikretmez. Bu durum Rosenthal'in de tespit ettiği üzere bilinçli bir tercih gibi görünmektedir, çünkü o İbn Sina'ya ait bir şiire atıf yaparken isim vermekten özellikle kaçınarak "ulema

[390] *Fütûhât*, 9/315.
[391] *Fütûhât*, 9/314.
[392] *Fütûhât,* 6/141.
[393] *Fütûhât,* 6/141.
[394] *Fütûhât*, 9/314.
[395] *Fütûhât*, 9/100.
[396] "Sırru'l-esrâr" anlamına gelen *Secretum Secretorum* Aristo'nun İskender'a yazdığı iddia edilen bir eserdir.
[397] Rosenthal, s. 126.
[398] Rosenthal, s. 129.

arsında meşhur bir şiir" demiştir.[399] Afifi, İbn Arabi'nin yaşadığı ortamda felsefenin hoş karşılanmadığını belirtmektedir.[400] Belki de felsefecilere duyulan tepki sebebiyle İbn Arabi sufilerin onlarla karıştırılmasına engel olmaya çalışmıştır. Nitekim o, filozof ve kelamcıların tartıştıkları meseleleri sufilerin de tartıştığını belirtmekte ve bu yüzden sufilerin filozof zannedilerek bilgilerinin küçümsenmesinin ve dinsiz ilan edilmelerinin yanlış olduğunu özellikle belirtmektedir.[401]

İbn Arabi filozofların bütün bilgilerinin geçersiz olmadığını ifade eder.[402] Nitekim onlar Allah ehliyle ittifak ettikleri noktalarda doğru bilgilere sahiptir: "Teorik düşünceden hareket eden filozoflar, halvet ve riyazet yöntemleriyle elde ettikleri bilgilerde Allah ehline ortak olabilir. Allah ehli o bilgileri iman sayesinde elde etmişken, onlar teorik araştırmayla elde etmiştir. Her ikisi de sonuçta ortaktır."[403] Filozof ve muhakkiklerin ulaştığı bilgilerin ortaklığına İbn Arabi'nin İbn Rüşd ile karşılaşmasına dair rivayetinde işaret edilmektedir. İbn Arabi'nin rivayetine göre İbn Rüşd, arkadaşının oğlu olan İbn Arabi'nin halvetinde eriştiği şeyleri öğrenip şaşırdığı için onunla görüşmek istemiş ve bu sebeple İbn Arabi'nin babası onu İbn Rüşd'e göndermiştir. İbn Arabi'yi gördüğüne çok sevinen İbn Rüşd, ona sevgi ve saygı göstermiş ve keşfî bilginin teorik düşüncenin verdiği bilgiye benzeyip benzemediğini sormuş, bu soruyu İbn Arabi "Evet ve hayır! 'Evet ve hayır' arasında ruhlar maddelerinden, boyunlar bedenlerinden uçar" diye yanıtlamıştır. Bunun ne anlama geldiğini anlayan İbn Rüşd'ün rengi sararmış ve kendisini sıkıntı basmış. Fakat neden sonra "Kapıların kilitlerini açan o hal mensuplarından birisinin bulunduğu bir zamanda bulunduğu için ve ona onu görme ayrıcalığını bahsettiği için" Allah'a hamd etmiştir.[404] Bu rivayetle İbn Arabi tasavvufun felsefeden üstün olduğunu göstermek istemektedir. O İbn Rüşd'ün kendisinin sahip olduğu hale ulaşamadığını açıkça ifade etmektedir.[405] Nitekim "henüz bıyıkları terlememiş bir delikanlı" olan İbn Arabi'nin kendisinden epey büyük bir düşünürün teorik düşünce ile eriştiklerini ve daha fazlasını keşf yoluyla elde etmesi ve daha da önemlisi

[399] İbn Arabi, *Muhâdaratü'l-Ebrâr*, Kahire: Matbaatu Muhammed Şa'ravi Rıdvan, 1972, C. 1, s. 362.
[400] Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s.175.
[401] *Fütûhât*, 1/77-78.
[402] *Fütûhât*, 1/78.
[403] *Fütûhât*, 5/57.
[404] *Fütûhât*, 1/446.
[405] *Fütûhât*, 1/447.

bu durumun söz konusu filozof tarafından tasdik edilmesi son derece manidardır. Ne var ki Rosenthal'ın da belirttiği gibi bu rivayet gerçekçi değildir, bilakis İbn Arabi'nin velut muhayyilesinin ürünü gibi görünmektedir.[406]

Filozoflar ya da daha genel ifadesiyle akılcılar, İbn Arabi'nin deyimiyle Hakk'a sefer eden iki gruptan biridir. Onlar kendi akılları ve fikirleriyle sefer ederler ve tek rehberleri kendi düşünceleri olduğu için de yoldan saparlar.[407] Diğer grupta ise resuller, nebiler ve seçkin veliler vardır. Görüldüğü gibi İbn Arabi filozofların da Hakk'a doğru yol aldıklarını ancak yalnızca kendi düşüncelerine dayandıkları için yoldan saptıklarını düşünmektedir. Nitekim onlar metafizik bahislerde yanılmışlardır, çünkü onların bilgileri peygamberlerin getirdikleriyle çelişmiştir ve dahası onlar nebilik ve risaletle ilgili bozuk düşüncelere sahiptir.[408] Yani İbn Arabi'ye göre filozofların en bariz hatası vahiyle çelişmeleridir, oysa eğer "hikmeti fikir yoluyla değil de Allah'tan istemiş olsalardı, her konuda isabet kaydetmiş olurlardı."[409] Her ne kadar açık biçimde ifade etmese de İbn Arabi'nin felsefesi bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda, ona göre filozofların saptığı nokta, vahiydeki akıldışı ifadeler ile ters düşmeleridir. Nitekim İbn Arabi filozofları aklın gereği olan tenzih ile sınırlı kalmakla ve dolayısıyla Hakk'ın teşbih ayetlerini inkâr etmekle suçlar. Bu onun filozoflara yönelik olarak geliştirdiği en temel eleştiri noktasıdır.

İbn Arabi düşüncesinin en önemli özgünlüklerinden biri Allah'ı bilme konusunda tenzih ve teşbih birlikteliğini esas almasıdır. Allah'ı "iki göz"[410] ile görebilmek için hem O'nun münezzehliğine hem de yaratıklara benzerliğine vurgu yapmak gerekir. İbn Arabi "iki göz" ile görebilmekten bahsederken "Biz ona iki göz vermedik mi?" (90:8) ayetine atıf yapmaktadır[411] ve iki göz ile idrak edilenin Allah'ın teşbihi ve tenzihi olduğunu belirterek, ancak kamil insanın Hakk'ı iki göz ile görebileceğini ifade etmektedir.[412] Nitekim o tenzih

[406] Rosenthal, s. 130.
[407] Rosenthal, s. 120.
[408] *Fütûhât*, 9/314.
[409] *Fütûhât*, 9/314.
[410] *Fütûhât*, 14/56, İbn Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye*, Dârü Sâdır, Beyrut: 1911, III/257.16 (Eserin bu baskısının cilt numarası Roma rakamıyla gösterilecektir, noktadan sonraki sayı alıntının kaçıncı satırdan başladığını belirtmektedir).
[411] *Fütûhât*, III/274.28, III/470.26.
[412] *Fütûhât*, III/152.

ve teşbih hakkındaki fikirlerini açıklarken "Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı" (8:17) ayetine referansla, atanın hem Allah hem de peygamber olduğunu ve ikisinin de doğruluğunu tespit edebilmek için iki göze, yani hem tenzihe hem de teşbihe ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.[413] Nitekim Kur'an'da Allah kendisini hem yaratıklara benzemediği yönleriyle, hem de onlara benzediği yönleriyle nitelemektedir. Akıl Allah'ın benzersizliğini algılar ve sürekli O'nu tenzih eder, bu sebeple akılcılar Kur'an'daki teşbih ayetlerini anlayamazlar ve ayetleri inkâr ederek yoldan saparlar. Allah'ın yaratıklarına benzerliğini idrak etmek için gerekli olan meleke ise "hayal"dir.[414] İbn Arabi'nin İslam düşüncesine en büyük katkılarından biri olan hayal terimini o, Allah'ın âlemdeki içkinliğini ifade etmek için kullanır. Onun düşünce sisteminde bu terimin muhtevası son derece geniştir.[415] Fakat konumuz açısından önemli olan nokta İbn Arabi'nin Allah'ı bilmek için akılla birlikte hayali de bir meleke olarak koymasıdır. Sonuç itibariyle Hakk'ı görmek için gereken iki göz akıl ve hayaldir.

İbn Arabi'nin filozoflara yönelik eleştirisinin onların yetersizliği, başka bir ifadeyle eksikliği üzerine kurmasının nedeni filozofların hayal yetisini dışlamalarıdır. Onlar hayali bir bilgi aracı olarak görmezler.[416] Diğer bir deyişle filozoflar yanlış değil, eksik bir yöntem takip etmektedirler. Onların hatası yalnızca kendi düşüncelerine güvenmek ve bu sebeple de tenzih ayetlerini anlayamamaktır. Yani İbn Arabi'ye göre filozofların bir gözünün eksik olduğunu söylemek mümkündür: hayal gözü. Fakat İbn Arabi aynı zamanda filozofların akıl fazlalığı olduğunu da belirtmektedir. "Bazı akıllarda aklın olan güçlerinin verdiği bir fazlalık vardır. Bazı mizaçlarda ise mizacın bileşikliği insana bu fazlalığı verebilir ve söz konusu fazlalık, insanı Allah'ın zatı üzerinde düşünmeye sevk eder."[417] Allah'ın zatı üzerine düşünmek İbn Arabi'ye göre büyük bir hatadır çünkü Peygamber bunu yasaklamıştır.[418] Ne var ki filozoflar bu yasağa uymayarak "Allah'ın zatı hakkında tefekkür ettikleri için, bilgiden

[413] *Fütûhât*, III/470-1.
[414] Chittick, SPK, s. 361.
[415] Onun düşüncesinde "hayal" o kadar merkezî bir öneme sahiptir ki bu kavram, İbn Arabi üzerine yazılmış en önemli eserler arasında yer alan Henry Corbin'ın *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* ve William Chittick'in *Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination The Sufi Path of Knowledge* eserlerinin isimlerinde yer almaktadır.
[416] *Fütûhât*, 14/165.
[417] *Fütûhât*, 8/360.
[418] *Fütûhât*, 8/361.

mahrum kalmıştır."[419] İbn Arabi filozofların Allah'ın zatı üzerine düşünmelerinden ötürü hangi bilgiden mahrum kaldıklarını net bir biçimde belirtmemektedir. Ancak o, filozofların saygısızlıkları sebebiyle akla uygun gelmeyen vahiyleri tevil ettiğini belirtmektedir ve Zat hakkında düşünmeyi de saygısızlık saymaktadır. Filozoflar Allah'ın zatı hakkında düşündükleri için cezalandırılmaları sebebiyle mi bilgiden mahrum kalmaktadır yoksa Allah'ın zatı üzerine düşünmek ile tevil etmenin bir bağlantısı vardır ve bu sebeple mi teşbih bilgisini edinememektedirler? İbn Arabi sebebin "Allah'a karşı işlenen bir günah"[420] olduğunu yani Peygamberin uyarısına uymamak olduğunu belirtmektedir. Ona göre filozoflar Allah'ın zatı üzerine düşünerek Peygambere saygısızlık ettikleri için teşbih bilgisine ulaşmaktan mahrum kalmaktadırlar.

Bu noktada İbn Arabi filozoflarla sufiler arasında bir karşılaştırmaya gitmektedir. Zaten onun felsefe eleştirisi bir tasavvuf savunusu niteliğindedir. Filozofları eleştirdiği her noktada muhakkiklerin üstünlüğünü vurgular. Sufilerin en temel özelliği takvayla amel etmeleri nedeniyle keşfe mazhar olmalarıdır: "Biz, takvayla amel etme vesilesiyle, Haktan gelen keşfi alırız. Allah da, tecellisiyle öğretim işimizi üstlenir. Bu durumda, akılların fikirleriyle idrak edemedikleri şeyi, vahyin dile getirmesiyle görürüz."[421] Sufilerin ya da daha özel ifadesiyle muhakkiklerin yöntemi amel etmeleri neticesinde Hak'tan aldıkları keşftir. Onlar Allah hakkındaki el, göz, yüz, ayak sahibi olma ve sevinmek, şaşırmak, gülmek ve suretten surete girmek gibi nitelikleri "müşahede ederler."[422] Oysa akıl tüm bunları imkânsız sayar ve bu sebeple akılcılar söz konusu niteliklerin zikredildiği rivayetleri tevil ederler. Akılcı nefsinin üzerinde fikrini ve teorik araştırmasını hâkim kılarak Rabbinden gelen bir nura sahip olduğunu zannederler, oysa "gözleri delillerinin nurları tarafından körleştirilir ve müşahede ve keşf sahiplerinin getirdiği nurları göremez. Bunun yanı sıra, peygamberden ve nebiden Kitap ve Sünnette gelen ifadeleri de görmezler."[423] Böylece akılcı eğer imanında dürüst ise tevil eder ve fakat fikir nuruna itimat etmekten de geri durmaz. Sonuç olarak kendi içinde bir Rab inşa ederek ona tapar, dolayısıyla o "gerçekte kendi aklına ibadet etmektedir."[424] İbn

[419] *Fütûhât*, 8/360.
[420] *Fütûhât*, 8/361.
[421] *Fütûhât*, 8/360.
[422] *Fütûhât*, 8/360.
[423] *Fütûhât*, 8/361.
[424] *Fütûhât*, 8/361.

Arabi Gazzâlî'yi de bu grupta görmektedir fakat bu tavrın Gazzâlî'nin kendini gizlemek için olmuş olabileceğini belirtir, zira onun bazı yerlerde bu konu hakkında farklı görüşler dile getirdiğini de belirtmektedir.[425]

İbn Arabi'nin yukarıdaki eleştirisinin çok önemli bir yönü daha vardır. O, akılcıların akıllarıyla idrak edemedikleri şer'î meselelere karşı takındığı tevil etme tavrının, muhakkik sufilere gelince tekfire dönüştüğünden yakınır. "Böyle bilgiler peygamber olmayanlardan gelince, aklıyla hareket eden şahıs, bilgiyi getireni tekfir eder ve onu zındık ilan eder, bilgisizlikle suçlar. Halbuki Peygamber aynı bilgiyi getirdiğinde, ona inanmıştı. Bundan daha büyük perde olabilir mi? O kişi, kendisine 'gerçek böyledir' diyor, bu adama ise 'bu inançsızlıktır' diyor! 'Bu benim sözüm değil, peygamberden gelen sahih hadiste böyle deniliyor' dersen, susar. Hz. Peygamber'den geldikten sonra, onun incelenmesi gereken bir tevili olduğunu ileri sürer ve onu kabul etmez. Böyle bir insan, gerçeklikten ne kadar uzaktır!"[426] Görüldüğü üzere İbn Arabi muhakkiklerin bilgisinin vahiyle aynı kategoride olduğunu ifade ederek akılcıların bunu kabul etmemesinden yakınmaktadır. Nitekim İbn Arabi'ye göre muhakkik sufilerin ilmi "Peygamberlerden tevarüs edilmiş bu tür nebevi ilim"dir.[427]

İbn Arabi için hiç şüphesiz kamiller filozoflardan üstündürler. Çünkü onlar filozofların bildiklerinin yanı sıra bilmedikleri şeyleri de bilmektedirler. Örneğin filozoflar Allah'ı yalnızca tenzih sıfatıyla överken, kamiller "fiil ve tenzih sıfatıyla birlikte" övmektedirler.[428] İbn Arabi filozoflardaki bu eksikliğin nedeninin onların peygamberliği kabul etmemesi olduğunu düşünür.[429] Onlar vahiy konusunda kuşkuya kapılırlar ve bu kuşku "Allah'tan sadece birin ortaya çıkabileceği (Bir'den bir çıkar) şeklinde hüküm vermelerini sağlamıştır."[430]

[425] *Fütûhât*, 8/361.
[426] *Fütûhât*, 8/361.
[427] *Fütûhât*, 1/77.
[428] *Fütûhât*, 14/127.
[429] *Fütûhât*, 14/127.
[430] *Fütûhât*, 14/127.

İbn Sina'ya atfedilen "Birden yalnızca bir çıkar" ifadesi İslam felsefesinde temel önermelerden biridir ve İbn Arabi zamanında tartışılan konuların başında gelmektedir. İbn Arabi de birlik-çokluk ilişkisini açıklamaya çalışan bir metafizikçi olarak bu konuyla yakından ilgilenmiştir. O, "Birden yalnızca bir çıkar" ifadesine bazen karşı çıkar, bazen de onu olumlar. İfadeye karşı çıktığı nokta filozofların Tanrı'dan ilk sudur eden şeyi âlemin varlık nedeni olarak görmeleridir.

Sudur teorisi birlik çokluk ilişkisini açıklamak için geliştirilmiş, İslam düşüncesine en çok tesir eden teorilerden biridir ve Müslüman düşünürler içindeki ilk temsilcisi Fârâbî kabul edilir.[431] Teorinin amacı İlk Neden ile fizik âlem arasındaki ilişkiyi kurmaktır ve Fârâbî Aristo'nun sisteminde eksik gördüğü bu ilişkiyi tesis etmeye çalışmıştır.[432] Onun sudur şemasında el-Evvel olan Allah en tepededir. "Birinci" Tanrı'dır ve ondan ilk sudur eden İlk Akıl "ikinci" (*es-sânî*) olarak isimlendirilir. Bu ilk yaratılan akıl sayı olarak bir olmasına rağmen araz olarak çokluğu içerir,[433] çünkü ancak bu şekilde çokluk meydana gelebilir. Yani Tanrı'dan ilk sudur eden şey olan İlk Akıl, bir olmasına rağmen potansiyel olarak çokluğu içermek durumundadır. İbn Arabi ontolojisinde de benzer bir durum söz konusudur. O Bir olan Tanrı ile çok olan âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak için Ulûhiyet teorisini ya da bilinen ifadesiyle "isimler teorisi"ni geliştirmiştir.

İbn Arabi ontolojisinin esas itibariyle üç mertebeden oluştuğunu iddia etmek mümkündür. Bunlar Zât, Ulûhiyet ve âlemdir. İslam'daki tevhit öğretisi gereği Allah mutlak biçimde Bir'dir ve İbn Arabi'ye göre mutlak birliğinde Allah'ın yaratıklarla ilişkisi yoktur. O bu mertebeye "Zât" ya da "Ehadiyyet" demektedir. Allah'ın yaratıklarla ilişki kurduğu mertebe ise Ulûhiyet'tir. Onun ontolojisinde çok kilit bir terim olan Ulûhiyet Allah'ın isimlerinin tamamını ifade etmektedir. Nitekim İbn Arabi "Ulûhiyetin hakikatini keşfettiğimizde gördük ki O, Allah'ın isimleriyle çağırdığımız şeyden başkası değildir"[434] diyerek, Ulûhiyeti esmânın bütünü olarak koymaktadır.

---

[431] Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, C. 37, ss. 467-468, s. 468.
[432] Charles Genequand, "Metaphysics", *Encyclopedia of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Lahor: Suhail Academy, 2002, s. 793.
[433] Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 120.
[434] *Fütûhât,* IV/208.35.

İlahî isimlerin toplamı olması bakımından Ulûhiyet çokluk ifade etmektedir ve bu yönüyle âlemdeki çokluğun da kaynadığıdır. Yani çokluğun kaynağı yine çokluktur. Fakat burada âlemin kaynağı olan çokluk, Bir olan Allah'ın "isimlerinin çokluğu"dur, yani Ulûhiyet'tir. İbn Arabi'nin ontolojisinde Zât mutlak biçimde Bir'dir (*el-ehad*) ve O'nun farklı yönlerini yani sıfat ya da isimlerini[435] ifade eden Ulûhiyet çoktur. Bu iki mertebe de Allah'ı farklı yönleri ile ifade ettiği için İbn Arabi Allah'ın "Bir/çok" (*el-vâhidü'l-kesîr*)[436] olduğunu söylemektedir. Bunu onun ifadeleriyle şu şekilde açıklamak mümkündür: "Zât'ı bakımından Allah Bir'in birliğine (*ehadiyyetü'l-ehad*) sahiptir, fakat isimleri itibariyle O çokluğun birliğinin (*ehadiyyetü'l-kesret*) sahibidir."[437] Burada iki tür birlik söz konusudur; mutlak birliği -Zât'ı- bakımından Allah'ın yaratıklarla ilişkisi olamayacağı için İbn Arabi Zât ile âlem arasındaki ya da Bir ile çok arasındaki ilişki sorununu, "çokluğun birliği" olan Ulûhiyet ile çözmektedir. Zât mertebesinde Bir olan Allah, Ulûhiyet mertebesinde "hem Bir hem çok" olmaktadır ve böylece birliğini kaybetmeksizin çokluğa neden olabilmektedir. Bu sayede İbn Arabi, Allah'ın birliği ve münezzehliği fikrini zedelemeden Allah-âlem irtibatını açıklamaktadır.

Yukarıdaki ontolojik şemaya göre İbn Arabi'nin "Bir'den yalnızca bir çıkar" önermesini onaylaması söz konusu değildir. Çünkü çokluğun birliği olan Ulûhiyet'ten çokluk çıkmaktadır, yani "Bir'den çok çıkmaktadır". Fakat o aynı zamanda "Bir'den yalnızca bir çıkar" önermesini "O Bir'dir, bu yüzden O'ndan birden başkası sudur etmez, çünkü o her bir şeyin birliğinde (*ehadiyyet*) bulunur" diyerek onaylamaktadır.[438] İbn Arabi'ye göre her bir varlıktan bir tane olması, yani aynı varlıktan iki tane olamaması, Allah'ın mutlak birliğine işaret etmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi Allah hem Zât'ı bakımından Bir'dir hem de Ulûhiyet'i bakımından çoktur ve çokluk O'nun birliğinden doğmuştur. Varlıkların her birinin bir tane olması O'nun varlıklardaki bulunuşundan kaynaklanmaktadır. Zira bir

[435] İbn Arabi isimlerin "şeriat tarafından isimler, sâlim akıllar tarafından nisbetler ve eksik akıllar tarafından da sıfatlar" olarak anıldığını belirtmektedir. (*Fütûhât* III/289.4) Fakat bazı yorumcular isimler ile sıfatların farklı olduğunu düşünür. Afifi "Bir ilahi isim sonsuz yönlerinden biriyle ilahi Zât'tır: O ilahi Zât'ın sınırlı ve belirli bir 'form'udur. Sıfat ise dışsal âlemde zuhur etmiş bir ilahi İsim'dir" (Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 34-5) demekte ve Landau da onu onaylamaktadır (Rom Landau, *The Philosophy of Ibn Arabi*, Great Britain: George Allen & Ulwin LTD, 1959, s. 30).
[436] *Fütûhât,* III/420.15, III/276.14.
[437] *Fütûhât,* III/405.3.
[438] *Fütûhât*, II/434.17.

sonraki bölümde değinileceği üzere âlemdeki her bir varlık onun isimleri sayesinde var olmaktadır. Nitekim Hak çokluğa "birliği" ile varlık vermektedir. İbn Arabi "Hakkın çokluktaki varlığı, her bir şeyin birliğindedir"[439] diyerek bu duruma işaret etmektedir. Yani çok olan varlıklarda esas itibariyle Bir olan Hak zuhur etmektedir, bu sebeple çıkan şey de birdir. Böylece İbn Arabi filozofların "Birden ancak bir çıkar" önermesine bir yönüyle karşı çıkarken, başka bir yönüyle onu onaylamaktadır.

4.2. İbn Arabi'nin Kelam Eleştirisi

İbn Arabi yaşadığı dönemdeki kelam ekollerine aşinadır, nitekim onun pek çok kelamcıyla sohbet ettiği anlaşılmaktadır.[440] O özellikle Eşari ve Mutezile kelamcılarının görüşlerini değerlendirerek kendi fırkasının -muhakkik sufilerin- kelam meselelerine dair anlayışlarının doğruluğunu göstermek istemektedir. Nitekim tıpkı felsefe eleştirilerinde olduğu gibi kelam eleştirilerinin de hemen ardından, kendi görüşlerini belirterek muhakkiklerin üstünlüklerini vurgulamaktadır.

İbn Arabi'nin filozoflara yönelttiği tenzihle ilgili eleştiriler kelamcılar için de geçerlidir. Nitekim o, "akılcılar" derken yalnızca filozofları değil aynı zamanda kelamcıları da kastetmektedir. Akılcılar Allah'ın yaratıklara olan benzerliğini ya da Hakk'ın halktaki içkinliğini anlamaya yarayan hayal yetisini ihmal ederek yalnızca akıllarına güvenirler ve bu sebeple teşbih bildiren ayetleri reddederler. Oysa belirtildiği gibi İbn Arabi için Hakk'ı yalnızca akıl gözüyle görmek yeterli değildir. İki göz ile görmek için aklın yanında hayal de gereklidir. Ne var ki filozofların olduğu gibi kelamcıların da hayal gözü kördür, bu nedenle görüşleri yetersizdir.

İbn Arabi kelamcıların önlerinde İslam olmasına rağmen, akıl ve fikirlerine dayanarak yaptıkları teviller nedeniyle zamanla ondan uzaklaşmaya başladıklarını iddia etmektedir. Müslüman olduklarından ötürü "asıl bakımından isabetli iken yaptıkları tevillere göre bazı ayrıntılarda yanılmışlardır."[441] Onlar küfre düşme endişesiyle Peygamberin Allah hakkında söylediği teşbih bildiren ifadelerini tevil etmişlerdir. Oysa İbn Arabi'ye göre bu ifadeler

[439] *Fütûhât*, II/434.17.
[440] *Fütûhât*, 15/38.
[441] *Fütûhât*, 9/314.

aklın gücünün dışında kaldığı için onun verilerine ters düşmektedir.[442] Akıllarına güvenen kelamcılar, Hakk'ı tenzih etmek isterlerken doğru yoldan sapmışlardır.[443] Fakat aslında Hakk'ı yaratıklara teşbih etmekten uzaklaşabilmiş değildirler.

İbn Arabi Eşari gibi kelamcıların Hakk'ı bir yaratılmışa teşbihten tenzih edip, başka bir yaratılmışa teşbih ettiklerini iddia etmektedir. Örneğin "Rahman arşa istiva etti" (20:5) ayetini yorumlarken, Allah'ın arşa istiva etmesini "bir hükümdarın tahtına ve mülküne yerleşmesine" ya da "Bişr'in Irak'ı istilasına" benzetmektedirler, oysa istila etmek yaratılmış bir fiil olduğundan Allah'ı yaratılmışa benzetmiş olurlar.[444] Dolayısıyla Eşariler aslında Allah'ı tenzih ederken dahi teşbihten kurtulamamışlardır.

İbn Arabi Eşarileri tenzih hakkındaki fikirleri sebebiyle eleştirirken, fiilleri Allah'a nisbet etmelerini olumlamaktadır. Kulun fiillerinin aslında kula mı yoksa Allah'a mı ait olduğu konusu Mutezile ile Eşari arasındaki temel ihtilaf noktalarından biridir. İrade ve özgürlük ile ilgili olan bu konu hakkında Mutezile kulun özgür irade sahibi bir varlık olarak fiillerinin faili olduğunu savunurken, Eşari kadir-i mutlakçı bir tavırla eylemleri yaratanın Allah olduğunu iddia etmektedir. İbn Arabi'ye göre iki grup da kendince haklıdır,[445] nitekim Şer'î veriler her iki grubu da desteklemektedir ve hem Eşariler hem de Mutezile tevhid ehlidir.[446] Fakat İbn Arabi burada Eşarilerden yana tavır koyar, yani fiilleri Allah'a izafe eder. Ama yine de kendi konumunu Eşarilerinkinden ayırmayı ihmal etmez. Nitekim ona göre her ne kadar Eşari kelamcılar örtülerin -yani bütün var olanların- ardından fail olanın Hakk olduğunun farkında olsalar da bunu "göremezler."[447] Yani Eşariler fikrî olarak doğru bir konumda olmalarına rağmen bunu müşahede edemedikleri için İbn Arabi'ye göre yetersizdirler.

İbn Arabi bu çetin mesele ile ilgili bilgisini Allah'la konuşarak elde ettiğini iddia etmektedir. Beyanına göre Allah "göz keşfiyle, kendisinden önce hiçbir yaratılmışın bulunmadığı ilk

[442] *Fütûhât*, 9/315.
[443] *Fütûhât*, 6/107.
[444] *Fütûhât*, 14/250.
[445] *Fütûhât*, 2/339.
[446] *Fütûhât*, 10/167, 19/167.
[447] *Fütûhât*, 9/287.

yaratılanı yaratışını göstererek" ona "İşte gördüğün bütün yaratıklarda da kimsenin bir etkisi ve yaratma katkısı yoktur. Sebeplere bağlı olarak değil, sebepler vesilesiyle eşyayı yaratan Ben'im. Eşya, benim fiilimle var olur" demiştir. Bunun üzerine İbn Arabi Allah'a "Öyleyse 'yap' ve 'yapma' derken sen kendi kendine hitap ettin" demiş ve Allah'ın onu kendisiyle tartışmaması konusunda uyarması üzerine "Tartışan kimdir, saygı gösteren kim? Saygısızlığı ve tartışmayı yaratan Sensin. Tartışmayı yaratırsan, onun (bendeki) hükmü kaçınılmazdır. Saygıyı yaratırsan, onun hükmü de kaçınılmazdır" diyerek Allah'la tartışmayı sürdürmüştür. Allah ise onun bu söylediğini onayladıktan sonra "Ben sadece bildiğimi yaratırım. Bildiğim ise bilinenin kendiliğindeki durumudur" demiştir.[448] Yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı kadarıyla İbn Arabi kulun özgür iradesi olduğuna inanmamaktadır ve kadir-ı mutlakçı Eşarilere katılmaktadır. Fakat o aynı zamanda cebri yani fiillerde zorlamayı kabul etmez: "Muhakkike göre cebr geçerli değildir."[449] Ona göre cebr "direnmesi var iken mümkünü bir şeyi yapmaya zorlamaktır". Oysa mümkünün direnmesi mümkün değildir ve kendisinden kaynaklanan bir eylemi olamayacağı için zorlanması düşünülemez.[450] Mümkün varlığın mahiyeti bir sonraki bölümde incelenecektir.

İbn Arabi'nin Eşarilerle hemfikir olduğu bir başka konu Allah'ın sıfatları meselesidir. Onun ontolojisinde isimlerin ya da sıfatların toplamı olan Ulûhiyet'in Bir ile çok ya da Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi kuran mertebe olduğunu belirtilmişti. Allah'ın sıfatlarının zatıyla ilişkisi kelam alimlerini meşgul eden konuların başında gelmektedir. Mutezilî alimler sıfatların ayrı varlıkları olduğunun kabul edilmesi durumunda *taaddüt-i kudemâ* yani "kadim varlıkların çokluğu" sorunu ortaya çıkacağı gerekçesiyle, sıfatları zatın aynı kabul etmişlerdir. Nitekim onlara göre zat ve sıfat tek bir şeydir ve "sıfatlar zihnin haricinde müstakil varlığı bulunmayan bir takım aklî itibarlardır."[451] Başka bir ifadeyle Mutezile'ye göre Allah'ın zatına zait sıfatlar mevcut değildir. Eşari kelamcılar bu görüşü sıfatla mevsufun aynı şey olamayacağı gerekçesiyle eleştirmişler ve sıfatların zatın aynı olamayacağını iddia etmişlerdir. Fakat aynı zamanda sıfatlara zatın gayrı demek de mümkün

[448] *Fütûhât*, 7/278.
[449] *Fütûhât*, 1/107.
[450] *Fütûhât*, 1/107.
[451] İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 256.

değildir,[452] zira bu düşünce birden fazla kadim varlığın kabul edilmesi demektir ve İslam'daki tevhit inancıyla bağdaşmamaktadır. Eşariler çözümü "ne aynıdır ne gayrıdır" demekte bulmuşlardır. Allah'ın sıfatlarının zatının ne aynı ne de gayrı olduğu ifadesi bir açıklama sunmaktan ziyade problemi bertaraf etmek için getirilmiş bir çözüm gibi görünmektedir. İbn Arabi bu konu hakkında hem Mutezilenin Tanrı'nın mutlak birliğini koruma hassasiyetini hem de Eşarilerin sıfatları ezeli gören fikrini dikkate alır[453] ve özgün bir çözüm sunmaya çalışır.

İbn Arabi'nin birlik-çokluk ilişkisi ile yakın irtibatlı olan zat-sıfat ilişkisi problemine bulduğu çözüm, birlik-çokluk ilişkisi problemine bulduğu çözümün aynısıdır: "hem hem mantığı". Onun ontolojisinde Allah'ın "Bir/çok" (*el-vâhidü'l-kesîr*)[454] olduğundan söz edilmişti. Hakk'ın çok olan isimlerinin toplamını ifade eden Ulûhiyet çokluğun birliğine (*ehadiyyetü'l-kesret*) sahiptir,[455] dolayısıyla bir bakımdan Bir iken başka bir bakımdan çoktur. İbn Arabi bu nisbî durumu "berzah" (ara bölge) terimiyle ifade etmektedir ki bu konu bir sonraki bölümde tartışılacaktır. Mutlak olarak Bir ve münezzeh olan Zât ile çok olan âlem arasındaki irtibat, hem bir hem de çok olan bu ara bölge -Ulûhiyet- ile sağlanmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi Ulûhiyet, Allah'ın isimlerinin ya da sıfatlarının bütününü ifade eden bir terimdir. Bir bütün olarak Allah'ın sıfatları hem birdir hem de çoktur. Dolayısıyla sıfatlar Bir olmaları bakımından Zât'ın aynı, çok olmaları bakımındansa gayrıdırlar. Bu ikili mantık İbn Arabi ontolojisinde çok kilit bir işleve sahiptir. Nitekim o, âlemin de hem O hem de O değil (*hüve-la hüve*) olduğunu belirterek Allah'ın içkinliğini ve aşkınlığını bu mantık ile vurgulamaktadır.

Zat-sıfat ilişkisi konusunu tartışırken İbn Arabi her ne kadar Hakk'ın sıfatları ne O'dur ne de O değildir diyerek Eşarilere katılsa da, aslında onlardan farklı bir anlamı kastettiğini belirtmektedir. Nitekim ona göre kelamcılar Allah'ın sıfatlarının zatına zait olduğu fikrine zımnen sahiptirler ancak İbn Arabi'nin aklında bir zaitlik fikri yoktur, çünkü ona göre esas itibariyle Allah âlemin aynıdır, dolayısıyla bir gayrılık söz konusu değildir.[456] Bu bağlamda

[452] Abdülhamid, s. 258.
[453] Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 131, 242.
[454] *Fütûhât,* III/420.15, III/276.14.
[455] *Fütûhât,* III/405.3.
[456] *Fütûhât*, 15/288.

değerlendirildiğinde âlem O olduğu için ya da her şey O olduğu için herhangi bir şey için fazlalık ya da eksiklikten bahsetmek mümkün olmaz. Fakat kelamcıların zihninde tenzih yer ettiğinden Allah'ın âlemden müstağniliğine vurgu yaparlar ve söz konusu gayrılık fikri sebebiyle bir zaidlikten söz edebilirler. Oysa İbn Arabi'ye göre bir açıdan zaidlikten yani ayrılıktan söz edilebilirken, başka bir açıdan söz edilemez. Bu algılar tenzih ya da teşbih bakış açılarından hangisinin hâkim olduğuna göre değişir. Teşbih nitelikleri söz konusu olduğunda sıfatlar zatın gayrı değildir, tenzih nitelikleri merkeze konulduğunda ise sıfatlar zatın aynı değildir. Fakat İbn Arabi Hakk'ı tüm nitelikleriyle tanıma iddiasında olduğundan, ona göre sıfatlar hem zatın aynıdır hem de gayrıdır.

İbn Arabi metafiziğinin şekillenmesinde etkisi olan bir diğer kelamî görüş Mutezileye ait olan "madumun şeyliği" düşüncesidir. Allah'ın yaratması tartışmalarıyla ilgili olan madumun, yani yok olanların bir şeyliğe sahip olduğu fikri Allah'ın eşyayı sırf yokluktan yaratmadığını savunmaktadır. İbn Arabi de Allah'ın eşyayı yokluktan değil, Allah'ın ilminde bulunan sabit hakikatlerden yarattığını düşünmektedir. Hariçte varlığı olmayan madumun bir şeyliği vardır, nitekim ona göre "Bir şeyi murat ettiğinde O'nun söz 'ol'dur, o da hemen olur" (36:82) ayetinde Allah'ın hitap ettiği şeyin madumların şeyliği olduğunu ifade eder.[457] Başka bir ifade ile Allah'ın ilminde bulunan ve bu bakımdan makul olan sabit aynlar hariçte varlık sahibi olmamaları bakımından madumdurlar. Nitekim İbn Arabi *a'yân-ı sâbite'*yi (sabit aynları) "madum ve makul" olarak nitelemektedir.[458] Onun a'yân-ı sâbite görüşü bir sonraki bölümde incelenecektir. Burada şunu belirtmek gerekir ki, İbn Arabi Mutezilenin madumun şeyliği fikrini benimsemiş[459] ve Eşarileri de bu düşünceye karşı çıktıkları için eleştirmiştir.[460]

İbn Arabi bir başla kelamî mesele olan Allah'ı görme konusunda hem Mutezileyi hem de Eşariyi destekler görünmektedir. Çünkü o "hem hem mantığı"nı bu konuda da devreye sokmaktadır. Nitekim bu konuda Kur'an ve sünnette farklı rivayetler vardır. Hz. Peygamber "Rabbinizi göreceksiniz" derken, Kur'an'da Allah "Beni göremeyeceksin" (7:143)

[457] *Fütûhât*, 5/441.
[458] İbn Arabi, *İnşaü'd-Devâir*, ed. H. S. Nyberg, Kleinere Schriften des Ibn al- Arabi, Leiden, 1919, s. 17.
[459] *Fütûhât*, 16/249.
[460] *Fütûhât*, 11/66.

demektedir. Eşariler Allah'ın görülebileceğini iddia ederken, Mutezile bunu imkânsız saymaktadır. Dolayısıyla İbn Arabi'ye göre Mutezile haklıdır,[461] fakat Eşari de haklıdır.[462] İbn Arabi kendi pozisyonunu Allah'ın görülebileceği şeklinde belirler; "Allah ehli ise keşif ve zevk yoluyla (edindikleri bilgiyle Hakk'ın) görülebileceğini kabul ederler."[463]

İbn Arabi'nin Mutezileye yönelttiği belki de en ciddi olumsuz eleştiri vaad (mükafatlandırma) ve vaid (cezalandırma) konusundaki yaklaşımına yöneliktir. Onlar Allah'ın hem vaadinde hem de vaidinde sadık olduğunu söylemektedir. Nitekim Mutezileye göre eğer kul işlediği büyük günahlardan tövbe etmeden ölürse ebediyen cehennemde kalır.[464] İbn Arabi bu düşünceyi reddetmektedir.[465] Ona göre Allah'ın rahmeti her şeye galiptir. Dolayısıyla Allah'ın vaidinden dönmesi onun için rahmetin bir gereğidir. Allah'ın rahmeti son derece geniştir ve her şeyi kuşatmaktadır. Bu sebeple o, Mutezilî kelamcıyı "daraltan kişi" olarak anmaktadır, yani geniş olan rahmeti daraltan kişi: "Doğruluğu nedeniyle tehdidini uygularsa rahmeti onun önüne geçer, karşı koyar onu uygulamaktan kendini engeller. Çünkü rahmet O'ndan ortaya çıkmakta. Sadece daraltan kişi cezanın infazını görür. Söylediğimizi bilmeyen Hakkı hiç bilemez."[466] Hakk'ın rahmeti İbn Arabi ontolojisinde son derece merkezi bir öneme sahiptir, nitekim bir sonraki bölümde değinileceği üzere İbn Arabi tüm varlıkların Rahman'ın nefesinden meydana geldiklerini belirtmektedir. Rahmet en kuşatıcı sıfattır, bu nedenle onun kuşatıcılığını ve aslîliğini anlamadan Hakk'ı bilmek söz konusu değildir.

4.3. İbn Arabi'nin Tasavvuf Anlayışı: Tahkik

İbn Arabi'nin tasavvuf anlayışı tahkik fikri etrafında şekillenmiştir. Esas itibariyle tahkik bir şeyin hakikatini idrak etmek demektir. İbn Arabi bu terimi "her şeyin hak ettiğini bilmek"[467] şeklinde tarif etmekte ve tahkikin "kendisini zedeleyecek kuşkuyu kabul etmeyen bir makam" olduğunu belirtmektedir.[468] Söz konusu tahkik tanımı akla hikmet terimini

[461] *Fütûhât*, 16/345.
[462] *Fütûhât*, 16/347.
[463] *Fütûhât*, 14/39.
[464] Abdülhamid, s. 109.
[465] *Fütûhât*, 9/192, 16/153.
[466] *Fütûhât*, 15/113.
[467] *Fütûhât*, 8/28.
[468] *Fütûhât*, 8/26.

getirmektedir. Nitekim ona göre hikmet eşyaya hakkını vermeyi, her şeyi yerli yerine koymayı ifade eder.[469] Daha önce İbn Arabi'nin ehlullahı âbidler, sufiler ve melâmiler olmak üzere üç gruba ayırdığını ve melâmileri gerçek hakimler olarak gördüğü belirtilmişti.[470] O, tahkik ehli sufileri yani muhakkikleri "sufilerin kavminden" ayırmakta[471] ve kendini muhakkiklerin sözcüsü olarak görmektedir. Nitekim Allah ona tahkik ilmini öğretme misyonu yüklemiş, bu sebeple de *Futûhât*'ı ilham etmiştir. O, *Futûhât*'ta sufilerin çeşitli görüşlerini aktarmış ve onları hatalı bulduğu yerleri belirterek,[472] Allah ve eşya hakkında en doğru bilgiye muhakkiklerin sahip olduğunu savunmuştur.

Muhakkikler Allah'ı bilen sufilerdir, çünkü onlar Kur'an'ı doğrudan Allah'tan öğrenirler. Nitekim İbn Arabi Allah'ın dilinden "Muhakkik-ariften başka hiç kimse beni bilememiş … Ben de kitabımı kendi diliyle ona okurum, o da dinler" demektedir.[473] Burada önemli bir nokta bulunmaktadır; İbn Arabi Kur'an'ın anlamlarıyla sınırlı olanların fikir ve düşünceleriyle Allah'tan uzaklaştığını ifade etmekte ve muhakkiklerin Kur'an'ı doğrudan Allah'tan öğrendiklerini iddia etmektedir. Ona göre Allah şöyle demektedir: "Muhakkik-arif, benimle beraberdir, onun öğretim işini kendim üstlenirim ve ona şöyle derim: 'Ey kulum! Bu ayette şunu, başka bir ayette ise şunu şunu kastettim.' … Böylelikle arif, sahip olmadığı bilgileri tam bir kesinlikle elde eder. Çünkü o, Kur'an'ı benden duymuş, açıklamasını ve anlamlarının yorumunu, bu kelam, ayet ve sure ile neyi kastettiğimi benden işitmiştir."[474] Dolayısıyla Kur'an'ı anlamanın yolu İbn Arabi'ye göre doğrudan Allah tarafından öğretilmektir ki bu nimete ancak muhakkikler nail olurlar. "Muhakkik-arif sürekli bir duyuş halindedir, çünkü onun için her yönden Allah'tan başka konuşan yoktur."[475] Onlar sürekli Allah ile birliktedirler çünkü Allah'ın her varlıktaki bulunuşunu müşahede etmektedirler. Nitekim İbn Arabi'ye göre müşahede "eşyayı birlik (tevhit) delilleriyle görmektir ve Hakkı eşyada görmektir."[476]

---

[469] İlhan Kutluer, "hikmet", *DİA*, C. 17, ss. 503-511, s. 509.
[470] *Fütûhât,* 6/141.
[471] *Fütûhât*, 7/227.
[472] *Fütûhât*, 4/93, 4/200, 5/260 vd.
[473] *Fütûhât*, 2/234.
[474] *Fütûhât*, 2/234.
[475] *Fütûhât*, 10/339.
[476] *Fütûhât*, 9/235.

Bu noktada tasavvufi bilginin hususiyeti ortaya çıkmaktadır: doğrudanlık. İbn Arabi'nin kelam ve felsefe eleştirisinde sürekli vurguladığı üzere Allah ehli –bazen bu terimle muhakkikleri kastetmektedir- bilgilerini akıl ve fikirden değil, doğrudan Allah'tan alırlar. Bu doğrudanlık sufi bilginin en büyük gücüdür. Kul fikrinde yanılabilirken Allah yanılmaz ve bu sebeple Allah'ın bilgi verdiği sufi de bilgisinde yanılmaz. Keşf ehli olan sufilere Allah "hakikati hakikat olarak" göstermiştir[477], yani doğru bilgi vermiştir. "Allah'ın zatını bilmesinden Allah'ı bilenler, akılların doğru fikirleri yönünden öğrenemedikleri şeyleri O'ndan öğrenir. Bu bilgi, süfilerin hakkında 'aklın bilme yeteneğinin ardında' dedikleri bilgidir."[478]

Tasavvuf literatüründe Hızır-Musa kıssası, sufilerin keşfî bilgilerinin zaman zaman akla ve şeriata aykırı düşmesi durumunu din çerçevesi içinde izah edebilmek için kullanılır. Kur'an'da geçen bu kıssada bilgisini Allah'tan alan Hızır, Musa peygamberin dahi tepkisini çeken akla ve şeriata aykırı işler yapmış, fakat kıssanın sonunda bu işlerin Allah'tan alınan bilgi doğrultusunda yapılmış, doğru işler olduğu anlaşılmıştır. (18:65-82) İbn Arabi de sufilerin bilgisinin Hızır'ın bilgisi gibi olduğunu söylemektedir. Allah Hızır'a "katından" (*min ledün*) bilgi verir ve sufilere verilen "vehbî bilgi" de bu türdendir.[479] Nitekim mutasavvıflar bu rivayeti esas alarak tasavvufi bilgiye "ledünnî bilgi" demektedirler. Allah Hızır örneğinde öğretim işini -düşünceye değil- kendisine tamlama yapmıştır.[480] "Allah ehli Allah'ı vehbî bilgi yolundan" bilir,[481] bu sebeple onların bilgisinin akılla değerlendirilmesi mümkün değildir. Nitekim bu bilgi ibareye dökülemez olan zevk bilgisidir.[482]

Ne var ki her sufinin mertebesi bir değildir. Bu bakımdan muhakkikler özel bir yere sahiptir. Onların bilgisi mertebe bakımından en üstündür. Çünkü muhakkiklerde bilen Hakk'ın kendisidir. Nitekim İbn Arabi bir insanın tahkik makamına ulaşabilmesi için, "Hakkın onun duyması, görmesi, eli, ayağı ve tasarruf eden bütün güçleri haline gelmesi gerekir"[483] demektedir. Burada o, "Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan

[477] *Fütûhât*, 15/252.
[478] *Fütûhât*, 7 /16.
[479] *Fütûhât*, 5/132.
[480] *Fütûhât*, 7 /16.
[481] *Fütûhât*, 2/348.
[482] *Fütûhât*, 7 /16.
[483] *Fütûhât*, 8/27.

ederim. Kulum kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nafile ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. Onu sevince de artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum. Benden bir şey isterse veririm, benden sığınma talep ederse onu himayeme alır, korurum" hadis rivayetine atıf yapmaktadır.[484] Bu rivayet İbn Arabi için tahkiki ifade etmesi bakımından çok önemlidir, çünkü bu hadisin yorumu onun varlık ve bilgi anlayışının özünü vermektedir.

İbn Arabi'nin anlayışına göre halk Hakk'ın tecelli mahallidir. Halkın kendinde bir varlığı yoktur, nitekim "mümkün varlık" olan âlem, var olabilmek için "Zorunlu Varlık" olan Allah'a muhtaçtır.[485] İnsan görmek için gözüne, duymak için kulağına muhtaçtır, fakat tüm bunlara muhtaç iken aslında Allah'a muhtaçtır. Nitekim "kulun duyması ve görmesi, Hakk'ın bir tecelligahıdır ve bütün eşya da bu konumdadır."[486] Eşya, O'nun isimlerinin zuhur ettiği mahal olması bakımından Hak'tır, fakat kendindeki durumuna göre Hak değildir, yani âlem hem O'dur, hem O değildir (*hüve/lâ hüve*). Nitekim bu rivayette Allah kula "O olmadığını bildirilmiştir", çünkü onun duyması, görmesi, eli ve ayağı derken zamir kula dönüktür. [487] Fakat sonrasında Hakk, Kendi niteliği ile kulun niteliğini ortadan kaldırmıştır,[488] yani kulun varlığını nehyetmiştir. Dolayısıyla bu rivayette Allah önce kulun varlığını ispatlamış, sonra da olumsuzlamıştır. Nitekim İbn Arabi bu rivayetin akabinde "Attığında sen atmadın, fakat Allah attı" (8:17) rivayetine yer vermektedir.[489] Daha önce onun bu rivayete, Allah'ı tenzih ve teşbih nitelikleriyle bilmenin -yani hem akıl hem de hayal gözüyle görmenin- gerekliliğini vurgulamak için atıf yaptığı belirtilmişti.[490] Tıpkı bu rivayet gibi kulun niteliklerinin Allah'a izafe edildiği rivayette de İbn Arabi, "hem hem mantığı"nı işletmekte ve âlemin bir açıdan Hak iken başka bir açıdan halk olduğunu ifade etmektedir.

Hakk'ı bilen kimse kendisinin hem Hak hem de halk olduğunu bilen, yani hem tenzihe hem de teşbihe hakkını veren kimsedir. Bu kişiye "muhakkik" denme sebebi, onun hem Hakk'a

[484] Buhari, Rikak, 38.
[485] Bu konu bir sonraki bölümde işlenecektir.
[486] *Fütûhât*, 6/142.
[487] *Fütûhât*, 17/53.
[488] *Fütûhât*, 9/257.
[489] *Fütûhât*, 17/53.
[490] Bkz. s. 72, 77.

hem de kula hakkını vermesidir, yani işleri oldukları şekliyle tahakkuk ettirmesidir. Bu tahkik sürecinde fail olan Hakk'tır, çünkü esas itibariyle tüm nitelikler Hakk'a aittir ve kul kendine ait olan niteliklerin aslında kime ait olduğunu "Hak olarak", ya da başka bir ifadeyle, Hak olduğunu idrak ederek bilebilir. "Böyle bir kul, Hakkın kendi niteliği olması yönüyle kendisini bilendir."[491] Bu bilme eyleminde bilen, bilinen ve bilgi birleşmektedir, nitekim "Hakkı Hak bilmiştir."[492] Başka bir ifadeyle, Hak kendini tahakkuk ettirmiştir. Muhakkik olan, esasında Hakk'ın kendisidir. Fakat görünürde kul tahkik etmektedir, nitekim Allah zuhurunda gizlenirken, gizliliğinde zuhur etmektedir.[493]

İbn Arabi'ye göre Hakk âlemi Kendisini bilmek için yaratmıştır. Nitekim o âlemin varlık nedeni olarak "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim, bilinmek için âlemi yarattım" rivayetini esas almaktadır.[494] Allah kendini kendi olmayanda bilmek istemiş ve bu yüzden âlemi yaratmıştır. Ayrıca İbn Arabi'ye göre Allah, ibadetler ile kendisine yaklaşan kulunu severken, aslında kendisini sevmiştir,[495] dahası bu kul Allah'ı zikrederken, "zikreden kulunun diliyle bizzat Allah'tır."[496] Varlıkta O'ndan başka bir şey olmadığı için bütün eylemler Kendinde Kendinedir.

Hiç şüphesiz tasavvuf İbn Arabi ile yeni bir döneme girmiştir. İslam dünyasının maddi olarak refaha kavuşması ile baş gösteren dünyevileşme temayülüne karşı züht temelli bir tepki hareketi olarak ortaya çıkan ve zaman içinde İslamî ilimler içinde bir yer edinme çabasına girmiş olan tasavvuf, İbn Arabi ile olgunluk dönemine ulaşmıştır.[497] "Metafizik tasavvuf" olarak ifade edilebilecek olan bu yeni dönemin başında İbn Arabi tasavvufu teorik bir dile dökmüş, İslam düşüncesinin diğer disiplinleri olan kelam ve felsefe karşısında tasavvufî yöntemin esaslarını savunarak bu alanı güçlü bir İslam metafiziği olarak koymuştur. O İbn Sina'nın yaptığı gibi sistematik bir metafizik geliştirmekle uğraşmamış,

[491] *Fütûhât*, 12/180.
[492] *Fütûhât*, 12/180.
[493] *Fütûhât*, 12/383.
[494] *Fütûhât*, 6/425, 7/360, 8/138, 195, 386, 12/289, 18/135.
[495] *Fütûhât*, 6/183.
[496] *Fütûhât*, 7/396.
[497] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 109-118.

daha çok manevi yaşantının getirdiği keşifleri dillendirmekle ilgilenmiştir.[498] Metafizik geliştirme işiyle tasavvufu konusu, ilkeleri ve meseleleriyle bir ilim olarak yeniden inşa etmek isteyen Sadreddin Konevî meşgul olmuştur.[499] Konevî başta olmak üzere İbn Arabi takipçileri, bir "metafizik tasavvuf" geliştirerek, onun İslam düşüncesi içinde güçlü bir konuma geçmesini sağlamıştır.

İbn Arabi'nin tasavvufa yaptığı en büyük katkı bir bütün olarak yaklaşımı olmuştur. Onun tasavvufu kelamcı ve filozofların meselelerinden yola çıkarak yorumlaması, tasavvufu yalnızca sufilerin ilgi alanından çıkararak bir düşünce ekolü haline getirmiştir. İbn Arabi tüm bu meseleler hakkında kapsamlı teoriler geliştirmiş ve kendi kavramsallaştırmalarını yapmıştır. Onun "isimler teorisi" olarak bilinen Ulûhiyet öğretisi, yaratma meselesine getirdiği "a'yân-ı sabite" açılımı, bilgi konusunda son derece orijinal olan "hayret" anlayışı, yine bilgi ve itikad meseleleri için kilit önem taşıyan "ilah-ı mutekad" görüşü, onun yalnızca İslam tasavvufuna ya da İslam düşüncesine değil, bir bütün olarak metafiziğe yaptığı en önemli katkılardır. İbn Arabi sayesinde düşünce dünyamıza katılan tüm bu kazanımlar, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde incelenecektir.

5. Schuon'a Göre İslam Metafiziği ve İbn Arabi: Eleştirel Bir Analiz

Metafizik öğretisini ifadelendirmek için pek çok farklı dinî ve felsefi geleneğe atıf yapan Schuon, İslam dininin Birlik vurgusunu özellikle takdir etmektedir. İslam'ın ana fikri "ilahi Birlik"tir (divine Unity),[500] yani tevhittir. Schuon'a göre İslam, her şeyden önce "Birlik Mesajı'dır bu sebeple Mutlak ve Zât Mesajıdır."[501] Onun metafiziğinin Mutlak ile göreceli ayrımına dayandığı belirtilmişti. Mutlak olan Zât ya da Varlık-Ötesi, Kendini Kendi olmayan üzerinden bilmek için, göreceli Mutlak olan Varlık aracılığıyla görecelileri meydana getirmiştir. Bu sebeple Mutlak görecelide içkindir, fakat aynı zamanda Mutlak olması nedeniyle aşkındır. İslam dini Tanrı'nın aşkınlığını ve içkinliğini bir arada ifade etmesi bakımından, Schuon'un öğretisi için son derece önemlidir.

---

[498] Caner Dağlı, 'Metaphysics', *The Oxford Encyclopedia of Philosophy*, Science and Technology in Islam, ed. Ibrahim Kalın, New York: Oxford University Press, 2013, C. 2, s. 19.
[499] Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 59.
[500] Schuon, SVQ, s. 157.
[501] Schuon, CI, s. 166.

Schuon'a göre Birlik tarafından kuşatılan tüm gizemleri doğası gereği içeren İslam, hem ayırıcı olan aşkınlığı hem de birleştirici olan içkinliği kapsayarak, insanı varlıksal ve bilgisel olarak İlahi kaynağına bağlar.[502] Nitekim İslam'ın özü olan şehadet, -ilerde açıklanacağı üzere- hem ayırıcı hem de birleştirici bir karaktere sahiptir. Schuon İslam'ın bizâtihi Ulûhiyet (Divinity as such) dini olduğunu belirtmekte ve onu Hristiyanlıktan ayıranın da Ulûhiyet'e yapılan bu vurgu olduğunun altını çizmektedir.[503] Hristiyanlık "ilahlaştırma" (deification) denen "Tanrı insan oldu ki insan Tanrı olabilsin" önermesini merkeze koyarak İsa'nın tanrısal karakterine vurgu yapmaktadır. Oysa İslam dininde Peygamber bir "kul"dur ve esas olan Tanrı'dır. Bu sebeple Schuon İslam'ı "Ulûhiyet dini" olarak görürken, Hristiyanlığın "ilahi Zuhur (divine Manifestation) dini" olduğunu belirtmektedir.[504]

Schuon için hiç kuşkusuz İslam, tıpkı Yahudilik ve Hristiyanlık gibi İlahî İrade ile ortaya çıkmıştır.[505] Fakat onu özel kılan nokta Tektanrıcılıkta dengeyi yeniden sağlamış olmasıdır.[506] Schuon İslam'ın, Tektanrıcılığın bir yandan İsrail diğer yandan Mesih tarafından kendi tekeline alınmasına İbrahimî (Abrahamic) bir tepki olarak geldiğini düşünmektedir. Her ne kadar Yahudi ve Hristiyan perspektifler ezoterik düzlemde birbirine karşıt olmasa da, egzoterik düzlemde bağdaştırılamazlar.[507] Fakat İslam bu iki perspektifi hem dünyada bir kutsal yasama tesis ederek hem de Hristiyanlığın belirttiği evrenselliği tasdik ederek, kendi içinde uzlaştırmıştır.[508] Bilindiği üzere Yahudilik Tanrı'nın adaletini vurgularken, Hristiyanlık sevgiyi merkeze almaktadır. Schuon'a göre Muhammedî vahiy bu ikisini de kapsayarak, Tanrı'nın hem gazabını hem de rahmetini gözeten bir denge (equilibrium) dini olmuştur.[509] Nitekim İslam dini hem Yahudiliğin korku merkezli anlayışını hem de Hristiyanlığın sevgi merkezli anlayışını barındırmaktadır.[510] İslam'ın

[502] Schuon, CI, s. 166.
[503] Schuon, SVQ, s. 40.
[504] Schuon, SVQ, s. 40.
[505] Schuon, TUR, s. 102.
[506] Schuon, CI, s. 135.
[507] Schuon, TUR, s. 102.
[508] Schuon, TUR, s. 103.
[509] Schuon, TUR, s. 103-4.
[510] Schuon, IFA, s. 200-1.

denge dini olması aynı zamanda onun Mutlak ile göreceli, Tanrı ile âlem arasında denge kurmasından kaynaklanmaktadır.[511]

Schuon'un felsefesinde Tanrı ile âlem arasındaki ilişki ancak "akıl" (intellect) sayesinde idrak edilebilir. İslam dini bu anlamda da özel bir yere sahiptir, çünkü akla karşı en büyük saygıya sahip olan odur.[512] Schuon burada İslam ve diğer tek tanrılı dinleri, kutsal metinleri üzerinden bir karşılaştırmaya tabi tutar. Ona göre Kitab-ı Mukaddes "doğrudan tarihsel ve dolaylı olarak doktriner" bir kitap iken, Kur'an-ı Kerim "doğrudan doktriner ve dolaylı olarak tarihsel" bir kitaptır.[513] Schuon neden Kur'an'ı Kitab-ı Mukaddes'e nazaran daha doktriner bir kitap olarak gördüğünü açıklamasa da, onun bu yorumunun ardında Kur'an'ın idrake verdiği önem yatıyor olabilir. Nitekim Kur'an'daki akletme vurgusu diğer herhangi bir kitaptakinden çok daha fazladır. Schuon'un ontolojisinde İlahî Aklın enkarnasyonu olan insan aklı, onun gnosiolojisinde İlah'ı bilmenin yegâne aracıdır.

Her ne kadar İslam dini aklın Tanrı'yı bilmedeki önemini vurgulasa da, İslam'ın tüm yorumları bu durumun farkında değildir. Schuon'a göre ancak ezoterik perspektifle yüksek hakikatlerin farkındalığına erişilebilir. O söz konusu ezoterik perspektifi "Şehadet" (Testimony) aracılığıyla ifade etmekte ve adeta kendi metafiziğini bir "şehadet metafiziği" olarak kurmaktadır. Nitekim o Eşari kelamcıları ve "ortalama sufileri" ezoterik perspektiften uzaklıkları nedeniyle eleştirmektedir. Schuon ayrıca İbn Arabi'yi -her ne kadar tam anlamıyla ortalama sufilerden biri olarak değerlendirmese de- "ortalama tasavvuf"un (average sufism) açmazlarına düştüğü için eleştirmektedir.

5.1. "Şehadet" Metafiziği

Schuon için İslam dininin Birlik fikrine yaptığı vurgu sebebiyle metafiziği ifade etmede çok etkili olduğu belirtilmişti. O ayrıca İslam dininin diğer dinleri kuşatıyor olmasını da kendi metafizik perspektifine çok uygun bulmaktadır. Onun anlayışında tüm dinler, tek bir Mutlak Hakikat'i ifade eden çeşitli göreceli formlardır ve ezoterizm, formların göreceliliğini fark ederek hepsinin özü olan Hakikat'in Mutlaklığını idrak etmeyi gerektirir.

[511] Schuon, UI, s. 16.
[512] Schuon, SVQ, s. 33.
[513] Schuon, SVQ, s. 40.

Nitekim Schuon bunu dinlerin aşkın hakikatinin bir olduğu düşüncesi ile ifade etmektedir. Her ne kadar en seçkin sufiler bile bu ezoterik perspektifi takdir edememiş olsa da -Schuon burada İbn Arabi'yi kastetmektedir- ona göre İslam dini bu görüşü desteklemektedir. Çünkü İslam diğer dinlere karşı kuşatıcıdır ve onları da sahih kabul etmektedir. Schuon "Birliğin öğretisi -ve yolu- birdir" diye tercüme ettiği "*et-tevhîdu vâhid*" ifadesinin, İslamî ezoterizmin evrenselliğini, aslîliğini ve ilkselliğini vurguladığını iddia eder.[514] Nitekim "İslam için tüm hikmet tek başına şehadette mevcuttur"[515], bu sebeple Schuon'a göre şehadet tüm metafiziği kapsamaktadır. Şehadetin ilk yarısı olan "*lâ ilâhe illallah*" ifadesini "İlah'tan (Allah'tan) başka ilah yoktur" şeklinde tercüme eder[516] ve bu ifadenin Vedantik bir formül olan "Brahman[517] gerçektir, dünya bir görüntüdür" ile özdeş olduğunu iddia eder. Ona göre şehadetin biri egzoterik diğeri ezoterik olmak üzere iki anlamı vardır. Şehadetin egzoterik anlamı, teologların görüşü olan, "yalnızca yaratıcı Varlık her şeyi belirleyen yüce İlke'dir" iken, ezoterik anlamı "yalnızca Varlık-Ötesi hakikî Mutlak'tır, çünkü Varlık yalnızca Varoluş'a göre Mutlak'tır: bu ezoterizmin özü olan Atma ve Maya ayrımıdır."[518] Schuon açıkça İslamî bir ilke olan şehadeti Hinduizm'in kavramlarıyla yorumlamaktadır. Daha önce ifade edildiği gibi Schuon'un ontolojisinde Varlık-Ötesi ya da Zât, İlahî Düzen'in en tepesinde yer alır ve o Mutlak'tır, fakat Yaratıcı Varlık ya da Tanrı, Varlık-Ötesi ile ilişkisinde göreceli olduğundan tam anlamıyla Mutlak değildir. Nitekim o, "göreceli Mutlak"tır, yani İlahî Düzen'de kendisinden daha aşağıda yer alan Varoluş'a göre Mutlak ama bir üst mertebe olan Varlık-Ötesi'ne göre görecelidir. Schuon'a göre bu, "şehadetin ezoterik yönü"dür ve o bu anlayışı Vedanta'da yer alan *Atma*[519] ve *Maya*[520] terimleri ile açıklar.

Atma-Maya öğretisi Schuon'un felsefesinde son derece önemlidir çünkü o, bu öğretiyi

[514] Schuon, SVQ, s. 132.
[515] Schuon, SVQ, s. 132.
[516] Schuon, RHC, s. 81.
[517] Brahma ya da Brahman Sanskritçede "Yüce Hakikat, Mutlak" anlamına gelmektedir (James Cutsinger, SVQ, s. 176).
[518] Schuon, RHC, s. 81.
[519] *Atma* ya da *Atman* Sanskritçede "gerçek ya da doğru "Kendi"" anlamına gelmektedir ve Advaita Vedanta'da Brahma ile özdeştir (James Cutsinger, SVQ, s. 176).
[520] Maya Sanskritçede "hile, aldatma" anlamına gelmektedir (James Cutsinger, SVQ, s. 181).

"tüm Hakikat"[521] olarak nitelemektedir. Söz konusu Vedantik öğreti metafiziksel olarak en yüksek öğretidir çünkü "o, her aslî hakikati aktarır"[522]. Schuon'a göre Atma hem Varlık-Ötesi'ni hem de Varlık'ı ifade etmektedir ve o "Maya'da enkarne olur"[523]. Maya terimi "yanılsama"yı (illusion) ifade etmektedir fakat o sadece zuhur etmiş âlem değildir, zuhur etmemiş olan fakat Varlık-Ötesi'nin suduru olan Varlık'ı da içermektedir. Yani Maya hem âlemi hem de Tanrı'yı ifade eder. Schuon'un Tanrı'yı yanılsama anlamına gelen Maya'ya dahil etme sebebi, Tanrı'nın Varlık-Ötesi'ne göre "göreceli" yani "yanıltıcı" (illusory) olmasıdır. Yalnızca Varlık-Ötesi olan Zât Hak ise, O'nun dışındaki her şey bâtıldır. Bu sebeple Schuon ontolojisinde olmazsa olmaz olan göreceli mutlaklığı en güzel biçimde yansıtan Atma-Maya ayrımı, metafiziksel olarak Tanrı-âlem ayrımından çok daha titiz ve temel bir ayrımdır.[524] Bu durum Schuon'un metafizik tanımına "Tanrı ve âlemi temyiz" ifadesini neden dahil etmediğini açıklamaktadır. Nitekim o metafiziği "Hak ile bâtılı, *Atma* ile *Maya'*yı, Mutlak ile göreceliyi, Zorunlu Varlık ile mümkün varlığı temyiz etmek"[525] diye tanımlamaktadır.

Yalnızca Atma "Hak"tır (Real) ve Maya Atma'ya bağlıdır çünkü Maya Atma'sız var olamaz.[526] O Atma'dan zorunlu olarak meydana gelir çünkü -daha önce Varlık-Ötesi ile ilgili olarak belirtildiği gibi- Atma Kendini Kendi olmayanda ifade etme potansiyeline sahiptir. Maya "Atma'nın ifadesidir"[527] fakat aynı zamanda onun "örtü"südür. Schuon'a göre Maya Sufilerin "hicap"ına denk gelmektedir ki Sufilere göre hicap, Zât'ı açık ederek aslında O'nu örtmektedir. Hicap Bir'i zâhir kılar fakat aynı zamanda zuhur kesret âleminde meydana geldiği için bir yandan da birliği perdeler. Maya hem "Tanrı'nın "Kendinde Kendiyle" "zuhur etmesi"dir (unveiling), Sufilerin dediği gibi"[528], hem de "Zât'ı örten sonsuz sayıda perdedir."[529] Schuon'un Varlık ya da Tanrı'yı hem Atma'ya hem de Maya'ya dahil ettiği belirtilmişti. O, Mutlak olması bakımından Atma'nın alanında, göreceli olması

[521] Schuon, THC, s. 56.
[522] Schuon, LAW, s. 89.
[523] Schuon, SP, s. 107.
[524] Schuon, RHC, s. 85.
[525] Schuon, RHC, s. 85.
[526] Schuon, THC, s. 60.
[527] Schuon, SP, s. 107.
[528] Schuon, LAW, s. 89.
[529] Schuon, DI, s. 32, d.n.

bakımından da Maya'nın alanındadır. O Maya'nın zuhur etmemiş "İlahî Gücü"dür (Divine Power). Varlık ya da Tanrı, Zât'ın doğasını sıfatların (ilahî isimlerin) çokluğu ile açık eder ve bunu yaparken de "Allah'ın ikiliksiz Birliğini örter"[530]. Allah'ın mutlak birliğini vurgulayan şehadetin ilk kısmı (*lâ ilâhe illallah*), -ki Schuon buna "ilk şehadet" demektedir- Schuon tarafından "Atma'dan başka Atma yoktur" şeklinde okunurken, ikinci şehadet, yani Muhammed Allah'ın peygamberidir (*Muhammed Resûlullah*) de şu anlama gelmektedir; "Maya Atma'nın zuhurudur."[531] Nitekim bir sonraki bölümde değinileceği üzere Muhammed Peygamber, diğer tüm peygamberler gibi Logos'tur, İlahî Akıl'ın kozmik düzendeki tezahürüdür.

Schuon'un felsefesinde Bir hem aşkındır hem de içkindir ve ona göre şehadet bu durumu ifade etmektedir. Bir bütün olarak metafiziğe denk gelen ilk şehadet, Tanrı ile Tanrı olmayanların, Mutlak ile görecelinin, Atma ile Maya'nın arasındaki ayrımı ilan ederken, ikinci şehadet insanın manevî doğasını yani Tanrı'nın insandaki içkinliğini belirtir.[532] Schuon "Muhammed Allah'ın resulüdür" ifadesini "mükemmel tezahür Tanrı'nın birleştirici uzantısıdır (unitive prolongation)"[533] şeklinde okur; dolayısıyla peygamber Tanrı'nın mükemmel tezahürüdür ve bu yönüyle de insanlar için İlah ile irtibat kurmada bir örneklik teşkil etmektedir. Peygamberliğin bu fonksiyonu Schuon'un ontolojisinde "Logos" ile ifade edilmektedir ki bu konu bir sonraki bölümde incelenecektir.

Şehadeti açıklarken Schuon klasik bir ayrım olan nefy (inkâr) ve ispat (olumlama) bölümlemesine atıfta bulunur. Bu ayrıma göre *la ilâhe* nefy, *illallah* ise ispat bildirir. Schuon'a göre nefy kısmı "evrensel Zuhur"a (universal Manifestation) ispat kısmı ise "İlke"ye (Principle) tekabül eder.[534] İlke ve Zuhur Schuon metafiziğinde önemli terimlerdir. Onun İlahî Düzen'in mertebelerini açıklarken kullandığı Varlık-Ötesi, Varlık ve Varoluş terimlerine değinilmişti. Bunun dışında Schuon'un "evrensel düzeni" ifade eden başka bir sınıflandırması daha vardır; âlem basitçe İlke ve Zuhur'dan müteşekkildir. İlke'nin iki kategorisi bulunmaktadır. Birincisi Varlık-Ötesi'ne ya da Zât'a tekabül eden

[530] Schuon, DI, s. 32, d.n.
[531] Schuon, UI, s. 142.
[532] Schuon, SOME, s. 171.
[533] Schuon, IFA, s. 193.
[534] Schuon, SVQ, s. 133.

"Yüce İlke" (Supreme Principle), ikincisi ise Varlık ya da Tanrı'ya tekabül eden "Yüce olmayan İlke" (Non-supreme Principle) ya da "Ontolojik İlke"dir (Ontological Principle). Bu nedenle Schuon'un bir bütün olarak "İlke"si, onun felsefesindeki "Atma"ya tekabül etmektedir. Zuhur'a gelince, onun da iki alt kategorisi vardır; "Semâ" (Heaven) ve "Arz" (Earth). Sema Arz'a üstündür çünkü o, İlke'nin Zuhur'daki yansımasıdır. Schuon bazen Logos ve Vahiy terimlerini de "göksel düzen" (celestial order) olan Semâ yerine kullanmaktadır.[535] O cennet değildir, fakat Logos'u yani Kozmik Akıl'ı içeren ilahî âlemin bütünüdür. Arz ise kelimenin tam anlamıyla zuhurdur.[536] Yüce İlke ile Evrensel Zuhur arasındaki bağlantı Ontolojik İlke sayesinde kurulmaktadır ve İlke ile dünyevî zuhur arasındaki bağlantı da Logos sayesinde gerçekleşir. Bu şema ile saf Mutlak ile dünya arasındaki ilişki açıklanmış olur.

Şehadetin nefy kısmında Zuhur nefyedilmektedir, ispat kısmında ise tek hakikat olan İlke tasdik edilmektedir. İkisi birbiriyle bağlantılı olduğundan zuhur "kendisi olmaksızın saf yokluk olacağı göreceli bir gerçekliğe" sahip olmak zorundadır. Aynı gerekçeyle İlke de "kendisi olmaksızın bu düzenin Zuhur'un sebebi olamayacağı bir görecelilik unsuruna" sahip olmalıdır.[537] Bu, Taoizm'deki Yin-Yang sembolü gibidir ki bu sembol "dengeleyici mütekabiliyetin bir imgesidir."[538] Bu şemaya göre görecelilik Mutlaklıktadır ve Mutlaklık görecelilliktedir fakat aynı zamanda Zât'ın saf mutlak karakteri de zuhurun saf göreceli yapısı da korunmaktadır.

Schuon şehadetin ilk kısmının aşkınlığa, ikinci kısmının ise içkinliğe işaret ettiğini belirtirken, aynı zamanda ilk şehadetin bir içkinlik yönü olduğunu da ifade etmektedir. Ona göre *illâ* kelimesi şu anlama gelir: "her olumlu özellik, her mükemmellik, her güzellik Tanrı'ya aittir ya da belli bir anlamda "Tanrı'dır"."[539] Benzer şekilde "her şey Atma'dır" çünkü var olan her şey onun bir tezahürüdür. Daha önce belirtildiği üzere Schuon ilk şehadeti "Atma'dan başka Atma yoktur" şeklinde okurken, ikinci şehadet olan *Muhammed*

[535] Schuon, DI, s. 75.
[536] Schuon, THC, s. 116.
[537] Schuon, SVQ, s. 133-134.
[538] Schuon, SVQ, s. 134.
[539] Schuon, SVQ, s. 136.

Resûlullah'ı "Maya Atma'nın zuhurudur" şeklinde okumaktadır.[540] Ona göre ikinci şehadetteki *resul* kelimesi, İlke'nin devamı olan Logos'a ya da form-üstü zuhura (supra-formal manifestation) denk gelirken, insan olarak Muhammed formel zuhura denk gelmektedir.[541] Böylece ifade "formel zuhur, Allah'ın form-üstü zuhurudur" şekline dönüşmektedir. Bu şu anlama gelir; her bir varlık Allah'ın zuhurudur ve dolayısıyla hepsi Allah'tır, nitekim Schuon için "her şey Atma'dır". İkinci şehadet tüm varlıklardaki aslî ve gizli "ulûhiyete" işaret ederken,[542] ilk şehadet İlah'tan başka her şeyin ulûhiyetini reddeder, çünkü O'ndan başka Hakikat yoktur. Bu sebeple "Sufi, kendininki dahil her maddî biçimde Şehadetin *la*'sını görür, ve biz olan mikrokozmos Şehadetin somutlaştırmasından (concretization) başka bir şey değildir ve aynı şey bizi çevreleyen ve parçası olduğumuz makrokosmoz için de geçerlidir."[543] Schuon'a göre her bir varlık, metafiziğin tamamını ifade eden şehadetin somutlaşmasından ibarettir, yani Mutlak Birliğin zuhur etmesinden ibarettir. *Lâ ilâhe illallah Muhammed resûlullah*, Mutlak ile göreceli, semâvî ve dünyevî, İlahî ile insanî tüm bağlantıları açıklar ve "Hak ile bâtılın temyizi" demek olan metafiziğe tekabül eder. Bu sebeple Schuon için şehadet, metafizik demektir.

Schuon "şehadet metafiziği" olarak nitelediğimiz yorumlarını aktarırken Vedantik terminolojiyi kullandığı için, onun söylediklerine intikal etmek kolay değildir. Fakat aynı metafiziği İbn Arabi metafiziğinin terimlerinden yardım alarak anlamaya çalıştığımızda, konu açıklığa kavuşmaktadır. Nitekim her ne kadar Schuon kendi metafiziğini İbn Arabi'nin düşüncesine doğrudan atıflarla inşa etmese de, vahdet-i vücud öğretisini "en sıkı metafizik" (the strictest metaphysics)[544] saydığını bildirmektedir. Ayrıca o söz konusu öğretiyi kendi anlayışı ile bir tutarak, İbn Arabi ekolünün (Schuon bu ekolü "Vücûdiyye" olarak anmaktadır[545]) *lâ ilâhe illallah*'ı "Sadece Allah vardır, böylece sonuç itibariyle her şey Tanrı'dır, bir çokluk âlemi gören biz yaratıklardır oysa yalnızca bir Hakikat bulunmaktadır"

[540] Schuon, UI, s. 142.
[541] Schuon, DI, s. 147.
[542] Schuon, UI, s. 150.
[543] Schuon, DI, s. 147.
[544] Schuon, SP, s. 88.
[545] Schuon'un tam ifadesi şöyledir: "Vücûdiyye (*Wujûdiyah*) ekolüne göre (İbn Arabi'nin ontolojik monizmi) …" (SVQ, s. 170). Vücûdiyye kelimesi panteizmin karşılığıdır. Nitekim Schuon İbn Arabi öğretisini monizm olarak da zikretmektedir. Fakat bu tartışmalı bir konudur. İbn Arabi'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin panteist olup olmadığına ilişkin farklı görüşler için bkz. d.n. 62.

şeklinde yorumladıklarını belirtmektedir.[546] Bu yorum Schuon'un "her şey Atma'dır" düşüncesiyle uyum içindedir. Nitekim o tüm varlıkların Allah'ın zuhuru olduğunu ve hepsinde bulunan Ulûhiyet'in onların varlık sebebi olduğunu iddia etmektedir ki bu konu çalışmanın bir sonraki bölümünün konusudur.

5.2. Eşarilik Eleştirisi

Schuon için gerçek irfanın Platonculuk olduğu belirtilmişti. Dolayısıyla onun için bir öğretinin irfanî olabilmesi için esas itibariyle Platonculukla örtüşmesi gerekmektedir. Bu sebeple o Eşarilik eleştirisine, bu öğretinin "gerçek irfan"a yani Platonculuğa ters düştüğü noktaları belirtmekle başlar. Eşarilikle Platonculuk arasındaki temel fark, Tanrı'nın iradesi hakkındaki görüşleridir. Platonculara göre doğru, güzel ve iyinin öyle olma sebebi İlke'ye ya da Zât'a mahsus nitelikleri dışa vurmalarıdır ve Tanrı tastamam özgür olduğu halde Kendi doğasına aykırı biçimde özgür olamaz, yani doğasını değiştiremez; dolayısıyla doğru, güzel ve iyi olmak zorundadır. Oysa Eşariler doğru, güzel ve iyinin Tanrı istediği için öyle olduğunu, insanın bunların öyle olmalarının nedenini bilemeyeceğini ve dahası Tanrı'nın eğer isterse bunları değiştirebileceğini iddia ederler. Bu sistemde Tanrı mutlak biçimde özgürdür ve kendi doğasıyla bile kısıtlı değildir, öyle ki hem mantıksal hem de ontolojik olarak saçma (absurd) şeyler yapabilir.[547] Eşarilerin hatası, doğru ve iyiyi dahi, sınırsız bir iradenin keyfîliğine tâbî kılmaktır.[548]

Schuon'a göre Tanrı Kendisi olmamayı seçemez, dolayısıyla kendi doğasıyla kayıtlıdır. Bu dışsal bir kayıt olmadığından O'nun mutlak anlamda irade sahibi olmasını engellemez, fakat kendine rağmen iş göremeyeceğini belirtir. Oysa Eşariliğe göre Tanrı'nın kullarına karşı hiçbir sorumluğu yoktur hatta adil olmak zorunda bile değildir, eğer isterse sebepsiz yere cezalandırır -Gazzâlî de bu konuda Eşari'ye katılmaktadır[549]- çünkü "O dilediğini yapar".[550] Schuon için bu görüş kabul edilemezdir çünkü ona göre Tanrı, insanı Tanrı suretinde yarattığı için onu muhatap almaktadır; insan, Tanrı'nın onun için dilediklerini yapan bir kukla değildir. Nitekim "insanı "muteber bir muhatap" (valid interlocutor) sahibi

[546] Schuon, SVQ, s. 138.
[547] Schuon, SVQ, s. 42.
[548] Schuon, CI, s. 209.
[549] Schuon, CI, s. 212.
[550] Schuon, SVQ, s. 65.

olmak için yaratan Tanrı, insana bir şeyler "borçlu olmayı diler" (wishes to owe), aksi halde insanı yaratmazdı."[551] Eşari Tanrı'nın insana hiçbir açıklama yapmak zorunda olmadığını iddia eder, oysa Schuon'a göre Tanrı insan aklına, ihtiyaç duyduğu tüm açıklamaları borçlu olmayı dilemektedir.[552] Çünkü "Tanrı elma ağacını, incir üretmesi için değil elma üretmesi için yaratmıştır."[553] Tanrı'nın sözünü tutması, O'nun özgürlüğünün eksik olduğu anlamına gelmez, bilakis O'nun Doğru ve İyi olduğu ve "O'nun Özgürlüğünün ontolojik olarak iyiyi dilemesi" anlamına gelir.[554]

Schuon'a göre teolojik iradecilik, abesi (absurd) dilemenin ilahî tabiata aykırı olduğunu unutmaktadır. Teologlar elbette ki Tanrı'nın dilediği şeyin abes olmadığını iddia edeceklerdir ancak bu iddianın kendisi de abestir.[555] Tanrı mükemmel olmamaya kâdir değildir, tıpkı Tanrı olmamaya kâdir olmadığı gibi. Schuon'un bakış açısına göre Tanrı, aslanı yarattığı anda ona zebraları "borçludur", nitekim "bariz ilahî "borç", âlemdeki içkin mantıktan başkası değildir, başka bir deyişle, bu "borç", özgürlüğün ya da kudretin eksikliğinden kaynaklanmaz fakat basitçe dünyanın zorunlu homojenliğinden kaynaklanır."[556] Tanrı âlemi belli bir düzen içinde yaratmıştır ve söz konusu düzen insan aklı tarafından anlaşılabilmelidir. Tanrı insanlara bu düzenle ilgili açıklamaları borçludur. Çünkü esas itibariyle Tanrı sorumlu bir varlıktır. Sorumlu Tanrı fikrinin Tanrı'nın mutlaklığıyla çeliştiği düşünülebilir, fakat Schuon'a göre söz konusu sorumluluk ya da sınırlılık, bir başkası tarafından değil, bizzat Kendisi tarafından olduğu için Mutlaklıkla çelişmez. Bu konu bir sonraki bölümde incelenecektir.

Schuon Tanrı'nın kullarına karşı sorumlu olduğuna dair görüşüne Kur'an'dan delil getirmektedir. "Müminlere yardım etmek bizim üzerimize haktır" (30:47) ayetini Tanrı'nın kullarına karşı sorumlu olduğu şeklinde yorumlar. "Tanrı'nın bir görev olarak "yapması gereken" şey O'nun doğasında olan şeydir. O, dışsal ve arızî bir sebepten "dilemesi" sonucu değil, doğası gereği iyiyi ve güzeli devam ettirmek gibi aslî bir sebepten ötürü inananlara

[551] Schuon, SVQ, s. 65-66.
[552] Schuon, CI, s. 208.
[553] Schuon, CI, s. 208.
[554] Schuon, CI, s. 209.
[555] Schuon, CI, s. 223.
[556] Schuon, CI, s. 223.

yardım etmek zorundadır (He must succor the believers)."[557] Schuon bu görüşüne "Rabbiniz kendine rahmeti yazdı" (6:54) ayetini de delil göstermektedir. Ona göre Allah rahmet etmek zorundadır ve bunu, O öyle olmaya karar verdiği için değil, doğası öyle gerektirdiği için yapar. Nitekim "O dilediği şey değildir, olduğu şeyi diler."[558] Tanrı kendi doğasını değiştiremez.[559]

Kâdir-i Mutlakçılık (Omnipotentialism) ortalama insanları etkilemek için iyi bir yoldur, çünkü sıradan insanlar söz konusu olduğunda yüksek hakikatleri kabulde irade, Akıl'dan daha etkilidir, nitekim sıradan insanlar için akletmekten çok hissetmek etkilidir ve söz konusu etki "yarı-kör bir Kâdir-i Mutlakçılık tarafından sağlanır."[560] İkincil nedenlerin inkârı da bununla ilişkilidir. Örneğin hem Hanbeliler hem de pek çok konuda onların varisi olan Eşariler, doğa yasalarını ya da nedenselliği kabul etmenin nifak olduğunu iddia etmektedirler.[561] Benzer şekilde Eşari ateşin Allah dilemedikçe yakmayacağını iddia ederken Tanrı'nın ortağının olmadığını vurgulamak istemektedir, oysa Allah işlerini meleklerine yaptırdığını bildirmektedir.[562] Ne var ki bu öğretiler ortalama insana hitap ettiği için, bu tür yaklaşımlar Schuon için anlaşılabilirdir.

5.3. Ortalama Tasavvuf (Average Sufism)

Ortalama insana hitap eden bir diğer yaklaşım da "Ortalama Tasavvuf"tur. İrfanı ifade eden tasavvufun tanımı gereği ortalamanın üstüne hitap etmesi gerekir, ne var ki uygulamada durum böyle değildir. Schuon Ortalama Tasavvuf dediği şeyin İslam'ın bir din, yani "mümkün olan en fazla sayıda insanın kurtulmasını amaçlayan bir sistem" olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.[563] Nasıl ki İslam bunu amaçlıyorsa, Ortalama Tasavvuf da bunu amaçladığı için ortalama insana hitap etmektedir. Bu durumda ezoterism ahlakî yücelmeyle eşanlamlı hale gelmekte ve dahası manevî-siyasî bir tarikatçılıkla (mystico-political sectarianism) sonuçlanmaktadır.[564]

---

[557] Schuon, SVQ, s. 66, d.n.
[558] Schuon, SVQ, s. 66, d.n.
[559] Schuon, CI, s. 208.
[560] Schuon, CI, s. 221.
[561] Schuon, CI, s. 227.
[562] Schuon, IFA, s. 31.
[563] Schuon, IFA, s. 200.
[564] Schuon, IFA, s. 200.

Schuon'a göre sufiler, Platonculukla Eşariliği birleştirmeye çalışmaktadırlar.[565] Onun için irfan Platonculukla eşdeğer olduğundan, sufiler Eşariliğe yaklaştıkça Platonculuktan, yani irfandan uzaklaşmaktadır. Nitekim o şöyle demektedir: "Sufizm Platoncu olduğu ölçüde saf irfana yaklaşır; -bu, sahih öğretinin[566] zorunlulukla Platon ya da Plotinus'tan geldiği anlamına gelmez- ve o Eşariliğe teslim olduğu ölçüde irfandan uzaklaşır."[567] Bu sebeple Schuon'un Eşariliğe yönelttiği eleştiriler, sufilerin o görüşleri benimsediği noktada onlar için de geçerlidir.

Ortalama Tasavvufun takipçileri, metafiziğin teolojiden ve irfanın dinî gayretkeşlikten (religious zeal) meydana geldiğini iddia ederler.[568] Fakat Schuon'a göre irfanın, birbiriyle eşit olmayan üç boyutu vardır: "Tasavvufun ileri sürdüğü ve kendini içinde keşfettiği züht boyutu, ikinci olarak zikir boyutu, ki Tasavvufun zikir ile kastettiği her şeyi kuşatır, "(Allah'ı) Anma"; ve üçüncü olarak ise, metafizik hakikatleri içeren ve temyiz, meditasyon ve tefekkür (contemplation) gerektiren aklî (intellectual) boyutu."[569] Ortalama Tasavvufun temel sorunu ilk boyutuna yani züht yönüne vurgu yaparak, Schuon'a göre gerçek ezoterik yön olan aklî boyutu zayıflatmasıdır. O, ortalama sufileri ezoterizmi dinî gayretkeşliğe ve özellikle de zühde indirgemekle suçlar. Schuon bu durumu "ezoterizmin egzoterikleştirilmesi" (exoterization of esoterism) şeklinde ifade etmektedir.[570] Tasavvufun bu yorumunda zahit gayretkeşlik, aracı amaç yerine koyarak züht ile irfanı birbirine karıştırır. Ortalama tasavvufun anlayamadığı şudur: "hiçbir şeklî gayretkeşlik bilgiye yol açmaz."[571]

Bu noktada Schuon'un zühdü küçümsediği zannedilmemelidir, çünkü o zühdün kendisinin yanlış yorumlardan azade olduğunu belirtmektedir.[572] Nitekim zühdün işlevleri çok önemlidir. Her şeyden önce o, nefsi daha yumuşak hale getiren bir disiplindir, ayrıca Şeriat alimleri nezdinde tasavvufu makul kılmaktadır ve daha da önemlisi irfanı ve onun "sınır

[565] Schuon, SVQ, s. 42.
[566] Schuon "sahih öğreti" ile ezoterizme işaret ediyor olmalıdır.
[567] Schuon, SVQ, s. 42.
[568] Schuon, RHC, s. 91.
[569] Schuon, SOME, s. 162.
[570] Schuon, IFA, s. 188.
[571] Schuon, IFA, s. 188.
[572] Schuon, IFA, s. 189.

dışılığını" (extraterritoriality) gizleyen bir örtü işlevi görmektedir, yani onun ayrıksılığını örtmektedir.[573] Dolayısıyla züht tasavvuf yolunda son derece önemlidir. Schuon'un eleştirdiği nokta, tasavvufun tefekkür boyutunun terk edilerek, yalnızca züht ile yetinilmesidir.

Tasavvufun her şeyden önce bir züht hareketi olarak ortaya çıktığı belirtilmişti. Her ne kadar mutasavvıfların züht konusunda farklı yaklaşımları olsa da[574], bir eylem biçimi yani amel etme tarzı olarak zühdün bilgi doğuracağını söylemek mümkündür. Aynı şey zikir için de geçerlidir. Nitekim tasavvufî düşünceye göre eylem bilgiyi getirir. Fakat Schuon yukarıda alıntılanan cümlesinde görüldüğü üzere tasavvufun tefekkür boyutunu bilgiye ulaşmak için kilit bir boyut olarak görerek, onu züht ve zikir boyutlarına öncelemektedir. Schuon'un tasavvuf anlayışında tefekkür o kadar önemlidir ki o her ne kadar züht boyutundan eleştirel bir tarzda bahsetse de, zikir boyutuna hiç değinmemektedir.

Schuon'a göre tasavvuf sıdk, yani "samimiyet" (sincerity) demektir[575] ve bu samimiyet doktriner düzeyde "aklî rüyet"ten (intellectual vision) başkası değildir.[576] Aklî rüyet sayesinde Birlik fikrine ulaşılır. Söz konusu Birliğe ulaşmak için erdemler gereklidir, nitekim onlar samimiyetin göstergesidir.[577] Fakat ortalama tasavvuf söz konusu olduğunda sorun şudur ki, dua ve züht uygulamaları ile beraber erdemler saf aklî ve tefekkürî unsurların aleyhine ortaya çıkarlar, yani bunların varlığı, kutsal ve dönüştürücü etkisi olan aklî unsurların belirmesine engel olur.[578]

Ortalama tasavvufun başka sıkıntıları da vardır. Bunların ilki, metafiziğe antropomorfist ve iradeci teolojinin süflî (servile) kategorileriyle yaklaşmasıdır. Schuon bu noktada İbn Arabi'nin Firavun'un imanı gibi konulardaki bazı yorumlarını "aşırı" (excessive) bularak eleştirmektedir ki bu konuya ileride değinilecektir. İlkiyle irtibatlı olan bir başka açmaz ise, azizlerin hayatıyla ilgili olan (hagiographic) "mitoloji" ve fenomenal düzendeki aklı ve

[573] Schuon, IFA, s. 188-9.
[574] Bazı mutasavvıfların züht ile ilgili görüşleri için bkz. Semih Ceyhan, "zühd", *DİA*, C. 44, ss. 533-535.
[575] Schuon, IFA, s. 190.
[576] Schuon, UI, s. 140.
[577] Schuon, IFA, s. 190.
[578] Schuon, IFA, s. 190.

duyarlılığı hapseden diğer takıntılar konusunda ısrarcı olmaktır[579], yani akla aykırı olan saçma ifadelerin kullanımıdır. Sembolizmleri olduğunu takdir ettiğini belirtmekle beraber Schuon, bazı sufi menkıbelerini son derece saçma (absurd) bulmaktadır.[580] Örneğin Ferudiddin Attar ve İbn Arabi'yi dillerindeki abartı ve absürtlükten ötürü eleştirmektedir.[581] Ortalama tasavvufun son açmazı ise metin yorumlarının ve metafiziksel-mistik yorumların suiistimalidir (abuse) ki bunlar yanlış-tanımlanmış ve eksik terbiye edilmiş (poorly disciplined) ilhamcılıktan (inspirationism), ya da aslında kendi doğasının yeterince bilincinde olmayan bir ezoterizmden kaynaklanmaktadır.[582] Schuon bu noktada da irade ve itaat kavramlarını yanlış anlamasından ötürü aşırı yorumlar yaparak doktriner karmaşaya ve zındıklık iddialarına yol açtığını iddia ettiği İbn Arabi'yi anmaktadır. Dolayısıyla Schuon'un ortalama Tasavvufun açmazları olarak gördüğü tüm öğeler İbn Arabi'de mevcuttur.

5.4. İbn Arabi

İbn Arabi Schuon'un kitaplarında en çok bahsi geçen Müslüman düşünürdür. *Fütûhât*'ı olmasa da *Fusûs*'u, *Tercümânü'l-Eşvâk*'ı, *Ruhü'l-Kuds*'ü ve *Ehadiyet Risalesi*'ni okuduğu anlaşılmaktadır. Genel olarak İbn Arabi'nin, "ontolojik monizm" olarak nitelediği ve "Hakk'ın birliği" (unicity of the Real) şeklinde tercüme ettiği, vahdet-i vücud öğretisini benimsediği anlaşılmaktadır.[583] O İbn Arabi'nin vahdet-i vücud öğretisini formüle eden ilk kişi olduğunu belirtmekte ve onu doktriner tasavvufun kurucusu olarak görmektedir.[584] Ona göre İbn Arabi "kendini Kur'anî monizmde aslî olarak içkin olan tüm Hakikat'in ikiliksizliği (non-duality of the total Reality) ve bu Hakikat'in rahmetinin özü (bu öz de Kur'an tarafından bildirilmiştir) doktrinini formüle etmeye adamıştır ve böylece Muhammedî mesajın mutlaklığını ve evrenselliğini ispat etmiştir."[585] Schuon Kur'an'a göre Allah'ın özünün rahmet olduğunu ve İbn Arabi'nin her şeyi ilahi rahmete atfettiğini özellikle belirtmektedir ve bu tavrı onaylamaktadır.[586] Ayrıca o İbn Arabi'yi "asrının kutbu" (pole of

[579] Schuon, SVQ, s. 131.
[580] Schuon, SVQ, s. 62, 74.
[581] Schuon, SVQ, s. 74-5, RHC, s. 98.
[582] Schuon, SVQ, s. 131.
[583] Schuon, SOME, s. 165, d.n.
[584] Schuon, SOME, s. 165, d.n.
[585] Schuon, CI, s. 216.
[586] Schuon, CI, s. 215.

his age) olarak zikretmekte[587] ve "en sıkı metafiziğin sözcüsü" (spokesman of the strictest metaphysics) saymaktadır.[588] Ayrıca Nasr'ın beyanına göre Schuon gençliğinde İbn Arabi'nin bazı şiirlerini Fransızca'ya çevirmiş, fakat bütün bir İslam ezoterizmini İbn Arabi ile özdeşleştiren bazı Guénonculara karşı çıkmıştır.[589]

Bu noktada Schuon'un İbn Arabi hakkındaki yaklaşımını selefi ve halefi olan iki Gelenekselci düşünür ile karşılaştırmak yerinde olacaktır. Bu isimler René Guénon ve Titus Burckhardt'tır. Seyyid Hüseyin Nasr, modern dönemde İbn Arabi ve onun ekolünün öğretilerini son derece güçlü ve açık metafiziksel bir dil ile formüle eden ilk kişinin Guénon olduğunu, bu dilin Schuon tarafından kemale erdirildiğini ve Burckhardt tarafında da ustaca uygulandığını belirtmektedir.[590] Guenon eserlerinde İbn Arabi'ye çok az atıf yapar.[591] Nitekim o modern dünya eleştirisinin yanında geleneksel semboller üzerine odaklanır. Schuon'un müridi olan Burckhardt ise kendi tasavvuf anlayışını İbn Arabi'nin öğretileri üzerine bina eder. Onun İbn Arabi'nin astroloji anlayışını konu edinen *Cle spirituel de l'astrologie musulmane*[592] isimli bir eserinin yanında tasavvuf doktrini üzerine yazdığı *Introduction aux Doctrines Esoteriques de L'Islam* eseri mevcuttur. İkinci eseri Burckhardt İbn Arabi'nin tasavvuf anlayışını temel alarak yazılmıştır. Öyle ki şeyhinin İbn Arabi eleştirilerine hiç yer vermemenin yanında, İbn Arabi'nin çelişkili görünen ifadelerini de açıklamaya çalışmaktadır.[593] Burckhardt'ın Schuon'un İbn Arabi hakkındaki görüşlerine yer vermemesi şaşırtıcı görünebilir, fakat o üstadı gibi kendi metafizik doktrinini kurmaya çalışmamış, genel bir tasavvuf değerlendirmesi yapmıştır. Ayrıca onun eserleri nicelik ve içerik bakımından Schuon'unkilerle kıyaslanabilecek düzeyde değildir. Benzer bir durum Guenon için de geçerlidir. O Schuon'un aksine metafizikle İslam'la ya da İbn Arabi ile ilişkisi bağlamında uğraşmamış, genel prensipler vaz etme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla bu

[587] Schuon, FSIR, s. 126.
[588] Schuon, SP, s. 88.
[589] Seyyed Hossein Nasr, "Schuon and the Islamic Tradition", https://www.academia.edu/24284197/Frithjof_Schuon_and_the_Islamic_Tradition, s. 34.
[590] Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, Kegan Paul International, Great Britain: 1994, s. 294.
[591] René Guénon, *The Reign of Quantity*, çev. Lord Northbourne, NY: Sophia Perennis, 2001, s. 63, 265.
[592] Titus Burckhardt, *Mystical Astrology According to Ibn Arabi*, çev. Bülent Rauf, Abingdon: Bashara Publications, 1989.
[593] Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufism,* çev. D. M. Matheson, England: Crucible, 1990, s. 109-111.

iki Gelenekselcinin metafizik anlayışlarını Schuon'unki ile karşılaştırmak için yeterli malzeme bulunmamaktadır. Zaten bu konu çalışmamızın sınırları dışındadır.

Schuon, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde açıklanacağı üzere, İbn Arabi'nin varlık ve bilgi öğretilerini ana hatlarıyla benimsemektedir. Bununla beraber diğer metafizik meselelerle ilgili olarak onu pek çok açıdan eleştirdiği görülmektedir. Schuon'un İbn Arabi'ye yönelttiği başlıca eleştiri noktaları onun üslubu, Kur'an yorumları, diğer peygamberleri küçümsemek pahasına Hz. Muhammed'i üstün tutması ve kötülük problemine yaklaşımıdır.

Schuon İbn Arabi'nin üslubunu son derece abartılı bulmaktadır. Örneğin onun, bir hükümdar tarafından kendisine verilen sarayı "verecek başka bir şeyi olmadığı için" bir fakire hediye ettiğini anlattığı hikâyede olağanüstü abartılar olduğunu söylemekte fakat açıklama yapmamaktadır.[594] Ayrıca onun argümanlarının her zaman metafiziksel niyetine uygun olmadığını belirtmekte ve "her ne kadar nefsi (soul) Bir ve yalnızca Güzel algısı tarafından tutulmuş olsa da, onun düşüncesi bazen çok aceleci (hasty) ya da süratlidir (expeditious)" demektedir.[595]

Schuon İbn Arabi'nin yazma biçimini de eleştiriyor görünmektedir, nitekim onun üslubuyla ilgili şunları söylemektedir: "İbn Arabi'nin vecdî ilham (ecstatic inspiration) halinde yazdığı ve bu halde mantık kurallarını küçümsediği belirtilmiştir; şimdi doğru biçimde adlandırılan ilhamla, ki bu objektiftir ve vecd ile hiçbir ilgisi yoktur, sübjektif ilhamı birbirinden ayırmak gerekir. Sübjektif ilham ilhamdan türetilmiştir, fakat onu kelimenin bilinen anlamıyla ilhama benzetmek yanlış olur. Kişi her halükârda, "sarhoşluk" (drunkenness) halinde yazmanın meşru ve yararlı olup olmadığını kendine sormalıdır…"[596] Görüldüğü üzere Schuon İbn Arabi'nin ilhamını sübjektif olarak nitelemekte ve objektif ilhamdan aşağı görmektedir. Bunun nedeni İbn Arabi'nin ifadelerindeki mantığa aykırılıktır. Schuon için irfanın mantık-dışı olabileceği ancak mantığa aykırı olamayacağı belirtilmişti. İbn Arabi'nin anlatımındaki mantığa aykırılık, Schuon'un ifadesiyle "saçmalık" (absurdity)[597], ona göre bir eksikliktir.

[594] Schuon, RHC, s. 98, SVQ, s. 75.
[595] Schuon, LT, s. 146.
[596] Schuon, SVQ, s. 91-92, d.n.
[597] Schuon, SVQ, s. 75.

Schuon İbn Arabi'nin üslubundaki eksikliği eleştirmenin yanında genel olarak onun üslubuyla ilgili şunları söylemektedir: "İbn Arabi'ni eserleri Oryantal diyalektik ve ezoterik düşüncenin paradoksal bir örneğidir ve bu, bir tersine çevirme hermenötiği (hermenuetics of inversion) olarak adlandırabileceğimiz şeye dayanmaktadır."[598] Schuon iyi bir tezi zayıf iddialarla savunmanın, güçlü iddiaları görmezden gelmenin ya da onları uygunsuz şekilde kendi çıkarı için kullanmanın ve anlatımda abartıya kaçmanın oryantal diyalektiğin özellikleri olduğunu belirtmektedir.[599] Ona göre İbn Arabi bunları fazlasıyla yapmaktadır. Özellikle Kur'an'daki birtakım ifadeleri tersine çevirmesi Schuon'un tepkisini çeken başlıca özelliğidir.

Örneğin Schuon İbn Arabi'nin ayetteki cehennem ateşini İlahi Aşk ateşi olarak yorumlamasından söz ederek İbn Arabi'nin "eksiltme" (ellipsis) yaptığını belirtmektedir. Yani o ayetin anlamını eksik aktarmaktadır. Ayrıca onun Kur'an'ın zahirine aykırı olan yorumları -biri ezoterik diğeri egzoterik olan- birbiriyle uyumsuz ya da en azından uyumsuz olduğu izlenimi veren yorumların ortaya çıkmasına sebep olmakta ve bu durum kutsal metnin dolaysız ve makul anlamını kaybetmek pahasına gerçekleşmektedir.[600] Schuon İbn Arabi'nin yorumlarındaki uygunsuzluğun, onun ilham altında yazması ve ilhamın hitabetle ilgili tedbirleri ve hatta mantıksal bağlantıları önemsememesi ile açıklanabileceğini dile getirmekle beraber bu tarzı onaylamadığı anlaşılmaktadır.[601]

Schuon'un üslubuna yönelik eleştirilerine İbn Arabi'nin verebileceği en muhtemel cevap kendisine Allah tarafından ilham edileni aktardığı şeklinde olacaktır. Nitekim o, eserlerinin kendisine yazdırıldığını iddia etmektedir, dolayısıyla üslubu da kendi tercihi değil Allah'ın seçimi olacaktır. Bu nedenle İbn Arabi açısından üslubu ve Kur'an yorumlarının aşırılıkla nitelenmesi makul bir eleştiri değildir.

Schuon için İbn Arabi'nin "aşırı yorumları"na (excessive speculations) bir başka örnek Yusuf Peygamberin kıssasına yaptığı yorumlardır. İbn Arabi *Fusûs*'un Yusuf Fassı'nda Yusuf Peygamberin başına gelenleri rüyasının yorumu olarak görmesini bir eksiklik olarak

[598] Schuon, LT, s. 144.
[599] Schuon, LT, s. 114.
[600] Schuon, LT, s. 145-6, SVQ, s. 83.
[601] Schuon, LT, s. 146.

değerlendirmektedir, çünkü ona göre Hz. Yusuf, "İnsanlar uykudadır, ölünce uyanır" hadisinin anlamından haberdar olmadığı için hala uykuda olduğunu bilmeyerek, rüyasının tabirini idrak ettiğini zannetmektedir.[602] Schuon İbn Arabi'nin Hz. Yusuf'un söz konusu hadisi bilmeyebileceğini düşünmesini anlamsız bulur: "Biri nasıl olur da Yusuf'un, peygamberlik niteliğine sahipken, dünya hayatının bir rüya olduğunu ve ölümün bir uyanış olduğunu bilmediğini bir an bile olsa düşünebilir? Ve eğer bu niteliği bilmiyor idiyse bile, biri atıf yapılan sözlere referansla -ki bunlar belli bir durumla ilgilidir, bir ilkeyle değil- onun hadiste belirtilen gerçekliği bilmediğini nasıl ispat edebilir? … Son olarak, eğer Yusuf'un rüyasının tahakkuku (realization) kardeşlerinin hürmeti değilse nedir ve İbn Arabi uzaktan bu rüyanın tahakkukunu nasıl tahmin etti? Söylemeye gerek bile yok ki Kur'an'a göre Yusuf'a rüyaların tabirini öğreten kişi Allah'ın kendisidir."[603] Schuon'a göre İbn Arabi'nin bu aşırı yorumunun nedeni onun Hz. Muhammed'in üstünlüğünü vurgulama isteğidir,[604] nitekim o *Fusûs*'ta Hz. Yusuf'un bahsi geçen hadis hakkındaki cehaletini eleştirdikten hemen sonra Hz. Muhammed'in üstünlüğünü vurgulamaktadır.[605] Schuon'a göre onun "Muhammed'den önce gelmiş peygamberleri küçümsemek gibi tuhaf bir eğilimi" vardır.[606] Bu sebeple o Hz Muhammed'i övmek için hiçbir fırsatı kaçırmaz ve bunu diğer peygamberleri hiçe saymak pahasına yapar, ne var ki Schuon bir ezoteristten daha incelikli ve objektif bir yaklaşım beklendiğinin altını çizmektedir.[607]

Schuon'un İbn Arabi'nin Hz. Yusuf'la ilgili yorumlarına yaptığı eleştiri son derece güçlüdür ve İbn Arabi'nin bu eleştiriye nasıl yanıt vereceğini tahmin etmek kolay değildir. Fakat onun Hz. Muhammed'in üstünlüğü konusunda söyleceyek çok sözü vardır. Her şeyden önce Muhammed Peygamber ontolojik bir ilkedir ve tüm âlem ondan meydana gelmiştir. Tekil olarak peygamberler belli isimlerin tezahürleri iken Hz. Muhammed Allah isminin yani tüm isimleri kuşatan ismin (ism-i câmî) tezahürüdür ve bu kuşatıcılığı sebebiyle diğerlerinden üstündür. Bu üstünlük onun ilk yaratılan şey olması itibariyle varlığın başlangıcı ve son

[602] *Fusûs*, s. 100.
[603] Schuon, SVQ, s. 59.
[604] Schuon Gazzâlî'nin ve diğer alimlerin de Peygamberi üstün tutmak için ona hiç sinirlenmemek gibi gerçek dışı nitelikler yüklediklerini belirtmekte ve bunu yermektedir (SVQ, s. 62, d.n.).
[605] *Fusûs*, s. 100.
[606] Schuon, CI, s. 78.
[607] Schuon, SVQ, s. 59.

gönderilen peygamber olması itibariyle de nihayeti olmasından kaynaklanmaktadır ki bu konu bir sonraki bölümde incelenecektir. Schuon da söz konusu kuşatıcılık ve ilksellik fikrini benimsemektedir ancak o söz konusu ontolojik ilke olma durumunu tekil olarak Hz. Muhammed'e değil, tüm peygamberlere atfetmektedir.

Schuon'a göre ezoterizm her şeyden önce formların göreceliliğinin ve Öz'ün Mutlaklığının idrak edilmesidir. O bu anlamda İbn Arabi'yi eksik bulmaktadır, çünkü o, gerçek bir ezoteristten beklenmedik derecede "hizipçi" (denominationist) davranmaktadır. İbn Arabi Muhammed peygamberi diğer peygamberlerden üstün görmekte ve bunun sonucu olarak da Müslümanları diğer dinî gruplara üstün tutmaktadır.[608] Schuon bu anlayışa karşı çıkmaktadır, çünkü ona göre tüm peygamberler Logos'u temsil etmektedir ve önemleri de buradan gelmektedir.[609] Bir peygamberin bir başkasına ontolojik olarak bir üstünlüğü yoktur. Oysa İbn Arabi *Fusûs*'ta, Muhammed peygamberi kutsamak adına diğer peygamberleri haksızca eleştirmiştir.[610] Daha önce belirtildiği gibi Schuon'un ifadesiyle onun "Muhammed'den önce gelmiş peygamberleri küçümsemek gibi tuhaf bir eğilimi" vardır.[611] Schuon İbn Arabi'nin bu yaklaşımını "sert ve anlaşılmaz bir hizipçilik" olarak niteler ve şöyle der: "Bir ezoteristin kendisini bu kavram-sembol içine hapsetmemesi beklenir, aksine onun, öz için seçildiğinden, kendisine sevimli gelen biçimlerin bile göreceliliğini hesaba katması ve bunu yalnızca metaforik düzeyde değil, objektif ve somut biçimde yapması -ya da Allah aşkına sessiz kalması- beklenir."[612] Dolayısıyla Schuon'a göre İbn Arabi'nin yapması gereken, "kendisine sevimli gelen biçimin" yani İslam'ın göreceliliğini de açıkça takdir etmesi ya da hiç olmazsa aksini iddia etmemesiydi. Fakat İbn Arabi İslam dinini diğer dinlerden üstün tutmuş, Hz. Muhammed'i de diğer peygamberlerden üstün görmüştür, bu nedenle gerçek bir ezoteristten beklenildiği şekilde davranmamıştır.

Schuon İbn Arabi'yi kendi dinini üstün gördüğü için eleştirirken, bir yandan da bunu normal karşılamaktadır, çünkü ona göre her bir dinî form bir açıdan diğerine üstündür ve

[608] Schuon, SVQ, s. 53, d.n.
[609] Bu konuya bir sonraki bölümde yer verilecektir.
[610] Schuon, SVQ, s. 59.
[611] Schuon, CI, s. 78.
[612] Schuon, SVQ, s. 53, d.n.

zaten bu üstünlük o belirli dinin varlık nedenini teşkil etmektedir.[613] Bunun yanında İbn Arabi tüm dinlerin özü olan ezoterizmi idrak etmiş gibi de görünmektedir. Nitekim o *Tercümânü'l-Eşvâk* isimli eserinde kalbinin "tüm formlara açık"[614] olduğunu belirtmektedir ve bu, ezoterizmin durumunu ifade etmektedir: tüm formlara açık olma durumu.[615] İbn Arabi de irfanın "kalp dini" olduğunu ortaya koymuştur[616], bu anlamda ezoterizmin savunucusudur. Çünkü o, tüm dinî formların Allah aşkında birleştiğini ve "hiçbir dinin Allah aşkı üzerine kurulan dinden daha mükemmel olmadığını" söylemiştir.[617] Fakat sonrasında İbn Arabi bu esere yazdığı şerhte, -Schuon'a göre sapkınlık (heresy) suçlamasından kaçmak için- bu dinin İslam olduğunu belirtmiştir.[618]

Tercümânü'l-Eşvâk'ta "aşk dini" hakkındaki ifadelerinden hareketle İbn Arabi'yi "perenyal felsefe"nin destekçisi gibi görme ve gösterme eğilimi mevcuttur.[619] Söz konusu pasajda tüm dinî formları kuşatan üst bir dine inandığını beyan ettiği için, dinlerin aşkın birliği anlayışıyla örtüşüyor gibi görünmektedir. Fakat, Schuon'un kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi, İbn Arabi Schuoncu anlamda bir ezoterist değildir, çünkü o Muhammed Peygamber'i diğer peygamberlere üstün gördüğü için, Schuon'un bakış açısına göre, formların göreceliliğinin tam olarak bilincinde değildir. Dahası Schuon İbn Arabi'yi, ismini zikretmeksizin, dönemin hükümdarına Hristiyanların haklarını kısıtlamayı tavsiye ettiği için eleştirmektedir: "Bir sufi neşeyle hükümdarına Hristiyanları baskılamayı tavsiye eder, ki bu hiç yoktan biraz ileri gider..."[620] İbn Arabi'nin bu tutumu, Schuon'un ezoterist

[613] Schuon, TUR, s. 35.
[614] Schuon, UI, s. 42, IFA, s. 29, LT 185, 208, DI, s. 95, SVQ, s. 53.
[615] Schuon, UI, s. 42,
[616] Schuon, LT, s. 185.
[617] Schuon, SVQ, s. 53.
[618] Schuon, DI, s. 95.
[619] Bkz. Chittick, SPK, s. 233. Chittick ayrıca İbn Arabi'nin dinî çoğulculukla ilgili düşüncesinin Schuon tarafından formüle edilen *philosophia perennis* anlayışı ile uyumlu olduğunu onun metafizik görüşlerine referansla iddia etmektedir. Ona göre eğer İbn Arabi bugün yaşasaydı tek bir dinî formu kabul eden 'mutlakçılar' ile farklı dinî formların varlığı üzerinden mutlakın varlığını reddeden 'rölativistler' arası bir yol tutardı ve herkesin inancının göreceli olduğunu fakat Mutlak bir varlığın olduğunu ifade ederdi. (William Chittick, "A Sufi Approach to Religious Diversity", *Religion of the Heart Essays Presented to Frithjof Schuon*, ed. Seyyed Hossein Nasr, William Stoddart, Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1991, s. 83-4) Söz konusu yaklaşımın eleştirisi için bkz. Lipton, *Rethinking Ibn Arabi* s, 42-45, 57-80.
[620] Schuon, SOME, s. 100.

perspektifine uygun değildir.[621]

Schuon'un İbn Arabi'ye yönelttiği bir başka eleştiri ise onun kötülük problemine yaklaşımıdır. Daha önce ifade edildiği üzere Schuon kötülüğün, Yüce İyi'nin sudurunun zorunlu bir sonucu olduğunu düşünmektedir. İyi'den sudur edenler İyi'den uzaklaştıkları ve O olmadıkları için, kötülük var olmaktadır. Fakat İbn Arabi'ye göre kötülüğün varlığı yoktur. Öyle ki Schuon İbn Arabi'yi -hem adını vererek hem de vermeyerek- "İyi'nin yani Tanrı'nın hatırına kötülüğün varlığını inkar ettiği" için eleştirmektedir.[622] Diğer pek çok Müslüman düşünür gibi İbn Arabi de kötülüğün, yalnızca iyiliğin "yokluğu"ndan ibaret olduğunu dolayısıyla "saf yokluk" olduğunu iddia etmektedir.[623] Schuon söz konusu "yokluk" fikrine karşı çıkmaktadır, çünkü ona göre bu yokluk ya da eksiklik "vardır".[624] İbn Arabi kötülüğün saf yokluk olduğunu iddia etse de, "eksik ya da kötü şeylerin somut gerçekliği ortadan kalkmayacak çünkü bu eksiklik (privation) ya da "yokluk" aslında vardır, aksi halde bir kötülükten bahsetmek imkansız olurdu; eğer acı yokluktan başka bir şey olmasaydı, hissedilmezdi. Ama bu gerçeklik gereklidir ve evrensel idaredeki (universal economy) işlevi sayesinde bir iyilik olur."[625]

Schuon İbn Arabi'nin kötülüğün varlığını inkâr etmesini, onun "aşırı diyalektik" tavrının bir sonucu olarak görmektedir.[626] Nitekim ona göre İbn Arabi, her şeyin Tanrı'nın iradesi ile olduğunu düşünerek kötülüğü bir perspektif meselesi olarak görmeyi yeğlemiştir. Yani birine göre kötü olan şey bir başkasına göre öyle değildir, dolayısıyla kötülük görecelidir. Kötülüğü -İbn Arabi'nin yaptığı gibi- öznellik ve görecelilik ile açıklamak Schuon'a göre "kötülüğü feshetmek"tir ve yalnızca İbn Arabi'nin değil, takipçilerinin de yaptığı gibi[627] kötülüğün öznel bir bakış açısına indirgenerek feshedilmesiyle, "kişi aynı şekilde iyiliği de fesheder."[628] Çünkü Schuon'un ontolojisinde kötülük esas itibariyle var olanların var

[621] İbn Arabi'nin söz konusu tavsiyeleri ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Giuseppe Scattolin, "İslam'da Tasavvuf ve Hukuk: Zimnîler Hakkında İbn Arabi'nin Bir Metni", çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf*, 2011, S. 27, ss. 329-350.
[622] Schuon, SVQ, s. 58, CI, s. 211.
[623] Schuon, SVQ, s. 58.
[624] Schuon, CI, s. 211.
[625] Schuon, CI, s. 211.
[626] Schuon, SVQ, s. 58.
[627] Schuon, SVQ, s. 57.
[628] Schuon, SVQ, s. 124.

olmalarının zorunlu bir neticesidir. Nitekim daha önce belirtildiği gibi kötülük kozmogonik yansımanın gerektirdiği uzaklıktan kaynaklanmaktadır.[629]

İbn Arabi'nin kötülük hakkında çelişik beyanları vardır. *Fütûhât*'ta bir yerde "Hz. Peygamber kötülüğü Hakka nisbet etmemiştir. Kötülük var olan bir şey olsaydı, var edilmesi Allah'ın işi olurdu, çünkü O'ndan başka fail yoktur. O halde bütün varlık hayır ve iyidir! Daha doğrusu varlık, mutlak hayrın ta kendisi, o da Allah'tır"[630] derken başka bir yerde "Benim kötülüğün (şer) kötülük olduğuna ve -kötü olması bakımından değil- sadece var olan bir şey olması itibarıyla Allah'a dayandığına iman etmem gerekir. Bununla birlikte kötülük var olan bir şey olabilir. Kötülüğün var edilmesi Allah'a ait iken kötü olması itibarıyla kötülük O'na nisbet edilemez"[631] demektedir. İlk ifadesinde İbn Arabi - Schuon'un belirttiği gibi- kötülüğün varlığını inkar etmekte, ikincisinde ise kötülüğün var edicisinin Allah olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla onun hem hem mantığı esas alınarak, İbn Arabi'ye göre kötülük bir açıdan var iken başka bir açıdan yoktur denebilir. Bu nedenle onun Schuon'un eleştirisine vereceği cevap da muhtemelen "hem doğru hem de yanlış" olacaktır.

Schuon'un İbn Arabi düşüncesinde onayladığı spesifik unsurlar da bulunmaktadır. Örneğin o İbn Arabi'nin *Fusûs*'ta hidayetin insana bağlı olduğuna ve "Dileseydi hepinizi hidayete ulaştırırdı" (6:149) ayeti bağlamında Allah'ın ancak mümkünün içinde bulunduğu durumu dileyebileceğine dair yorumunu[632] onayladığını belirtmektedir.[633] İbn Arabi mümkünün hakikatinin değişmeyeceğini ve Allah'ın ilminde sabit bulunan hakikatlere (a'yân-ı sâbite) göre var ya da yok olduğunu belirtmektedir. Schuon bu yorumu onaylamakta ve Allah'ın iradesinin Eşarilerin iddia ettiğinin aksine keyfî olmadığını, eşyanın Allah'ın ilmindeki sabitesine göre eylediğini belirtmektedir.[634] Ayrıca o mümkünün var olmayı seçtiğini ve

[629] Schuon, SVQ, s. 58.
[630] *Fütûhât*, 14/222-3.
[631] *Fütûhât*, 15/26.
[632] *Fusûs*, s. 82.
[633] Schuon bu noktada *Fusûs*'tan bir alıntı aktarır, fakat tırnak içinde aktardığı pasaj konusu itibariyle Fusus'un İbrahim Fassı'nda geçse de içerik olarak farklı bir metindir, yani düzgün bir tercüme değildir. (Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy* (IPP), çev. Peter Hobson, World of Islam Festival Publishing Company, 1979, s. 162)
[634] Schuon, IPP, s. 161-2.

Allah'ın ona kendisinin istediği şeyi verdiğini belirterek İbn Arabi'nin bu konudaki görüşüne katılmaktadır: "İbn Arabi uygun bir şekilde öğretir ki; hariçten (ab extra) sorumlu yaratıklar yaratan Tanrı değildir, aksine yaratıklar Tüm-İmkan[635] düzeninde önsel olarak "olmak istedikleri" şeydir ve Tanrı sadece onları bu düzenden varoluşa aktarır; birey ilkesel düzende "kendini yaratır" ve onun sonraki eylemleri yalnızca temsil ettiği belirli (particular) imkanın tecellileridir (manifestations), bir imkan basitçe neyse odur ya da olması gereken şeydir, başkasının olmasını istediği şey değildir."[636] Bir sonraki bölümde değinileceği üzere İbn Arabi ontolojisinde a'yân-ı sabite mümkünlerin varlıklarının kaynağıdır ve Schuon burada a'yân'a atıf yapmaktadır. Bunun yanında Schuon İbn Arabi'nin a'yân-ı sabite düşüncesini Allah'ın âlemi yoktan (ex nihilo) yaratmadığına dair düşüncesini desteklemek için anmakta ancak açıklama yapmamaktadır.[637]

Schuon *Fusûs*'un *ilah-ı mutekad* ile ilgili olan son iki sayfasından da alıntı yapmaktadır.[638] "İlâh-ı mutekad" terimi İbn Arabi'nin, herkesin Tanrı'ya ancak kendi göreceli bilgisi üzerinden ibadet edebileceğini, başka bir ifadeyle "insanın Tanrı'yı "kendine göre" ve "kendinden hareketle" bilmesini"[639] belirtmek için kullandığı bir terimdir.[640] Onun düşüncesine göre herkesin bir Tanrı tasavvuru vardır ve Tanrı tüm bu tasavvurların ötesindedir. Bu yaklaşımla ilgili olarak Schuon kişinin ancak kendi inancındaki ilaha taptığı düşüncesinin belli bir dinî bakış açısı için geçerli olduğunu ve fakat kişinin kendi inancındaki ilaha tapmasının, Tanrı'nın kendisine tapma imkanını ortadan kaldırmadığını belirtmektedir.[641] Yani İbn Arabi'ye göre kişi kendi tasavvuruna taparak Tanrı'yı göreceli bakış açısından bilirken, Schuon'a göre Tanrı'yı görecelilikler ötesindeki Mutlak haliyle bilmek de mümkündür. Çalışmanın üçüncü bölümünde bu konu ayrıntılarıyla incelenecektir.

Schuon'un *Fusûs*'a yaptığı bir diğer atıf da dişilik (femininity) konusundadır. İbn Arabi *Fusûs*'un Muhammed Fassı'ında Allah-insan ilişkilerini açımlamak için kadın-erkek ilişkisini esas almakta ve cinselliğin Allah'ın bilgisine ulaşmaktaki önemine işaret

[635] Schuon'a has olan "Tüm-İmkan" (All-Possibility) terimi bir sonraki bölümde açıklanacaktır.
[636] Schuon, RHC, s. 60-1.
[637] Schuon, IPP, s. 162.
[638] Schuon, SVQ, s. 54.
[639] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 164.
[640] Ayrıntılı bilgi için bkz. s. 207.
[641] SVQ, s. 54.

etmektedir.[642] Schuon bu bakış açısını Tanrtik bulduğunu ifade ederek onaylamaktadır.[643] Ayrıca o İbn Arabi'nin zât kelimesinin dişil olduğunu vurguladığını da zikrederek hakikat ve marifetin de dişil olmasından ötürü dişiliğin bir tür üstünlüğünün olduğunu ifade etmektedir.[644]

Schuon ayrıca İbn Arabi'nin "aşırı yorumları"ndan bahsederken, *hâtemü'l-vilâye* görüşünü de aşırı olarak algılanan bir yorum olarak zikreder, fakat bu görüşün yanlış anlaşıldığını belirtir. Çünkü İbn Arabi hikmet niteliğinin peygamberlik niteliğine önceliği sebebiyle tüm Peygamberleri de veliler olarak görmektedir, dolayısıyla onun velileri peygamberlere üstün tuttuğu düşüncesi doğru değildir.[645] Schuon bunun yanında İbn Arabi'nin Hz. İsa'yı hâtemü'l-evliya olarak gördüğünü de aktarmakta ancak bu konu hakkında yorum yapmamaktadır.[646]

6. Sonuç

Nasr'ın ifadesiyle "tarihin önde gelen metafizikçilerine kıyasla en yüksek seviyeden bir metafizikçi"[647] olan Frithjof Schuon, 20. yüzyılda yaşamış ve kendisini Yeni-Platoncu çizgide gören bir metafizikçidir. Onun metafiziğinin ne dereceye kadar Yeni-Platoncu olduğu bu çalışmanın sınırlarının ötesinde olmakla beraber, kendi ifadelerine referansla Platoncu anlamda suduru benimsediğini, metafizik öğretisini Plotinus'un "Bir" fikri üzerine bina ettiğini ve ontolojisinin en önemli öğelerinden biri olan "Varlık-Ötesi" anlayışını yine bir Yeni-Platoncu olan İamblichus'tan aldığını söylemek mümkündür. Schuon akıllar hiyerarşisi düşüncesinde de Yeni-Platoncu öğretiden esinlenmiş görünmektedir. Onun bu öğretiye katkısı olan "Varoluş" terimi bir sonraki bölümde incelenecektir.

Schuon "Yeni-Platoncu" bir düşünür olmanın yanında Tasavvuf metafiziğini de benimsemiş bir isimdir. Onun İslam'ın özü olan tevhit anlayışını en iyi biçimde yansıttığını düşündüğü vahdet-i vücûd öğretisini de benimsediği anlaşılmaktadır. Schuon'u hem İslam metafiziği hem de bir bütün olarak metafizik içinde özel kılan husus, onun bu birlik fikrini hem

[642] Fusus, s. 217-8.
[643] Schuon, RHC, s. 42.
[644] Schuon, RHC, s. 40-1, LT, s. 119.
[645] Schuon, SVQ, s. 146.
[646] Schuon, SP, s. 84.
[647] Nasr, EFS, s. 29.

Hinduizm'e hem de Yeni-Platoncu felsefeye atıflarla ele alması ve kurduğu özdeşlik fikrinden hareketle dinlerin aşkın birliği öğretisini üretmesidir. Bu öğreti esas itibariyle ezoterizm ya da irfana dayanmaktadır, nitekim Schuon'a göre tüm dinlerin özü olan ezoterizm, formların göreceliliği üzerinden onların ifade ettiği Hakikat'in mutlaklığını idrak etmektir. Onun anlayışında metafizik, her şeyden önce Mutlak ile göreceli, İlke ile zuhur, Hak ile batıl arasındaki farkı temyiz etmektir. Her ne kadar metafizik anlayışını ifade ederken muhtelif dinî ve felsefi geleneklere atıf yapsa da, tevhit fikrini en güzel biçimde ifade ettiğini düşündüğü Şehadet'e atfettiği özel bir öneme dayanarak, onun eklektik felsefesini bir "şehadet metafiziği" olarak nitelemek mümkündür.

İbn Arabi metafizik anlayışını Hak ile halk ilişkisini açıklamaya adamıştır. Onun esas gayreti Allah ile âlem irtibatını tahlil etmektir. İbn Arabi'nin "tahkik tasavvufu" olarak ifade edilebilecek olan metafizik öğretisine göre Hak hem halkta içkindir hem de onu aşkındır, başka bir ifadeyle Allah hem âleme benzerdir hem de onun niteliklerine sahip olmaktan münezzehtir. Hakk'ı hem tenzihi hem de teşbihi ile bilmek kâmil bir görüştür ve bunun için akıl ve hayal gözlerine ihtiyaç vardır. Nitekim o, "akılcılar" olarak nitelediği filozof ve kelamcıları akıllarına dayanmaları sebebiyle Hakk'ın teşbihini takdir edememekle eleştirmiş ve kendi anlayışını "iki göz ile görmek" olarak koymuştur. Schuon da tıpkı İbn Arabi gibi kendi felsefesini eleştiriler üzerinden ifade etmiştir. O "imanı izale eden" rasyonalizm ve bilgiyi anlamsızlaştıran rölativizm üzerinden Modern felsefeyi eleştirmiş ve gerçek metafizik olarak gördüğü irfanı modern problemlerin çözümü olarak sunmuştur. Schuon ayrıca Eşari kelamcıların yanında ortalama sufileri de eleştirmiş ve İbn Arabi'yi de çeşitli eleştirilere tabi tutmuştur.

Schuon metafiziğinin ne dereceye kadar İbn Arabi çizgisinde olduğunun tespiti bu çalışmanın temel amacıdır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde söz konusu amacı gerçekleştirebilmek için iki düşünürün önce onto-teoloji sonra da gnosioloji anlayışları incelenecektir.

B. ONTO-TEOLOJİ

1. Giriş

Frithjof Schuon'a göre bütüncül bir metafizik doktrinde yapılması gereken ilk ayrım Mutlak (Absolute) ile göreceli (relative), Sonsuz (Infinite) ile sonlu (finite) arasındaki ayrımdır.[648] Aklî idrak (intellectual discernment), Gerçek (Real) ile aldatıcı (illusory), Zorunlu Varlık (Necessary Being) ile mümkün varlık (possible being) arasındaki farkı anlamaktır.[649] Bu farklılıkları açıklayabilmek için İlahî Düzen'in (Divine Order) üç Hakikat (Reality) mertebesini (degree) bilmek gerekir. Bunlar Varlık-Ötesi[650] (Beyond-Being), Varlık (Being) ve Varoluş'tur (Existence)[651].

Schuon Yeni-Platoncu bir filozof olan İamblichus'tan aldığı Varlık-Ötesi (Beyond-Being) terimini, Bir (One) ve belirlenimsiz (undetermined) olan Mutlak Hakikat'e işaret etmek için kullanmaktadır. Onun ontolojisinde "Varlık", "Varlık-Ötesi"ne göre alt bir kategoridir; çünkü Varlık-Ötesi "Zat olarak Tanrı" (God as Essence) iken, Varlık "Yaratıcı olarak Tanrı"dır (God as creator).[652] Varlık, Varlık-Ötesi ve Varoluş arasında bir kategoridir ve ikisinin irtibatını sağlar. Ancak klasik İslam metafiziğinde olduğu gibi İbn Arabi'nin ontolojisinde de "Varlık" (*vücûd*) en kapsayıcı kavramdır.[653] İlahî Hazret (*el-hazretü'l-*

---

[648] Schuon, SOME, s. 18.
[649] Schuon, RHC, s. 85.
[650] Bu kelimeyi Mehdiyev (Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, çev. Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s. 14 ve Frithjof Schuon, *Kalp Gözü Metafizik, Kozmoloji, Manevi Hayat*, çev. Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s. 43, 44), Tahir Uluç (Frithjof Schuon, *Bir Merkeze Sahip Olmak*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, s. 101, 124, 125, 136, 148), Şahabettin Yalçın (Frithjof Schuon, *İslam ve Ezelî Hikmet*, çev. Şahabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 168, 169, 173, 174, 192) ve Salime Leyla Gürkan (Frithjof Schuon, *Dinlerde Biçim ve Öz*, çev. Salime Leyla Gürkan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, s. 78, 79, 81, 84, 87, 100, 104, 109, 129, 199, 200, 205, 312-318) "Varlık-Ötesi" olarak çevirirken, Kanık "Varlık-Üstü" (Frithjof Schuon, *İslam'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 66) ve "Varlık-Üstü Varlık" (a.g.e. s. 89, 131, 132, 163, 192) diye de tercüme etmiştir.
[651] Bu kelimeyi Mehdiyev (Mehdiyev, *Beşer Tecellisi*, s. 12, 71, 74, 100; Mânevî Perspektifler, s. 61, 109,) ve Yalçın (a.g.e. s. 192) "Varoluş" olarak tercüme ederken, Gürkan bazen "Varlık" (a.g.e. s. 13, 54) bazen de "Varoluş" olarak tercüme eder. (A.g.e. s. 54, 206)
[652] Schuon, SOME, s. 94.
[653] Aristo, metafiziği "varlık olmak bakımından varlığı" inceleyen bir disiplin olarak ortaya koymuştur (Gaven Kerr, "Aquinas: Metaphysics"). Yunan felsefesinden etkilenen Müslüman filozoflar Aristo'nun metafiziğe çizdiği bu çerçeveyi benimserken dilden kaynaklanan birtakım güçlükler yaşamışlardır. Nitekim Yunancada *ousia* kelimesi olmak (*to on*) fiilinden türemiş ve "varlık" anlamına gelen bir isimken, Arapçada böyle bir kullanım bulunmamaktadır. Bu şu anlama gelir ki "a olmak" ile "olmak" arasında bir ayrım bulunmaz, örneğin müpteda ile haber arasına Türkçede (dır), Farsçada (hesti) ve İngilizcedeki (is) gibi ayrı bir ek gelmez. Dolayısıyla Arapçada bu anlamı ifade edebilecek bir "varlık" kelimesi bulunmamaktadır. Onun yerine

ilahiyye) vücûd'daki tek şeydir ve Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerini kapsar.[654] Başka bir ifade ile Varlık, var olan her şeyi kapsamaktadır.

Schuon "Varlık" terimini İbn Arabi'den farklı şekilde kullansa da ikisinin Varlık-Ötesi ve Zât, ve Varlık ve Ulûhiyet kavramları birbiriyle örtüşmektedir. Schuon'a göre İlahî Düzen'in üç Hakikat mertebesi Varlık-Ötesi, Varlık ve Varoluş iken, İbn Arabi'ye göre İlahî Hazret'in mertebeleri Zât, Ulûhiyet ve âlemdir. Bu sınıflandırmalardaki ilk iki kavram birbiriyle örtüşse de "Varoluş" ile "âlem" aynı şey değildir. Schuon'un "Varoluş"u İbn Arabi ontolojisindeki Muhammedî Hakikat'e (*el-hakîkatü'l-muhammediyye*) tekabül etmektedir ki bu kavram iki düşünür tarafından da çeşitli terimlerle ifade edilmiştir. Schuon Varoluş'a işaret etmek için, "Küllî Akıl" (Universal Intellect), "İlâhî Ruh" (Divine Spirit), "*Avatara*" ve "*Logos*" terimlerini kullanırken İbn Arabi Muhammedî Hakikat'i ifade etmek için, "Hakikatler Hakikati" (*hakîkatü'l-hakâik*), "üçüncü şey" (*eş-şeyü's-sâlis*), "Kendisi ile yaratmanın gerçekleştiği Hak" (*el-hakkü'l-mahlûk bihi*), "berzah", "İlk Akıl" (*el-aklü'l-evvel*), "Yüce Kalem" (*el-kalemü'l-a'lâ*), ve "Kâmil İnsan" (*el-insânü'l-kâmil*) gibi terimler kullanmaktadır. Tezin, iki düşünürün Onto-teolojilerini konu edinen bu bölümünde sırasıyla Varlık-Ötesi/Zât, Varlık/Ulûhiyet ve Varoluş/Muhammedî Hakikat kavramları incelenecektir. Varoluş başlığı altında Schuon'un akıllar ontolojisine ait olan İlahî Akıl, Kozmik Akıl ve İnsan Aklı kavramları, Kozmik Akıl başlığında da Schuon'un kullandığı Avatar terimi ve hem Schuon'un hem de İbn Arabi'nin ontolojilerinde önemli yeri olan Logos, İnsan-ı Kâmil ve Muhammedî Hakikat anlayışları tahlil edilecektir.

"bulmak" anlamına gelen *vücûd* kelimesi kullanılmış ve varlık olmak bakımından varlık ifade edilmek için *el-vücûd min haysü hüve'l- vücûd*, veya *el-mevcûd min haysü hüve'l- mevcûd* tabiri kullanılmıştır. Geleneksel İslam felsefesinde kullanıldığı anlamıyla "*vücûd*", bağlamına göre hem "Varlık", hem "varlık" hem de "var olanlar" anlamlarına gelmektedir. "Varlık" terimi Zorunlu Varlık'a (*vâcibü'l-vücûd*) denk gelirken, "varlık" Zorunlu Varlık da dahil olmak üzere tüm hakikat mertebelerini kapsayacak külli bir kavramdır; "var olanlar" ise Zorunlu Varlık dışındaki varlıkları kapsamaktadır (Nasr, ISOP, s. 66).

[654] *Fütûhât*, II/136.17.

2. Varlık-Ötesi ya da Zât

"Varlık-Ötesi" kavramını açıklarken Schuon pek çok farklı terim kullanmaktadır. Bunlar "Kendi"[655] (the Self), "Yüce Hakikat"[656] (Supreme Reality), "Mutlak Hakikat"[657] (Absolute Reality), "Saf Mutlak"[658] (Pure Absolute), "Zât" (Essence), "İlahî Zât"[659] (Divine Essence), "Zâtların Zâtı" (Essence of the essences), "nitelenmemiş Zât" (unqualified Essence), "belirlenmemiş İlke" (undetermined Principle), "Varlık-olmayan"[660] (Non-Being), "ehadiyyet" (*ahadiyyah*), "Mutlak Zorunluluk" (Absolute Necessity), "Yüce-Ulûhiyet" (Supreme-Divinity), "gayr-i şahsî Ulûhiyet" (Impersonal Divinity), "Şahıs-ötesi Ulûhiyet"[661] (Supra-Personal Divinity) ve "Yüce İyi"dir[662] (Sovereign Good). –Çoğunlukla kullandığı ifade ile- Varlık-Ötesi, sıfatlarla belirlenmemiş (not determined by qualities)[663] ve her şeyi belirleyen Zât'tır. İlahî Düzen'in bu belirlenimsiz mertebesi aslî Hakikat'tir ve evrendeki her şeyin ilksel kaynağıdır.

---

[655] Bu kelimenin tercümesinde mütercimler ihtilaf etmişlerdir. Mahmut Kanık kelimeyi bazen "Ben" (*İslam'ı Anlamak*, s. 82, 104, 201) bazen "O" (a.e. s. 189, 192), bazen de "Kendi" diye tercüme etmiştir (a.e. s. 100; Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılıklık, 1996, s. 109, 115, 146). Şahabettin Yalçın kelimeyi "Benlik" (a.g.e. s. 56, 212), Gürkan ise "Nefs (Ben)" şeklinde çevirirken (a.g.e. s. 83, 100, 104, 106, 109, 131, 155, 230, 266) Mehdiyev "Zât" diye tercüme etmiştir (*Mânevî Perspektifler*, s. 175). Kelimeye "Zât" demek bazı kavramsal sorunları beraberinde getirir, çünkü Schuon Zât için sıklıkla "Essence" kelimesini kullanmaktadır. Kelimeye "Nefs (Ben)" demek de uygun değildir, çünkü Schuon "Nefs" için "soul", "ben" içinse "ego" terimini kullanır. En uygun tercüme "Kendi" olmalıdır, çünkü "kendi" kelimesi var olan her şeyin kendiliğine işaret etmektedir (bu durum İngilizce'deki "herself", "himself", "itself" kelimelerindeki self'in varlığında bariz biçimde açığa çıkar) ve Schuon felsefesinde tüm var olanlar, kendiliklerini -yani varlıklarını- Kendi'den almaktadırlar.

[656] Kanık da bu kelimeyi "Yüce Hakikat" olarak tercüme etmiştir. (Kanık, *İslam'ı Anlamak*, s. 29) Gürkan ise "En Yüce Gerçeklik" demektedir. (A.g.e. s. 64)

[657] Kanık da bu kelimeyi "Mutlak Hakikat" olarak tercüme etmiştir. (Kanık, *İslam'ı Anlamak*, s. 78)

[658] Kanık da bu kelimeyi "Saf Mutlak" olarak tercüme etmiştir. (Kanık, *İslam'ı Anlamak*, s. 101) Gürkan ise ibareyi "salt Mutlak Olan" (a.g.e. s. 271) diye çevirmekle beraber "Saf Mutlak" (a.g.e. s. 78, 318) şeklinde de tercüme etmiştir.

[659] Bu ibareyi açıklarken Schuon'un kendisi bizzat "zâtullah" (*Dhâtu'llâh* yazarak) kelimesini kullanmıştır. (Frithjof Schuon, *The Eye of the Heart*, World Wisdom Books, Indiana: 1995, s. 6) Kanık bu kelimeyi bazen "İlahi Zat" (s. 66, 89) bazen de "İlahi Öz" diye tercüme etmiştir. (Kanık, *İslam'ı Anlamak*, s. 128, 192) Yalçın da "İlahî Öz" olarak çevirmiştir. (A.g.e. s. 213) En isabetli tercümeyi Salime Leyla Gürkan "İlahî Zât" şeklinde yapmıştır. (A.g.e. s. 49, d.n. 24, 209, 212, 314)

[660] Gürkan da söz konusu terimi "Varlık olmayan" (a.g.e. s. 313) ifadesinin yanı sıra "Gayr-i Varlık" (a.g.e. s. 78) ifadesiyle de tercüme etmiştir.

[661] Kanık bu ibareyi "beşer üstü Tanrı" diye tercüme etmiştir. (Kanık, *İslam'ı Anlamak*, s. 88)

[662] Kanık bu ibareyi "Mutlak Hakîm" diye tercüme etmiştir. (Kanık, *İslam'ı Anlamak*, s. 40, 97)

[663] Schuon, SP, s. 172.

Schuon'un Varlık-Ötesi ile ilgili yaptığı en temel vurgu, onun mutlaklığıdır. Yüce Hakikat hiçbir artma, eksilme, tekrar ve bölünme kabul etmeyen Mutlak'tır.[664] O Bir'dir ve her türlü değişimin ötesindedir. O halde nasıl olup da bu Mutlak Bir'den görecelilik ve çokluk meydana gelebilmektedir? Schuon bu metafizik sorunu "Sonsuzluk" (Infinity) ile çözer.

Varlık-Ötesi yalnızca Mutlak değil, aynı zamanda Sonsuz'dur (Infinite) ve bu nokta Schuon'un metafizik öğretisinde oldukça önemlidir. Göreceliliğin ve dolayısıyla çokluğun varlığını, Mutlak ve Sonsuz'un ayırt edilemezliği ile açıklar. Mutlak Hakikat/Varlık-Ötesi, hiçbir sınırlayıcı unsur ile belirlenemeyen ve dolayısıyla hiçbir sınırda sona ermeyen Sonsuz'dur.[665] Sonsuz, sınırsız potansiyelleri içerir; öyle ki kendi nehyi (negation) olan sınırlılığı bile içerir. Sonsuz'un kapsayıcılığının, sonluluğu gerektirmesi sebebiyle göreceliler Mutlak'tan ortaya çıkabilirler. Varlık-Ötesi, "mutlak olduğu ve dolayısıyla sonsuz olduğu için, sonsuzluğu sayesinde, Kendi'ni "kendi olmayan"da yansıtmaya (projection) gerek duymaktadır."[666] Varlık-Ötesi'nin sonsuzluğu, sonlu ve göreceli şeylerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır ki bunlar "Varlık-Ötesi'nin gayrı"dır (other than the Beyond-Being).

Schuon'un göreceliliği "Varlık-Ötesi'nin gayrı" olarak nitelediği yukarıdaki ifadenin yanında o, Varlık-Ötesi'nin Kendisinde görecelilik ve sonluluğu da içerdiğini ifade etmektedir. "İlahî Zât –Varlık-Ötesi- Kendi silikliği (indistinction) içinde ve sonsuzluğunda/ sonsuzluğu ile kapsadığı bir potansiyel olarak, bir görecelilik ilkesi içerir."[667] Bu demektir ki görecelilik Mutlak'ın içinde saklıdır. Üstelik Schuon Mutlak'ın görecelideki zuhurunun (manifestation), Varlık-Ötesi'nin bir "öz-iletişim"i (self-communication) olduğunu düşünmektedir. O Varlık-Ötesi'ni "doğası gereği Kendisi ile iletişim kurmak isteyen"[668] "Yüce İyi" (Sovereign Good)[669] olarak adlandırmaktadır. Âlem (cosmos) Varlık-Ötesi'nin

[664] Schuon, SOME, s. 15.
[665] Schuon, SOME, s. 15.
[666] Schuon, FDH, s. 156.
[667] Schuon, UI, s. 69.
[668] Schuon, SOME, s. 23, FSIR, s. 40.
[669] Schuon'a göre "Tanrı göreceli İyi'yi isteyen Mutlak İyi'dir; ki bu, O'nun kendi İyiliğinin beraberinde gelen imkandır; ne var ki söz konusu göreceli İyi'nin bedeli kötülüktür." (Schuon, FSIR, s. 39)

Kendi ile iletişim kurma isteğinin bir sonucu olduğu için, sonlu ve göreceli varlıklar, Mutlak ve Sonsuz Varlık-Ötesi'nin "gayrı değildir".

Görecelileri hem "Mutlak'ın gayrı" hem de "Mutlak'ın gayrı olmayan" olarak nitelerken Schuon, İbn Arabi'nin Allah-âlem ilişkilerini açıklama biçimi ile örtüşmektedir: "O/O değil" (*hüve/la hüve*). İbn Arabi'ye göre yaratılmış âlem hem Allah'ın aynıdır hem de gayrıdır. Daha önce belirtildiği gibi, "O/O değil"[670] durumunu İbn Arabi, "Attığında sen atmadın fakat Allah attı" (8:17) ayetini yorumlarken açıklar. Bu ayette Allah, Hz. Peygamber'e onun attığını ve onun atmadığını söylemektedir. İbn Arabi'ye göre bu şu anlama gelmektedir: "Sen sen iken sen değilsin, fakat Allah sendir."[671] Âlemdeki her şey gibi, Hz. Peygamber de aynı anda hem "O'dur" hem de "O değildir". Her şey Allah'ın isimlerinin zuhuru olduğundan;[672] bütün varlıklar varlıklarını Allah'ın isimlerinden alırlar. Bu sebeple onlar, kendilerinde var değildirler; Allah'ın ilminde "sabit aynlar" (*el-a'yânü's-sâbite*)[673] olarak vardırlar. Allah'ın ilminde bulunan sabit aynlar ile âlemde bulunan mevcut aynlar (*el-a'yânü'l-mevcûde*) arasındaki fark, ilkinin "yok" ikincisinin ise "var" olmasıdır. Sabit ayn ile mevcut ayn aslında aynı hakikattir ancak biri âlemde mevcut iken diğeri değildir.[674] Bizim "varlıklar" ya da "var olanlar" diye isimlendirdiğimiz şeyler (*eşyâ*), sabit aynların tezahürleridir. Dolayısıyla varlık ile nitelenen her şey "O'dur ve O değildir".[675] Eşya (şeyler) Allah'ın ilminde sabit aynlar olmalarından ötürü –varlık (*vücûd*) olmaları itibariyle- Allah'tırlar/O'durlar; fakat kendilerinde değerlendirildiğinde şeyler, Allah'ın gayrıdırlar/O değildirler.

İbn Arabi'nin a'yân-ı sâbite terimini Mutezile'ye referansla kullandığı bir önceki bölümde belirtilmişti. Ehl-i sünnet kelamcıları yoktan yaratmaya delil olarak gördükleri "İnsan

---

[670] *Fütûhât*, II/379.8.
[671] *Fütûhât*, II/444.16.
[672] ""En güzel isimler Allah'a aittir" (7:180) ve onlar ile ahlaklanarak (*tahalluk*) zuhur etmek de âleme aittir." (*Fütûhât*, II/438.22)
[673] Afifi, bu ifadeyi kullanan ilk kişinin İbn Arabi olduğunu dile getirmektedir. (Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 47)
[674] Chittick, SPK, s. 84.
[675] "Sabit aynların yokluğu göreceli bir yokluktur. Onlar âleme nisbetle yokturlar, Allah'ın ilmine nisbetle değil. Aynlar âlemde zuhur edince varlığa girdikleri söylenir (oysa onlar subut halini hiç terk etmemişlerdir). Onların göreceli yokluktan varlığa geçtiği ya da bir varlık biçiminden öbürüne geçtiği söylenebilir. (Chittick, SPK, s. 86)

düşünmez mi ki daha önce hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır" (16/40) ayetinden yola çıkarak insanın hiçbir şey olmaması durumunu bir şeylik olarak takdir etmiş ve buna "madumun (yokluğun) şeyliği" demişlerdir. Karadaş'ın belirttiği üzere İbn Arabi ayeti "İnsan ilm-i ilahide a'yân-ı sâbite halinde yok iken ona varlık bahşettik" şeklinde yorumlayacaktır.[676] Nitekim ona göre âlem mutlak yokluktan değil, "yokluğun yokluğundan" ortaya çıkmıştır. *Fütûhât*'ın girişindeki "Hamd şeyleri bir yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden … Allah'a mahsustur"[677] ifadesiyle a'yâna işaret etmekte, ancak bunu mutlak bir yokluk olarak görmek yerine, "yokluğun yokluğu" olarak nitelemeyi tercih etmektedir. Ona göre a'yân mutlak varlıkla mutlak yokluk arasında bulunmaktadır.

İbn Arabi a'yânı "mümkün" kelimesiyle de ifade etmektedir.[678] Onun filozofların Zorunlu-mümkün ayrımını benimsediği belirtilmişti.[679] A'yânın aynı zamanda İbn Sinâ felsefesindeki mahiyetlere denk geldiği de bizzât Ekberî şarihler tarafından belirtilmektedir.[680] Ayrıca a'yân Platon'un idealarına da benzetilmektedir. Chittick bu görüşe karşı çıkmakta fakat makul bir açıklama sunmamaktadır.[681] Afifi ise farkı açıkça ortaya koymaktadır: İdealar küllî suret ve anlamlar iken, a'yân her bir suret ve anlamın mahsus âlemde bir karşılığı bulunan cüzî suretlerdir.[682] Yani idealar görünür âlemdeki şeylerin görünmeyen âlemdeki küllî arketipleri iken, a'yân tek tek tikellere karşılık gelir. Ayrıca Platon'un ideaları ile İbn Arabi'nin aynları arasındaki belki de en önemli fark, aynların Tanrı'ın ilminde taayyün etmeleridir.[683] Platon'un felsefesinde böyle bir anlayış yoktur. Bu görüş ile İbn Arabi eşyanın varlığa gelişini Zât'ın birliğinde açıklamış ve böylece birlikten çokluğun nasıl çıktığı sorusuna Allah'ın mutlak birliğini zedelemeksizin yanıt vermiştir.

---

[676] Cağfer Karadaş, *İbn Arabi'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997, s. 150.
[677] *Fütûhât*, 1/15.
[678] El-Hakîm, s. 831.
[679] İslam filozoflarının İbn Arabi düşüncesi üzerindeki etkisi için bkz. Ömer Türker, *Varlık Nedir*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018, s. 169-174.
[680] Kayserî, s. 45, Câmî, s. 42.
[681] Chittick, SPK, s. 84.
[682] Ebu'l-Alâ Afifi, "İbn Arabi'de A'yân-ı Sâbite; Mutezilî Düşüncede Ma'dûmât", *İbn Arabi Anısına Makaleler*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 154.
[683] Afifi, "İbn Arabi'de A'yân-ı Sâbite; Mutezilî Düşüncede Ma'dûmât", s. 154.

Onun ontolojisinde eşyanın bir yönüyle Allah'ın aynı olmasının nedeni Allah'ın her şeye varlığını veren Bir olmasıdır. Bir şeyin var olabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi, Allah'ın zâtının birliği sayesinde mümkün olabilir.[684] Allah her şeyin varlığıdır ve her şey Allah'ın bir tecellisidir. İzutsu İbn Arabi felsefesini son derece isabetli bir biçimde, bir "tecelli teorisi" olarak nitelemektedir. Ona göre İbn Arabi'nin ontoloji hakkındaki tüm düşüncesi tecelli fikri ekseninde dönmektedir.[685] İbn Arabi ontolojisinde, tüm tecellilerin kaynağı olan Mutlak (Hak) dışındaki her şey O'nun bir tecellisidir.[686] Mutlaklığı halinde Mutlak, tecellinin ötesindedir çünkü "Ehadiyet mertebesinde asla tecelli olmaz."[687] Sırf aşkınlık mertebesi olan Ehadiyet[688] mertebesinde Mutlak (Hak), Bir'dir.[689] O var olan her şeyin kaynağıdır ve bir bütün olarak âlem Zorunlu Varlık olan Zât'ın tecellilerinden ibarettir.[690]

Zorunlu Varlık-mümkün varlık ayrımı İslam felsefesindeki en temel ayrımlardan biridir. İlk olarak Fârâbî'nin yaptığı bu önemli kavramsallaştırma İbn Sinâ ile gelişmiş, etkileri İbn Arabi'ye kadar varmıştır. Fârâbî'ye göre var olan her şey ikiye ayrılır, birincisi zâtı itibariyle varlığı zorunlu olmayan mümkün varlık (*mümkinü'l-vücûd*) iken ikincisi zâtı itibariyle varlığı zorunlu olan zorunlu varlıktır (*vâcibü'l-vücûd*).[691] Mümkün varlığın varlığı bir sebebe dayanmaktadır, nitekim her şeyin bir sebebi vardır ve bu sebeplilik zinciri sonsuza dek gidemeyeceği için bir noktada durmak zorundadır. İşte o nokta Zorunlu Varlık'tır, yani İlk Varlık olan Tanrı'dır. O, sebeplerin sebebidir ve kendi varlığının bir sebebi yoktur.

---

[684] Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, s. 274.
[685] Toshihiko İzutsu, *Sufism and Taoism*, s. 152.
[686] İzutsu, *Sufism and Taoism*, s. 20. İzutsu *el-hak* kelimesini "Mutlak" (Absolute) şeklinde tercüme etmektedir.
[687] İbn Arabi, *Fusûs el-Hikem*, ed. Ebu'l-Alâ Afifi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1946, s. 91.
[688] Ehadiyet Allah'ın belirlenimsiz zâtını nitelemek için kullanılan bir ifadedir. Allah'ın bu belirlenimsizlik durumunu ifade etmek için tasavvuf literatüründe kullanılan en yaygın terim "lâ taayyün"dür. Söz konusu mertebeyi ifade eden diğer terimler için bkz. Seyyid Mustafa Rasim Efendi, s. 119.
[689] İzutsu, *Sufism and Taoism*, s. 23.
[690] Bu noktada İbn Arabi'nin sözünü ettiği iki farklı tecelliye değinmek gerekmektedir. Bunlardan birincisi "feyz-i akdes" (Fusûs, s. 49) olarak bilinen en mukaddes tecellidir ki bu "Hakk'ın bilinme isteğiyle harekete geçen ve Zâtından kaynaklanan tecellisidir" (Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, s. 36, d.n. 10). Nicholson bunu "Zât'ın kendine sonsuz tecellisi" olarak ifade eder (R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, s. 155). "Feyz-i mukaddes" olarak bilinen diğer tecelli ise ilahi isimlerin dış dünyada görünür olmasını sağlayan tecellidir ve feyz-i akdes'den daha az mukaddes olmasının sebebi de budur (İzutsu, *Sufism and Taoism*, 155). Feyz- akdes Bâtın'ın tecellisi iken feyz-i mukaddes zahirin tecellisidir (Caner Dağlı, *The Ringstones of Wisdom,* Chicago: Kazi Publications, 2010, s. 4-5, d.n. 9). Başka bir ifadeyle birincisi Zât'ın isimlerde tecellisi iken, ikincisi isimlerin dış dünyadaki tecellisidir. Bu sebeple feyz-i akdes'e zâtî tecelli (*tecellî zâtî*) ve feyz-i mukaddes'e şuhûdî tecelli (*tecellî şuhûdî*) de denmektedir (İzutsu, *Sufism and Taoism*, s. 154).
[691] Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Met*inleri, s. 118.

Fârâbî'nin sebeplerin sonsuz olamayacağına dair argümanı Aristo'nun hareket ettiricilerin sonsuz olamayacağına dair argümanından mülhem gibi görünmektedir. Fakat Fârâbî "İlk Muharrik"i "İlk Sebep"e çevirmiştir.[692] Onu takip eden İbn Sinâ da zorunlu-mümkün ayrımını benimsemiş, fakat bu şemaya "imkânsız"ı (*mümteni*) da eklemiştir. İbn Sinâ metafiziğinde mümteni "yuvarlak kare" gibi sözel olarak ifade edilebilen ancak fiiliyatta karşılığı olmayan şeyler için kullanılır.[693] İbn Arabi de *İnşâü'd-devâir*'de zorunlu, mümkün ve mümteni ayrımını benimsemiş fakat mümteni'ye farklı anlamlar vermiştir. Bu konu ilerde işlenecektir.

İbn Arabi mümkün ve Zorunlu Varlık terimlerini Fârâbî ve İbn Sinâ'nın kullandığı şekilde benimsemiştir. Nitekim o, Zorunlu'nun ve mümkünün zatları gereği zorunlu ve mümkün olduğunu belirtmektedir.[694] "Hak, zâtı gereği (*vâcib bizâtihî*) zorunlu varlıktır. Kul ise, aslı yokluk olduğu için, varlığını Hak'tan kazanandır."[695] İbn Arabi ayrıca mümkünün imkân halinden kurtulmasının mümkün olmadığını ve benzer şekilde Zorunlu varlığın da âlemi yaratışı ile zorunlu olma durumundan bir şey yitirmediğini belirtmektedir.[696] Bunun yanında o mümkünü de "zorunlu" olarak nitelemektedir, fakat onun zorunluluğu kendisi nedeniyle değil, başkası nedeniyledir (*el-vâcib bi'l-gayr*)[697], yani Hak nedeniyledir. Oysa Hakk zâtı gereği zorunludur.

İbn Arabi Allah'ın Zorunlu Varlık oluşunu, tek varlığın O olduğu şeklinde yorumlamaktadır: "'Allah var idi ve beraberinde bir şey yoktu' demek, 'Allah vardır (*mevcûd*) ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktur' demektir. Başka bir ifadeyle Haktan başka, özü gereği varlığı zorunlu kimse yoktur. Mümkün ise, O'ndan dolayı varlığı zorunlu olandır çünkü mümkün O'nun mazharıdır. Allah, onun vasıtasıyla zuhur etmiştir."[698] Bu ontolojiye göre Zorunlu Varlık olan Allah, mazharı olan mümkünde yani âlemde zuhur etmektedir. Âlem Hakk'ın zuhur mahalli olması bakımından zorunludur fakat bu zorunluluk kendisi nedeniyle değil, başkası nedeniyledir (*el-vâcib bi'l-gayr*), yani yukarıda ifade edildiği gibi Hak nedeniyledir.

---

692 Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 119.
693 Parwiz Morewedge, *The 'Metaphysica' of Avicenna (Ibn Sinâ)*, NY: Routledge, 2016, s. 316.
694 *Fütûhât*, 3/206-7.
695 *Fütûhât*, 3/308.
696 *Fütûhât*, 2/92.
697 *Fütûhât*, II/527.
698 *Fütûhât*, 6/258.

Varlığı başkası nedeniyle olan mümkünün aslı yokluktur, fakat varlığı yokluğuna tercih edildiği için mümkün olmuştur.[699] Böylece mümkün Zorunlu Varlığa bir hakikat olarak katılmıştır, Zorunlu Varlık ise hüküm bakımından mümküne katılmıştır ve böylece "mümkün varlık kendisinde zuhur eden (Hak) ile örtülmüştür."[700]

İbn Arabi gibi Schuon da var olan şeyleri Zorunlu Varlık'ın tezahürleri olarak görmektedir. Her ne kadar Schuon, İbn Arabi'nin yaptığı gibi "aynlar"a (*a'yân*) ya da "isimler"e (*esmâ*) değinmese de metafizik doktrinini "zuhur" kavramı üzerine bina etmektedir ki ona göre zuhur, İlahî Tabiat'ın zorunlu bir boyutudur (a necessary dimension of the Divine Nature). "Tanrı sınırsızdır (unlimited), ve dolayısıyla O Sınırsızlığını açığa çıkaracaktır (manifest); O iyidir (good) ve dolayısıyla O, İyiliğini açığa çıkaracaktır; O kudretlidir (powerful) ve dolayısıyla O, Kudretini açığa çıkaracaktır; işte bu yüzden dünyayı yaratır."[701] Dünya, ontolojik bir zorunluluğun sonucudur;[702] Zât'ın Kendi ile iletişim kurma arzusunun. Zât, "öz-iletişim"i için tezahüre gereksinim duymaktadır. Schuon bu durumu ifade ederken, yansımak (project) için Mutlak'ın göreceliye ihtiyacı olduğunu söylemektedir.[703] Ona göre "Göreceli var olmasaydı, Mutlak Mutlak olamazdı."[704]

Bu iddia mutlaklık fikrini zedeliyor gibi görünebilir, çünkü "Mutlak" -tanımı itibariyle- var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayandır. Schuon yukarıdaki ifadesi ile Mutlak'ın varlığını göreceliye bağlıyor görünmektedir. Benzer şekilde, Zorunlu mümküne, Sonsuz ise sonluya muhtaçtır. Söz konusu muhtaçlıklar Mutlak'ın istiğnasını zedelemez mi? Schuon'a göre zedelemez, çünkü görecelilik Mutlak'ın "içsel" (internal) bir yönü olduğundan, Mutlak'ın göreceliye duyduğu ihtiyaç Mutlak Hakikat'in Kendisi tarafından karşılanmaktadır.[705] Göreceli, Mutlak'ın ön-tasarımında (prefiguration) bulunmaktadır[706]; bu sebeple Mutlak'ın Kendisinden başka bir şey değildir. Schuon şunu da eklemektedir ki, görecelilik-mutlaklık, imkân-zorunluluk ve sonluluk-sonsuzluk gibi ayrımlar "Tanrı'dadır"

[699] *Fütûhât*, 14/27.
[700] *Fütûhât*, 6/258.
[701] Schuon, CI, s. 224.
[702] Schuon, SOME, s. 16, 47.
[703] Schuon "yansıma" kelimesini "tecellî" ile aynı anlamda kullanıyor gibi görünmektedir. (Schuon, SW, s. 72)
[704] Schuon, SP, s. 108.
[705] Schuon, DI, s. 32.
[706] "Göreceli, Mutlak'ta önceden tasarlanmış olmalıdır" (Schuon, CI, s. 64).

(*in divinis*)[707], hepsi Zât'ta mevcuttur. Göreceliliği açıklamak için söz konusu ayrımlar, Mutlak'ta kabul edilmelidir. Aksi takdirde dünyanın varlığı nedensiz kalacak ya da iki ayrı hakikat var olacaktır;[708] yani iki ayrı mutlak olacaktır ki bu imkansızdır. Göreceliyi Mutlak'a dahil ederek Schuon, "tek Hakikat" fikrini muhafaza etmeye çalışmaktadır. Göreceli, sonlu ve mümkün, Mutlak Zât ile birlikte (Mutlak Zât'ın yanı sıra) var olamaz; aksi halde ikilik ortaya çıkar ki bu asla söz konusu değildir. Zât tektir ve bu durum Schuon'a göre tartışılmazdır.[709] Varlık-Ötesi'nin aslî niteliklerinin (mutlaklık, sonsuzluk ve zorunluluk) karşıtları –görecelilik, sonluluk ve imkân- Varlık-Ötesi'nde mevcuttur. O, mümkünü yani göreceli ve sonluyu; içsel bir boyut olarak içerir.[710] Deyim yerindeyse Zât, "Zât olmayan"ı içermektedir.

İbn Arabi metafiziğinde de var olanlar Allah'ın ilminde mevcuttur, yani Allah'ın onları bilmesi nedeniyle mevcutturlar. Bu şu anlama gelir; âlem kendi içinde yokluktur ve âlemdeki şeyler kendi içlerinde yok olsalar da Allah'ın onları bilmesi itibariyle vardırlar. Yani âlem, kendi içinde/kendinde yok iken Allah'ın ilmi ile vardır.[711] Âlemde var olan şeyler "mevcut aynlar"dır (*el-a'yânü'l-mevcûde*) fakat varlıkları mecazîdir. Çünkü varlık Zorunlu Varlık'a aittir, mevcutlara değil. Allah dışında her şey, Allah'ın ilminde "*ma'dûm ve ma'kûl*"dur[712], yani yokluk halinde ve akledilirdir. Bu sebeple, Varlık'ın kendisi yok olanları da kapsamaktadır, tıpkı Sonsuz'un sonluları ve Mutlak'ın görecelileri kapsadığı gibi. Başka bir ifadeyle Zât, "Zât olmayan"ı kapsamaktadır.

İbn Arabi'nin Zât ile ilgili temel iddiası O'nun Kendi dışında hiçbir varlık tarafından bilinemez olduğudur. Allah hariç hiçbir şey için Zât'ı olduğu gibi bilmenin bir yolu yoktur[713], çünkü Zât ile âlem arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Yani Zât âlemden büsbütün ayrı olduğundan hiçbir şekilde bilinemez.[714] "Mahlukat ile Hak arasında

[707] Bu Latince ifade "Tanrı içinde ve boyunca" (in and through God) anlamına gelmektedir ve burada Schuon söz konusu ifadeyi "Zât içinde ve boyunca" (in and through the Essence) anlamında kullanmaktadır.
[708] Schuon, CI, s. 65.
[709] Schuon, CI, s. 65.
[710] Schuon, IPP, s. 157.
[711] *Fütûhât*, I/90.23.
[712] İbn Arabi, *İnşâü'd-Devâir*, s. 17.
[713] *Fütûhât*, II/69.34, II/226.26, I/160.6.
[714] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 60.

herhangi bir münasebet düşünülemez ve yoktur. O halde ilahî zattan, zatı bakımından hiçbir şey sadır olmaz ve o da zatı bakımından hiçbir şeyden sadır olmaz. Şeriatın delalet ettiği veya aklın delil olarak benimsediği şeylerin tamamı, ulûhiyetle ilişkilidir, ilahî zat ile değil."[715] Çünkü O "belirsizlerin en belirsizidir" (*enkarü'l-nekirât*).[716] Arayan ancak Zât'ın bilgisini, müşahedesini ya da ruyetini arayabilir ki bunlar Zât değil, "Zât'tan"dır.[717] Dahası, Allah'ın zâtı üzerine düşünmek şeriatla yasaklanmıştır, "Düşünme/düşünce (*fikr*) ne aklî olarak ne de şer'î olarak Hakk'ın zâtı üzerinde herhangi bir hükme sahip değildir, çünkü şeriat "Allah sizi zâtı hakkında uyarır" (3:28) ayetiyle Allah'ın zâtı üzerine düşünmeyi yasaklamıştır. Bunun nedeni Hakk'ın zâtı ile yaratıkların zâtı arasında bir ilişki (*münâsebe*) bulunmamasıdır."[718] Düşünmek ancak mevcutlar hakkında olabilir ve mevcutların kökeni Allah'ın güzel isimleridir.[719] Zât'ın aksine, Ulûhiyet olarak Allah isimlerle nitelenir, oysa Zât herhangi bir ismin sınırlamasından münezzehtir; "hiçbir şey Zât'tan meydana gelmez."[720] Zât ancak "Ulûhiyet"[721] ile açıklanır ve fakat açıklamalara rağmen O Kendinde ve niteliklerinde bilinmez kalır.[722] İbn Arabi'ye göre biz Zât'ın ne olduğunu bilemeyiz, yalnızca ne olmadığını "değilleme" (*selb*) yoluyla bilebiliriz.[723]

İbn Arabi Zât konusunda açıkça negatif teolojiyi benimsemektedir. Negatif teoloji Tanrı'yı ne olmadığı üzerinden anlama çabasıdır. Bu yaklaşımın bilinen ilk temsilcisi Plotinus'tur. Nitekim o *Enneadlar*'da Bir ile ilgili şöyle demektedir: "Biz O'nun ne olmadığını ifade edebiliriz, ne olduğu hakkında ise sessizdir."[724] Bu görüşün İslam düşüncesine girişi ise Kindî ile olmuştur.[725] Ona göre Gerçek Bir (*el-vâhidü'l-hakk*) herhangi bir madde (*heyûlâ*), suret, nicelik (*kemmiyyet*), nitelik (*keyfiyyet*) ya da izafet sahibi değildir, o aklî bir şey, bir

[715] *Fütûhât*, 2/579 (Hamid, s. 60 içinde).
[716] İzutsu, *Sufism and Taoism*, s. 23.
[717] *Fütûhât*, II/663.9.
[718] *Fütûhât*, II/230.15.
[719] *Fütûhât*, II/557.12.
[720] *Fütûhât*, II/609.1, II/579.9.
[721] "Ulûhiyet" kavramı bir sonraki başlıkta açıklanacaktır.
[722] *Fütûhât*, I/160.6.
[723] Zâtın bilinemeyeceğine dair sufiler arasında yaygın bir kabul bulunmaktadır. (Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, İstanbul: HayyKitap, 2009, s. 137)
[724] Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephan MacKenna, London: Faber and Faber, 1956, s. 396.
[725] Cahit Şenel, 'Yeni Eflâtunculuk', *DİA*, C. 43, ss. 423-427, s. 425.

unsur, bir cins, bir nev', bir şahıs, bir fasl, araz, hareket, nefs ya da akıl da değildir.[726] Burada Kindî Hakk'ın ne olmadığı hakkında konuşmakta, ne olduğuna dair bir açıklama yapmamaktadır. İbn Arabi de Zât'ın aşkınlığını vurgulamak için O'nun ancak ne olmadığının bilinebileceğini söylemiş ve O'nu tenzihten dahi tenzih etmiştir.

Zât'a ancak selbî sıfatlar atfedilebileceğini vurgulayan İbn Arabi şöyle demektedir: "Bizim görüşümüze göre Zât'ın bilinmezliği konusunda bir tartışma yoktur. O'na O'nu geçici şeylerin (hâdis varlıkların) niteliklerinden tenzih edecek sıfatlar atfedilir. O sonsuzluğu kapsar ve O'nun varlığına ezeliyet atfedilir. Fakat bütün isimler selb belirtir, başlangıcın ve hâdis varlıklara uygun olan her şeyin selbi gibi."[727] Benzer şekilde "mutlaklık" da selbî bir niteliktir. Ona göre "Allah âlemlerden ganîdir" (3:97) âyeti, Zât'ın mutlaklığına işaret eder.[728] "Allah mutlak varlık sahibidir, fakat hiçbir kayıt O'nu kayıttan alıkoyamaz. Aksine O, bütün kayıtların sahibidir. Nitekim O mutlak kayıttır, hiçbir kayıt O'nun üzerinde hüküm sahibi değildir."[729] Mutlak olmasının yanında Zât her tür takyidi de içermektedir. Çünkü O mutlaklıkla/kayıtsızlıkla kayıtlanmaktan dahi bağımsızdır (münezzehtir). Hatta bağımsızlık da bir tür kayıt olduğu için, bağımsızlıktan da bağımsızdır. Sonuç olarak O herhangi bir kayıt ile kayıtlanmaksızın, kendini kayıtlayabilir.[730] Onu kayıtlayabilecek tek varlık yine Kendisidir.

Zât, Kendisi tarafından kayıtlanmanın yanında "mecbur" da edilebilir. "Mümkün varlık cebir ile tarif edilirken Hak cebir ile tarif edilmez. Aynı zamanda biliriz ki "benim katımda söz değişmez" (50:29). Allah ya önceden yapacağını bildiği bir iş yapar, ya da önceden kaçınacağını bildiği bir şeyden kaçınır. "Cebr" bundan başka bir şey değildir. Burada O'nu cebreden şey, cebrin nesnesiyle aynıdır. O'nu O'nun bilgisinden başka bir şey cebretmez. O'nun bilgisi sıfatıdır ve sıfatı Zât'ıdır. Mümkün varlık söz konusu olduğunda cebir bir başka varlığın zorladığı şeydir, kendi varlığının değil. Eğer cebredildiği şeyden başkasını yapmaya gayret ederse başaramaz. Böylece bir boyun eğdirme ile cebredilir ve zâtına göre

[726] Kindî, *Resailü'l-Kindi el-felsefiyye*, thk. Muhammed Absülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950, C.1, s. 160.
[727] *Fütûhât*, I/160.6.
[728] Chittick, SPK, s. 109.
[729] *Fütûhât*, III/162.23.
[730] Chittick, SPK, s. 109.

seçim yapar. Birinci durumda O'nun Zât'ı bakımından cebir vardır ve O işi, işin kendisi için yapıldığı kişi bakımından seçer."[731] Zât kendi ile kayıtlıdır ya da Zât olması/oluşu ile kayıtlıdır çünkü var olmanın kendisi bir tür kayıttır. Zât'tan bahsettiğimiz ve O'ndan yaratıkların sıfatlarını selb ettiğimize göre, O kendisi dışındaki şeyler gibi var değildir (onlardan farklı bir biçimde vardır); Zât "Kendisi olarak" var olmaktadır. O'nun kendisi olmamak gibi bir özgürlüğü yoktur, bu sebeple O Kendi varlığıyla mücbirdir (cebredilmiştir). Ayrıca İbn Arabi felsefesi üzerine yazılmış eserlerde geçen zâtî gereklilik (*iktizâ-i zâtî*) ifadesi bu durumu anlatmak için kullanılır.[732] Allah'ın mutlak birlik ve bilinmezlik halinden (ehadiyetten) ulûhiyet haline geçişi, yani isimleriyle zuhur etmesi, irade ile değil zâtî bir zorunluluk ile gerçekleşir.[733]

Schuon Tanrı'nın zatından kaynaklanan bir gereklilik ile zuhur ettiği konusunda İbn Arabi'yle aynı fikirdedir ve bu durumu "Zât kendini ışımaktan (radiate), zuhur etmekten ya da yaratmaktan alıkoyamaz; çünkü O Kendisinin Sonsuz oluşunu önleyemez"[734] diyerek ifade etmektedir. Zât Sonsuz ve Mutlak olduğundan Kendisi gibi hareket etmek zorundadır. Zât'ın diğer varlıklardan farkı, O'nun Zât olmaya başka bir varlık tarafından zorlanmamış olmasıdır. O varlığı gerekli olan Zorunlu Varlık'tır ve var olabilecek ya da olmayabilecek her mümkünü icbar etmektedir. Âlemdeki her şey varlığını Zorunlu Varlık'a borçludur ve "mümkün varlık Zorunlu Varlık'ta bir ayn olarak sarmalanmıştır (*indirac*)."[735] Bu demektir ki İbn Arabi'ye göre Zorunlu Varlık mümkün varlıkları içermektedir; tıpkı Schuon'a göre Mutlak'ın göreceliyi, Sonsuz'un sonluyu içerdiği gibi.

Schuon'a göre Varlık-Ötesi hem mutlak Zorunluluk hem de sonsuz İmkan'dır (infinite

[731] *Fütûhât*, III/167.29.
[732] Kartal, söz konusu ifadenin, zatın bilinmek arzusuyla âlemi var etmesinin iradî mi zorunlu mu olduğu problemini çözmek için kullanıldığını ve aslında ne zorunluluğun ne de meşiyetin olduğunu vurgulamak istediklerini belirtmektedir. (Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, s. 146) Oysa söz konusu ifade Tanrı'nın kendisi olmasından kaynaklanan -yani zâtî- bir gereklilik ile zuhur etmek zorunda olmasını ifade etmektedir. Zât'ın mutlak kudretine halel gelmemesi için yapılan bu tür açıklamalar bir açıdan anlaşılır olmakla beraber, başka bir açıdan meselelerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.
[733] Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C. 1, s. 10.
[734] Schuon, SVQ, s. 158.
[735] *Fütûhât*, II/56.18.

Possibility) başka bir ifadeyle "Tüm-İmkân"dır[736] (All-Possibility[737]). Schuon kendisine has olan bu terimi Mutlak'ın sınırsızlığından ötürü sonsuz potansiyellerin, yani imkanların kaynağı olduğunu belirtmek için kullanmaktadır. Onun ontolojisinde var olanların mümkün varlıklar olarak kabul edildiğini belirtmiştik. Zorunlu olan Varlık-Ötesi de mümkünleri içermesi bakımından Tüm-İmkan'dır. Mutlak, Zorunlu Varlık olması itibariyle bütün mümkünleri aşar ve sonsuz İmkân olarak O, "İmkân"ın kendisidir, çünkü her şeyin kaynağıdır.[738] Tüm-İmkan, tanımı gereği kendi nehyinin imkanını da içermelidir.[739] Başka bir ifadeyle Sonsuz, gerçekten sonsuz olabilmek için sonluyu da içermek zorundadır. Bu sebeple imkân, Sonsuz'un -Tüm-İmkan'ın- kaçınılmaz bir uzantısıdır.[740]

Schuon'un "Tüm-İmkân" ile ilgili çelişik ifadeleri mevcuttur. O bir taraftan Sonsuz'un Tüm-İmkân olduğunu ifade ederken[741] diğer taraftan "Varlık-Ötesi, ya da şahıs-üstü Zât, Kendinde yalnızca Tüm-İmkan'ı irade edebilir (will), ki bu da O'nun, -Sonsuzluğunun etkisiyle- ışıma (radiate) eğilimine denk düşmektedir"[742] demektedir. Bu ifadeye göre Tüm-İmkân Sonsuz'un bir iradesidir/dileğidir, Sonsuz'un Kendisi değildir. Başka bir cümlesinde Schuon "Sonsuz "daha az Mutlak" olan mertebede, Varlık'ta, ontolojik Tüm-İmkan'a yol açmaktadır"[743] diyerek, İlahî Düzen'in başka bir mertebesine -Varlık'a- işaret etmektedir. Oysa Tüm-İmkân olarak Sonsuzluk, Varlık-Ötesi mertebesine aittir. Bu eleştiriye Schuon'un "ontolojik Tüm-İmkân" ile "Tüm-İmkân"ı ayırdığı iddia edilerek karşılık verilebilir. Ancak Schuon Varlık-Ötesi'nden sonraki mertebeyi ifade ederken "Tüm-İmkân" yerine "İmkân" kavramını kullanmaktadır.

Onun ontolojisinde Tüm-İmkan'dan/Sonsuzluk'tan zuhur eden ya da Varlık-Ötesi'nin

---

[736] Schuon, SOME, s. 27.
[737] Bu kelimeyi Mehdiyev "Mutlak Mümkünlük" olarak çevirmektedir. (*Kalp Gözü*, s. 41) Tahir Uluç ise "Küllî İmkân" demektedir. (Uluç, *Bir Merkeze Sahip olmak*, s. 55, 85, 86, 103, 113-115, 124, 125)
[738] Schuon, IPP, s. 156.
[739] Schuon, SOME, s. 70.
[740] Sonsuzluğu imkan ile açıklaması bakımından Schuon selefi olan Guenon'la örtüşmektedir. (René Guénon, *The Multiple States of Being*, çev. Henry D. Fohr, NY: Sophia Perennis, 2004, s. 7-12) Fakat Guenon'un sonsuzluk üzerine açıklamaları Schuon'unkinden çok daha fazladır. (bkz. René Guénon, *The Metaphysical Principles of the Infinitestimal Calculus*, çev. Michael Allen, Henry D. Fohr, NY: Sophia Perennis, 2001, s. 7-14, 41-46)
[741] Schuon, SOME, s. 27.
[742] Schuon, THC, s. 116-7.
[743] Schuon, IFA, s. 38.

yansıması olan mertebe, İlahî Düzen'in ikinci mertebesidir ve Schuon buna "Varlık" demektedir. Böylece Zorunlu olan Varlık-Ötesi, zorunlu olarak "Varlık"ı meydana getirmektedir.

3. Varlık (Tanrı) ya da Ulûhiyet

Varlık-Ötesi ve Varoluş arasındaki hakikat mertebesi olan Varlık, Varlık-Ötesi'nin ilk "öz-belirlenimi"dir (self-determination)[744]. Varlık-Ötesi belirlenimsizdir (undetermined) ve Yüce Hakikat (Supreme Reality) olması itibariyle yaratılmış şeylerle doğrudan hiçbir irtibatı yoktur. Fakat, sonsuz potansiyellerinden ötürü, Kendi ile "Kendi'nın gayrı" üzerinden iletişim kurmak (communicate) ister ve Varlık, Varlık-Ötesi'nin kendisi aracılığıyla var olanlar ile irtibat kurduğu ara bir alan görevi görür.

Schuon ontolojisinde Zât ile âlem arasındaki ilişki Varlık sayesinde gerçekleşir. Varlık, "Şahsî Tanrı"dır (Personal God[745])[746]. Schuon "Şahsî Tanrı" kavramını, "Yaratıcı olarak Tanrı"yı (God as Creator) "Zat olarak Tanrı"dan (God as Essence) ayırt etmek için kullanır. Ona göre Şahsî Tanrı Zât'ın şahsîleşmesidir (the personification of the Essence)[747], yani kendiliğinde bir şahıs olmayan Zât'ın şahıs haline gelmesidir. Varlık-Ötesi "Zat olarak Tanrı" iken Varlık, "Yaratıcı olarak Tanrı" ya da "Şahsî Tanrı"dır. Zat olarak Tanrı mutlaklığından ötürü yaratamaz, O Kendini "kristalizasyonu" (crystallization) aracılığıyla "ifade eder (expresses), belirler (determines) ya da isimlendirir (names)"[748], ki bu kristalizasyon Varlık, Şahsî Tanrı ya da Yaratıcı olarak Tanrı'dır. İfade etmek ya da isimlendirmek bir belirlenimdir ve bu sebeple Varlık/ (Yaratıcı olarak) Tanrı, belirlenmiş

---

[744] Schuon, TUR, s. 154.

[745] Kanık, Schuon'un ontolojisinde çok önemli olan bu terimi "Zâtî Tanrı" diye tercüme etmiştir. (*İslâm'ın Metafizik Boyutları*, s. 121, d.n.) Keskin ise "kişileştirilmiş Tanrı" diye çevirmiştir. (Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992, s. 48)

[746] Schuon'un "Şahsî Tanrı" terimi ilk bakışta İbn Arabi'nin "ilâh-ı mutekad" ya da "Özel Rab" kavramlarıyla alakalı gibi algılanabilir. Fakat söz konusu kavramlar birbirinden tamamen farklıdır. Bir önceki bölümde ifade edildiği gibi "İnanılan ilah" (*ilâh-ı mutekad*) terimi İbn Arabi'nin herkesin Tanrı'ya ancak kendi göreceli bilgisi üzerinden ibadet edebileceğini belirtmek için kullandığı bir ifadedir. Ona göre insan kendi nefsinde yarattığı ilaha ibadet eder, kendiliğinde bulunduğu haliyle Allah'a değil. Bu anlamda İbn Arabi'ye göre gerçekten Allah'a tapmak mümkün değildir dolayısıyla "herkes putperesttir" (*Fütûhât,* 18/27). Nitekim Allah'ın kıyamet günü farklı suretlerde tecelli etmesi neticesinde herkesin ancak kendi bildiği sureti tasdik edeceğine dair bir hadis rivayetine İbn Arabi çeşitli kitaplarında yer vermektedir. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, s. 329-348. Bu konu, bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

[747] Schuon, LT, s. 214.

[748] Schuon, SW, s. 125.

Varlık-Ötesi/Zât (olarak Tanrı)'dır.

Varlık-Ötesi Kendini "isim" ile belirler. Schuon'a göre Varlık, Varlık-Ötesi'nin ismidir.[749] Tanrı'yı Zât'ın ismi olarak nitelemek İbn Arabi'nin "isimler teorisi"ni akla getirmektedir. "Zât" kelimesi "sahip olan" anlamına geldiği için Chittick, İbn Arabi'nin Zât'ı "isimlerin sahibi" olarak ifade ettiğini belirtmektedir.[750] "İbn Arabi "müsemmâ" (isimlendirilmiş) terimini Zât'ın eşanlamlısı olarak kullanır. … Bu bağlamda sıfatlar ve isimler eşanlamlı olduğundan, Zât gerçekte "İsimlendirilmiş" ile aynı sözel anlama sahiptir: isimler ya da sıfatlar ile gösterilmiş (signified) olan."[751] Her ne kadar Zât "isimlendirilmemiş" olsa da, Allah'ın bütün isimleri (*el-esmâü'l-hüsnâ*), Zât'ın isimleridir.[752]

İbn Arabi'ye göre Zât'ın iki yüzü vardır; biri hiçbir ismi olmayan diğeri ise isimlere sahip olan. İlk yönüyle Zât mutlak olarak bilinemezdir, sırların sırrıdır (*sırru'l-esrâr*), öyle ki Zât bu mertebede Kendisini Tanrı olarak izhar ettiği mertebenin bile ötesindedir.[753] Zât'ın Kendisi "Bir'in birliği" (*ehadiyyetü'l-ehad*) iken, isimlerin sahibi olarak Zât "çokluğun birliği"dir (*ehadiyyetü'l-kesret*)[754]: "Zât'ı bakımından Allah Bir'in birliğine sahiptir, fakat isimleri itibariyle O çokluğun birliğinin sahibidir."[755] Yani Allah "Bir/Çok"tur (*el-vâhidü'l-kesîr*)[756]. Bu şu anlama gelmektedir; Allah Zât'ında Bir, isimlerinde, sıfatlarında ya da nisbetlerinde Çok'tur. İbn Arabi'ye göre âlem, çokluktan meydana gelmiştir ve bu çokluk "ilahî isimler"dir.[757] Bu sebeple ilahî isimler Zât ile âlem arasındaki irtibatı sağlayan ara bölgedir, "berzah"tır. Schuon'un "Varlık" dediği bu alana İbn Arabi "Ulûhiyet"

[749] "…Varlık, O'nun "İsmi" olması yönüyle "Varlık-Ötesidir"…" (Schuon, SW, s. 125) Bu cümle, Schuon'un Varlık'ı Varlık-Ötesi'nin ismi olarak belirttiği tek ifadesidir.
[750] Chittick, SPK, s. 135.
[751] Chittick, SPK, s. 385.
[752] "Allah ismi, İbnü'l-Arabî'nin "isimlendirilen" (müsemma) diye atıf yaptığı ve ilahi isimlerle ilişkisinde zât karşılığında -gerçi bu isim bir anlam taşıdığı için mutlak anlamda bilinmez olan zâta karşılık gelemez- kullanılabilecek bir isimdir." (Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 238)
[753] Toshihiko İzutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Kuala Lumpur: Academe Art & Printing Services, 2007, s. 99.
[754] Chittick, SPK, s. 25.
[755] *Fütûhât*, III/405.3.
[756] *Fütûhât*, III/420.15, III/276.14.
[757] *Fütûhât*, IV/231.31.

demektedir.[758]

Ulûhiyet[759], Zât'ın isimlenmiş, âleme dönmüş yüzüdür; İzutsu'nun deyimiyle "*Vechullah*"tır.[760] Hiçbir isim bizatihi Zât'a nisbet edilemez çünkü O mutlaklığından ötürü yaratıklarla bir irtibat halinde değildir. Fakat Ulûhiyet olması itibariyle Allah bütün isimleri ve sıfatları kabul eder,[761] ve bu sayede Zât âlem ile irtibat (*nisbet*) kurar. Ulûhiyet'in işlevi "ilahî Zât'ı -bizzat Zât olması bakımından- âlemin işlerine bulaşmaktan tenzih etmektir."[762] Ancak onun sayesinde Zât'ın mutlaklığı zedelenmeksizin Zât ile âlem arasındaki ilişki mümkün olur. İlişki (*nisbet*) kelimesi İbn Arabi tarafından Allah'ın isimleri olarak kullanılır.[763] Ona göre ilahi isimler "nisbetlerin hakikatleri"dir (*hakâikü'l-niseb*)[764] ve isimler sonsuzdur[765], çünkü var olanlar sonsuzdur[766]. Gerçekte bütün bu isimleri kabul eden tek bir Hakikat'ten başkası yoktur,[767] ne var ki Zât ile âlem arasındaki irtibat, bu isimler/sıfatlar/nisbetler ile kurulmak durumundadır. İlahî isimler mümkünlerin hakikatleridir. Bir şeyin hakikati, o şeyin ilahi ilimdeki tasavvuru demektir.[768] Bir bütün olarak ilahi isimler var olanların Tanrı'nın ilmindeki tasavvurlarıdır. Bir önceki başlıkta belirtildiği gibi, Allah'ın ilminde sabit aynlar olarak bulunan ve hariçte madum olan mümkünler, âlemde mevcut aynlar olarak ortaya çıkmaktadırlar.

İbn Arabi isimleri, birbiriyle tam olarak tutarlı olmayan farklı biçimlerde sınıflandırır.[769] Fakat "tenzih isimleri" ve "teşbih isimleri" –ki bunlara bazen "fiil isimleri" (*esmâü'l-efâl*) de demektedir- sınıflandırması, onun düşüncesini anlamak için özellikle önemlidir. Nisbet, sıfat ve isim kelimelerini eşanlamlı olarak kullandığını[770] hatırda tutarak şu noktaya dikkat etmekte fayda vardır; İbn Arabi iki tür ilahî esmâdan/sıfâttan söz etmektedir: Allah'ın

[758] İbn Arabi'ye göre Ulûhiyet isimlerin toplamıdır: "Ulûhiyetin hakikatini keşfettiğimizde gördük ki O, Allah'ın isimleriyle çağırdığımız şeyden başkası değildir." (*Fütûhât*, IV/208.35)
[759] İbn Arabi bazen ulûhiyet yerine "ulûhet" kelimesini de kullanmaktadır.
[760] İzutsu, *The Concept and Reality of Existence*, s. 99.
[761] Chittick, SPK, s. 59.
[762] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 70.
[763] *Fütûhât*, III/289.4.
[764] *Fusûs*, s. 153.
[765] *Fusûs*, s. 65.
[766] Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, s. 297.
[767] *Fusûs*, s. 65.
[768] Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabi Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 238.
[769] Chittick, SPK, s. 391, d.n. 28.
[770] Bkz. d.n. 435.

aşkınlığını ya da benzersizliğini (*tenzih*) ifade eden ilahî sıfatlar ve Allah'ın içkinliğini ya da benzerliğini (*teşbih*) ifade eden sıfatlar.[771] İbn Arabi bizim Allah'ı bilmemizin bu sıfatlar aracılığıyla gerçekleşeceğini söylemektedir. Biz Zât'ı, yaratıkların sıfatlarını ondan selb ederek, Ulûhiyet'i ise bize benzerliği sayesinde biliriz çünkü teşbih sıfatları "Hakk'ın Kendini sayesinde açıkladığı ve kulun nitelendiği her şey"dir.[772] Ulûhiyet'in tezahürleri olarak bizler O'na benzeriz ve O'nu bu benzerlik ile biliriz, çünkü Allah ilahî metinlerde Kendini yaratıklarınkine benzer sıfatlarla anlatmaktadır.[773] Biz yalnızca Ulûhiyet'in Zât'tan açık ettiklerini bilebiliriz: "Âlem Hakk'a dair, en güzel ilahî isimler dışında hiçbir şey bilemez."[774] Daha önce ifade edildiği gibi- bu ilahî isimler "Ulûhiyet"tir. O, ilahî Zât ile âlem arasındaki ilişkilere işaret eden isimlerin toplamıdır.[775]

İbn Arabi'ye göre âlem, Zât'ın bir hükmü (*hükm*)[776] olan Ulûhiyet aracılığıyla meydana gelmiştir. "Ulûhiyet Zât'ın bir hükmüdür. Ulûhiyet aracılığıyla Zât, âlemi varlığa getirme hükmüne sahiptir."[777] Ulûhiyet bunu, ikil karakteri sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Onun "kendisiyle Zât'a zâhir olduğu" Zât'a dönük bir yüzü ve kendisiyle "Zât'ın âlemi varlığa cebrettiği" âleme dönük bir yüzü vardır.[778] Bu ikil karakter İbn Arabi tarafından *berzah* terimiyle ifade edilmektedir.

İbn Arabi terminolojisinde "berzah", "iki tarafından da hükmü olan orta yer (*vasat*)"dir.[779] O iki şeyi birbirinden ayıran akledilir (*ma'kûl*) bir bariyerdir.[780] İbn Arabi bu terimi bir şeyin ikil yapısına işaret etmek için farklı bağlamlarda kullanmaktadır.[781] Bu başlık açısından önemli olan nokta, onun Ulûhiyet'e "berzah" demesidir. "İlahî isimler bizimle Müsemmâ arasında berzahtır. İsimler O'na bakarlar çünkü O'nu isimlendirirler, bize bakarlar çünkü

[771] O teşbih sıfatlarına "efâl (fiiller) sıfatları" da demektedir. (*Fütûhât*, IV/196.11, II/619.15)
[772] *Fütûhât*, I/691.1
[773] *Fütûhât*, II/241.28, II/243.9, 30.
[774] *Fütûhât*, IV/209.1.
[775] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi*, s. 63.
[776] "Hüküm" (*hükm*) kelimesi "ilâhi isimlerin âlemdeki hükümran gücü ya da yönetici kontrolüdür". (Chittick, SPK, s. 39)
[777] *Fütûhât*, III/314.27.
[778] *Fütûhât*, IV/208.34.
[779] *Fütûhât*, III/274.28.
[780] *Fütûhât*, I/304.16.
[781] *Berzah* kelimesinin İbn Arabi düşüncesindeki diğer kullanımları için bkz. Chittick, SPK, s. 125.

Müsemmâ'ya nisbet edilen etkileri bize ihsan ederler."[782] Bu sebeple İbn Arabi'nin ontolojisindeki "Ulûhiyet"/"berzah", Zât ile âlem arasındaki irtibatı sağlar; tıpkı Schuon'un ontolojisinde "Varlık"/"göreceli Mutlak"ın (relative absolute), Varlık-Ötesi ve Varoluş arasındaki irtibatı sağladığı gibi.

"Berzah" ve "göreceli Mutlak" kavramları İlahî Hazret'in ya da İlahî Hakikat'in ikinci mertebesi olan Ulûhiyet ya da Varlık'ı anlamak için önemlidir. Schuon "Varlık" hakkındaki görüşlerini Varlık-Ötesi ve Varoluş arasındaki geçiş bölgesine işaret etmek için ürettiği "göreceli Mutlak" terimi üzerinden ifade etmektedir. Benzer şekilde berzah kavramı Zât ile âlem arasında bir geçiş bölgesidir. Bu sebeple "Varlık"ın doğasını anlamak için berzah terimini analiz etmek gerekmektedir.

[782] *Fütûhât*, II/203.3.

3.1. Berzah (*Isthmus*)

İbn Arabi berzah terimini pek çok farklı şekilde kullanmaktadır. Kelime "iki şeyi, iki tarafa da geçmeksizin ayıran şey"[783] olarak tanımlanmaktadır. Onun sözlük anlamı "iki şey arasında olan"dır[784] ve İbn Arabi genel olarak kelimeyi iki farklı şeyi ayıran anlamıyla kullanmaktadır.[785] Bazen nâsut ve melekût âlemleri arasındaki alan olan "ceberut âlemi"[786] anlamında kullanırken[787], bazen de *Amâ* (Bulut), Rahmânî Nefes (*en-nefesü'r-rahmânî*), İlahî Hakikat (*el-hakîkatü'l-ilâhiyye*), Mutlak Hayal (*el-hayâlü'l-mutlak*), İlahî İsimler ve İnsan-ı Kâmil'in Hakikati –ki bu kavramlar İbn Arabi metafiziğindeki anahtar kavramlardandır- gibi terimleri de berzah olarak isimlendirir. Ayrıca ona göre âlemdeki her şey bir tür berzahtır: "Varlıkta berzahlardan başka bir şey yoktur çünkü berzah bir şeyin iki şey arasındaki sıralamasıdır."[788] Kavramın çok geniş bir kullanım alanı[789] söz konusu olduğundan, bu bölümde sadece "Yüce Berzah" (*berzahü'l-a'lâ*) ya da "Berzahların Berzahı" (*berzahü'l-berâzîh*) üzerinde durulacaktır. O "Mutlak Varlık'ı hiçlikten ayıran hakikat" olarak bir yüzünü Mutlak Varlık'a diğer yüzünü de hiçliğe çevirerek bütün mümkün varlıkları kapsamaktadır[790] ve bu yönüyle de çok geniş bir kavram olmaktadır.

Bu noktada Nasr Hâmid'in konu hakkındaki yorumlarına değinmek yerinde olacaktır. O İbn Arabi metafiziğindeki mertebeleri[791] dörde ayırmaktadır. Bunlar (mutlak) hayal, emir, halk

---

[783] *Fütûhât*, I/304.16.

[784] Ebü'l-Fazl Muhammed İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, yay. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, 2. Baskı, Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut: 1997, C. 1, s. 375.

[785] "*İman islam* and *ihsan* arasında bir berzahtır" (*Fütûhât*, IV/384), "Kur'an Hak'la insan arasında bir berzahtır" (*Fütûhât*, III/121), "Zaman geceyle gündüz arasında bir berzahtır" (*Fütûhât*, I/536).

[786] *Fütûhât*, II/129.

[787] Chittick, SPK, s. 14.

[788] *Fütûhât*, III/156.27.

[789] Berzah kavramının Antik Yunan Felsefesi ve İslam Teolojisindeki kullanımları için bkz. Salman Bashier, *Ibn al-Arabî's Barzakh The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, New York: SUNY Press, 2004, s. 29-96. İbn Arabi'de berzah kavramı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. a.e. s. 97-128, Chittick, SPK, s. 125-144, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi*, s. 47-54.

[790] *Fütûhât*, III/46.30.

[791] İbn Arabi düşücesinde varlık mertebeleri konusu şarihler tarafından çok tartışılan bir konudur. Bu konu hakkında farklı sınıflandırmalar bulunmakla beraber (bkz. Kılıç, *İbn Arabi Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, s. 269) İbn Arabi'nin metinlerinde doğrudan bir tasnife rastlanmamaktadır. Nitekim daha önce belirtildiği gibi, en yaygın sınıflandırma olan hazerât-ı hamse sınıflandırması bile Chittick'in ifade ettiği üzere İbn Arabi'ye değil onun şarihleri olan Sadrettin Konevi, Saidüddin Fergani, Müeyyiddün Cendi, Abdürrezzak Kaşani ve Davud Kayseri'ye aittir. (William Chittick, "the Five Divine Presences: From al-Qunawî to al-Qaysarî", s. 107) Ne var ki şarihlerin görüşleri çoğunlukla İbn Arabi'nin görüşleri gibi sunulmaktadır. (Bkz. Kılıç, a.g.e. ve *İbnü'ül-Arabî*, s. 96-106, Ekrem Demirli, *İbn'ül Arabi Metafiziği*.)

ve şehadet âlemleridir. Nasr Hâmid Mutlak Hayal âlemini "berzah" ya da "berzahların berzahı" şeklinde ifade etmektedir[792] ve "Berzah"ı ya da "Hayal"i İbn Arabi ontolojisindeki merkezî terimleri kullanarak dörde ayırmaktadır; bunlar "ulûhiyet", "amâ", "küllî hakikat" ve "hakikat-i muhammediye"dir.[793] İbn Arabi'nin birbirinin yerine kullandığı bu terimleri Nasr Hâmid işlevlerine göre ayırmaktadır: "Ulûhiyet, âlemde etkin olan ilahî isimlerin toplamı olması açısından ilahî zat ile âlem arasını birleştiren aracıdır (*vasît*). Bu aracı İbn Arabî'nin İslam kelamının temel bir problemi olan zat-sıfat ikilemini çözmesine imkân vermiştir. Amâ ise mutlak varlık ile mutlak yokluk arasında başka türden bir aracıyı temsil etmektedir. Bu aracı, mevcudatın aynlarının bilfiil değil de bilkuvve olarak bulunduğu imkân halinin mertebesidir. Hakikatlerin hakikati, ilmî ve küllî bir aracıyı temsil eder. Bu aracı kıdem ile hudus arasını birleştiren makul küllî hakikatlerden ibarettir. Hakikat-i muhammediye veya ilk akıl ya da kalem-i a'lâ ise, Allah-insan ikiliği arasındaki aracıdır. İbn Arabî'nin düşüncesinde bu dört mertebe birleşmekte ve berzah-ı a'lâ veya berzahu'l-berâzih ya da mutlak hayal denilen tek bir hakikatin çeşitli mertebeleri kabul edilmektedir. Bu berzah veya aracının pek çok isim, mertebe ve görevleri vardır. Ancak temel görevi, ilahî zat ile âlem arasındaki işaret ettiğimiz kadim ikiliğin iki tarafı arasında aracılık etmektir."[794] İbn Arabi'nin berzaha karşılık gelen ulûhiyet, amâ, küllî hakikat ve hakikat-i Muhammediyye terimlerinin farklı bağlamlar açısından sınıflandırılması meselenin farklı bağlamlarda derinleştirilmesine imkan vermektedir. Fakat Nasr Hâmid söz konusu kitabında İbn Arabi'nin monist değil düalist olduğu fikrini savunmakta ve bu fikrini berzah kavramına dayandırmaktadır. Ona göre İbn Arabi "ikilik" konusunda gayret göstermektedir ve söz konusu ikilik onun berzah düşüncesinden kaynaklanmaktadır.[795] Oysa durum Nasr Hâmid'in iddia ettiğinin tam tersidir, İbn Arabi ikilik ve hatta çokluk fikrini berzah kavramıyla aşmaya çalışmamakta, aksine mutlak birlikle göreceli çokluğun arasındaki irtibatı bu kavram ile kurmaktadır.[796] Pek çok varlık felsefesinin temel problemi olan Mutlak-göreceli/ Tanrı-âlem ilişkisi, daha önce de ifade edildiği gibi bu kavram sayesinde anlaşılır hale gelmektedir.

---

[792] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 47.
[793] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 51.
[794] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi*, s. 47.
[795] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi*, s. 205.
[796] Hâmid'in İbn Arabi düşüncesindeki ikilik fikrinin ontolojik ve epistemolojik bağlamına dair söylediklerini Semih Ceyhan şöyle eleştirmektedir: "Müellifin ulaştığı bu sonucun indî ve hatalı bir hüküm olduğu ileri

İbn Arabi'ye göre herhangi bir berzahın temel özelliği, iki şey arasında olmak ve ikisinin de özelliklerini haiz olmaktır. Bu sebeple "berzah" aynı anda hem ikisi hem de hiç biridir. Onun konumu nisbîdir ve bakış açısına göre değişir. Aşağıdaki alıntıda İbn Arabi berzahın nisbî yapısını açıklamaktadır: "Berzah Varlık ile yokluk arasındaki ayırıcı çizgidir. O ne vardır ne de yoktur. Eğer onu varlığa nisbet edersen onda bir varlık kokusu bulursun, çünkü o sabittir. Fakat onu yokluğa nisbet edersen de doğru söylemiş olursun çünkü onun bir varlığı yoktur."[797] Bu cümlede İbn Arabi'nin "varlık" ile kastı Zât iken, "yokluk" sabit aynlardır. Daha önce belirtildiği gibi sabit aynlar, Allah'ın bilgisinde *ma'kûl ve ma'dûm* şeylerdir. İbn Arabi'ye göre mutlak yokluk Mutlak Varlık'ın karşısında duran bir aynadır ve Mutlak Varlık kendi suretini o aynada görür ki bu suret mümkün varlığın aynıdır; "işte bu yüzden mümkün varlığın bir sabit aynı ve kendi yokluğu durumunda bir şeyliği vardır ve bu yüzden Mutlak Varlık'ın suretinde ortaya çıkar."[798] Bu, şu anlama gelir: Mutlak Varlık –sabit aynlar olan- yokluk aynasına bakar ve Kendi suretini –mevcut ayn (*ayn mevcûde*) olan- mümkün varlığın aynı olarak görür. Mevcût a'yân (aynlar) mümkün varlıklardır ve İbn Arabi'nin berzah olarak isimlendirdiği *Amâ*'da mevcut olurlar. Bir hadis rivayetine göre "Amâ" Rabb'in

sürülebilir. Şöyle ki; birincisi, İbn Arabî'nin tevhide dair doktrini sırf nazarî ve aklî bir çabanın -ki müellifi n 'epistemolojik uğraş/aşma' diye nitelediği şeye tekabül eder- ürünü değil, sufi müşahedenin verisi olan bilgiler bütünüdür. Müşahede tüm mümkün varlıkların asıl itibariyle yokluğunun asliyeti üzerine Hakk'ın varlığının mutlaklığı ve biricikliğinin idrakidir. Bu idrak ontolojik birlikteliğin veya insandaki ilahî tabiatın bir sonucudur. Diğer bir ifadeyle varlıkta birlik olduğundan dolayı bilgi de ikilik ve/veya mutlak anlamda obje-süje düalizmi son merhalede imkânsızdır. İbn Arabî'ye göre hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan aslolan ikilik değil birliktir. İkilik vehmin ve hayalin ürünüdür. Dolayısıyla İbn Arabî ikiliği aşmaya değil, müşahede ettiği aslî birliğin vehmedilen çoklukla, çokluğun birlikle tüm açılardan irtibatını kurmaya çalışır. Bu gayrette nazarî-aklî delaletlerin dile getirilmesi İbn Arabî'yi sırf epistemolojik uğraş içinde görme yanlışına bizleri sürükleyebilir. Bu yanlıştan kurtulmanın yolu "yapan ancak bilir, bilen ancak yapar" şeklinde formülleştirilebilir. Şu söylenebilir ki, İbnü'l-Arabî'ye göre ancak birliğe ulaşan birliği bilir. Gerçekte ikilik olmadığına göre gerek ontolojik açıdan gerek epistemolojik açıdan ikiliği aşmak diye de bir şey mutlak anlamda söz konusu değildir. İkincisi, varlık ile bilgi arasında gerçekte fark yoktur. Bilginin ortaya çıkması için varlık zorunludur. Varlığın zuhuru için de bilgi zorunludur. Dolayısıyla varlık ile bilgi birdir. Ancak şu var ki, varlık her şeyi birliğe irca ederken, bilgi iki şeyi birbirinden temyiz eder. Dolayısıyla ikiliğin aşılması ontolojiktir, yoksa müellifi n söylediği gibi epistemolojik değil. Epistemolojik uğraş obje-süje ikiliği vehmeder. Bu vehim ontolojik birlik gerçekleştikten sonra -ki bu ittihat ve hulûl değildir- ortadan kalkar ve bilgide birlik sağlanır. Buna bilgide birlik (tevhid-i ilmî) denir. Buna göre epistemolojik birliğin ontolojik birlik (vahdet-i vücud) sayesinde gerçekleştiği söylenebilir. Diğer bir ifadeyle Allah kendi kendisini birlediği için bizler için birleme mümkün olmaktadır veya Allah birliğini insan mazharından gerçekleştirmektedir. Aksi halde insan bireyinin Allah'ı birlemesi ve bilmesi imkân dâhilinde değildir." *Sufî Hermenötik İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi*, s. 205- 206, d.n. 27.

[797] *Fütûhât*, III/47.29.

[798] *Fütûhât*, III/47.32.

yaratıkları yaratmadan önce bulunduğu yerdir.[799] İbn Arabi mümkün varlıkları Amâ olarak isimlendirmektedir çünkü o berzahın tüm mümkünleri içerdiğini düşünmektedir.[800] Her mümkün varlık Mutlak'ın yokluk aynasındaki yansımasıdır ve berzah –mümkün varlıkların kaynağı- bir bütün olarak ne vardır ne de yoktur ve hem vardır hem de yoktur. Bu da demektir ki berzah, aynı anda "O'dur ve O değildir". Berzah "varlık ya da yokluk olmayan tek bir ayndır (*ayn vâhide*), o "O ve O değil" olan hayaldir."[801]

İbn Arabi hayali –tıpkı berzah için yaptığı gibi- "ne vardır ne de yoktur" şeklinde niteler ve onu açıklamak için de ayna metaforunu kullanır.[802] Kendi suretini aynada algılayan biri bilir ki, suretini bir yönü ile (bir açıdan) algılarken başka yönleriyle (açılardan) algılamamıştır, çünkü bilir ki kendi sureti aynada değildir, kendisi ile ayna arasında da değildir. Dolayısıyla "Ben kendi suretimi gördüm, kendi suretimi görmedim" diyen kişi ne doğru söylüyordur ne de yalan.[803] Bu ayna metaforuna dayanarak İbn Arabi, hayalin de -berzah gibi- "ne bilinen ne de bilinmeyen" ve "ne değillenen ne de olumlanan" olduğunu söyler.[804] Chittick bu paradoksal duruma[805] "Mutlak Hayal[806]'in gizemi: O/O değil" demektedir: "Hem Allah'ın hem de yaratıkların sıfatlarını kapsaması bakımından berzah, Küllî Hakikat olarak isimlendirilmektedir, çünkü o, istisnasız tüm hakikatleri kapsamaktadır."[807]

"Küllî Hakikat" (*el-hakîkatü'l-külliyye*) –Hakikatler Hakikati (*hakîkatü'l-hakâik*) ile birlikte – İbn Arabi'nin berzah olarak isimlendirdiği başka bir terimdir. Küllî Hakikat /Hakikatler Hakikati hem Hakk'a hem de halka aittir ve o ne varlık ile ne de yokluk ile, ne hudûs ne de

---

[799] Hz. Peygamber'e (s.a.v.) soruldu: "Rabbimiz mahlukatı (halk) yaratmadan önce nerede idi?" ve o "Altında ve üstünde hava olmayan amâda" idi dedi. (İbn Mâce, es-Sünne, 13)
[800] *Fütûhât*, III/47.1.
[801] Chittick, SPK, s. 182.
[802] İbn Arabi felsefesinde ayna sembolizminin kullanımına dair geniş bilgi için bkz. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011, s. 117-178.
[803] *Fütûhât*, I/304.16.
[804] *Fütûhât*, I/304.16.
[805] "Berzah'ı tartışmak belli bir karışıklık ve hayrete sebep olmaktadır çünkü onun aslî doğası hayaldir- içsel muğlaklıktır. Ne kadar fazla analiz edilirse anlatım o kadar karmaşık hale gelir. Sorunun bir kısmı bizim benzetmeler ve imgeler yerine mantıksal kavramlarla düşünme eğilimimizden kaynaklanmaktadır. Varlık hayalî bir hakikat olduğu için akıl onu ancak hayale başvuran benzetmeler yoluyla anlayabilir. Fakat hayalî hakikatler açıkça belirtilemez. Eğer âlem O'dur dersen, O değildir demek zorunda kalırım. Eğer ısrar edersen ben evet ve hayır derim. Bu tüm varlığın gizemidir." (Chittick, SPK, s. 143)
[806] İbn Arabi'ye göre suretler hayalî şeyler (*mutehayyelât*) iken, onların içinde zuhur ettikleri berzah hayaldir. (*Fütûhât*, II/311.33)
[807] Chittick, SPK, s. 136.

kıdem ile nitelenir.[808] O "hâdiste hudûs, kadîm'de kıdem"in sahibidir.[809]

İbn Arabi aynı ifadeyi (hâdiste hudûs, kadîm'de kıdem) Amâ için de kullanmaktadır[810] ve bu terim yalnızca berzahı değil aynı zamanda varlığın kökenini anlamak için de son derece önemlidir. Bir hadis rivayetinde Amâ'nın, Rabb'in yaratıkları yaratmadan önce bulunduğu yer olarak geçtiği belirtilmişti.[811] Bu rivayete dayanarak İbn Arabi mümkün varlıkları Amâ olarak isimlendirir –berzah olarak isimlendirdiği gibi- ve Hakk'ın Amâ'da Zâhir olduğunu söyler. "Nitekim Amâ, kendisi ile yaratmanın gerçekleştiği Hakk'tır (*el-hakkü'l-mahlûk bihi*). Mümkün varlıkların aynlarının çeşitliliği onların sabitliğinden gelir; onlar, Kendisini onlarda açığa çıkaran (Allah) üzerinde hüküm sahibi olurlar."[812] Amâ âlemin ana maddesidir/cevheridir[813] ve âlem, Amâ'nın kabul ettiği (aldığı) ve O'nun içinde açığa çıkan suretlerdir.[814] Bu şu anlama gelir ki, âlem Amâ içinde şekillenmektedir[815], böylece "Amâ, âlemdeki her şeyin içinde şekillendiği cevher olarak kabul edilen Mutlak Hayal ile özdeştir/aynıdır."[816] Bu sebeple Amâ/ berzah var olan her şeyin kaynağıdır.

Yaratıkların varlık sahnesine çıkışıyla ilgili "Bir şeyi murad ettiğinde O'nun işi/emri (*emr*) ona "Ol!" (*Kün*) demektir o da hemen oluverir" (36:82) ayetini yorumlarken İbn Arabi, söz konusu emrin biz Amâ cevherinde iken gerçekleştiğini ve âlemin "Ol!" hitabıyla meydana geldiğini söyler: "O'nun konuşmasını işittiğimizde, biz Amâ cevherinde sabit iken, var olmaktan geri duramadık. Amâ cevherinin içinde suretler olduk. Amâ'daki zuhurumuz sayesinde O bize, Amâ'ya ait olan bir varlık verdi."[817] Bu düşünceye göre Allah makul ma'dûm aynlara "Ol!" demiş ve sözüyle onları mevcut aynlar/mümkün varlıklar haline getirmiştir. İbn Arabi Allah'ın sözünü insanın konuşmasına benzeterek, var olan/mevcut her şeyin Allah'ın "nefesi" ile varlığa geldiğini iddia etmektedir.[818] İnsanın konuşmasının nefes

[808] *Fütûhât*, I/119.3
[809] *Fütûhât*, IV/311.26.
[810] *Fütûhât*, II/63.8.
[811] Bkz. d.n. 799.
[812] *Fütûhât*, II/311.33.
[813] *Fütûhât*, II/331.23.
[814] *Fütûhât*, III/443.8.
[815] Chittick, SPK, s. 125.
[816] Chittick, SPK, s. 126.
[817] *Fütûhât*, II/331.23.
[818] *Fütûhât*, II/401.29.

sayesinde meydana gelmesi gibi, âlemi var eden "Ol!" sözü de Allah'ın nefesi ile, yani "Rahman'ın nefesi" (*nefesü'r-rahmân*) ile ortaya çıkmıştır.

İbn Arabi "Rahman'ın nefesi" ifadesiyle ilgili iki hadis rivayeti nakletmektedir[819] ve bu ifadeyi metafizik bir kavram haline getirerek varlıkların meydana gelişini açıklamaktadır. "Kevnin harfleri Rahman'ın nefesinden zuhur etmiştir."[820] İbn Arabi her varlığı Allah'ın bir kelimesi olarak görmektedir çünkü "İsa Allah'ın bir kelimesidir" (4:171) ve "Allah'ın kelimeleri tükenmez" (31:27). Bu ayetlere dayanarak İbn Arabi "var olanların Allah'ın tükenmeyen kelimeleri"[821] olduğunu ifade etmektedir, çünkü mümkünler sonsuz olduğundan tükenmezler.[822] Allah kendini bu kelimeler ile açık eder ve nefes de "O'nun Bâtın'dan ortaya çıkışı ve harflerin Zâhir olarak zuhur etmesidir."[823] Nefes görünmezdir ve harfler ve kelimeler onu görünür kılar. Tıpkı bunun gibi Rahman'ın nefesi de görünmezdir ve "Ol!" sözü onu görünür kılar. Görüntüler ise yaratıklardır.

Allah'ın "Ol!" hitabıyla meydana gelen zuhur süreci Allah'ın sevgisinin "rahatlık vermesidir" (*tenfîs*)[824]. İbn Arabi Allah'ın yaratıkları, bilinme sevgisi nedeniyle yarattığını düşünür. "Rahman'ın nefesi sevgi mülkünü yaymak ve Seven'in Kendinde bulduğu şeyi rahat ettirmek (*tenfîs*) için âlemi zâhir kılmıştır. Böylece Kendini Zâhir'de müşahede ederek bilir."[825] Bâtın, "Rahman'ın nefesi ile özdeş/aynı"[826] olan Amâ içinde ve Amâ aracılığıyla Zâhir olur. Allah'ın tezahürleri olarak âlem, Zâhir'in bir hükmü olarak vardır "çünkü âlem Bâtın'ın bir hükmü olarak zuhur edemez. Nitekim Hakk, kendisiyle âlemin suretlerinin zuhur ettiği bir tezahüre sahip olmak zorundadır ve bu Amâ'dan başka bir şey değildir, O Zâhir ismidir, Rahman'dır."[827] Allah Bâtın olması bakımından zuhur etmezken, Zâhir olması bakımından zuhur eder. Böylece kendini izhar etmiş olur. Ayrıca İbn Arabi Rahman ismini

[819] "Rüzgara sövmeyiniz. Çünkü rüzgar Rahman'ın nefesindendir" ve "Ben Rahman'ın nefesini Yemen tarafından alıyorum". Fakat bu iki rivayetin sahih kabul edilen hadis kitaplarındaki versiyonlarında Rahman ifadesi geçmemektedir. (Chittick, SPK, s. 398, d.n. 8)
[820] *Fütûhât*, II/394.21.
[821] *Fütûhât*, II/390.24.
[822] Chittick, SPK, s. 128.
[823] *Fütûhât*, III/95.19.
[824] Arapça'da *tenfîs* kelimesi n-f-s kökünden gelip nefes alma fiiliyle irtibatlıdır.
[825] *Fütûhât*, II/399.28.
[826] *Fütûhât*, II/313.24.
[827] *Fütûhât*, III/429.4.

de Zâhir ismi ile birlikte anmaktadır, böylece Rahman'ın zuhurdaki rolüne işaret etmektedir.

İbn Arabi nefesin Rahman'a ait olduğunu vurgular ve bütün yaratılışın Allah'ın kuşatıcı rahmetinin bir eseri olduğunu söyler: "Allah kendine bir nefes atfetmiş, nefesi Rahman ismine tahsis etmiştir ki bize rahmetin her şeyi kuşattığını ve kapsadığını ve bütün insan ve yaratıkların rahmete varacağını anlatsın."[828] Âlemdeki her yaratık, varlığa rahmet dolayısıyla gelir çünkü varlığın kaynağı olan nefes, Rahman'a aittir. "Rahman'ın nefesi ile Allah ilahî isimlere rahatlama (*tenfis*) verdi"[829] böylece ilahî isimler zuhurun mahalli oldular. İbn Arabi nefes ve rahatlama kelimelerinin Arapçadaki irtibatına dikkat çeker ve nefesin rahatlatma özelliğine vurgu yapar: "Âlem Rahman'ın nefesinden ortaya çıkar çünkü O isimlerini, onların içinde buldukları açığa çıkma etkilerinin eksik kalma durumundan rahata çıkarmıştır."[830] Rahman'ın nefesi sayesinde Allah'ın isimleri, açığa çıkma etkileri kazanmıştır ve bu yolla isimler, âlemi yaratma hükümlerini elde edebilmiştir. İşte bu yüzden "İlahî nefes âlemin varlığıyla özdeştir, … yani âlem rahmetle özdeştir, başka bir şeyle değil."[831]

İbn Arabi ontolojisinde varlık rahmettir, çünkü varlığın kaynağı Rahman'ın nefesidir. Berzah'ta yani Amâ'da nefes veren Rahman, âleme varlığını verir. Allah berzah aracılığıyla âlemin suretleri olarak zâhir olur. O "Kendi suretini berzahta açar"[832] ve Mutlak Varlık ile âlem arasında bir ara alan olan bu berzah, Allah'ın içkinliğini açığa çıkarır çünkü Allah'ın aşkınlığı her zaman bâtın kalır.

Berzahın ontolojik önemi "teşbih mahalli" olmasıdır. Allah, benzersizliğinde/tenzihinde her şeyi aşkındır. Saf Mutlak/Mutlak Varlık'ın yaratıklarla hiçbir bağlantısı olmadığından, âlemin var olması için Allah ile yaratıklar arasında bir bağ olmak zorundadır ve bu bağ da Allah'ın benzerliği ile kurulur. Mutlak Varlık Kendi aşkınlığı ve benzersizliği içinde âlemi yaratmaz, fakat her şeye varlığını veren olmak bakımından, benzerliği ile her yaratıkta içkindir. Allah'ın yaratıkları yaratmadan önce içinde bulunduğu Amâ olarak berzah, "ilahî

[828] *Fütûhât*, III/420.2.
[829] *Fütûhât*, II/487.34.
[830] *Fütûhât*, II/123.26.
[831] *Fütûhât*, II/437.20.
[832] *Fütûhât*, II/391.33.

tecellinin mahalli"dir.[833] Kendi içinde aşkın olan Allah, içkin yüzünü Kendisi ile âlem arasında bulunan bu ara alan sayesinde gösterir. Arada bulunması itibariyle berzah, ne Allah'tır ne de âlem; o hem Allah'tır hem de âlemdir. Onun sayesinde biz Allah'ın bize olan benzerliğinden bahsedebiliriz; bu sebeple berzah bize, Allah'ı içkinliği üzerinden bilmeye olanak verir ki O'nun bilmenin tek yolu da budur.

Allah Kur'ân'daki sıfatlarını –İlahî isimleri- O'nu bilmenin anahtar kavramları olarak belirlemiştir. İbn Arabi'ye göre ilahî isimler bizimle Müsemmâ arasındaki berzahtır ve onlar Müsammâ'yı ve bizi bilinir kılarlar,[834] çünkü "Âlem Hakk'tan hiçbir şeyi bilemez, bu en güzel ilahî isimler dışında."[835] Daha önce belirtildiği gibi İbn Arabi, ilahî isimlerin tamamını Ulûhiyet ile özdeşleştirir ve Ulûhiyet'i Zât ile yaratıklar arasında bir berzah olarak isimlendirir. "O'nun yaratıklara/halka (*halk*) dönük bir yüzü vardır ki onunla Kendini halkın suretinde açığa çıkartır; O'nun Zât'a dönük bir yüzü vardır ki onunla Zât'a zâhir olur. Yani yaratılmışlar Zât'ı ancak bu berzahın arkasından bilebilirler, bu berzah Ulûhiyettir. Zât da yaratılmışlar içinde ancak bu berzah ile hükmedebilir ve bu berzah Ulûhiyettir."[836] Yani Ulûhiyet Zât'ın âlem, âlemin de Zât "olma" yoludur. Bu yüzden o, var olmanın mahallidir.

Görüldüğü üzere İbn Arabi Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi sağlayan "berzah" için amâ, nefes-i rahman, ilahî hakikat, küllî hakikat, hakikatler hakikati, mutlak hayal, Ulûhiyet gibi farklı terimler kullanmaktadır. İslam düşüncesinde yeri olan tüm bu terimleri kendi fikirlerini açıklamak için farklı bağlamlarda kullanması, onun bu düşünceye olan hakimiyetini göstermenin yanı sıra, entelektüel yaratıcılığının da bir alameti olarak yorumlanabilir.

Frithjof Schuon "berzah" kelimesini Arapça olarak İbn Arabi'nin kullandığı anlamda kullanmaktadır ve ilahî isimlerin metafizik berzahlar olduğunu ifade etmektedir.[837] Ayrıca berzahın nisbî (relational) özelliğine de dikkat çekmektedir.[838] Fakat esas itibariyle

[833] Chittick, SPK, s. 181.
[834] *Fütûhât*, II/203.3.
[835] *Fütûhât*, II/208.33.
[836] *Fütûhât*, IV/208.33.
[837] Schuon, SW, s. 126.
[838] Schuon, IFA, s. 187-188.

Schuon, bir şeyin nisbî yapısına vurgu yaparken "berzah" teriminden ziyade kendisine ait olan "göreceli Mutlak" kavramını kullanmaktadır. Bu kavram -tıpkı İbn Arabi'nin berzahı gibi- Tanrı ile âlem arasındaki irtibatı açıklamaktadır.

3.2. Göreceli Mutlak (*The Relative Absolute*)

"Göreceli Mutlak" kavramı Schuon'un metafiziğinde son derece merkezî bir öneme sahiptir çünkü o Mutlak-göreceli ilişkisi sorununu onunla çözmeye çalışır. Schuon'a göre Zât Mutlak iken âlem görecelidir. İkisi arasındaki ara alan da onların iletişimini sağlayan Varlık'tır. Söz konusu iletişim Varlık'ın ikil yapısı sayesinde kurulur; aynı anda hem mutlak hem de göreceli olmak. Bu anlayış İbn Arabi'nin ana argümanı olan "O ve O değil" ile örtüşmekte ve onu açıklamaya yardımcı olmaktadır. Berzah, arasında yer aldığı alanlara nisbetle ne var ne de yoktur ve hem var hem de yoktur. Berzah gibi Varlık da kaynağı olan "Varlık-Ötesi"ne nisbetle göreceli ve kendisinden neşet eden Varoluş'a (Existence) nisbetle mutlaktır.[839] Schuon bu durumu "göreceli Mutlak" (relative absolute) ya da "göreceli olarak Mutlak" (relatively absolute) terimiyle açıklamaktadır. Mutlak'ın göreceli ile olan bağı "göreceli Mutlak" ile kurulur, tıpkı Mutlak Varlık ile âlem arasındaki bağın berzah sayeside kurulduğu gibi. Schuon bu alana "Varlık"ın yanı sıra "Tanrı" da demektedir. İbn Arabi'nin "Ulûhiyet"i gibi Schuon'un "Tanrı"sı, Varlık-Ötesi ile Varoluş yani Mutlak ile göreceli ya da İbn Arabi'nin tabiriyle "Zât ile âlem" arasındaki berzahtır ve hem göreceli hem de mutlak olması sebebiyle ikisi arasındaki ilişkiyi sağlar. "Varlık göreceli Mutlak'tır ya da "göreceli mutlak olarak" Tanrı'dır, başka bir deyişle yaratması itibariyle. Saf Mutlak yaratmaz."[840] Zât – Mutlak Hakikat- "Saf Mutlak" olması bakımından -Mutlak Varlık'ın ya da Zât'ın yaratıklarla bir ilişkisi olmadığı için- göreceli şeylerle bağ kurmaz. Yaratma için Zât ile irtibat kurabilecek kadar Mutlak ve göreceli ile irtibat kurabilecek kadar göreceli bir alan gereklidir. Bu alan Schuon'a göre "Varlık" ya da "Tanrı" iken, İbn Arabi'ye göre "Ulûhiyet/ İlahî isimler/ Amâ" yani "Berzah"tır. Başka bir ifade ile Zât yaratıkları meydana getirebilmek için önce Tanrı'yı "meydana getirmek" zorundadır. Saf mutlaklığı, O'nun "Varoluş" göreceli alanıyla irtibat kurmasının önünde bir engel olduğundan, görecelilerle alâkasını kuracak bir ara alana ihtiyacı vardır ve bu "ara alan" / berzah (isthmus), Hakikat'in

[839] Schuon, SOME, s. 19, CI, s. 258.
[840] Schuon, UI, s. 107.

görece mutlak mertebesi olan "Varlık"tır. Varlık, yaratmanın içinde gerçekleştiği Amâ gibi, âlemi meydana getirir ve O kendisinden bütün görecelilerin neşet ettiği ilk görecelidir.[841]

Schuon bütün görecelilerin kaynağı olan Varlık'ı "Evrensel/ Küllî Görecelilik" (Universal Relativity)[842] ya da "İlahî Görecelilik" (Divine Relativity)[843] olarak adlandırır. Görecelilik varoluşun kaynağıdır, bu sebeple tüm var olanlar görecelidir. Bizim dünyamız, İlahî Görecelilik'ten kaynaklanan göreceliliklerle doludur. Bu göreceliliklerin ilki, dünyanın varlık sebebidir, çünkü dünya ile ilişkisinde Mutlak rolü oynar.[844] Fakat O, Varlık-Ötesi ile ilişkisinde/Varlık-Ötesi'ne nisbetle göreceli ya da "daha az mutlak"tır (lesser absolute).[845] "Varlık muğlaktır (ambiguous) çünkü aynı zamanda hem mutlak hem de görecelidir ya da göreceliliğin içinde mukim olduğu halde mutlaktır."[846] Bu sebeple o Schuon'un metafiziği içindeki en karmaşık kavramlardan biridir, tıpkı İbn Arabi'nin "berzah"ı gibi.[847]

Varlık "görecelinin Mutlak'taki ön-tasarımıdır (prefiguration)"[848] ve o, Amâ gibi, tüm varoluşsal potansiyelleri içerir. Amâ ya da berzah, "göreceli Mutlak" gibi bütün imkânların mahallidir. Schuon'a göre Varlık'ın fonksiyonu, Varlık-Ötesi'nin sonsuzluğunu hiçlik yönüne açmak/dağıtmaktır (deploy), böylece "Varlık-Ötesi'nin sonsuzluğu, ontolojik ve varoluşsal potansiyellere dönüştürülmüş (transmute) olur".[849] Daha önce belirtildiği üzere Schuon'un, "mümkün varlık"ın yanında "Zorunlu Varlık"[850] anlayışı da vardır ve o da İbn Arabi gibi Zât'ın berzahta Kendini mümkün varlıklar olarak açığa çıkardığını düşünür. Berzahta "Zorunlu Varlık mümkün varlığa dönüşür (becomes)" ya da "Mutlak göreceliye dönüşür."[851] Böylece âlem, berzah/ Ulûhiyet ya da göreceli Mutlak Tanrı/ Varlık sayesinde var olur.

---

[841] Schuon, UI, s. 69.
[842] Schuon, SW, s. 58.
[843] Schuon, CI, s. 65.
[844] Schuon, CI, s. 65.
[845] Schuon, GDW, s. 81.
[846] Schuon, GDW, s. 81.
[847] Chittick'in berzah'ın karmaşık yapısıyla ilgili ifadeleri için bkz. d. n. 805.
[848] Schuon, RHC, s. 85.
[849] Schuon, UI, s. 69-70.
[850] Schuon Zorunlu Varlık (Necessary Being) için Arapça "*el-vâcibü'l-vucûd*" ifadesini kullanmaktadır (Schuon, SOME, s. 172).
[851] Schuon, RHC, s. 75-76.

"Göreceli Mutlak" Tanrı, -Schuon bazen "Şahsî Tanrı"[852] terimini de kullanmaktadır-, onun ifadesiyle "aslında "Mutlak" olmaksızın "mutlak""[853]tır. Tanrı için Zât ile ilişkisinde görecelilikten kurtulmak imkansızdır. O, Varlık-Ötesi'nin mutlaklığını Varoluş alanına yansıtmak ile görevlendirilmiştir; bu sebeple yaratıklar ile ilişkisinde Tanrı Mutlak'tır. Tanrı'nın göreceliliği, sonsuzluk ve zorunluluk için de geçerlidir. Varlık-Ötesi mutlak olarak sonsuz iken Varlık, -yalnızca var olanlarla ilişkisinde- göreceli olarak sonsuzdur.[854] Varlık âleme göre Zorunluluk iken Varlık-Ötesi'ne göre imkandır. Varlık'ın fonksiyonu Varlık-Ötesi'nin mutlaklığını, sonsuzluğunu ve zorunluluğunu; göreceli, sonlu ve mümkün alana taşımaktır. Zât'ın isimleri olarak Ulûhiyet de Zât'ın sıfatlarını âleme taşımakla yükümlüdür. Schuon'un ifadesiyle Varlık "Varlık-Ötesi'nin farklılaşmamış/ayırt edilmemiş (undifferentiated) doğasını nakleder (translate)"[855]. Hakikat'in üçüncü derecesi olan "Varoluş", Varlık'ın Varlık-Ötesi'nin doğasını yansıttığı yerdir/alandır.

4. Varoluş ya da Muhammedî Hakikat

Schuon ontolojisinde Varlık-Ötesi ve Varlık'la beraber İlahî Düzen'in mertebelerini oluşturan Varoluş, bu üç mertebe içinde anlaşılması en zor olanıdır. Bildiğimiz kadarıyla bu terimi söz konusu bağlamda ilk kullanan kişi odur. Daha önce belirtildiği gibi Schuon tüm bu kavramsallaştırmaları Mutlak ile göreceli arasındaki ilişkiyi açıklamak için yapmaktadır. Varlık, görecelinin Mutlak'taki ön-tasarımı iken Varoluş, Mutlak'ın görecelideki yansımasıdır.[856] Buradaki "göreceli", kozmik düzen ya da dünyevî zuhur anlamına gelmektedir çünkü Schuon Varoluş'u "Varlık'ın kozmik düzendeki doğrudan ve merkezi yansıması (reflection)"[857] olarak tanımlar. Bu yüzden –İlahî Düzen'in üç mertebesinden biri olan- Varoluş, kozmosun/âlemin kendisi değil, Tanrı'nın âlemdeki "yansıması"dır. O bazen Varoluş'a "dünya (the world)"[858] dese bile, genel olarak bu kelimeyi göreceli

[852] Bkz. s. 127.
[853] Schuon, SOME, s. 94, d.n.
[854] Schuon, IPP, s. 160.
[855] Schuon, IPP, s. 163.
[856] Schuon, SOME, s. 20.
[857] Schuon, SOME, s. 32.
[858] Schuon, SW, s. 30.

Mutlak'ın yani Varlık'ın, göreceli dekiyani âlemdeki yansıması anlamında kullanmaktadır.

"Yansıma" kavramı İbn Arabi'nin metafiziğinde de önemlidir çünkü daha önce belirtildiği gibi o âlemi Zât'ın, Kendi bilgisi olan sabit aynlar aynasındaki yansıması, yani tecellisi olarak görmektedir. Zât *ma'kûl ve ma'lûm* olan sabit aynları "Ol!" sözü ile mevcut aynlara dönüştürür. Zât'ın sözü ya da "bakışı", âlemi Kendisi'ne açık (zâhir) eder; bu yüzden bir bütün olarak âlem, Zât'ın "yokluk" aynasındaki yansımasıdır. İbn Arabi'nin şeması, âlemin Zât'tan zuhur edişini açıklama noktasında kesinliğe sahiptir. Fakat Schuon'un metafiziğinde bu konu hakkında bazı tartışmalı noktalar vardır.

Schuon'a göre Varoluş bir yandan "yaratıkların bütününü (totality) üretir (produce)"[859] ya da kozmik zuhuru üretir[860], öte yandan o, Varoluş'u "Varlık'ın kozmostaki merkezî yansıması" olarak tanımlar ki bu şu anlama gelir: Varoluş var olmak için kozmosa ihtiyaç duymaktadır çünkü kozmos onun mahallidir. Eğer kozmos, -Schuon'un yukarıdaki ilk ifadesindeki gibi- Varoluş'tan meydana geldiyse, kozmos nasıl olur da Varlık'ın yansıdığı ve Varoluş'u meydana getirdiği alan olabilir? Bunun olması için kozmos Varoluş'u öncelemelidir, fakat bu da evrensel[861] hiyerarşiye aykırıdır. Schuon'un İlahî Düzen'in mertebeleri hiyerarşisinde Varlık-Ötesi –ki Varlık'ın yani Tanrı'nın ya da "isimlenmiş Zât"ın kaynağıdır- en üst sıradadır ve Varoluş Varlık'tan, onun yansıması olarak ortaya çıkar. Kozmos ya da kozmik zuhur, İlahî Düzen'in dışındadır çünkü ilahî değil "kozmik"tir. Bu şemaya göre İlahî Düzen hiyerarşik olarak kozmik düzenin üzerinde olduğundan, kozmosun İlahî Düzen'in bir unsuru olan Varoluş'tan önce gelmesi mümkün değildir.

Schuon'un ontolojisinde kozmik düzen İlahî Düzen ile beraber "Evren"i (Universe) oluşturur. Schuon Evren'in dört ana mertebesini şu şekilde açıklar: "ilk olarak kendinde İlke/İlke'nin kendisi (the Principle in itself), ikinci olarak Zuhur'un (Manifestation) İlke'deki ön-tasarımı, üçüncü olarak İlke'nin Zuhur'daki yansıması ve dördüncü olarak

[859] Schuon, GDW, s. 91.
[860] Schuon, FSIR, s. 39.
[861] Schuon metafiziğinde "evrensel" (universal) kelimesi "İlahî" ve "kozmik" olan varlıkları beraberce içermektedir.

Zuhur'un kendisi."[862] "İlke" ve "Zuhur" kavramları Schuon'un metafiziğinde önemlidir çünkü o, bu iki kavram arasındaki ayrımı –Mutlak ile göreceli ve Sonsuz ile sonlu arasındaki ayrım gibi- bütüncül bir metafizik doktrin için olmazsa olmaz unsurlar saymaktadır.[863]

İlke, -Schuon bazen "İlahî İlke" (Divine Principle) de demektedir- iki unsurdan oluşur; Yüce İlke (the Supreme Principle) ve Yüce-olmayan İlke (Non-Supreme Principle) ya da Ontolojik İlke (Ontological Principle). Bu iki ilke sırasıyla Varlık-Ötesi ve Varlık'a tekabül etmektedir.[864] İlahî Düzen'in ilk iki mertebesi "İlke"yi oluşturur ve İlke "Kendini Zuhur ile "dışsallaştırır" (externalize)."[865] "İlahî Zuhur" –Varoluş- ile "kozmik zuhur" –kozmosun kendisi- beraberce "Zuhur" ya da "Evrensel Zuhur"u (Universal Manifestation) oluştururlar.[866] Başka bir deyişle, İlahî Düzen'in üçüncü mertebesi olan Varoluş, kozmik düzen yani kozmos ile birlikte Evrensel Zuhur'u teşkil eder. Son olarak İlahî İlke ve Evrensel Zuhur, Evren'i oluşturur. Schuon'un ifadesiyle evren dört ana mertebe içerir: "Kendinde İlke, ki o "saf Mutlak"tır", yani Kendinde bir tür görecelilik tasarlayan Varlık-Ötesi'dir; ikinci mertebe Varlık-Ötesi'nin söz konusu tasarımı olan Varlık'tır, "Yaratıcı, Yasa koyucu ve Kurtarıcı olarak Tanrı"dır; üçüncü mertebe "yaratılmış düzende yansıyan İlke'dir", ya da "göksel düzen ve aynı zamanda *Avatara* olan" Varoluş'tur ki bu, Varlık'ın kozmostaki yansımasıdır; dördüncü mertebe ise "tamamen yatay ve doğal olan çevresel yaratmadır (peripheral creation[867])", yani kozmosun/âlemin kendisidir.[868]

Schuon bazen son iki mertebeyi beraber "Sema (Heaven) ve Arz (Earth) olarak Evren"[869] şeklinde de ifade etmektedir ve bu, onun Varoluş'u "Sema", âlemi ise "arz" olarak zikrettiği anlamına gelmektedir. O aynı zamanda âlemi/kozmosu Arapça *halk* yani "Yaratma" (Creation) kelimesi ile de ifade etmekte[870] ve yaratmayı makrokozmosun kendisi olarak

[862] Schuon, SOME, s. 20.
[863] Schuon, SOME, s. 18.
[864] Schuon, DI, s. 143.
[865] Schuon, DI, s. 30.
[866] Schuon, SOME, s. 32.
[867] Schuon "çevresel" (peripheric) Varoluş ile zuhuru kastediyor görünmektedir. (Merkezî) Varoluş, daha önce değinildiği gibi, Varlık'ın kozmostaki yansımasıdır. Çevresel -yani merkezî olmayan- Varoluş ise, zuhur planında ortaya çıkan Varoluş olmalıdır. Nitekim Schuon'un çevresel Varoluş'ta bilginin zihine, varlığın da bedene dönüştüğünü söylemesi bu yoruma yol açmaktadır.
[868] Schuon, SOME, s. 20.
[869] Schuon, THC, s. 116.
[870] Schuon, UI, s. 99.

görürken, Varoluş'u onun ilahî merkezi (divine center) olarak görmektedir.[871] Schuon'a göre Varoluş bir yandan "İlahî Zuhur, yani Varlık'ın kozmik düzendeki doğrudan ve merkezî yansıması"dır[872], bu sebeple yansımak için yaratmaya/kozmosa ihtiyacı vardır. Diğer yandan Varoluş "Varlık'tan başlayarak yaratıkların bütününü üreten ilahî eylemdir, yaratıcı eylemdir"[873]; ve bu durum, onun kozmostaki her yaratığın kaynağı olduğu anlamına gelir.

Schuon'a göre "Ürünlerine/sonuçlarına nisbetle (in relation to its productions) her zaman bakir kalan" Varoluş, açığa çıkartır ancak kendisi açığa çıkarılmaz (manifests but is not itself manifested).[874] Yine de Schuon Varoluş'u onun nisbî/göreceli (relational) yapısından ötürü "İlahî Zuhur" olarak ifade etmektedir; çünkü o, İlke'ye nisbetle zuhur iken kozmosa nisbetle zuhur etmiş değildir. Varlık'ın "göreceli Mutlak" yapısı gibi, –ikinci başlıkta değinildiği üzere Varlık, Varlık-Ötesi'ne nisbetle göreceli, Varoluş'a nisbetle Mutlak'tır- Varoluş da nisbî bir karaktere sahiptir. Onun için Varoluş hem kozmosun "sebebi", hem de Varlık'ın kozmostaki "yansıması"dır, ne var ki bu iki ifade arasında bir çelişki bulunmaktadır. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere bir şeyin hem başka bir şeyin sebebi olması, hem de var olabilmesi için söz konusu şeyde yansımak zorunda olması mantıksal açıdan mümkün değildir.

Varoluş kavramının karmaşıklığı bu kadarla da kalmaz. Schuon bazen Varoluş'u "dünya" (the world)[875] olarak adlandırır ki bu durum kozmos/âlem ile Varoluş kavramlarının birbirine karışmasına neden olur. Oysa Schuon'un ontolojisinde Varoluş'un âleme karşılık gelen bir kavram olmadığı çok açıktır. O, Varoluş kavramını aynı zamanda görecelilik alanına işaret etmek için de kullanmaktadır.[876] "*Avatar*" ve "göksel (celestial) düzen" teriminin yanında Schuon Varoluş'u ifade etmek için "Logos", "Küllî Akıl" ve "İlahî/Küllî Ruh" terimlerini de

[871] Schuon, SW, s. 73.
[872] Schuon, SOME, s. 32.
[873] Schuon, GDW, s. 91.
[874] Schuon, GDW, s. 91.
[875] Schuon, SW, s. 30.
[876] Schuon, FSIR, s. 39; Schuon bazen "Varlık" ve "Görecelilik" gibi kelimeleri farklı bağlamlarda farklı anlamları ifade edecek şekilde kullanabilmektedir.

zikretmektedir.[877] Sonuç olarak "Varoluş", pek çok farklı terimle ifade edilmektedir ve bu durum, bir taraftan kavramın anlaşılmasını kolaylaştırırken başka bir taraftan onu daha da güçleştirmektedir.

Benzer bir güçlük İbn Arabi'nin âlemin kökenine ilişkin ifadeleri için de söz konusudur. "Muhammedî Hakikat" (*el-hakîkatü'l-muhammediyye*), "Hakikatler Hakikati" (*hakîkatü'l-hakâik*), "İlk Akıl" (*el-aklü'l-evvel*), "Yüce Kalem" (*el-kalemü'l-a'lâ*), "Korunmuş Levha" (*el-levhü'l-mahfûz*), "üçüncü şey" (*eş-şeyü's-sâlis*), "Kendisi ile yaratmanın gerçekleştiği Hak" (*el-hakkü'l-mahlûk bihi*) ve "Kâmil İnsan" (*el-insanü'l-kâmil*); İbn Arabi terminolojisinde Schuon'un Varoluş ile ifade ettikleriyle örtüşen terimlerden bazılarıdır. İbn Arabi'nin belirttiği üzere, itibarlar değiştikçe isimler de değişmektedir.[878] İzutsu bu durumu mistik deneyimin derinliğinin ve zenginliğinin bir ifadesi olarak görmektedir.[879] Nasr Hâmid'e göre ise "İbn Arabî'nin aynı şeyi anlatmak için birbirinden farklı birçok kavram kullanması onun düşüncesinin kapalılık, belirsizlik ve karışıklığından ziyade -bir yönüyle- arabulucu ve uzlaştırmacı doğasından kaynaklanır. O, birleştirmeye çalışmakta, bu nedenle de mümkün olan tüm kavramları bir araya getirip aynı hakikati bu kavramlarla ifade ederek o şeyin farklı yönlerini bir tek fikrî örgüde birleştirmektedir."[880] Aynı yorumları Schuon için de yapmak mümkündür. Çünkü o her şeyden önce farklı dinî öğretilerin birbirleriyle örtüşen yönlerini tespit etmeye çalışan bir dinler tarihçisidir ve İbn Arabi metafiziğindeki ilk yaratılmış olan Muhammedî Hakikat fikrini Antik Yunan ve Hint felsefeleri, Musevilik, Hristiyanlık ve İslam'dan aldığı çeşitli kavramlarla açıklamaktadır. Bu başlık altında Schuon'un bu ilk yaratılmış olan ve âlemin varlığı için ontolojik bir işleve sahip olan Varoluş kavramını açıklamak için kullandığı çeşitli terimler sırasıyla açıklanıp, bunların İbn Arabi düşüncesindeki karşılıkları incelenecektir.

4.1. İlahî/Küllî Ruh (Divine/Universal Spirit)

[877] Schuon, DI, s. 75.
[878] *Fütûhât*, II/425.2.
[879] İzutsu, *Sufism and Taoism*, s. 197.
[880] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 72.

Schuon'a göre Küllî Ruh (the Universal Spirit), "İlahın Yaratma'daki yansımasıdır (the reflection of the divine in Creation)."[881] Buradaki "Yaratma"dan kasıt âlem olmalıdır. Küllî Ruh âlemde enkarne olan/ cisimlenen ilahî akıldır, başka bir ifadeyle "Kozmosta içkin olan İlahî Akıl"dır.[882] Varlık'ın yansıması olarak Küllî Ruh, "ilahî Güneş'in yansıması" gibidir ve "sayısız ışık kanalları (arteries of light) olarak, zuhur etmiş Evren'in bütün alanlarına –ya da tüm mikrokozmoslara- nüfuz eder; bu şu sebeptendir ki Tanrı her şeyin merkezinde mevcuttur (present)."[883] Tanrı/Varlık, her bir yaratılmışta Küllî Ruh sayesinde bulunur; başka bir ifadeyle Varlık, yaratıklardaki mevcudiyetini bu İlahî Ruh aracılığıyla sağlar. O "Tanrı'nın Dünya'ya (World) dönmüş yüzüdür."[884] Küllî Ruh yaratmayı meydana getirir ve devam ettirir.[885] O kozmosun "Kalbi/Aklı"dır (the Heart-Intellect).[886]

Daha önce belirtildiği gibi, İbn Arabi'ye göre itibarların değişmesiyle aynı hakikat farklı isimlerle isimlendirilir. O İlk Akıl'ın "Akıl", "Kalem", "Ruh" ve "Kalp" olarak isimlendirildiğini belirtir.[887] Farklılıklar belirgin değilse de İbn Arabi bütün bu kelimeleri aynı şeye işaret etmek için kullanır ki Schuon da kendi terminolojisi içinde bunu yapmaktadır. Fakat Schuon'un ifadeleri İbn Arabi'ninkilere göre çok daha net ve sistematiktir. O söz konusu kavramları bir "akıllar hiyerarşisi" fikri içinde açıklamaktadır ve bu durum onun felsefesini daha anlaşılabilir hale getirmektedir.

Schuon'a göre İlahî Ruh "Akıl"dır ve O, hepsi akıllar olan üç farklı biçime (mode) sahiptir. Bunlar Küllî Akıl,[888] Kozmik Akıl/Logos/Avatar ve insan Aklı'dır.[889] "Bizâtihi Akıl" (Intelligence as such) ise Tanrı'nın Aklı'dır ve O Bir'dir.[890] Fakat O, üç temel biçimde

[881] Schuon, SW, s. 82.
[882] Schuon, SW, s. 73.
[883] Schuon, SW, s. 73.
[884] Schuon, LT, s. 170- 171.
[885] Schuon, UI, s. 51.
[886] Schuon, LT, s. 170.
[887] *Fütûhât*, II/425.2.
[888] Schuon "Küllî Akıl" (cosmic intellect) ifadesini bazen "İlahî Akıl" yerine "Kozmik Akıl"ı belirtmek için kullanmaktadır. Fakat Schuon'un görüşleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, İlahî Ruh'un ilk ve en yüksek biçiminin İlahî Akıl olduğu ve Kozmik Akıl'ın ondan sonra geldiği görülür. (Schuon, GDW, s. 80-81)
[889] Schuon, DI, s. 75.
[890] Schuon, GDW, s. 65-6.

ortaya çıkmaktadır. Söz konusu sınıflandırmalar ancak onların belirli sınırlarına nisbetle kullanılır,[891] fakat kendi zatlarında/asıllarında hepsi Tanrı'nın Aklı'dır, çünkü "Akıl" Tanrı'ya aittir, İlahî'dir.

4.1.1. İlahî Akıl (*Divine Intellect*)

Schuon'a göre tüm akıl türlerinin "ilahî" olmasının nedeni kaynaklarının, nihai Bilen olan "İlahî Akıl" olmasıdır. O'nun bilgisi varlığıdır ve varlığı bilgisidir, çünkü O Bir'dir. Fakat âlemin kesretinde (manyness), zuhurun tabiatı (nature) nedeniyle nesne ve özne varoluşsal olarak (existentially) ayrılmıştır. Akıl'da bilgi ve varlık aynıdır –öznenin özelliği bilmek, nesnenin özelliği (var)olmaktır (being)-; ne var ki "çevresel Varoluş'ta (in peripheric Existence) bilgi zihne, varlık bedene dönüşür" ki bu durum "dışsallaşmış Akıl"ın yarılmasıdır (scission).[892] Söz konusu kutuplaşma, olmanın ve bilmenin kaynağı olan Akıl'da önceden tasarlanmıştır (prefigured). Herhangi bir tür Akıl, İlahî Akıl'daki "olmak ve bilmek birliği"ne ulaşma potansiyeline sahiptir, çünkü tüm akıl türleri "ilahîdir". Nitekim "İnsan Aklı" başlığında değinileceği üzere Schuon'a göre insan aklı da İlah'ı bilmeye kâbildir.

Schuon'un akıllar hiyerarşisi kendisini nisbet ettiği Yeni-Platoncu gelenekle kıyaslandığında, onun sudur anlayışının Plotinus'unki ile örtüşmediği görülür. Plotinus'un şemasında Bir'den Akıl, Akıl'dan ise Nefs sadır olur. Oysa Schuon Bir'i de bir tür akıl olarak koymaktadır. Tanrı'yı ya da Zât'ı "Akıl" olarak isimlendirmek felsefe tarihinde yaygın bir pozisyon değildir. Yeni-Platoncu düşünürler ve bazı Müslüman filozoflar -özellikle Meşşâiler- Allah'tan sudur eden ilk şeyi "Akıl" olarak isimlendirmişlerdir.[893] İslam düşüncesine en çok tesir eden teorilerden biri olan sudur teorisi,[894] İslam felsefesine Yunan düşüncesinden intikal etmiş ve Fârâbî ile yalnızca bilişsel değil aynı zamanda fiziksel ve kozmolojik bir işlev de görmüştür.[895] Onun sudur şemasında *el-Evvel* (İlk) en tepededir yani Tanrı "birinci"dir ve O'ndan ilk sudur eden İlk Akıl "ikinci" (*es-sânî*) olarak

[891] Schuon, GDW, s. 65-6.
[892] Schuon, GDW, s. 79.
[893] İbn Arabi'nin Müslüman teologların ve peripatetik filozofların akıl ile ilgili görüşlerine yönelttiği eleştirilere, Gnosioloji bölümünde yer verilecektir.
[894] Mahmut Kaya, 'sudûr', *DİA*, C. 37, ss. 467-468, s. 468.
[895] Genequand, s. 789.

isimlendirilir.[896] Dolayısıyla Tanrı İlk iken, İlk Akıl ikincidir, yani Tanrı akıl değildir. Schuon hiçbir eserinde İslam filozoflarına atıf yapmaz, nitekim o İslam filozoflarının metinlerine aşina değildir. Onun sudur düşüncesiyle tanışıklığı Yunan felsefesi üzerindendir. Ne var ki bildiğimiz kadarıyla Yunan filozofları içinde de Tanrı'yı ya da Bir'i "Akıl" olarak isimlendiren biri yoktur.

İbn Arabi'ye ve ilk yaratılan şeyin ne olduğuna dair hadis rivayetlerine[897] dayanan pek çok Müslüman filozofa göre, Allah'ın ilk yarattığı şey İlk Akıl'dır ve O aynı zamanda Muhammedî Hakikat (*el-hakîkatü'l-muhammediyye*), Muhammedî Nur (*en-nûrü'l-muhammedî*), Muhammedî Ruh (*er-rûhü'l-muhammedî*) ve Yüce Kalem (*el-kalemü'l-a'lâ*) gibi isimlerle de anılır. Schuon da tüm bu rivayetleri dikkate alır ve İbn Arabi'den ve diğer düşünürlerden farklı olarak Tanrı'yı, diğer akılların kaynağı olan bir tür "Akıl" olarak koyar. Dolayısıyla Schuon terminolojisindeki İlahî Akıl, İbn Arabi'nin İlk Akıl dediği şey değil, İlah'ın kendisidir.[898]

Schuon'a göre Akıl iki sebepten ötürü İlahî'dir: "birincisi o bir âlimdir ve ikincisi o her sonuçtaki Neden'i (Cause) görerek, bütün fenomenleri İlkelerine indirger (reduce)"; Nihâi Neden (the Ultimate Cause) olan İlke, Bir'dir, Akıl çokluğu aşarak (surmount) birlik mertebesine ulaşma potansiyeline sahiptir.[899] O, fenomenal/görüngüsel (phenomenal) dünyadan İlke'ye yol almaya kâbildir.

İnsan aklının ilahî karakteri sebebiyle İlah'a yol bulabileceği düşüncesini desteklemek için Schuon Hristiyanlık'ta "ilahlaştırma" (deification) olarak bilinen "Tanrı insan oldu ki insan Tanrı olabilsin" ifadesini akla uyarlar: "Akıl fenomenal oldu ki fenomenal olan Akıl olabilsin."[900] Bu şu anlama gelir: İlahî Akıl zuhur etti ki zuhur eden/zâhir olan şey, İlahî Akıl olabilsin. Bu iddia insanın İlahî olma potansiyelini vurgular, çünkü insan -Tanrı'nın

[896] Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 120.
[897] İlk yaratılan şeyle ilgili çeşitli rivayetler vardır. "Allah diğer yaratıkları yaratmadan önce senin peygamberinin nurunu Kendi nurundan yarattı", "Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır", "Allah'ın yarattığı ilk şey benim ruhumdur", "Allah'ın yarattığı ilk şey kalemdir" (İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve Muzil'ül-İlbâs*, Dimaşk: Mektebetü'l-ilmi'l-hadîs, 2001, C. 3, s, 330).
[898] İbn Arabi ontolojisindeki "İlk Akıl" Schuon ontolojisindeki Kozmik Akıl'a tekabül etmektedir. Bu konuya bir sondaki başlıkta değinilecektir.
[899] Schuon, GDW, s. 31.
[900] Schuon, UI, s. 118.

suretinde yaratıldığından- İlah'ın insanileşmiş biçimidir. Bir İncil ayetinde "Tanrı Adem'i Kendi suretinde yarattı"[901] denilmektedir. Bu cümle İslamî literatürde, özellikle tasavvuf kaynaklarında aynı kelimelerle, bir hadis rivayeti olarak ifadesini bulur.[902] İbn Arabi bu rivayeti kendi felsefesinin merkezine koyar ve insan-merkezli bir metafizik anlayışı geliştirir.[903] Schuon da söz konusu İncil ayetini ve hadis rivayetini, Tanrı'nın insandaki mevcudiyetine delil olarak görür. Tanrı insanda Akıl olarak önceden mevcut (pre-exist) iken, insan Tanrı'da "Oğul" (Son) ya da Avatar ya da Logos olarak önceden mevcuttur.[904] Tanrı ile insan arasındaki bağ, insan ile Tanrı arasında berzah olan İsa (Christ)/Logos/Avatar ile kurulur.

4.1.2. Kozmik Akıl (*Cosmic Intellect*)

Schuon'un felsefesinde Logos ya da Kozmik Akıl (Cosmic Intellect), İlahî Akıl ile insan aklı arasında bir ara bölgedir/berzahtır; aynı anda hem yaratılmamış hem de yaratılmıştır. İnsana nisbetle "ilahî" ya da "yaratılmamış", Tanrı'ya nisbetle ise "zuhur etmiş" ya da "yaratılmış"tır.[905] Kozmik Akıl İlahî Aklın, Yaratmanın/Kozmosun merkezindeki yansımasıdır. Schuon'un bu ifadeyi Varoluş için de kullandığını hatırlamak gerekir: "Varoluş, Varlık'ın kozmik düzendeki yansımasıdır."[906] Dolayısıyla onun ontolojisinde İlahî Akıl Varlık'ı yani Yaratıcı olarak Tanrı'yı temsil ederken, Kozmik Akıl Varoluş'u temsil etmektedir. O Varlık ile Kozmos, Tanrı ile âlem arasındaki bağı tesis eder.

Schuon "yansıma" (reflection) kavramını, bir ağaç ile onun yansımasının görüldüğü bir miktar su arasındaki ilişkiye benzetir. Bakan kişi ağacın sudaki yansımasını ters görür "fakat o hala bir ağaçtır, çünkü ayna nisbetleri (relationships) değiştirir fakat içeriği değiştirmez."[907] Ne var ki yansıma yansıyan ile aynı içeriğe sahip olsa bile, tersine çevirmek bir tür tahriftir (falsification).[908] Benzer şekilde Kozmik Akıl –kendi ilahi prototipinin bir

[901] Genesis 1:27.
[902] "Allah Adem'i Kendi suretinde yarattı" (Buhari, İstizan 1; Müslim, Bir 115) Bu cümleyi "Allah Adem'i kendi (Adem'in) suretinde yarattı" şeklinde de okumak mümkündür.
[903] Bu konu, çalışmanın Kâmil İnsan başlığında açıklanacaktır.
[904] Schuon, SP, s. 109. İbn Arabi Hristiyanlıktaki oğul inancına katılmadığından, Schuon'un bu düşüncesinin onun için kabul edilemez olduğu söylenebilir.
[905] Schuon, GDW, s. 80.
[906] Schuon, SOME, s. 32.
[907] Schuon, GDW, s. 80.
[908] Schuon şöyle demektedir "tersine çevirmek tahrif etmektedir. Dünya içeriği vasıtasıyla gerçek olsa bile Tanrı'ya nisbetle bir "yalan"dır (lie). Sadece Tanrı gerçektir" (Schuon, GDW, s. 80).

tersi (inversiton) olarak- İlahî Akıl'a nisbetle sahtedir/mecâzîdir (unreal); fakat aynı zamanda İlahî Aklın yansıması olduğu için yine de İlahî Akıl'dır. O kozmosun merkezi ya da kalbidir, oysa İlahî Akıl ne merkezdir ne de çevre.[909] Kozmik Akıl, İlahî Aklın aklî (intellectual) karakterini kozmosa taşır, böylece kozmik şeyler İlah'ı bilebilirler.

Kozmosun bir unsuru olarak insan aklının İlahî Aklı, ya da insanın İlah'ı bilebilmesinin yolu Kozmik Akıl'dan geçer.[910] Schuon'un sıkça kullandığı ifade ile "Akıl fenomenal oldu ki fenomenal Akıl olabilsin."[911] Ona göre İlahî Akıl Kozmik Akıl/Logos/Avatar sayesinde fenomenal olmuştur ve bu sayede fenomenal şeyler ya da kozmos İlahî olabilirler. Tanrı Avatar ile insan olmuştur ki, insan Tanrı olabilsin.

4.1.2.1. Avatar (*Avatara*)

Avatar (Sanskritçe *Avatara*) Hinduizm'de ilahî nüzul (divine descent) ya da enkarnasyon/cisimleşme (incarnation) anlamında kullanılır.[912] Schuon bu terimi Hz. İsâ'nın "İlahî/tanrısal İnsan (Divine Man) ve insan Tanrı (human God)" tabiatını ve aynı zamanda Muhammedî Hakikat'in ontolojik işlevini belirtmek için kullanır. Ona göre "İlahî İnsan" İslam'da "kâmil, ilksel, örneksel (normative) insandır; Yaratıcı'nın deforme olmamış (undeformed) suretidir fakat yine de surettir, Ulûhiyet değildir."[913] "İnsan Tanrı" ise -Hristiyanlıktaki İsa örneğinde olduğu gibi- "bir insan suretini, nefsi soğurma (absorbing) ve nefs ile Ruh'u tek bir Cevher (Substance) haline getirme noktasına kadar canlandıran (animate) İlahî Ruh"[914] anlamına gelir. Her ne kadar İslam ve Hristiyanlık İlahî enkarnasyon hakkında farklı perspektiflere sahip olsa da Schuon,

---

[909] Schuon, GDW, s. 80.

[910] Burada Schuon'un atıf yaptığı Hz. İsa'ya atfedilen "Hiç kimse ben olmadan babaya varmamıştır" sözü ile Hz. Muhammed'in "Kimse Peygamber'e varmadan Allah'a varmamıştır" hadisini zikretmek gerekir. Schuon ontolojisinde Kozmik Akıl hem Logos olarak İsa'ya hem de Muhammedî Hakikat'e tekabül etmektedir. Bu konuya ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

[911] Schuon, UI, s. 118.

[912] "Avatar Hindu düşüncesinde Yüce Varlık'ın kötülüğü yok etmek ve düzeni sağlamak için, fiziksel dünyada bir hayvan, insan ya da ikisinin bileşimi şeklinde beliren "nuzülleri"nden (descents) herhangi biridir. … bugün İsa ve Muhammed bile (bu kavrama) dahil edilebilir. Radhakrishnan (1888-1975) gibi modern filozoflar avatarı aydınlanmaya erişmiş bir insanla bir tutarak, teistik olmayan biçimde yeniden tanımladılar." (*The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, 2nd Edition, USA: Cambridge University Press, 1999, s. 62.)

[913] Schuon, DI, s. 72.

[914] Schuon, DI, s. 72.

Muhammed peygamberin İslam'da Avatarik (Avataric) bir tabiatı olduğunu iddia etmektedir.

Avatar/Logos, İlahî Düzen'in kendisi olmayı bırakmaksızın kozmosa girmesini sağlayan "gerçek insan ve gerçek Tanrı"dır.[915] Mutlak ile göreceli arasındaki irtibatı, ikisinin de tabiatını bozmaksızın sağlar. Logos, İsa örneğinde olduğu gibi, göreceliliğe girmiş olan Mutlak'tır; bu yüzden göreceli, Mutlaklığa dönmek zorundadır.[916] Avatar'ın işlevi ""yükselmek" (rise) için "inmek" (descend), birlemek için bölmek, ilahlaştırmak için insanlaşmaktır."[917] Avatar ile Tanrı, insan olur ve insan da Tanrı olur. O yalnızca Tanrı'yı değil, aynı zamanda bütün kozmosu da cisimlendirir (incarnate); o Tanrı'nın enkarnasyonu olduğu için kâmildir ve kemâli nedeniyle bütün kozmosu cisimlendirir.[918]

Avatar[919] Tanrı'nın insan olmasının aracıdır, bu sebeple insan Avatar sayesinde Tanrı'ya geri dönmek için bir yol bulur. İlke (Varlık-Ötesi ve Varlık) gibi O da aynı anda hem aşkın hem de içkindir. Logos/Avatar İlke'nin "teofanik yansıması"dır (theophanic projection) yani Tanrı'nın tecellisidir ve "o, İlahî Kendi'ye (Divine Self) açılan kapı gibidir."[920] Bu şemaya göre Tanrı'nın tecellisi olan Avatar, insanların tecelli üzerinden tecelli edene yol bulmasını sağlar. O her bir insanda, İlah'ı bilmeye vesile olan "Akıl" olarak mevcuttur/bulunur. Bununla beraber, İlah'ın insandaki yansıması olarak Avatar, kendisiyle Mutlak ile görecelinin irtibatının kurulduğu İlahî Suret'tir (Divine Image).[921]

Schuon Avatar'ın aynı zamanda "Vahyin insanî şekli" (the human form of Revelation)[922] olarak da nitelemektedir. Yani vahiy insana Avatar şeklinde ya da başka bir ifade ile Avatar ile gelmektedir. Bu şemaya göre Avatar peygamber olmak durumundadır, nitekim Lipton da Schuon'u bu şekilde okumaktadır.[923] Fakat Schuon böyle bir çıkarımda bulunmaz. O vahiy

[915] Schuon, SOME, s. 33.
[916] Schuon, CI, s. 64.
[917] Schuon, LT, s. 191.
[918] Schuon, SW, s. 83.
[919] "Her *Avatara* kendisine ayrılmış kozmik bölgede 'Logos'tur." (Schuon, DI, s. 71)
[920] Schuon, RHC, s. 72.
[921] Schuon, SP, s. 9.
[922] Schuon, SP, s. 69.
[923] "Schuon, tıpkı Ernest Renan gibi, avatar fikrini peygamberin eş anlamlısı olarak kullanır" (Lipton, *Rethinking Ibn Arabi*, s. 129).

ile Tanrı'nın "bir insan kabında (receptacle) ve insanlığın bir bölümünde" Kendini açığa vurduğunu belirtir.[924] Bu anlamda Avatar "Vahiy" ile örtüşmektedir, çünkü Tanrı Avatar ile de bir insan kabında tecelli eder. Nitekim ikisinin de fonksiyonu ""yükselmek" için "inmek" (descend), birlemek için bölmek, ilahlaştırmak için insanlaşmaktır."[925]

İnsanın Avatar ile Tanrı'ya yol bulduğu düşüncesi açık olmakla beraber, Vahiy ile Avatar'ın özdeşliği fikri açık değildir. Schuon İlahî Aklın kendini Vahiy ile nesneleştirdiğini (objectify) belirtmektedir. Bunun anlamı şudur: İlahî Akıl, Vahiy'de bir nesne haline gelir, çünkü Vahiy "Aklı bir suret aracı (the medium of a form), bir sembolizm, bir ifadeler sistemi ile kristalize eder (crystallize)."[926] Schuon'a göre, "objektif" olmak "varlığın bir biçimi" (a form of existence) olmak anlamına gelir ve o insanı bu sebeple "objektif" olarak niteler.[927] Benzer şekilde, "sübjektif" olmak, bir nesneye nisbetle özne olmak anlamındadır. "Akıl, İlahî Özne'ye katılımı sayesinde sübjektiftir… ve Avatar Yaratma'ya/Halk'a (Creation) nisbetle sübjektiftir çünkü o Yaratma'yı bir insan öznesinde kişileştirir."[928] Halk/Kozmos (âlem) Avatar'ın bir nesnesidir, tıpkı Vahyin Aklın bir nesnesi olduğu gibi. Schuon bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Akıl kendini Vahiy ile "nesneleştirir" ve Halk kendini cisimleşme/enkarnasyon ile "özneleştirir"."[929] Akıl, Vahiy sayesinde bir nesne olur ve kozmos Avatar sayesinde bir özne olur, çünkü Avatar kozmosu bir insan öznesinde kişileştirir. Ne var ki, Avatar'ın kozmosu nasıl nesneleştirdiği Schuon'un felsefesinde açık değildir. Avatar, İlahî Aklı diğer akıl biçimlerine bağlayan Kozmik Akıl yani Logos olduğu için, kozmosta bulunan akıl biçimlerinin kaynağı olabilir. Eğer Avatar, Aklı yaratıklara veriyorsa ya da İlahî Aklın nurunu dünyevî şeylerde yansıtıyorsa, kozmosu akıl sahibi bir "özne" yapabilir. Aklın her bir yaratıktaki mevcudiyeti, onları bazı nesnelerle ilişkilerinde özne olarak algılamanın yoludur. Kozmik nesnelerin özneleri nelerdir? Bu sorunun yanıtı Schuon'un eserlerinde açık değildir. Ne var ki Avatar, İlahî Aklı bile nesneleştirebilir. "Avatar, Evren'i özneleştirip Aklı nesneleştirirken, insana onun aslî niteliği olan "tanrısalın etkin ve bilinçli zuhuru" niteliğini belli bir şekilde geri verir; … Avatar hem objektif

[924] Schuon, SW, s. 84.
[925] Schuon, LT, s. 191.
[926] Schuon, SW, s. 82.
[927] Schuon, SW, s. 82.
[928] Schuon, SW, s. 82.
[929] Schuon, SW, s. 82.

makrokozmosun tamlığını (totality) hem de sübjektif mikrokozmosun merkezini (center) kendi içinde birleştirir."[930] O aynı anda hem nesne hem de öznedir. Tanrı'nın İlahî Sureti olmak bakımından bir nesne iken, Akıl olmak bakımından bir öznedir,[931] ve bu özne İlahî'yi dahi kavrayabilir/bilebilir (cognize). Akıl, bir insan öznesinde "Halk'ı kişiselleştirdiği" (personifying the Creation)[932] için, bir bütün olarak kozmosu temsil eder. Başka bir ifade ile Kozmik Akıl kozmosu yaratan İlahi Akıl'dır.

Schuon Halk'ı/Yaratma'yı (Creation) bizim varlığımızın prototipi ve normu olarak görür ve onun merkezi olan İlahî Ruh'u da –ki bu Meister Eckhart'ın "Yaratılmamış Akıl"ı (Uncreated Intellect)[933] için vasıtadır- bizim aklımızın kökü (root) olarak görür. Nitekim İlahî Ruh'un üç biçiminden birinin insan Aklı olduğu belirtilmişti. Biz Halk'ın/kozmosun bir parçasıyız ve kozmos ise "arketip, norm, itidal, kemâldir; o, insanî zuhuru Peygamber, Logos, Avatar olan Kâmil İnsan'dır (Universal Man)."[934] Bu sebeple Peygamber, bizim kendisinin bir parçası olduğumuz bütündür (totality). Fakat bu tamlık bizde, Schuon'un "Kalp gözü" (Eye of the Heart) ve "Yaratılmamış'ın tahtı" (seat of the Uncreated) dediği, bizim entelektüel merkezimiz olarak zuhur eder.[935] O, "egonun kendisine göre mikrokozmik çevre (periphery) olduğu şeye nisbetle, göksel ya da ilahî noktadır; böylece biz Akla nisbetle çevresel (peripheral) ve Halk'a (*el-halk*) nisbetle de parçayız. Avatar bu iki kutbu aynı anda temsil eder: o bizim tamlığımız/bütünümüz (totality) ve merkezimizdir, varlığımız ve bilgimizdir."[936] Nesne makrokozmostur/Halk'tır ve her bir birey öznedir. Akıl her bireyin merkezi iken Halk bütünlüktür (totality). Başka bir deyişle, Akıl mikrokozmosun merkezi iken bütünlük makrokozmostur. Avatar'ın işlevi bu kutupları kendinde toplamaktır; nitekim Schuon bu sebeple Avatar için "objektif makrokozmosun bütünlüğü ve sübjektif mikrokozmosun merkezi" demektedir.[937] Böylece o "insana onun aslî niteliği olan

[930] Schuon, SW, s. 82-3
[931] Schuon, RHC, s. 72.
[932] Schuon, SW, s. 83.
[933] Schuon, İlahî Akıl'ın her varlıktaki içkinliğini vurgulamak için Eckhart'a atıf yapmaktadır. (Schuon, TUR, s. 38-39)
[934] Schuon, UI, s. 98.
[935] Schuon, UI, s. 99.
[936] Schuon, UI, s. 99.
[937] Schuon, SW, s. 83.

"tanrısalın etkin ve bilinçli zuhuru" niteliğini belli bir şekilde geri verir."[938] Bu Logos'tur; "kozmosun İlke'deki ya da dünyanın Tanrı'daki prototipi"dir,[939] ve onun sayesinde Tanrı insan ve insan da Tanrı olur.

Hristiyanlıkta Hz. İsa, "Tanrısal İnsan ve insan Tanrı"dır (Divine Man and human God), fakat İslam dini sınırları içinde enkarnasyon fikrini meşrulaştırmak oldukça zordur. Schuon'a göre İslam, Avatar'ın "Tanrısal İnsan" yönünü tercih ederken, "insan Tanrı" yönünü ihmal etmektedir.[940] Schuon bu durumu İslam'da tevhidin (oneness) ve Tanrı'nın aşkınlığının vurgulanması ile açıklar.[941] Fakat ona göre "İslam'ın enkarnasyon karşıtı perspektifi Avatar olgusunu dışlamaz, … fakat tevhit ve Allah'ın aşkınlığı adına onu gizler."[942] Zira İslam'da tevhit ilkesinin korunması, her şeyden önemlidir.

Avatar'la ilgili İslamî ve Hristiyanik perspektifler arasındaki farklılıkları göstermek için Schuon "Gerçeklik" (Truth) ve "Mevcudiyet/Huzur" (Presence) kavramlarını kullanmaktadır. Bunlar Küllî Hakikat'in (Universal Reality) entelektüel/aklî (intellectual) ve varoluşsal (existential) yönleridir/unsurlarıdır (aspects). Gerçeklik unsuru, soyut ve tenzihî (incomparable) yönü temsil ederken, Mevcudiyet unsuru somut ve teşbihî (analogous) yönü temsil eder.[943] Bir başka ifadeyle, Hakikat'in aşkın yönü "Gerçeklik", içkin yönü ise "Mevcudiyet"tir. İslam ve Hristiyanlık arasındaki temel fark, söz konusu yönlere yaptıkları vurgudur. Schuon'a göre, bir bütün olarak değerlendirildiğinde İslam "Gerçeklik" unsurunu vurgularken, Hristiyanlık "Mevcudiyet" unsurunu önceler.[944] İslam'ın perspektifi "bizatihi Mutlak merkezine oturtulmuştur", bu yüzden bir beşere ulûhiyet atfetmek İslam için uygunsuzdur.[945] Ne var ki Hristiyanlık, Mutlak'ın dünyadaki enkarnasyonuna öncelik vermektedir. İslam kendini gerçekliğin (truth) açığa çıkarılması olarak sunarken,[946] Hristiyanlık kendini Tanrı'nın mevcudiyetinin (presence) açığa çıkarılması olarak sunar.

[938] Schuon, SW, s. 82-83.
[939] Schuon, CI, s. 160.
[940] Schuon, DI, s. 72
[941] Schuon, SW, s. 70.
[942] Schuon, SW, s. 70.
[943] Schuon, CI, s. 85-6.
[944] Schuon, CI, s. 64-5.
[945] Schuon, UI, s. 91.
[946] Schuon, UI, s. 91.

İnsan dünyasında zuhur eden Mutlak, Schuon için hem Gerçeklik hem de Mevcudiyet'tir.[947] Ona göre bu iki kavram, aslında birbirlerini tamamlayıcı olmalarına rağmen, yalnızca İslam ve Hristiyanlık arasında değil Sünnilik ve Şiilik arasında da ihtilaflara sebep olur.[948] Sünnilik ve Şiiliğin beraberce İslam şemsiyesi altında yer aldığı olgusuna dayanarak Schuon, bu iki görüşün İslamî bakışta birbirini tamamlayıcı olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca o "Sünnilik Mevcudiyet unsurunu sünnet ile temsil eder"[949] demektedir çünkü ona göre sünnet "Muhammedî Cevher"den (Muhammadan Substance) başka bir şey değildir ki Muhammedî Cevher "bir şekilde Peygamber'in nefsini (soul) devam ettirmektedir."[950]

Muhammedî Cevher ya da gelenekte bilindiği ismiyle "Muhammedî Hakikat" Allah'ın ilk yarattığı şeydir. O İlk Akıl'dır, Logos'tur, âlemin kökenidir. Onun insan bilgisindeki rolü Schuon için önemlidir, çünkü insan, tanrısal olanı ancak insan ile Tanrı arasında bir berzah olan bu ara alan sayesinde bilebilmektedir. Başka bir ifadeyle insan Aklı, İlahî Akıl ile irtibatını Kozmik Akıl sayesinde kurabilmektedir. Akıllarla ilgili durum budur. Ayrıca Logos epistemolojik fonksiyonun dışında bir de ontolojik öneme sahiptir. İbn Arabi bu ontolojik işlevi kapsamlı bir logos doktrini ile açıklar.

4.1.2.2. Logos

İbn Arabi Logos hakkında "farklı kaynaklardan edindikleriyle sentetik ve sistematik bir teori kuran ilk Müslüman"[951] olarak nitelendirilmektedir. Afifi, İbn Arabi'nin Logos'u ifade etmek için yirmi ikiden fazla terim kullandığını söyler.[952] Bu konu ile ilgili olarak kullandığı en önemli kavramlar "Muhammedî Hakikat" (*el-hakîkatü'l-muhammediyye*),

[947] Schuon, CI, s. 64.
[948] Schuon, FSIR, s. 6.
[949] Schuon, FSIR, s. 6.
[950] Schuon, IFA, s. 210.
[951] Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 85-86.
[952] Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 66. Bunlar Muhammedî Hakikat (*el-Hakikatü'l-Muhammadiyye*), Hakikatler Hakikati (*Hakikatü'l-hakâik*), Muhammedî Ruh (*Ruh Muhammad*), İlk Akıl (e*l-aklü'l-evvel*), Arş (*el-arş*), Yüce Kalem (*el-kalemü'l-a'lâ*), Kâmil İnsan (*el-insanü'l-kâmil*), Berzah (*el-barzâh*), …" (Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 66.) "O Logos'u, tüm ilahî ve ezoterik bilgideki aktif ilke olması bakımından Muhammedî Hakikat, Kâmil İnsan olarak isimlendirmektedir. İnsana istinaden Logos'u âdem ve İnsanın Hakikati ile özdeşleştirmekte; bir bütün olarak evrene istinaden ise "Hakikatler Hakikati" olarak isimlendirmektedir. Her şeyin tescili (registry) olarak ise ona Kitap ve Yüce Kalem demektedir. Her şeyin kaynağını kendisinden aldığı öz olarak ona Heyula ve İlk Madde (*el-maddetü'l-ûlâ*) demektedir, v.b." (Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 67)

"Hakikatler Hakikati" (*hakîkatü'l-hakâik*), "üçüncü şey" (*eş-şeyü's-sâlis*), "Kendisi ile yaratıkların yaratıldığı Hak" (*el-hakkü'l-mahlûk bihi*), "berzah", "İlk Akıl" (*el-aklü'l-evvel*), "Yüce Kalem" (*el-kalemü'l-a'lâ*), ve "Kâmil İnsan"dır (*el-insânü'l-kâmil*).

İbn Arabi'nin âlemin ortaya çıkışıyla ilgili fikirlerini en doğrudan biçimde anlattığı kitabı *İnşâü'd-devâir*'dir. Bu kitapta âlemin kökenini anlatırken, öncelikle var olanları üç sınıfa ayırır. İlk sınıf bizatihi (*bi zâtihi*) ve bilhassa (*fî aynihi*) mevcut olan Allah'tır, ikincisi Allah ile mevcut (*mevcûd billah*) olan âlemdir, üçüncüsü ise "âlemin, zihindeki küllî ve aklî hakikatleri" (*hakaikü'l-âlemi'l-külliyyeti'l-ma'kûle fi'z-zihn)*[953] olan İlk Madde (*el-mâddetü'l-ûlâ*)[954], âlemin kökü (*asl*), cevher-i ferd/atom[955] ve bütün var olanların anasıdır (*ümm*).[956] İbn Arabi'nin yaptığı varlıklar kategorizasyonunda Allah ve âlemden sonra üçüncü sırada geldiği için "Üçüncü Şey" (*eş-şeyü's-sâlis*) olarak anılan bu varlık kategorisi, ilk yaratılandır (*el-mahlûkü'l-evvel*) ve o "öncül bir sebep olmadan yaratılmış ve diğer maddeler için neden ve madde olmuştur, diğer varlıklar ona dayanır."[957] Üçüncü Şey âlemin kökeni, Zât'ın ilk zuhuru ve kendisi ile yaratıkların yaratıldığı Hakk'tır (*el-hakkü'l-mahlûk bihi*).

İbn Arabi tüm varlıkların anası olan bu kategorinin "zihinde makul (akledilir) fakat hariçte madum (yok)"[958] olduğunu söylemektedir. Üçüncü Şey, Tanrı'nın zihninde akledilirdir çünkü o Tanrı'nın âlem hakkındaki bilgisi ya da farkındalığıdır. Ayrıca o, henüz âlem somut bir varlık sahibi olmadığı için madumdur. Bu noktada şunu hatırlamakta fayda vardır; İbn Arabi sabit aynları "*ma'dûm ve ma'kûl*" olarak nitelemektedir. Bu aynlar, Allah'ın âlem hakkındaki bilgisidir ve O'nun "Ol!" hitabıyla mevcut aynlar haline gelirler. Daha önce ifade edildiği gibi, sabit ayn ve mevcut ayn aslında tek bir hakikattir fakat biri âlemde mevcut iken diğeri madumdur. Bu sebeple söz konusu hakikati "var ve yok/mevcut ve madum", ya da

[953] *İnşaü'd-Devâir*, s. 17.
[954] *İnşaü'd-Devâir*, s. 19.
[955] *İnşaü'd-Devâir*, s. 17.
[956] İbn Arabi *İnşaü'd-Devâir*'de yaratmanın kökenine ilişkin "en genel küllî" (*el-küllîü'l-e'amm*), "heyula" (*el-heyûlâ*), "ilk madde" (*el-mâddetü'l-ûlâ*), "cinslerin cinsi" (*cinsü'l-ecnâs*) gibi, felsefe ve kelamdan pek çok terim kullanmaktadır. (*İnşaü'd-Devâir*, s. 19.)
[957] *Et-Tedbirâtü'l-İlâhiye*, s. 122.
[958] *İnşaü'd-Devâir*, s. 24.

"ne var ne de yok" şeklinde nitelemek mümkündür. Nitekim İbn Arabi bunu "Küllî Hakikat" için söylemektedir: "Küllî Hakikat, hem Hakk'a hem de âleme aittir. O ne varlıkla ne de yoklukla, ne hudüsle ne de kıdemle tarif edilir. Kadîm onunla tarif edilirse o kadîmdir; hâdis onunla tarif edilirse o hâdistir. … Bu Hakikat tüm var olanların aslıdır. O cevherin aslıdır, hayat feleğidir (*felekü'l-hayat*), kendisiyle yaratıkların yaratıldığı Hakk'tır (*el-hakkü'l-mahlûk bihi*). O her şeyi kuşatan makul felektir."[959] "Asıl", "hayat feleği", "kendisiyle yaratıkların yaratıldığı Hak" ifadeleri İbn Arabi'nin *İnşâü'd-devâir*'de Üçüncü Şey'i/Hakikatler Hakikati'ni tarif etmek için kullandığı diğer terimlerdir. Kitapta ifade edilmese bile, bu listeye sabit aynları da dahil etmek mümkündür, çünkü bir bütün olarak a'yân, Tanrı'nın âlem hakkındaki ayrışmamış (mücmel) bilgisidir. Ayrıca Üçüncü Şey'le aynı anlamda kullanılan "Hakikatler Hakikati", çalışmanın "Berzah" başlığında belirtildiği gibi, Tanrı ile âlem arasındaki berzahtır.

İnşâü'd-devâir üzerine çeşitli çalışmaları olan Takeshita, Hakikatler Hakikati'nin Allah'ın mücmel bilgisine tekabül ettiğini ve İlk Madde'nin bilgi nesnesi olduğunu söyler. "Diğer bütün bilgi nesnelerini içeren bu mücmel bilgi nesnesi İlk Madde olmak zorundadır."[960] Burada bir ayrışma olmadığına göre bilen, bilinen ve bilgi aynıdır. Bu şu anlama gelir ki bilgi nesnesi -İlk Madde'dir- öznenin -Tanrı'dır- aynı(sı)dır. Tanrı'nın bilgisi, Kendisinin Kendisi hakkındaki bilgisidir çünkü bu seviyede bilgisi ile Kendisi arasında bir ayrışma yoktur. Üçüncü Şey, ilk yaratılan şey ya da diğer tüm hakikatleri kuşatan/içeren Hakikat, "Tanrı'nın bilinci"dir. O âlemi, Kendisine dair bilinci ile, Kendi bilincini dışsal olarak gerçekleştirmek için yaratmıştır. Afifi'ye göre Hakikatler Hakikati "evrenin kendini-açığa çıkarıcı İlke'si olarak tasarlanmış Tanrı'dır: belirli bir zaman ve mekânda olmaksızın Kendini evrensel bilinç suretinde açığa çıkaran, fakat bütün hakikatlerin temelinde olan ve bilinci Zât'ı ile aynı olan Tanrı'dır."[961] Bu Küllî Hakikat sayesinde Tanrı zuhur edebilmekte, gizli bir hazine olmak durumundan çıkarak, bir belirlenim haline geçebilmekte ve kendini dışsal bir surette bilebilmektedir.

[959] *Fütûhât*, I/119.3.
[960] Takeshita, "An Analysis of Ibn 'Arabī's inshāʾ al-dawāʿir with Particular Reference to the Doctrine of Third Entity", *Journal of Near Eastern Studies*, 41 (4), 1982: 243-260, s. 248.
[961] Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 69.

İbn Arabi'nin felsefesinde bu ilk belirlenimi (taayyün), belirlenimsizlikten (la taayyün) ayırmak, yani Allah'ın isimlerini ya da Ulûhiyeti Zât'tan ayırmak imkansızdır. Allah ya da Ulûhiyet, isimlenmiş Zât'tır ve İbn Arabi genellikle "Allah" kelimesini Zât'a işaret etmek için de kullanır, çünkü Allah ismi, Zât'ın sahip olduğu sıfatlar içinde en kapsayıcı olanıdır; ism-i câmî'dir, (*el-ismü'l-câmî'*). İlk "yaratılan" şey de Zât ile âlem arasındaki "varlık kategorisi"dir, Zât'ın ilk belirlenimidir ve âlemin varlığı onunla mümkün olabilir. Bu mertebe İbn Arabi şarihleri tarafından "vahidiyyet[962]" (birlik) mertebesi olarak da anılır ve Zât'ın Kendini belirlediği, ve Zât'a nisbetle "belirlenim", kendi belirlediklerine nisbetle de "belirleyen" olan, "ilk belirlenim"dir (*taayyün-i evv*el).[963] Başka bir ifadeyle Allah'ın mutlak birliğinin mertebesi olan belirlenimsiz (lâ taayyün) Ehadiyet mertebesinden sonraki mertebedir. Kâşânî bu mertebeyi şöyle açıklamaktadır: "Hayat Feleği Ulûhiyet'tir, Allah isminin varlık mertebesidir ki bu Allah'ın en güzel isimlerini içerir. O vahidiyet mertebesidir, Mutlak Cem'in Kendinde belirli hale geldiği mertebedir ve bu belirlenim onun bütün fiilî belirlenimlerini içerir."[964] Kendisi ile yaratmanın gerçekleştiği Hakk (*el-hakkü'l-mahlûk bihi*), Ulûhiyet'in ilk belirlenimi olan Amâ'dır ve bu mertebe sabit aynlar mertebesidir.[965] O, vahdet (birlik) suretindeki potansiyel çokluktur (kesret). Takeshita buna "mücmel kesretin vahdeti" (the unity of undifferentiated multiplicity)[966] demektedir. Potansiyel varlıklar ya da "mümkün varlıklar" tek bir bütün olarak vardırlar ve bu "bütün" Allah'ın âlem hakkındaki bilgisidir, Kendisi ile yaratmanın gerçekleştiği Hakikatler Hakikati'dir, her bir mümkün varlığı mücmel olarak içeren İlk Madde'dir.

Söz konusu Hakikat, daha önce belirtildiği gibi, yalnızca "İlahî isimler" olarak değil, aynı zamanda "sabit aynlar" ve "suret" olarak da ifade edilir. İbn Arabi'nin *Fusûs*'taki ifadesine göre, "eğer Allah'ın Kendi sureti sayesinde tüm varlıklarda gerçekleşen sereyânı olmasaydı, âlem varlık sahibi olamazdı; bunun gibi eğer küllî makul hakikatler olmasaydı, mevcut aynlarda hiçbir hüküm zahir olamazdı."[967] Takeshita buradaki "suret"i, "O'nun kadîm

[962] İbn Arabi bu terimi yalnızca zikretmekte ancak açıklamamaktadır. (*Fütûhât*, 10/41, 13/181)
[963] İbn Arabi'nin kullandığı *ahadiyet* ve *vahidiyet* gibi terimler, İbn Arabi okulunun sufileri tarafından geliştirilip sistemli hale getirilmiştir. (Nasr, *Three Muslim Sages Avicenna-Suhrawardi-İbn Arabi*, s. 165-166)
[964] Kâşânî, s. 239.
[965] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 83.
[966] Takeshita, "An Analysis of Ibn 'Arabī's inshāʾ al-dawāʿir", s. 256.
[967] *Fusûs*, s. 55.

sureti" olarak yorumlar ve bu kadîm suretin, Allah'ın âlemi kendisinden yarattığı İlk Madde olduğu sonucuna varır.[968] Bu yorum, İbn Arabi'nin Kâmil İnsan doktrinine son derece uygundur; çünkü ona göre Kâmil İnsan, Allah'ın suretinde yaratılmış olması bakımından âlemin merkezindedir.

4.1.2.3. Kâmil İnsan (*el-insanü'l-kâmil*)[969]

İbn Arabi -diğer pek çok sufi gibi- âlemin varlık nedeninin Allah'ın bilinme isteği olduğuna inanır. O Kendini Kendiliğinde daima bildiği halde, dışsal biçimde de bilmek ister; çünkü "kendini bir aynada görmek, kendini kendi ile görmekten farklıdır."[970] Kendini bir aynada görmek için Allah âlemi Kendi suretinde yaratmıştır. Âlemdeki her varlık Allah'ın bir isminin tecellisidir ve Allah'ın sonsuz ismi vardır. Bir bütün olarak âlem, Allah'ın en kuşatıcı (*câmî'*) ismi olan *Allah* ismini açığa çıkarır, çünkü Allah ismi diğer isimleri de içerir. Başka bir ifadeyle âlemdeki her bir varlık, Allah'ın tekil bir tecellisidir. Ne var ki, her bir varlığı içermesi bakımından bir bütün olarak âlem, Allah'ın tüm isimlerini kuşatan "Allah" isminin tecellisidir.

Allah Kendini görmek için âlem "ayna"sını yaratsa da, İbn Arabi'ye göre mükemmel bir görüş için Âdem'e ihtiyaç duymaktadır. Belirli bir insan olmaktan ziyade tüm insanlığın prototipi olan Âdem, tıpkı âlem gibi Allah'ın suretinde yaratılmıştır. Fakat onun özelliği şudur ki, o Allah ismini tek seferde açığa çıkarabilir; oysa âlem Allah ismini ancak ayrı ayrı isimler halinde açığa çıkarmak durumundadır. İbn Arabi'ye göre Âdem'siz âlem "cilasız ayna" gibidir, çünkü Âdem âlem aynasının "cila"sıdır.[971] İzutsu bu cilanın, insanın "bilinci"

---

[968] Takeshita, "An Analysis of Ibn 'Arabī's inshāʾ al-dawāʿir", s. 256.

[969] Kâmil İnsan (*el-insanü'l-kâmil*) kavramı -Schuon'un yaptığı gibi- "Evrensel İnsan" (the Universal Man) ya da "Tam İnsan" (the Whole Man) şeklinde de tercüme edilebilir. Suad el-hakim'in belirttiğine göre, söz konusu kavram için İbn Arabi kırktan fazla terim kullanmaktadır. (Suad el-Hakim, *el-Mu'cemü's-sufî*, Beirut, 1981, s. 158.) ""Kâmil İnsan" *(el-insanü'l-kâmil*) ibaresine İbn Arabi'den önce de rastlansa da, bu ifadeyi teknik bir terim olarak kullanan ilk kişinin o olduğu yönünde geniş bir kabul vardır. (R. A. Nicholson, "al-Insan al-Kamil," *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1974, s. 170; idem, Studies, s. 77; A. Jeffery, "Ibn al-'Arabi's Shajarat al-Kawn," *Studia Islamica*, X (1959), 51, n. 1; Nasr, Muslim Sages, s. 110.) Fakat o bu ibareyi eserlerinde nadiren kullanmıştır. Örneğin H. S. Nyberg tarafından yayınlanan üç önemli risalesinde yalnızca bir kere kullanılmıştır. … İbare *el-Ukletü'l-Müstevfîz*'in 45. sayfasında bulunur. S. H. Nasr *Şeceretü'l-kevn*'in özel olarak Kamil İnsan düşüncesiyle ilgili olduğunu söylese de, ibare bu eserde de geçmemektedir. (Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 166) En olgun ve etkili eseri olan *Fusûsü'l-Hikem*'de ibare, sadece yedi kez kullanılmıştır." (Masataka Takeshita, "The Theory of the Perfect Man in Ibn Arabi's Fusus al-Hikam", *Orient*, 19, 1983: 87-102, s. 88.)

[970] *Fusûs*, s. 49.

[971] *Fusûs*, s. 50.

(consciousness) olduğunu düşünür ve insansız olduğu halde âlemin bilinçten yoksun olduğunu ve bu sebeple gerçek bir birlik oluşturamayacağını iddia eder.[972] Âdem "çokluğun birliği"ni temsil etmektedir, çünkü o Allah ismini mücmel biçimde açığa çıkarır. Aksine âlem Allah ismini mufassal biçimde açığa çıkarmaktadır çünkü o pek çok ismin toplamıdır. Allah insanı isimlerinin birliği itibariyle yaratmışken, âlemi isimlerinin çokluğu itibariyle yaratmıştır.[973] Âdem'in özelliği âlemde çok olan isimlerin tamamını kendinde toplamasıdır. Söz konusu toplayıcılık, ihata etmeyi ve kemal sahibi olmayı ifade eder.[974] Âdem'in İnsan-ı Kâmil olmasının nedeni bu toplayıcılıktır. Âlemdeki her şeyi kendinde barındırdığı için insan İbn Arabi tarafından "mikrokozmos" ya da "küçük âlem" (*el-âlemü's-sağîr*), âlem ise "makroantropos" ya da "büyük insan" (*el-insânü'l-kebîr*)[975] şeklinde nitelenir. İnsan âlemin bir nüshasıdır. İlk yaratılan varlık olması bakımından İnsan-ı Kâmil -Hakikat-i Muhammediye'dir- kendisinden sonra yaratılan her şeyi içerir. Çünkü "önce olan kendisinden sonraki her şeyi kuvve halinde içerir. Bu durum, insanın kendisinden sonra gelen bütün varlıkları kuvve ve ilke olarak içermesi demektir."[976]

Allah Âdem'e bütün isimleri öğrettiği[977] ve âlemdeki her şey Allah'ın bir isminin tecellisi olduğu için, Âdem âlemdeki her varlığı içermektedir. O Allah isminin suretinde yaratıldığından ötürü, âlemdeki her şeyi kuşatır. Âlemin küçük bir parçası olmasına rağmen Âdem, bütünlüğü bakımından âlemdir. O, makrokozmosa anlamını veren mikrokozmostur. Nitekim İbn Arabi "Allah insanı, yüce bir özeti (*muhtasar*) olarak yarattı ve büyük âlemin mânâlarını onda birleştirdi" demektedir.[978] Bu sebeple o, "bütün hakikatleri kuşatan"[979] Hakikatler Hakikati'dir.

Kâmil İnsan âlemin yalnızca "anlamı" ya da "Hakikati" değil, aynı zamanda "ruhu"dur da. Ruhun hassaları sayesinde bedeni yönetip kontrol etmesi gibi Kâmil İnsan da âlemin işlerini

[972] İzutsu, *Sufism and Taoism*, s. 222.
[973] William Chittick, "Microcosm, Macrocosm and Perfect Man in the View of Ibn al-Arabi", *Islamic Culture*, ed. S. Sirajuddin, India: Jan-April 1989, V. LXIII, s. 3.
[974] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 238.
[975] *Fusûs*, s. 49.
[976] Demirli, *İbnü'l-Arabi Metafiziği*, s. 251.
[977] "Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti." (2:31)
[978] İbn 'Arabi, *Ukletü'l- Müstevfiz*, ed. H.S. Nyberg, Kleinere Schriften, s. 45.
[979] *Fusûs*, s. 50.

İlahî İsimler sayesinde yönetip kontrol eder.[980] Âdem âleme üflenen ve onu "canlı" yapan ruhtur: "Bir bütün olarak âlem Âdem'in ayrışmasıdır (*tafsil*), Âdem en kapsayıcı (*câmî*) kitaptır. Âleme olan nisbeti, ruhun bedene olan nisbeti gibidir. Nitekim, insan âlemin ruhudur ve âlem de bedendir. Bunların hepsini bir araya getirerek âlem, insan içinde bulunduğu müddetçe büyük insandır. Fakat tek başına, insansız olduğu halde âleme bakarsan, onu biçimli ama ruhsuz bir beden gibi bulursun. Âlemin insanla kemâli, bedenin ruh ile kemâli gibidir. İnsan âlem bedenine "üflenmiştir", böylece âlemin amacı/maksadı insandır."[981] İbn Arabi'ye göre insan, ontolojik işlevinden ötürü âlemde amaçlanan şeydir (*el-aynü'l-maksûde*)[982] ki bu işlev Allah'ın öz-farkındalığını, yani Kendini bilmesini sağlamaktır. Bilinme yönündeki ilahi irade ancak insan sayesinde gerçekleşebilir.[983]

İbn Arabi'ye göre Allah'ın âlemi Kendini bilme arzusunu tatmin etmek için yarattığı belirtilmişti, bu sebeple ona göre Allah'ın yaratma eylemi "bilme" amacına uygun olmalıdır. İnsan Allah'ın bilinme isteğini tam anlamıyla tatmin eden varlıktır: "Âlemdeki her şey bütün hakkında cahildir ve yalnızca bir parçayı bilir, Kâmil İnsan hariç. Çünkü Allah bütün isimleri öğretmiştir ve ona en kapsayıcı kelimeleri vermiştir. Böylece onun sureti mükemmel kılınmıştır, çünkü o Allah'ın sureti ile âlemin suretini birleştirir. … Allah Kendi suretini insan aynasında görür…, çünkü bütün ilahi isimler ona verilmiştir."[984] Allah'ın bilgisi varlığından farklı olmadığı için, O Kendisini Kendi birliğinde Kâmil İnsan sayesinde görür. Kâmil İnsan, Allah'ın Kendi birliğinde Kendine dair "bilgisi"dir, oysa âlem Allah'ın Kendi çokluğuna dair bilgisidir. İsimlerin çokluğu Allah isminde birlenmiştir, bunun gibi âlemdeki çokluk da Kâmil İnsan tarafından birlenmiştir. Allah Kendini olduğu gibi bilebilmek için kâmil insana ihtiyaç duyar ve bu durum insanı, yaratmanın amacı yapmaktadır.

Yaratmanın amacı ve ruhu olarak insan, kendisi ile bütün âlemin yaratıldığı ilk yaratıktır. O, âlemin bütün potansiyel yaratıklarını içeren bir tohum gibidir. Allah'ın yaratma ve Kendini

[980] Chittick, "Ibn Arabi's Own Summary of the Fusûs "The Imprint of the Bezels of the Wisdom"", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 1, 1982, http://www.ibnarabisociety.org/articlespdf/naqshalfusus.pdf, s. 5. 01.06.2018'de ulaşılmıştır.
[981] *Fütûhât*, II/67.28.
[982] *Fütûhât*, III/109.13.
[983] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 245.
[984] *Fütûhât*, III/398.15.

bilme aracıdır; "Allah'ın zuhur etmiş bilincidir/farkındalığıdır."[985] Allah ile âlem arasında bir berzah olan Kâmil İnsan, "Allah'ı hem Hak hem de halk olarak bilir, çünkü insanın kendisi Hak ve halktır, içsel ve dışsaldır, kadîm ve hâdistir."[986] Onun kuşattığı tüm bu zıtlıklar Allah'ın "zıtları birleştiren" (*câmîü'l-ezdâd*) olma özelliğine işaret etmektedir. n kuşatıcı ismin -Allah ismi- tecellisi olarak insan, âlemdeki her şeyi hem içermektedir hem kuşatmaktadır.

Kâmil İnsan kendinde her potansiyeli barındırdığı için o, tüm varlıkların "sureti"dir. Bu durumu Afifi şu şekilde ifade etmektedir: "Kâmil İnsan'ın zâtı, ilahî Zât'ın bir suretidir; onun ruhu küllî Ruh'un bir suretidir ve onun bedeni Küllî Bedeni'in (Arş'ın) bir suretidir. Onun bilgisi ilahî bilginin bir kopyası ya da yansımasıdır. Kâmil İnsan'ın kalbi Kâbe'nin semavî arketipine tekabül eder. Onun ruhanî özellikleri meleklere tekabül eder."[987] Yani Kâmil İnsan, yalnızca dünyevî ve ruhanî varlıkların değil, aynı zamanda Zât'ın da bir suretidir. -İlk yaratık olarak- o, Allah'ın hem âlem hem de Kendisi hakkındaki bilgisi olduğu için onun zâtı Allah'ın Zâtı'ndan başka bir şey değildir. En önemlisi, Kâmil İnsan'ın öz-bilgisi (kendisi hakkındaki bilgisi), Allah'ın öz-bilgisinden farklı değildir.

İbn Arabi'nin âlemin amacı olan Kâmil İnsan'ı "Kâmil" diye nitelemesinin nedeni, onun kemâli bilgi ile irtibatlandıran anlayışıdır: "Kemâl kendini bilmek anlamına gelir, kendi hakkındaki tüm bilgi, Rabb'in bilgisinin aynıdır. Âdem'in fıtratı, onun Allah hakkındaki bilgisiydi, böylece o her şeyin fıtratını bildi. İşte bu yüzden Allah "Âdeme bütün isimleri öğretti" demektedir."[988] Âdem âlemde zuhur eden bütün isimleri bilir. İbn Arabi'ye göre Âdem'in fıtratı sadece Allah'ın bilgisi değil, aynı zamanda bütün âlemin de fıtratıdır.[989] O, âlemle kendisi arasındaki benzerlikten ötürü, âlemde mevcut olan her bir varlığı bilme potansiyeline sahiptir. Daha önce ifade edildiği gibi insan, üzerine yaratıldığı suretin – Ulûhiyetin[990]- tekil olarak zuhur eden diğer tüm isimleri kapsaması/kuşatması sebebiyle;

[985] Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 80.
[986] Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 80.
[987] Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 82.
[988] *Fütûhât*, II/69.29.
[989] *Fütûhât*, II/69.25.
[990] İzutsu Allah'ın suretinin "Ulûhiyet Hazreti" olduğunu söylemektedir. (İzutsu, *Sufism and Taoism*, s. 226) Allah bu suret sayesinde âlemde hazır bulunur, başka bir ifadeyle Allah'ın âlemdeki varlığı bu suret sayesinde gerçekleşir.

âlemdeki her şeyi kapsar/kuşatır. Bütün isimlerin toplamı olan Ulûhiyet, ancak Âdem'in suretinde yaratıldığı Allah ismi ile ifade edilebilir. İbn Arabi *Fusûs*'ta Âdem kelimesini "ulûhiyet hikmeti"[991] olarak nitelerken yaratıklara işaret etmektedir.[992] Allah Ulûhyet'ini gerçekleştirmek için yaratıklara ihtiyaç duyduğundan, Kendisinin Âdem'deki yansıması olmaksızın Kendini bilemez. Âdem, kendisi aracılığıyla Zât'ın öz-yansıma amacına ulaştığı ve Kendisini "bulabildiği" varlıktır, çünkü ilahî Zât'ı olduğu gibi yansıtabilir.[993] Bu yüzden İbn Arabi insanı Allah'ın görmesinin "gözbebeği" (*el-insânü'l-ayn*)[994] olarak nitelemektedir çünkü Allah, onunla Kendini görür ve Kendini bilir.

"Gözbebeği" yalnızca Allah için değil, yaratıklar için de önemlidir çünkü insan sayesinde onlar Allah'ın rahmetine ulaşır ve hayatta kalırlar, var olmaya devam ederler. "Hakk onunla (Kâmil İnsanla) yaratıklarına bakar ve rahmetini onlar üzerine dağıtır, çünkü o geçici ama ezelîdir; fânî ama ebedîdir. O ayrıca ayıran ve birleştiren Kelime'dir. Âlem onun varlığı hürmetine devam eder. O'nun âleme nisbeti, mührün (*hatem*) yüzüğe nisbeti gibidir: "Hatem", padişahın hazinelerine vurduğu mühür ve nişandır. Allah Âdem'i bu sebeple halife diye isimlendirdi. Mühür hazineleri nasıl korursa, Allah da insan ile âlemi öyle korur. Hükümdarın mührü hazineler üzerinde bulunduğu sürece, kimse onun izni olmaksızın hazineleri açmaya kalkışamaz. Allah, mülkü (olan âlemi) koruması için insanı halife yaptı. Kâmil İnsan âlemde bulunduğu müddetçe âlem korunur."[995] Hükümdarın –Allah'ın- yüzüğündeki mühür olan Kâmil İnsan, Allah'ın hazinesini –âlemi- yokluktan korumaktadır. Bu sebeple İbn Arabi şöyle demektedir: "Eğer bu insan âlemden ayrılırsa, âlem yok olur."[996]

Âdem'in halife olarak seçilme nedeni, üzerine yaratıldığı "suret"tir. Allah ismi Allah'ın tüm isimlerini kuşatır ve bu durum, söz konusu ismin tüm zıtları kapsadığı anlamına gelir.[997] Allah gibi Âdem de tüm zıtları kapsar ve İbn Arabi bu kapsayıcılığı, Âdem'in "Allah'ın iki

---

[991] *Fusûs*, s. 49.
[992] Aslında "ilahi hikmet" terimi İbn Arabi tarafından özel olarak açıklanmamış, belirsiz bir terimdir. (Ronald L. Nettler, *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets Ibn Arabi's Thought and Method in the Fusûs al-Hikam*, Spain: Islamic Texts Society, 2003, s. 18)
[993] Robert J, Dobie, *Logos & Revelation Ibn Arabi, Meister Eckhart and Mystical Hermeneutics*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2010, s. 229.
[994] *Fusûs*, s. 50.
[995] *Fusûs*, s. 50.
[996] *Fütûhât*, II/468.
[997] Allah'ın Evvel-Âhir, Zâhir-Bâtın, Muhyî-Mümît gibi zıt isimleri vardır.

eliyle" yaratılması ile irtibatlandırır: "Allah sıfatların zıtlığını yalnızca Âdem'de birleştirdi ki ona bir seçkinlik bahşetsin. Bu yüzden İblis'e şöyle der, "İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?" (38:75) İblis'i alıkoyan şey Âdem'in iki sureti, âlemin suretini ve Hakk'ın suretini –ki bunlar Hakk'ın iki elidir- kendinde toplamasıdır."[998] "İki el" Hak ile halk arasındaki zıt niteliklerdir; sonsuz-sonlu, kadîm-hâdis, mutlak-göreceli, bâtın-zâhir, Zorunlu Varlık-mümkün varlık, rablik-kulluk, etkenlik-edilgenlik, vb. Kâmil İnsan hem ilahi hem de kozmiktir. Kendinde tüm zıtlıkları barındırması nedeniyle, Allah'ı mümkün olan en tam biçimde açığa çıkarır ve âlemin bir sureti olur. Onun dışsal sureti kozmik hakikatler ve suretlerdir, içsel sureti ise Allah'ın Kendi suretidir.[999] O hem Allah hem de âlem için çok önemlidir çünkü ikisi arasındaki berzah olduğu için ikisinin birbiriyle irtibatını mümkün kılan odur. Daha önce belirtildiği üzere berzahlar, iki şeyin arasında bulunan ve bu ikisinin algılanmasını sağlayan aslî sınırlardır (*el-hudûdü'z-zâtîyye*); öyle ki "ortadan kaybolması durumunda, bilinen şeyler yok olacaktır."[1000] Allah'ın ve âlemin "bilinmesi" için Kâmil İnsan berzahı gereklidir. Allah Kendini onun sayesinde görür, onun sayesinde mükemmel müşahede gerçekleşir[1001] ve âlem yine onun sayesinde var olup varlığını devam ettirebilir. O, âlemi ayakta tutan direktir.[1002]

Âlemin "direği" olarak onu yıkılmaktan koruyan Kâmil İnsan, bildiğimiz anlamda bir beşer değildir; bilakis o, Allah'ın kendisi ile tüm yaratıkları var ettiği ve Kendini bildiği ontolojik bir ilkedir. Bu insan, peygamber olan "Âdem" değil, onun hakikatidir. Çünkü o tüm hakikatlerin Hakikati'dir, yani"Muhammedî Hakikat"tir.

Schuon Kâmil İnsan hakkındaki fikirlerini Muhammedî Hakikat'ten söz ederken açımlar. Muhammedî Hakikat'in "bütünsellik" (totality) yönüne işaret etmek için "Evrensel İnsan" (Universal Man) ya da "Tam İnsan" (Whole Man) tabirlerini kullanırken, onun "köken" (origin) olma özelliğine işaret etmek için "Kadîm İnsan" (Ancient Man) tabirini tercih eder. O esas itibariyle İbn Arabi'nin insanın ontolojik durumu ile ilgili fikirlerine katılırken, söz konusu ontolojik mertebeyi Kozmik Akıl başlığı altında Logos ve Avatar

[998] *Fusûs*, s. 55.
[999] *Fusûs*, s. 55.
[1000] *Fütûhât*, III/397.19.
[1001] Bashier, s. 119.
[1002] *Fütûhât*, 13/317.

terimleri ile açıklamayı tercih etmektedir. Onun ontolojisinde Logos ya da Avatar son derece önemli olsa da, merkezde hep Tanrı vardır. Sonuç itibariyle bu mertebe İlahî Akıl'ı yansıttığı ölçüde değerlidir.

4.1.2.4.Muhammedî Hakikat (*el-hakîkatü'l-muhammediyye*)[1003]

"Muhammedî Hakikat" İbn Arabi tarafından çok fazla kullanılan bir kavram değildir.[1004] Onun bu kavramı doğrudan kullandığı tek kitabı, bildiğimiz kadarıyla *Ankaü'l-muğrib*'tir. İbn Arabi'nin Muhammedî Hakikat anlayışını, onunla eş anlamlı olarak kullandığı "Hakikatler Hakikati", "Üçüncü Şey", "Kendisi ile yaratmanın gerçekleştiği Hak", "Yüce Kalem"[1005], "İlahî Kalem" ve "İlk Akıl"[1006] gibi kavramlar üzerinden tahlil etmek mümkündür. İbn Arabi'ye göre o -Kâmil İnsan gibi- kendisi ile âlemin yaratıldığı, ilk yaratılan şeydir.

Hz. "Muhammed" ile ilgili en önemli şey şudur ki, o varlık dairesinin başlangıcı ve bitişidir. O, "Hakikatler Hakikati" olmak bakımından başlangıçtır. "Son peygamber" olmak bakımından ise nihayettir ve peygamberlik onunla mühürlenmiştir. Nitekim İbn Arabi onun bu yönüne işaret etmek için şöyle demektedir: "Âdem su ile toprak arasındayken o peygamberdi; sonradan ise, unsurî suretinden ötürü peygamberlerin mührü oldu."[1007]

Hz. Muhammed'in diğer peygamberler arasında özel bir yeri vardır. Kronolojik olarak peygamberlerin sonuncusudur, fakat "hakikati"nden (Muhammedî Hakikat) ötürü, âlemdeki her şeye ontolojik bir önceliği ve üstünlüğü vardır; bu sebeple diğer peygamberlerden de üstündür. İbn Arabi *Fusûs*'ta her peygamberi birer "*kelime*" (logos) olarak isimlendirmektedir, ancak Muhammed Peygamber hariç peygamberlerin hiçbiri "*el-kelime*" (the Logos) değildir. İbn Arabi ontolojisinde "kelime" bir şeyin hakikati demektir.[1008] Diğer tüm kelimelerin kemâllerini kendisinden aldıkları asıl "Kelime", Muhammed

---

[1003] Bu ifade "Muhammedî Nur" ile eşanlamlı olarak kullanılmıştır. Muhammed Peygamber bir hadis rivayetine dayanılarak nur ile özdeşleştirilmiştir. Kur'an'da Hz. Muhammed "nur saçan/aydınlatan bir kandil" (33:46) olarak zikredilir ve pek çok müfessir "size Allah'tan bir nur gelmişti" (5:15) ayetindeki nuru Hz. Muhammed olarak yorumlamıştır. (Michel Chodkiewicz, *The Seal of Saints Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, çev. Liadain Sherrard, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993, s. 61.) Bir hadis rivayetine göre Hz. Peygamber müminlerden birine şöyle demiştir: "Allah senin Peygamberinin nurunu, diğer yaratıkları yaratmadan önce Kendi nurundan yarattı". Bu rivayetlere ve daha başkalarına dayanan pek çok müslüman düşünür Hz. Peygamber'i, kendisi ile yaratmanın meydana geldiği (ilksel) "Nur" olarak isimlendirmiştir. (Daha fazla bilgi için bkz. Chodkiewicz, s. 61-67.)

[1004] Bu kavram *Fütûhât*'ta sadece dört kez geçerken (*Fütûhât*, I/90.31, 113.36, 116.29, III/455.17) *Fusûs*'ta ve hatta *İnşâ*'da hiç yer almamaktadır.

[1005] *Fütûhât*, I/90.31.

[1006] *Fütûhât*, I/90.30.

[1007] *Fusûs*, s. 214.

[1008] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 249.

Peygamber'dir,[1009] başka bir ifadeyle Muhammed "kelimesi" tüm peygamberlerin hakikatidir. Buradaki "Peygamber" bir beşer değildir, Allah'ın kendisi aracılığıyla eşyayı yarattığı ontolojik ilkedir. O her türlü kemâlin kökeni ve kaynağıdır ve peygamberlere peygamberliklerini veren de O'dur. Öyle ki, beşer olarak Muhammed bile kemâlini bu ontolojik Hakikat'ten alır. Bununla beraber bu ilke ile (Muhammedî Hakikat ile) insan Muhammed arasında bir ilişki vardır ve söz konusu ilişki Muhammed Peygamber'i peygamberlerin başı yapar. Onun Hakikati "diğer peygamberlerin sahip oldukları her türlü kemâlin toplamı ve bütünüdür. Onlarda ayrı ayrı bulunan şeyi Muhammed kendinde birleştirir."[1010] Muhammedî Hakikat Kâmil İnsan'dır, İlk Akıl'dır, Logos'tur.

Afifi ve İzutsu'ya göre, İbn Arabi'nin logos doktrini Plotinus'un "ilk akıl"ına benzemektedir. Plotinus'a göre İlk Akıl (*Nus*) Bir'in ilk sudurudur ve hem etken hem de edilgendir, Bir'e göre edilgenken, kendisinden sudur eden şeylere göre ise etkendir.[1011] İzutsu'ya göre Plotinusçu "edilgenlik" İbn Arabi felsefesinde "kulluk"a (*ubûdiyye*) dönüşürken, "etkenlik" "rablık"a (*rubûbiyye*) dönüşmüştür.[1012] Bu iki unsur Muhammedî Hakikat'in berzahî yapısına işaret etmektedir. O, etkenlikle edilgenlik arasında, ubûdiyet ile rubûbiyet arasında bir ara bölgedir, "Kadîm ile hâdis, Zorunlu ile mümkün, Hak ile halk, Etken ile edilgen arasındaki bağ(lantı)dır."[1013] Başka bir ifade ile Muhammedî Hakikat, Allah ile âlem arasındaki "berzah"tır.

Schuon'a göre Peygamber'in manevî Cevheri (spiritual Substance), İslam maneviyatının (Islamic spirituality) kökenidir.[1014] Schuon, bu yaratıcı hakikat için "Muhammedî Hakikat" tabirini zaman zaman kullansa da, genel olarak "cevher" kelimesini kullanmayı tercih eder, fakat onun bu tercihinin nedeni açık değildir. Ona göre Tasavvuf (Sufizm) "gizli ve hep var olan Muhammedî Cevher ile yeniden bütünleşerek (reintegrate) … Birlik'i idrak etmektir."[1015] Muhammedî Cevher, kozmik fonksiyonundan ötürü, her yaratıkta bir

[1009] Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 72.
[1010] Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 72.
[1011] İzutsu, *Sufism and Taoism*, s. 238.
[1012] İzutsu, *Sufism and Taoism*, s. 238.
[1013] Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, s. 74.
[1014] Schuon Kuşeyri, İbnü'l-Arif ve diğerlerinin, Muhammedî Cevher'in şekillerini (modalities) "makâmat" kavramı ile sınıflandırmaya çalıştığını ifade etmektedir. (Schuon, IFA, s. 210)
[1015] Schuon, IFA, s. 210.

"içkin Peygamber" (immanent Prophet) olarak bulunur.[1016] Bu içkin peygamber, yaratıkların kendisi aracılığı ile Allah'la irtibat kurdukları "akıl"dır (intellect). Tasavvuf, sâlik ile Allah arasındaki irtibatı fark etmenin yolu olarak "Peygamberi takip etmek" ilkesini koymuştur.[1017] Peygamberin sünnetini takip etmenin önemi şudur: "o [sünnet] yalnızca bir kurallar bütünü değil aynı zamanda "Muhammedî Cevher"dir ki bu kurallar onun çeşitli mertebelerdeki yansımasıdır ve bu Muhammedî Cevher "içkin Peygamber"in gizemine denk düşer (coincide with)."[1018] Bu sebeple Schuon'a göre Peygamber'i takip etmek "içimizdeki Peygamber"i fark etmektir, bu içsel peygamber ise Akıl'dır.

Schuon Hz. Peygamber'i yalnızca "Kâmil İnsan" olarak değil, aynı zamanda "Kadîm İnsan" (Ancient Man, "*el-insanü'l-kadîm"*) olarak da nitelemektedir. Ona göre "Kâmil İnsan" tabiri "bütünsellik" (totality) yönünü belirtirken, "Kadîm İnsan" tabiri "köken" (origin) olma özelliğine işaret etmektedir. O "Kadîm İnsan" (*adam qadmon*) terimini, Muhammedî Hakikat''in "kökenselliğini" vurgulamak için, Yahudi mistisizmine referansla kullanmaktadır. "Kâmil İnsan" terimi ise Hz. Muhammed'in kapsayıcı yönünü ifade eder, –ki Schuon buna "bütünsellik" demektedir- çünkü o, en kapsayıcı isim/ism-i câmî olan *Allah* isminin tecellisidir. Bu yaklaşım İslam maneviyatında bilinen bir yaklaşımdır. Ancak Schuon konuya "Kadîm İnsan" terimini de ekleyerek, Muhammedî Hakikat ile ilgili fikirlerini daha anlaşılır biçimde ifade etmeyi amaçlamaktadır. Aslında bu terimi İslam dini ile irtibatlı olarak ilk kullanan kişi tespit edebildiğimiz kadarıyla Guenon'dur. O Kabala ile İslam mistisizminin benzerliklerini ifade etmek için kaleme aldığı bir yazısında Yahudilikteki kadim insan anlayışından bahsetmekte ve onu İslam'daki kâmil insan ile irtibatlandırmaktadır.[1019] Fakat Schuon Guenon'un İslam'la irtibatlandırdığı bu terimi yorumlamış ve ona yeni boyutlar kazandırmıştır. İbn Arabi ve diğer pek çok sufinin "Kâmil İnsan" anlayışı Muhammedî Hakikat'in varlıkların kökeni olma özelliğini içerse de, onlar bu kökenselliği ifade

[1016] Schuon, IFA, s. 210.
[1017] Schuon, IFA, s. 210.
[1018] Schuon, IFA, s. 210.
[1019] René Guénon, *The Essential René Guénon: Metaphysics, Tradition and the Crisis of Modernity*, ed. John Herlihy, Indiana: World Wisdom, 2009, s. 199.

etmek için "Kâmil İnsan" tabiri dışında bir tabir kullanmaya gerek duymamışlardır. Kökenselliği belirtmek için kadim insan fikrine yaptığı vurguyu, Schuon'un tasavvuftaki kâmil insan öğretisine bir katkısı olarak okumak mümkündür.

Tasavvufta Hz. Muhammed, kendisinden ötürü yaratmanın gerçekleştiği en mükemmel varlıktır. O, âlemin prototipidir ve Allah'ın en sevgili kuludur. Muhammedî Cevher (ruh, akıl ya da nur) Allah'ın ilk yarattığı şeydir. İlk yaratılan olmasından ötürü bu Cevher, her şeyin "kökeni"dir (origin); ve "tanrı biçimli" (teomorfik)[1020] ve "uyumlu" (harmonious) olmasından ötürü âlemin "bütünselliği"dir (totality).[1021] İnsan, âlem gibi Allah'ın suretinde yaratılmıştır. İkisinin de Allah'ın suretinde yaratılmış olması Schuon'a göre hem mikrokozmosun hem de makrokozmosun teomorfik olduğu anlamına gelir. Kuşatıcı/Câmî' olması itibariyle Allah, bütünselliği temsil eder; bu sebeple Allah'ın sureti de aynı bütünselliğe sahiptir. Hz. Peygamber'in "uyumlu bütünselliği"ne (harmonious totality) gelince, o "muvazenesizlikleri (disequilibriums) -ki bunlar ontolojik olarak gereklidir, aksi halde var olmazlardı- onları dolaylı olarak kemâl unsurlarına dönüştüren bütünsel muvazene (total equilibrium) ile dengeler."[1022] Nitekim daha önce ifade edildiği üzere Schuon'a göre İslam bir denge dinidir ve bu dinin peygamberi olan Muhammed de dengenin temsilcisi sayılabilir. Böylece Muhammed Peygamber, âlemin bütünsel uyumunu sağlamaktadır. İşte bu özellik, Muhmamedî Hakikat'in -İbn Arabi tarafından da vurgulanan- "âlemin devamlılığını sağlama" fonksiyonudur.

Schuon'a göre âlem, bizim parçaları olduğumuz bir bütünlüğe sahiptir. Yaratıkların ilki ve dolayısıyla tüm âlemin kökeni olan Hz. Muhammed, "teomorfik ve uyumlu bütünselliği enkarne eder/cisimleştirir."[1023] O yalnızca evrenselliği değil aynı zamanda ilkselliği de temsil etmektedir,[1024] çünkü "bütünsellik" ve "köken" Peygamber'in sahip olduğu iki kemâldir.[1025] Bizim bu kemâllerle olan ilişkimiz ise şöyledir: biz

[1020] Schuon "teomorfik" ifadesiyle, insanın Tanrı suretinde yaratılmış olmasına vurgu yapmaktadır.
[1021] Schuon, UI, s. 103.
[1022] Schuon, UI, s. 104.
[1023] Schuon, UI, s. 103-4.
[1024] Schuon, UI, s. 104.
[1025] Schuon, UI, s. 103.

Peygamber'in bütünselliğine nisbetle "parçalar ya da bölümleriz" (parts or fragments)[1026] ve onun kökenselliğine nisbetle "sapma" (deviation)[1027] ya da "bozulma"[1028] durumlarıyız.[1029] O, aynı anda insanlığın hem "tamamı" (whole) hem de "kökeni"dir (origin); bu özellikler Schuon tarafından sırasıyla "Evrensel İnsan" (Universal Man) ya da "Tam İnsan/ Kâmil İnsan" (Whole Man) ve "Kadîm İnsan" (Ancient Man) kavramlarıyla ifade edilmektedir.

Schuon'a göre sufinin Peygamber'i takip etme misyonunun anlamı hem Tam İnsan hem de Kadîm İnsan'ı tahakkuk ettirmektir/gerçekleştirmektir (realize); baska bir ifadeyle sufinin amacı Muhammed Peygamber'in "bütünselliğini" ve "kökenselliğini" fark etmektir. Nitekim Schuon'a göre Peygamber'i takip etmek, "hem "Sonsuzcasına Öteki" (Infinitely Other) olanı, hem de "Mutlak biçimde Kendi" (Absolutely Oneself) olanı gerçekleştirmek (realize) anlamına gelir."[1030] Dobie'nin belirttiği üzere, Evrensel İnsan anlayışının ardında "ilah ile birliği gerçekleştirmek (realization) bizim ilksel insanlığımızın, Sufi terminoloji ile "Âdemî tabiat"ımızın, yeniden inşasıdır"[1031] fikri bulunmaktadır. Schuon'un perspektifi de ilah ile birliği gerçekleştirme fikri ile uyumludur ve bunun için de kişi içindeki Evrensel İnsan'ı, yani Âdem'i açığa çıkarmalıdır.

Tam/Kâmil ya da Evrensel İnsan'ı gerçekleştirmek için maneviyat yolcusu (sâlik) kendinden dışarı çıkmalıdır, kendi iradesini mutlak biçimde "Öteki" olan Allah'a yansıtmalı ve "kendini bütün varlıkların sahip olduğu evrensel hayata yaymalıdır (extend)."[1032] Kadim (Ancient) ya da İlksel (Primordial) İnsan'ı gerçekleştirmek içinse sâlik, kendinde mevcut olan Köken'e yani içsel Peygamber'e dönmeli -söz konusu içsel Peygamber'in Schuon'a göre "Akıl" olduğu belirtilmişti- ve kendi arketipine, teomorfik cevherinde (substance) bulunan ilksel ve örneksel (normative) surete dayanmalıdır

[1026] Schuon, UI, s. 102.
[1027] Schuon, UI, s. 102.
[1028] Schuon, UI, s. 104.
[1029] Schuon'a göre yaratma, "Tanrı" olmadığı için, bir tür sapma ve bozulmadır çünkü yalnızca Tanrı mükemmeldir.
[1030] Schuon, UI, s. 104.
[1031] Dobie, s. 222.
[1032] Schuon, UI, s. 102.

(repose).[1033] Bu cevher Muhammedî Cevher'dir, Logos'tur, her yaratıkta mevcut olan ilksel Akıl'dır (primordial Intellect).

Bildiğimiz kadarıyla İbn Arabi, bizi Allah'ın yoluna yönlendiren "içsel bir peygamber"den söz etmemektedir. Fakat şuna şüphe yoktur ki, İbn Arabi'ye göre içimizde bizi doğruya yönelten bir peygamber olsa bile, o peygamber "akıl" (*el-akl*) olmayacaktır. İbn Arabi için bu rehber ancak "kalp" (*el-kalb*) olabilir.[1034] Aklın işleviyle ilgili Schuon ve İbn Arabi arasındaki temel fark şudur ki, Schuon tüm ontolojisini ve epistemolojisini "Akıllar" fikri üzerine kurar. Bizlerin sahip olduğu insan aklı, İlahî Akıl'a ulaşmanın aracıdır ve bu, insan için Allah'a giden yolun "akıl" olduğu anlamına gelir. Oysa İbn Arabi için "akıl" kelimesinin içerimi çok farklıdır. O aklı, "sınırlayıcı" karakterinden ötürü küçük görmekte ve filozof ve kelamcıları akla dayandıkları için eleştirmektedir.[1035] Ne var ki Schuon'a göre, Kozmik Akıl olan Muhammedî Hakikat bile insan aklı için bir araçtır; çünkü O, berzahî yapısından ötürü, insan aklının Allah'ı bilmesine aracılık etmektedir. Schuon ve İbn Arabi'nin akıl ve kalp ile ilgili görüşlerine Gnosioloji bölümünde yer verilecektir.

Schuon'un bakış açısından "Kadîm İnsan" Akıl'a, "bilincin kemâline" işaret ederken; "Tam İnsan" kavramı varlığa, "varlığın kemâline" işaret etmektedir.[1036] Schuon uzay ve zaman hakkında sembolizmler kullanarak şunu belirtir: "uzamsal sembolizm düzleminde merkez (center) Akıl'a işaret ederken, zamansal sembolizm düzleminde süreç (duration), Varoluş'a işaret eder, çünkü o belirsizce yayılır."[1037] O, köken ile merkez ve süreç ile bütünsellik arasında bir ilişki olduğunu iddia etmektedir. Köken merkez ile örtüşürken, süreç bütünsellik ile örtüşür.[1038] Süreç Varoluş'a işaret ettiği için, "bütünselliğinde âlem, Varoluş'tur; kökende, insan mikrokozmosu Akıl'dır (Intelligence)."[1039] Akıl makrokozmosun kökenidir, çünkü Logos/Muhammedî Cevher

[1033] Schuon, UI, s. 102.
[1034] Schuon ve İbn Arabi sırasıyla akıl (intellect) ve kalp terimleriyle aynı kavrama işaret etmektedirler. (Bkz. s. 226-230)
[1035] İki sufinin akıl anlayışlarına bir sonraki başlıkta değinilecektir.
[1036] Schuon, UI, s. 103.
[1037] Schuon, UI, s. 103.
[1038] Schuon, UI, s. 103.
[1039] Schuon, UI, s. 103.

âlemin kökenidir. Nitekim Schuon'a göre "Kâmil İnsan, özellikle makrokozmos ile ilgilenir (concern) ve Kadîm İnsan da mikrokozmosla"[1040]; ve Muhammed Peygamber ontolojik Cevher'inde ikisini de içermektedir. O, mikrokozmosun merkezi olan köken, Akıl ya da Kadîm İnsan'dır ve ayrıca makrokozmosun bütünselliği ya da Varoluş'u olan Evrensel İnsan'dır. O "bizim bütünselliğimiz ve merkezimiz; varlığımız ve bilgimiz"dir.[1041]

"Muhammed" ismi "övülmüş" (glorified) anlamına gelir ve Schuon'a göre bu isim Yaratmanın/âlemin kemâline işaret etmektedir. Ayrıca Muhammed Peygamber için kullanılan "Efendimiz" (*seyyidunâ*) ifadesi de "âlemin bize nisbetle ilksel ve normatif özelliği"ni belirtir.[1042] Hz. Muhammed hem mikrokozmos hem de makrokozmostur. "Tam İnsan" olarak Peygamber, arzı semâya ya da yaratıkları Yaratan'a bağlar ki bu onun "rasul" (peygamber ve aynı zamanda kurtarıcı) olma yönüyle ilgilidir. Ne var ki "Kadîm İnsan" olarak Peygamber, ne arz ne de semâ ile ilişkilidir çünkü onlar "köken"de ayrışmamıştır. Schuon'a göre Hz. Muhammed'in "ümmî Peygamber" (*nebî ümmî*) olması yönü de kökenle ilişkilidir. "Köken" olarak Peygamber "bâkir" (virgin) bir kaptır (receptacle) ve o, "yalnızca Allah tarafından belirlenmiştir, İlahî Kalem karşısında boş bir sayfadır; Yaratma'yı, Akıl'ı, Avatar'ı yalnızca Allah doldurur."[1043] Schuon, Hz. Muhammed'in ümmî oluşunu "bekâret"[1044] ile ilişkilendirir, çünkü "İlahî İlim yalnızca bâkir bir toprağa ekilir."[1045] O ayrıca "Ümmî Peygamber"in yani Kadîm İnsan'ın, üzerine kozmik imkânların yazıldığı "Korunmuş Levhâ" (*el-levhü'l-mahfûz*) olduğunu belirtmektedir. "Yüce Kalem" (*el-kalemü'l-a'lâ*) ise levhaya imkânları yazan "Rasul"dür (Messenger).[1046] Yani Schuon'a göre Hz. Muhammed, hem "Rasul" hem de "Nebî" olarak Yüce Kalem ve Korunmuş Levhâ'dır. Bildiğimiz kadarıyla söz konusu terimleri Hz. Muhammed için Schuon'un kullandığı bağlamda kullanan bir düşünür

[1040] Schuon, UI, s. 103.
[1041] Schuon, UI, s. 99.
[1042] Schuon, UI, s. 99.
[1043] Schuon, UI, s. 100.
[1044] Schuon Hz. Muhammad ve Hz. Meryem'i "bekâret" (virginity) açısından birbirine benzetmektedir. (Schuon, UI, s. 92; TUR, s. 120-121)
[1045] Schuon, UI, s. 92.
[1046] Schuon, IFA, s. 232, d.n.

yoktur. Schuon Peygamberin hem risâlet görevini hem de nübüvvet niteliğini ayrı ayrı vurgulamak için bu kavramsallaştırmaları yapmaktadır.

"Görevi" söz konusu olduğunda Muhammed Peygamber, İlke'yi zuhura bağlayan bir işleve sahiptir.[1047] Schuon bu durumu -çalışmanın birinci bölümde belirtildiği üzere- "Şehâdet"in ikinci kısmını yorumlarken açıklar; "*Muhammed Rasul Allah*" (Muhammed Allah'ın resûlüdür). Schuon'a göre bu ifadedeki "Muhammed" zâhir olmuş İlke'dir (the manifested Principle), "Rasul" açığa çıkarıcı İlke'dir (manifesting Principle) ve "Allah" ise İlke'nin Kendisidir (the Principle Itself). Schuon'un burada "zâhir olmuş İlke" ile kastı, insan olarak Muhammed Peygamber'dir ki Allah bizim onu örnek alarak onun gibi olmamızı istemiştir. Hazreti Peygamber'in risalet özelliği ise onun hakikati ile ilişkilidir ve son olarak Allah da Ulûhiyet'i temsil etmektedir. Muhammedî Hakikat zuhur eden ile etmeyen, yani insan ile Allah arasındaki köprüdür ve söz konusu bağ Hazreti Muhammed'in risaleti ile kurulur. "*Muhammed Rasul Allah*" ifadesindeki vurgu orta unsuradır çünkü o, "zâhir olmuş İlke" (Muhammed) ile "İlke'nin Kendisi"ni (Allah) birleştiren Logos'tur.[1048]

"Logos, daha önce söylendiği gibi, ne yaratılmış ne de yaratılmamış ya da İlke'ye nisbetle zâhir (manifested), Zuhur'a nisbetle bâtın (non-manifested) ya da İlke olan şeyin Ruh'udur (Spirit)."[1049] Bu cümle İbn Arabi'nin *İnşâü'd-devâir*'de, "Hakikatler Hakikati"nin berzahî karakterini anlatmak için, "üçüncü şey" (*eş-şeyü's-sâlis*) hakkında belirttiklerinin farklı bir versiyonu gibidir.[1050] Allah dünyaya bu berzah ile inerken (nüzûl), dünya da Allah'a yine bu berzah ile çıkar (urûc). Schuon bu kesişimi şöyle ifade etmektedir: "Muhammed ve Allah, Resul'de ya da Risalet'te, Mesaj'da buluşur."[1051] Schuon'un risalet ile kastının Muhammedî Hakikat olduğundan söz edilmişti. Ona göre söz konusu ontolojik ilke -Muhammedî Hakikat yani Logos- yaratılmış ile Yaratılmamış'ı birleştirmektedir. Ayrıca İbn Arabi ontolojisinde Logos'un söz konusu hakikate tekabül ettiği de belirtilmişti. Ne var ki Schuon için Logos herhangi bir

[1047] Schuon ontolojisinde İlke ve Zuhur kavramları için bkz. s. 92-93.
[1048] Schuon, IFA, s. 232.
[1049] Schuon, SVQ, s. 135.
[1050] Bkz. s. 152-153.
[1051] Schuon, SVQ, s. 135.

peygamber olabilirken, İbn Arabi için bu ontolojik İlke ancak Muhammed Peygamber olabilir. Yukarıda belirtildiği üzere İbn Arabi için Hz. Muhammed dışındaki tüm peygamberler birer kelime iken (logos) yalnızca Muhammed Peygamber *el-kelime*'dir (the Logos),[1052] yani ontolojik ilke yalnızca Muhammed Peygamber'dir. Çünkü o hem ilk hem de son olması itibariyle tüm peygamberlerden üstündür. Şunu belirtmek gerekir ki Schuon'a göre, Muhammad Peygamber'in diğer peygamberlere bir üstünlüğü yoktur. Nitekim o, bir önceki bölümde belirtildiği gibi İbn Arabi'yi Hz. Muhammed'i diğer peygamberlere üstün görmesi sebebiyle eleştirmekte ve onun bakışını ezoterizme uygun saymamaktadır. Zira Schuon'un anlayışına göre tüm peygamberler Logos'tur: "Vahiyle haber getiren herkes, Logos ile olan özdeşliğini içsel olarak algılar … başkalarını yalnızca toplam Logos'un değil aynı zamanda kendisinin de belirli işlevlerini yerine getiren kimseler olarak görür çünkü kendisinin fiziksel olarak (concretely) bu Logos ile özdeş olduğunu bilir."[1053] Bu durum yalnızca Muhammed Peygamber için değil, Buda ve İsa için de geçerlidir. Ne var ki "her geleneksel form kendi kurucusunu İlahî Logos ile özdeşleştirir ve Göklerin diğer sözcülerine kendi kurucularının yansıması ve tek Logos'un ikincil tezahürleri gözüyle bakar.[1054] Nitekim hem Hz. İsa hem de Hz. Muhammed kendileri olmaksızın kimsenin Allah'a varamayacağını belirtmişlerdir.[1055] Her dinin müminlerinin kendi peygamberlerini Logos olarak görmesi kabul edilebilir bir durumdur, ancak bu diğer peygamberlerin Logos olmadığı anlamına gelmez.[1056] Söz konusu Logos aracılığıyla, Tanrı insan olur ve insan da Tanrı olur. Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın ontolojik işlevi insanın tanrısallığını anlatmaktır. Bu yönüyle Oğul İsa yaratılmamıştır. Benzer şekilde insan olan Muhammed'in aksine "Muhammedî Hakikat" ya da "Ruh" ya da "Nur", "yaratılmamıştır."[1057]

[1052] Bkz. s. 162.
[1053] Schuon, LT, s. 118-119.
[1054] Schuon, UI, s. 91.
[1055] Hz. İsa "Hiç kimse ben olmadan babaya varmamıştır" derken Hz. Muhammed "Kimse Peygamber'e varmadan Allah'a varmamıştır" demektedir. (Schuon, DI, s. 75)
[1056] Schuon'un Hz. Muhammed'in yaratıkların en hayırlısı (*hayr'ül-halk*) olduğuna ilişkin İslamî algıyı yerdiği ve onun diğer peygamberlerden üstün olduğu düşüncesini reddettiği yorumları için bkz. Schuon, CI, s. 160-161.
[1057] Schuon, UI, s. 104.

Logos'un "yaratılmamış" (uncreated) olma özelliği Meister Eckhart tarafından vurgulanmıştır. Ona göre bu "yaratılmamış ve yaratılamaz" Akıl, tüm var olanlarda içkindir.[1058] O, nefste (soul), "biz ona ait olduğumuz için bize ait olan"[1059] bir şeydir. Tasavvufta meşhur bir deyiş olan "Sufi yaratılmamıştır" ifadesi, Schuon'a göre bununla irtibatlıdır.[1060] Sufi "akılla özdeştir"[1061], bu ifade onun, aslında kendisinin akılla özdeş olduğunu fark eden kişi olduğu anlamına gelir. O, kendi yaratılmamış özünün farkına vardığı için "yaratılmamıştır", başka bir ifade ile yaratılmamış olanın ta kendisi olduğunu anlayarak, Logos ile özdeşliğini fark etmiştir. Nitekim Akıl, "Tanrı'nın içimizdeki krallığı"dır.[1062] Ne var ki bizlerdeki "yaratılmış akıl" (insan aklı) olmaksızın, "yaratılmamış Akıl" yani Logos, insanın erişimine açık değildir.[1063]

4.1.3. İnsan Aklı (*Human Intellect*)

Schuon'a göre İlahi Ruh'un üç biçimi (mode) olduğundan söz edilmişti. Bunlardan ilk ikisi sırasıyla İlâhi Akıl ve Kozmik Akıl iken, üçüncüsü de İnsan Aklı'dır. İlahi Ruh'un bu biçimi "ne yaratılmış ne de yaratılmamış olan, insan türüne onun merkezî, "kutsal" (pontifical) derecesini veren ve diğer yaratıklara nazaran yarı-kutsal (quasi-divine) olan" İnsan Aklı'dır.[1064] O, "Allah'ın derinliklerine –yalnızca Varlık'a değil, Yüce Kendi'ye de (Supreme Self[1065])- varmaya" kâbildir.[1066] Schuon'a göre Akıl yalnızca Allah'ı değil Zât'ı da anlayabilir/kavrayabilir (conceive).[1067] Mutlak, Akıl'ın aslî içeriği (fundamental content) olduğu için Akıl, "Mutlak'ın bilgisidir."[1068] Nitekim Schuon için "yalnızca Mutlak tam anlamıyla mükemmel biçimde akledilirdir (perfectly intelligible), o kadar ki, akıl kendi yeter sebebini (sufficient reason) ve amacını (end) ancak Mutlak'ta görebilir."[1069]

[1058] Schuon, TUR, s. 38-39.
[1059] Schuon, RHC, s. 22.
[1060] Schuon, TUR, s. xxx.
[1061] Schuon, TUR, s. xxx.
[1062] "Tanrı'nın krallığı içinizdedir" (Luke 17:21) ayetine referansla.
[1063] Schuon, SP, s. 146.
[1064] Schuon, DI, s. 75.
[1065] Kanık da bu terimi "Yüce Kendi" diye çevirmektedir. (*İslam'ın Metafizik Boyutları*, s. 147)
[1066] Schuon, DI, s. 44, d.n.
[1067] Schuon, UI, s. 86.
[1068] Schuon, SW, s. 37.
[1069] Schuon, UI, s. 86.

Bu nokta, İbn Arabi ve Frithjof Schuon'un felsefeleri arasındaki temel farklılıktır. Çalışmanın "Varlık-Ötesi ya da Zât" başlığında belirtildiği üzere, İbn Arabi'ye göre Mutlak'ı bilmek imkansızdır çünkü Zât tanımı gereği bilinemezdir. Fakat Schuon'a göre Akıl'ın işlevi Hakk'ı olduğu gibi algılamaktır (to perceive the Real as such)[1070], Mutlak'ı her nasılsa öyle bilmektir. Akıl "aşkınlık (transcendence) için yapılmıştır"[1071], bu sebeple aşkın Mutlak'ı idrak etme kâbiliyetine sahiptir. Ne var ki İbn Arabi için Mutlak, bizim algı sahamızın tamamen dışında olduğundan O'nu her nasılsa öyle idrak etmenin hiçbir yolu yoktur.[1072] Dahası ona göre insan aklı, kendisinden türediği İlk Akıl'ı dahi algılayamazken İlk Akıl'ın yaratıcısı olan Allah'ı idrak etmesi imkansızdır.[1073]

Daha önce ifade edildiği üzere Schuon'a göre Mutlak ile göreceli arasındaki farkı ve onlar arasındaki ilişkileri fark etmek metafiziğin aslıdır. Akıl, metafiziksel bilginin aracıdır, çünkü onun birincil işlevi "Mutlak ile göreceliyi ayırt etmektir; böylece ikinci işlevi bir yandan Göreceliliği, görünürde Mutlak'ın alanına girdiği kadarıyla/ölçüde entelektüel/aklî olarak idrak etmek ve diğer yandan Görecelide yansıdığı haliyle Mutlak'ı idrak etmek olacaktır."[1074] Akıl tüm küllî ilişkileri (universal relations) bilebilir çünkü onun temel fonksiyonu ayırt etmektir. Ayırt etmek (discernment) "doğası gereği birleşmeye yol açar" (calls forth union)[1075], bu sebeple Akıl birliği idrak eder. Aşkın Hakikat "Bir"dir (*el-ehad*);[1076] ve varlık nedeni "Hakk'a uygunluk/yeterlilik olmak" (being adequation to the Real)[1077] olan Akıl, Bir'i bilebilir.

Nitekim Akıl'ın işlevi bilmektir; "Allah'ı, bizatihi Hakk'ı, fevkalade Akledilir'i (supremely Intelligible) bilmek, ardından bu bilgi ışığında eşyayı bilmek; ve sonuç olarak kendimizi de bilmek."[1078] Akıl bilinebilecek olan her şeyi bilebilir çünkü o, "Kendisinin –ya da

[1070] Schuon, RHC, s. 7.
[1071] Schuon, LT, s. 129.
[1072] Mutlak'ın bilinebilirliği konusunda bkz. s. 194-195.
[1073] *Fütûhât*, II/70.33.
[1074] Schuon, THC, s. 141.
[1075] Schuon, RHC, s. 88.
[1076] Schuon, UI, s. 86.
[1077] Schuon, FDH, s. 6.
[1078] Schuon, RHC, s. 7.

Kendi'nin- saf bilgisi" (pure knowledge of Himself –or of Self-) olan Allah'ı yansıtır (reflect).[1079] İnsan Aklı, İlahî Akıl'ın bir ışını (ray) gibidir ve o "güneşin her bir ışınının tüm güneşi aksettirdiği/naklettiği (convey) gibi, bilinebilir olan her şeyi içerir."[1080] İlahî olana nisbeti sebebiyle insan Aklı her şeyi bilebilir. Akıl özünde İlahî olduğu ve bilme eylemindeki özne ve nesne bir olduğu için, birliğin kendisini anlar/kavrar (conceive). Birliği kavramak suretiyle de bilinebilir olan herhangi bir şeyi kavrayabilir, çünkü tüm var olanlar bu birliğin içinde mevcuttur. İşte bu yüzden "Akıl'ı bilmek, şeylerin eşcevherli[1081] (consubstantial) kapsamını ve böylece doğasını (nature) bilmektir."[1082] Akıl bunu, kendisini bilmek suretiyle başarabilir. O kendini bildiğinde, İlahî Akıl'dan başkası olmadığını bilir; böylece Akıl sayesinde insan, kendisinin İlah'tan başkası olmadığını anlar. Bilginin en yüksek seviyesi olan "Kendi-bilgisi/Kendilik bilgisi" yani "Allah'ın bilgisi", yalnızca Akıl sayesinde gerçekleşebilir. Bu konuya bir sonraki bölümün "Kendilik Bilgisi" başlığında genişçe yer verilecektir.

Schuon'a göre nihâi metafizik gerçeklik "Bir" (the One) ya da "Kendi"dir (the Self), bu nedenle Kendi'nin bilgisi (knowledge of the Self) nihâi/en üst düzey bilgidir. Bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla açıklanacağı üzere bu bilginin önemi pek çok gnostik gelenekte vurgulanmıştır; "Yunan bilgeliği (gnosis) der ki "Kendini bil" ve İncil der ki "Tanrı'nın krallığı içinizdedir"; bunun gibi İslam "Kendini bilen Rabb'ini bilir" der."[1083] Schuon'a göre her şey, Kendi'nin bir yansımasıdır. Var olan şeyler kendilerinde bulunan "kendilik" sayesinde var olabilirler. Kendi, tüm varoluşun kökenidir ve Mutlak ile göreceli arasındaki ilişki de Mutlak Kendi'nin, görecelilerdeki mevcudiyeti sayesinde gerçekleşir. "Kendi", Kendini yaratıklarda Akıl olarak yansıtır, yani Akıl'ın her bir yaratıktaki "kendilik" olduğunu söylemek mümkündür. Akıl "İlah olmayan"da bulunan ve onu İlah'a bağlayan "İlah"tır. Bu sebeple kendini gerçekleştirmek/fark etmek, Kendi'nin gerçekleşmesidir; çünkü tüm kendiler Mutlak Kendi'den başkası değildirler.

[1079] Schuon, LT, s. 159.
[1080] Schuon, LT, s. 159.
[1081] Schuon'un buradaki kastı tüm var olanların tek bir cevherden yaratılmış olmasıdır.
[1082] Schuon, UI, s. 109.
[1083] Schuon, UI, s. 109.

Kendini bilme sürecinde Tanrı, "Kendisini bizde bilen"dir.[1084] Tanrı asla özne olmaksızın nesne olmaz (yalnızca nesne olmaz ancak hem özne hem de nesne olur), yani Tanrı Kendisini bizim aklımızın nesnesi yapar ve Kendini bizim akıllarımız üzerinden bilir. O, mükemmel birliğin olduğu yerde, aynı anda hem bilen, hem bilinen hem de bilgidir. Bu durumda fail, meful ve fiil aynıdır ve hepsi de Tanrı'dır. Schuon'un bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla incelenecek olan bu anlayışı, tasavvufta yaygın bir anlayıştır. Sufilerin bilgiye ancak benliklerinden, başka bir ifadeyle öznelerinden ve dolayısıyla özne-nesne ikiliğinden geçerek, bilgi-bilen-bilinen birliğini gerçekleştirmek suretiyle ulaşacakları yönünde yaygın bir kabulleri vardır. Schuon da bu düşüncededir ve aslî bilginin birliğin bilgisi olduğunu ifade etmektedir. Onun sufilerin pek çoğundan ayrıldığı nokta ise bu bilgiye ulaşma yoludur. Ona göre söz konusu bilgiye "Tanrı'nın içimizdeki krallığı" sayesinde erişilir ki bu, daha önce belirtildiği üzere, İlahî Akıl'ın bir yansıması olan insan aklıdır. İnsanî akıl İlahî Akıl'dan başkası değildir ve insan aklının temel görevi "olduğu şeye dönüşmek"tir (becoming what one is)[1085], başka bir deyişle, içkin olan aslî birliği idrak etmektir.

Akıl "bütün fenomenleri İlke'lerine dönüştürür/indirger (reduce)"[1086], bir başka ifadeyle Akıl, göreceli şeyleri Mutlak'a, çokluğu birliğe, yaratıkları Allah'a bağlar. Aslî ile arızî olanı birbirinden ayırmak onun bir işlevidir.[1087] Yalnızca aslî ve arızî şeyleri ayırmakla kalmaz, aynı zamanda sebep ve sonucu da birbirinden ayırır.[1088] Schuon'a göre Akıl, sebeplerde sonuçları ve sonuçlarda sebepleri görür.[1089] Tanrı her şeyin mutlak sebebi olduğu için o, Tanrı'yı yaratıklarda görür ve böylece bilginin en yüksek seviyesine, Tanrı'nın bilgisine erişir.

İbn Arabi'ye göre akıl bir bilme aracıdır, ne var ki bilginin en yüksek seviyesine eriştirmez. *Fütûhât*'ın girişinde İbn Arabi, bilgiyi üç sınıfa ayırır, bunlar "akıl bilgisi", "haller (*ahvâl*) bilgisi" ve "sırlar (*esrâr*) bilgisi"dir.[1090] İkinci tür bilgiye deneyim ve tatma ile erişilir ve bu bilgi akıl ile tarif edilir. Üstün olan kategori, aklın erişiminin ötesinde olan "sırlar bilgisi"dir.

[1084] Schuon, FDH, s. 24, TUR, s. 153.
[1085] Schuon, SP, s. 117.
[1086] Schuon, GSW, s. 31.
[1087] Schuon, SW, s. 17.
[1088] Schuon, THC, s. 54.
[1089] Schuon, THC, s. 97.
[1090] *Fütûhât,* I/31.11.

"O, Ruhü'l-Kuds'un kalbe üflemesi (*nefh*) ile olur ve peygamber ve Allah dostlarına özgüdür."[1091] Diğer bilgilerin aksine, bu bilgiye sahip olan kişi diğer tüm bilgilere sahiptir. Bu sebeple İbn Arabi'ye göre, tüm bilgi türlerini kapsayan bu bilgi, en yüce bilgidir.[1092]

Şu ilginç bir noktadır ki, İbn Arabi tarafından "İlk Akıl"la özdeş kabul edilen Kutsal Ruh (*er-rûhü'l-kuds*)[1093], bazı Müslüman filozoflar tarafından "Faal Akıl" (*el-aklü'l-faâl*) olarak isimlendirilir ve böylece onlar bir bilme yöntemi olarak "faal akıl ile ittisal etmek"ten söz ederler.[1094] Bu durum, hem İbn Arabi hem de söz konusu filozoflar tarafından bir tür "akıl" olarak kabul edilen Kutsal Ruh'un, hepsi için "bilgi kaynağı" olduğu anlamına gelir. Ne var ki İbn Arabi ile Schuon arasındaki fark şudur: Schuon'a göre insan aklı "İlahî" Akıl'ın bir çeşididir ve İlah'ın bilgisi onun ile elde edilir. Buradaki insanî ile ilahî arasındaki irtibatı kuran Kutsal Ruh ise, daha önce ifade edildiği üzere "Kozmik Akıl"dır. Fakat İbn Arabi'ye göre Kutsal Ruh'un üflemesinin mahalli "akıl" değil, "kalp"tir. Nitekim o "Sahih bilgi yalnızca, Allah'ın bilenin kalbine attığı bilgidir. O Allah'ın, melek, nebi, peygamber, veli ya da mümin olsun, dilediği kulları için seçtiği ilahî bir ışıktır. Keşfi olmayanın bilgisi yoktur"[1095] demektedir. Tasavvuftaki esas bilme yöntemi olan "keşif", Allah'ın vehbidir ve kalbin arındırılması (tezkiye) ile yakından irtibatlıdır.

İbn Arabi'nin filozof ve kelamcılara yönelik temel eleştirisinin onların bilgi yöntemi olarak aklı esas almaları olduğundan söz edilmişti. Ona göre akletmek, sınırlayıcı karakteri sebebiyle sahih bilgi veremez: "akıl bir kısıtlamadır (*takyîd*), akıl kelimesi "bağlamak"tan gelir."[1096] Akıl bir kısıt/sınır (*kayd*) olduğundan ve Allah da mutlak (mukayyet olmayan) olduğundan, akıl Allah'ı idrak edemez. Onun fonksiyonu Allah'ı bilmek değil, "hevesleri kontrol etmek"tir.[1097] Daha da önemlisi, akletmek tenzihe yol açar ve yalnızca Allah'ın "ne olmadığını" söyler. Ne var ki, Allah'ı "iki göz" ile görebilmek için, aklın yanında hayal de gereklidir.[1098] Daha önce ifade edildiği üzere Allah'ı iki göz ile görmekten bahsederken İbn

[1091] *Fütûhât*, I/31.12.
[1092] *Fütûhât*, I/31.13.
[1093] *Fütûhât*, II/425.2.
[1094] Mahmut Kaya, "sudûr", s. 469.
[1095] *Fütûhât*, I/218.19.
[1096] *Fütûhât*, III/198.37.
[1097] *Fütûhât*, II/190.8.
[1098] Chittick, SPK, s. 361.

Arabi, Allah'ı aşkınlığı ve içkinliği ile, yani hem tenzihî hem de teşbihî nitelikleriyle birlikte bilmeyi kastetmektedir. Akıl tenzih ederek Allah'ın aşkınlığını algılarken, hayal teşbih ederek Allah'ın yaratıklara olan benzerliğini algılar. "Yalnızca kalp, Allah'ın tecellilerini hayal yetisiyle idrak edebilir."[1099] Değişken yapısı nedeniyle kalp[1100], "belli bir sıfat ile kayıtlı değildir. Aksine o, bütün ilahî isimleri ve sıfatları bir araya getirir, tıpkı Rahman'ın tüm güzel isimlere sahip olduğu gibi."[1101] Kalp, Allah'ın rahmeti gibi, her şeyi kuşatır. Aklın kısıtlayıcı yapısının aksine o, her şeyi kapsar ve böylece Allah'ı bilmeye akıldan çok daha yatkındır.

Tasavvufta genel eğilim, aklı filozofların bilme yöntemi olarak görmek olmuştur ve birçok sufi aklı, Allah'ı bilmeye kâbil olmayan sınırlayıcı bir meleke olarak görmüştür. Pek çok sufiye göre en yüce bilgiye/en Yüce'nin bilgisine ulaşma aracı akıl değil, kalptir.[1102] Akıl ve kalp arasındaki "çatışma" ya da "karşıtlık", felsefe ve tasavvufun bilme yöntemleri arasındaki esas farkın belirleyicisi olarak görülmüştür. Schuon'a göre çatışma akıl ile kalp arasında değil, us ile kalp arasındadır, çünkü Schuon aklın, kalbin muadili (equivalent) olduğunu düşünmektedir.[1103] Muhtemelen "akıl-kalp karşıtlığı" tartışmasından yola çıkarak Schuon, "beynin aklı" (intelligence of the brain) ve "kalbin aklı" (intelligence of the heart) ayrımını yapmakta, ve birinciye "us" (reason) derken, ikinciye "kalbî akıl" (cardiac intelligence) olarak isimlendirmektedir.[1104] Us, rasyonel kapasitedir; oysa kalp, her zaman doğru bilgiyi veren entelektüel/aklî (intellectual) ya da manevî (spiritual) sezgidir (intuition). "İçten/bilgece/derin (profound) ve sarsılmaz (unshakeable) olduğu halde inanç (faith), buradan ortaya çıkar ve bu, çok sayıda velinin (saint) aklıdır."[1105] Bu da demektir ki

[1099] Chittick, SPK, s. 107.
[1100] *el-kalb* kelimesinin kökü olan "kalebe" fiili, "değiştirmek" anlamına gelmektedir. (İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, C. 11, s. 269)
[1101] *Fütûhât*, III/129.17.
[1102] Hucviri, Kuşeyri, Kelabazi ve Rumi gibi klasik sufi yazarlar akıl ve kalp arasında bir karşıtlık olduğu görüşünü savunurlar. Oysa Muhasibi ve Gazzali aklı kalbin eş anlamlısı olarak görmüşlerdir. Bunun yanında Kur'an'a göre Allah akletme eylemini kalbe izafe ettiği için akıl ile kalp arasında bir karşıtlık yoktur. ("Kalpleri vardır ama onunla akletmezler" (7:179); "Yeryüzünde dolaşmadılar mı ki, kendileriyle akledecekleri kalpleri olsun" (22:46).) Mutasavvıfların akıl anlayışı için bkz. Cennet Ceren Çavuş, İmam Gazzâlî'nin "İhyâ"sında Akıl ve Kalp, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 41-61.
[1103] Schuon, SP, s. 80.
[1104] Schuon, FDH, s. 81-2, RHC, s. 88.
[1105] Schuon, FDH, s. 82.

Schuon'a göre veliler akılları/kalpleri ile bilgiye yani bilgeliğe ulaşırlar. Nitekim onun bakış açısına göre metafizik bilgiye rasyonel akıl, yani us ile değil, ancak akıl/kalp sayesinde erişilebilir. Schuon'un bu anlayışı bir sonraki bölümde incelenecektir.

İlahi Akıl'ın insan ölçeğindeki enkarnasyonu olan İnsan Aklı sayesinde gerçekleşen aklî sezgide (intellectual intuition) bilen, bilinen ve bilgi özdeş hale gelir; ya da daha doğru bir ifade ile Akıl, söz konusu özdeşliği fark eder. "Bir"in tahakkuku (realization), Schuon'a göre Mutlak Kendi'den başkası olmayan Akıl sayesinde gerçekleşir. Bununla beraber İbn Arabi'ye göre "ilahî nur", ya da İlah'tan gelen bilgi, arifin arınmış kalbine iner ve bu sayede o, birlik halini tecrübe eder. Aslında Kendi'ni Kendi'nde ve Kendi ile bilen "Bir"den başkası değildir, çünkü Kendi'den başka hiçbir şey yoktur. Başka bir ifade ile O'nu O'nda ve O'nunla bilen "O"ndan başkası değildir, çünkü O'ndan başka bir şey yoktur. Söz konusu farkındalığa erişmek için O'nunla bir olmak ya da daha doğru bir ifade ile, O'ndan başkası olmadığını idrak etmek gereklidir. Bu idrak irfandır (gnosis) ve irfan Schuon'a göre ancak, İlâhî Akıl'ın zuhuru olan insan aklı sayesinde gerçekleşebilir.

5. Sonuç

Schuon ve İbn Arabi temel problemleri olan Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak için benzer bir bakış açısını ve terminolojiyi paylaşmaktadırlar. İkisinin de onto-teolojilerine damgasını vuran en önemli kavram "nisbet" (relation) kavramıdır. Tanrı ile âlemin irtibatı ancak iki tarafla da ilişkisi olan ara bir alan (berzah) ile sağlanabilir. Bu berzah, bir tarafa nisbetle Hak iken diğerine nisbetle halktır. İbn Arabi'nin *el-hakü'l-mahlûk bih* terimi bu durumu çok güzel ifade etmektedir. O hem Hak'tır, hem de halktır, âlem hem O'dur hem de O değildir (*Hüve/lâ hüve*). "Hem hem mantığı" olarak nitelenebilecek olan bu yaklaşım Schuon tarafından da benimsenmiştir. Nitekim ona göre de berzah hem Mutlak'tır, hem de görecelidir; göreceliye nisbetle Mutlak, Mutlak'a nisbetle de görecelidir ve nisbî karakteri sayesinde Tanrı ile âlem irtibatını kurmaktadır. İbn Arabi'nin berzahın yanı sıra farklı bağlamlarda *amâ, nefes-i rahman, ulûhiyet, hakîkatü'l-hakâik* gibi terimlerle ifade ettiği bu irtibat noktasını Schuon "göreceli

Mutlak" (relative Absolute) kavramıyla anlatmaktadır. Bu kavram son derece yaratıcıdır ve Schuon'un Mutlak-göreceli ilişkisini açıklamak için bulduğu özgün bir çözümdür.

Schuon, ontolojisini bir akıllar hiyerarşisi üzerine bina etmektedir; öyle ki İlahî Akıl dediği Tanrı dahi bu hiyerarşiye dahildir. O Tanrı'yı Akıl olarak isimlendirmesi bakımından özgündür, nitekim sudur fikrini benimseyen düşünürler Tanrı'yı doğrudan Akıl olarak nitelememişlerdir. Fakat kendi sistematiği içinde Schuon Tanrı'yı bu hiyerarşiye dahil ederek, epistemolojik işlev sahibi olan insan aklını, ontolojik konumuyla açıklamak istemektedir. Ontolojik olarak İlâhî Akıl'ın bir zuhuru olan insan aklı, söz konusu ontolojik özdeşlik sayesinde epistemolojik düzlemde özdeşliği fark edebilecektir. Böylece varlık bilgi ile birleşmekte, sufilerin erişmek istedikleri "birlik" gerçekleştirilmektedir. İlahî Akıl ile insan aklı arasındaki akıl olan Kozmik Akıl ise bu gerçekleştirmede işlev sahibidir, nitekim o Logos'tur, Avatar'dır, İnsan-ı Kâmil'dir, Muhammedî Hakikat'tir. Schuon Hristiyanlıkta önemli yeri olan Logos fikrini, Hindu Avatar düşüncesi ile harmanlamış ve İslam'a ait olan İnsan-ı Kâmil ve Muhammedî Hakikat anlayışlarıyla özdeşleştirmiştir.

İbn Arabi ve Schuon'un terminolojileri arasındaki ortaklık İnsan-ı Kâmil ve Hakikat-i Muhammediyye kavramlarında da ortaya çıkmaktadır. İki düşünürün insanın ontolojik konumu ile ilgili düşüncelerinde bir farklılık olmamakla beraber, Schuon İbn Arabi'ye göre daha az antroposantrik görünmektedir. Nitekim Schuon'da İbn Arabi'de olduğu kadar baskın bir "insan" vurgusu bulunmamaktadır. O Müslümanlıktaki Kâmil İnsan anlayışına Yahudilikteki Kadîm İnsan anlayışını da eklemiş ve böylece Muhammedî Hakikat algısına yeni bir açılım getirmiştir. "Kâmil/Tam (Whole) İnsan" tabiri Hz. Muhammed'in bütünselliğine (totality) işaret ederken, "Kadîm (Ancient) İnsan" tabiri köken (origin) oluşunu belirtmektedir. Peygamberin "bütün" olması onun dünyevî kurtarıcı misyonu ile ilgiliyken, "köken" olması henüz ikilik oluşmadan önceki durumuna işaret etmektedir. İslam tarihinde böylesi bir kökensellik vurgusu bildiğimiz kadarıyla yoktur.

Schuon'un eklektik ontolojisinde dikkat çeken başka bir husus da onun İslam'daki birlik fikrini Hinduizm'deki Kendi (Self) düşüncesi ile harmanlamasıdır. Bu felsefeye göre

özne nesne birlikteliği en zirve halini bilen-bilgi-bilinen birliğinde almakta ve Schuon "Kendilik felsefesi" olarak nitelenebilecek olan düşünsel yaklaşımıyla, söz konusu birliği gerçekleştirenin Kendi olduğunu ifade etmektedir. Nitekim onun felsefesinde kendilik varlıkla özdeştir ve her bir var olan kendiliğini -yani varlığını- Kendi'den almaktadır. Dolayısıyla kendini bilen kişi, kaynağı olan Kendi'yi bilmiş olacaktır. Schuon bu bilgiyi irfan (gnosis) olarak isimlendirmektedir. Çalışmanın sıradaki bölümünde, iki sufinin irfan anlayışları incelenecektir.

C. GNOSİOLOJİ

1. Giriş

Hem Frithjof Schuon hem de İbn Arabi "irfanî bilgi"yi yani "marifet"i diğer bilgi türlerine üstün tutan sufiler oldukları için, onların bilgi anlayışlarının anlatılacağı bu bölüme "gnosioloji" adını vermeyi uygun gördük.[1106] Çünkü sufilerin "bilgi" ile kastettikleri *episteme*'den ziyade *gnosis*'tir,[1107] yani "irfan"dır.[1108] Bununla beraber iki sufi de ilim/bilgi ile irfanın/marifetin farklılığını vurgulasalar da kendi irfan anlayışlarını ifade ederken "bilgi" kelimesini kullanmaktan çekinmemektedirler.

Sufi bilgi en temelde varlık-bilgi özdeşliğine dayalıdır. Tasavvufta esas amaç Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanıp O'nun ahlakî nitelikleriyle bezenmektir, yani Allah'a benzemektir. Felsefe de Allah'a benzemeyi kendine amaç edinir. Nitekim en yüce varlık O olduğundan, mümkün olduğunca O'na benzemek en yüce hedef olmalıdır. Felsefe amacına giden yolda teorik aklı esas alır, nitekim felsefe ile aklîleşme arasında kopmaz bir bağ bulunmaktadır.[1109] Tasavvuf ise bilgiye ulaşma yöntemi ile diğer ilimlerden farklılaşır. Söz konusu yöntem kalbin, arındırılması suretiyle keşfe yani Tanrı'dan doğrudan bilgi almaya hazır hale getirilmesidir. Dolayısıyla tasavvufta ahlaklı davranışın bilgiye sebep olacağı var sayılır. Bu nedenle sufiler aklî mülahazalarla uğraşmak yerine, riyazet ve mücahede ile Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaya gayret ederler.

Bu anlamda İbn Arabi Allah'ı bilme yolunun keşifle yürüneceğini düşünür. Schuon'un yaklaşımı ise diğer mutasavvıflarınkinden farklı unsurlar barındırır. O tarikat pratikleri içinde bulunmuş bir sufidir, fakat tasavvufun ya da kendi ifadesiyle irfanın (gnosis) yöntemi olarak "aklî sezgi"yi (intellectual intuition) koyar. Buradaki "aklî" vurgusu

---

[1106] Bu kelimenin hem "Gnosioloji" (Gnosiology) hem de "Gnoseology" (Gnoseoloji) şeklinde kullanıldığı vakidir, ancak bu çalışmada fonetik olarak daha uygun bulduğum "Gnosioloji" kelimesi tercih edilmiştir.
[1107] Gnosis (γνῶσις) kelimesi her ne kadar bilgi anlamına gelse de onu epistemeden ayıran nokta onun "ezoterik bilgi" olmasıdır. (https://philolog.us/lsj/γνῶσις, 02.06.2019 tarihinde ulaşılmıştır.) Episteme'nin (ἐπιστήμη) ise ezoterik bilgi anlamı yoktur, o genel olarak "bilgi" ve özel olaraksa "bilimsel bilgi" anlamına gelen bir kelimedir. (https://philolog.us/lsj/ἐπιστήμη, 02.06.2019 tarihinde ulaşılmıştır.)
[1108] Nasr *gnosis* kelimesini "zevkî hikmet" (sapiential wisdom) olarak ifade etmektedir. (Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 41, 56) Tadılan hikmetin ise dilimizdeki karşılığı "irfan"dır.
[1109] Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 56.

önemlidir, zira onun felsefesinde akıl ontolojik öneminden ötürü gnosiolojik bir öneme de sahiptir. Nitekim Schuon'a göre Tanrı da bir akıldır (İlahi Akıl) ve insan Aklı ondan türemiştir, bu nedenle o da ilahidir. İnsanın Tanrı ile olan özdeşliğinin bilgisi de aslında ilahi olan insan aklının, kendi ontolojik kökenini idrak etmesi neticesinde gerçekleşir. Tabiatıyla bu süreç de "aklî" bir süreç olacaktır. Schuon'un irfan anlayışının farkını gösterdiği başka bir konu ise onun tasavvufi yolları bilgi yolu ve sevgi yolu olarak sınıflandırması ve bilgi yolunu sevgi yoluna üstün tutmasıdır.

Çalışmanın bu bölümünde Schuon'un konuya yaklaşımı temel alınarak iki sufinin irfan anlayışları tahlil edilecektir. Onlara göre tasavvufî bilginin mahiyeti incelendikten sonra Mutlak'ın bilgisi ve Kendilik bilgisi hakkındaki yaklaşımları kıyaslanacaktır. Ardından bilgiye erişmede erdemlerin rolü, bir bilgilenme biçimi olarak vahiy anlayışları ve Schuon'a özgü olan bilgi yolu-sevgi yolu ve kalp-us ayrımları incelecektir.

2. İrfanî Bilgi (Gnosis): Tanımı, Önemi ve Yolu

Schuon "irfan" ile kastettiği şeyin, kelimenin tarihsel çağrışımlarından ve bazı yeni-çağ "sahte-dinî (pseudo-religious) ya da sahte-yogasal (pseudo-yogic) ya da sırf yazınsal fantezi"den farklı olduğunu vurgulama gereği duymaktadır.[1110] Ona göre gnostizism -İslamî ya da Hristiyanik- düzensiz spekülasyonlardan oluşan bir yapıdır.[1111] Arapça'daki *marifet* ve Sanskritçedeki *jnana* terimlerinin irfanı ifade etmek için uygun olduğunu, ancak "teosofi" (theosophy) ya da "bilgi" (knowledge) gibi Batılı terimlerin bu iş için uygun olmadığını ifade etmektedir.[1112] Yine de Schuon, eserlerinde kendi gnosoloji anlayışından söz ederken "bilgi" terimini, irfanı ifade etmek için sıkça kullanmaktadır.[1113]

İbn Arabi "bilgi" için hem "ilim" hem de "marifet" terimlerini kullanmaktadır. O, sufiler arasında bu iki terim hakkındaki üstünlük tartışmalarına değinerek söz konusu anlaşmazlıkların isimlendirmeden kaynaklandığını, ilmi ya da marifeti üstün tutan grupların hepsi için aslında üstün olanın ilahî bilgi olduğunu söyler.[1114] Ayrıca ona göre

[1110] Schuon, UI, s. 115.
[1111] Schuon, THC, s. 68.
[1112] Schuon, UI, s. 115.
[1113] Schuon, SP, s. 150, SOME, s. 162.
[1114] *Fütûhât*, II/318.30.

‘“bilgi (ilim), marifet ve fıkıh (derin kavrayış) aynı anlamdadır.”[1115] İbn Arabi’nin bilgi anlayışı üzerine yazılmış en kapsamlı eserlerden birinin müellifi olan Chittick, onun marifet için keşf, zevk, feth, basiret, şuhud ve müşahede kavramlarını kullandığını belirtir.[1116] Dolayısıyla ister ilim, ister marifet, ister başka bir şey densin, üstün olan bilgi Allah’tan alınan bilgidir. Nitekim bilgi en büyük keramettir, en muazzam nimettir, çünkü Allah’ın kuşatıcılığının ilahî bir sıfatıdır ve bütün hayırları ihtiva etmektedir.[1117] Bu sebeple Allah, yaratıklarının en kâmili olan Hz. Peygamber’e ilminin artması için dua etmeyi emretmiştir.[1118]

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki hem İbn Arabi’ye hem de Schuon’a göre bilgi çok temel bir ihtiyaçtır. Schuon “Eğer bilgi insan ruhunun büyük bir ihtiyacı ise tam da bu sebeple ona bir yol vardır”[1119] diyerek bilgiyi mümkün görmektedir. Nitekim insan kendi göreceliliğinin ötesine geçerek Mutlak’a ulaşmak ister ve irfan ile de “zihnî alanın ve duygular alanının ötesine geçer”[1120], yani insanîliğini aşarak Tanrı(sal)laşır.[1121] Schuon’a göre bunun ancak insan Aklı ile mümkün olabildiğini belirtmiştik, çünkü “insan Aklı aşkınlık için yapılmıştır.”[1122] Böylece onun sayesinde insan göreceliliğinden kurtulmak suretiyle Mutlak’a ulaşarak aslî bilgi ihtiyacını karşılayabilir. Nitekim Schuon’a göre bilginin kendisine yöneldiği şey Mutlak’tır. Bu konuya bir sonraki başlıkta değinilecektir.

İbn Arabi için de bilgi nefsin bir ihtiyacıdır. Bu bağlamda o, iki tür bilgiden bahsetmektedir. İlki insan nefsi için besin mesabesinde olan ve hakkında itidalli olmanın gerektiği “dinî hükümlerin bilgisi” iken, diğer bilgi türü durulacak bir sınırı olmayan bilgidir, yani “Allah ve kıyamet mahalleriyle ilgili” bilgidir.[1123] Nitekim İbn Arabi “Bilgi derken yalnızca

[1115] *Fütûhât*, 15/136. Ayrıca İbn Arabi bilginin “ilahî”, marifetin ise “Rabbânî” bir nitelik olduğunu söylemektedir ancak bunlar ile ne kastettiği açık değildir. (*Fütûhât*, 8/153)
[1116] Chittick, SPK, s. 168.
[1117] *Fütûhât*, II 370.4, 8/309.
[1118] *Fütûhât*, 7/24, 8/310.
[1119] Schuon, GDW, s. 114.
[1120] Schuon, LT, s. 164.
[1121] “Divine” kelimesini hem Tanrı hem de Tanrısal olarak çevirmek mümkündür. Schuon’un bu kelimeyi kullanımı hakkında bilgi için bir önceki bölümdeki “Avatar” başlığına bakınız.
[1122] Schuon, LT, s. 129.
[1123] *Fütûhât*, 4/411.

Allah'ın bilgisini, ahiretin bilgisini ve ne için yaratılıp ortaya çıktığını bilmek bakımından dünyanın bilgisini kastediyorum" demektedir.[1124] Ona göre diğer tür bilgiler marifetin kapsamına girmez. Schuon ise irfanın kapsamından bahsetmez. Nitekim o İbn Arabi'nin aksine, bilgiler arasında bir sınıflandırma da yapmamaktadır.

İbn Arabi'nin yaptığı en temel bilgi sınıflandırması olan, *Fütûhât*'ın "İlimlerin Mertebeleri" bölümündeki sınıflandırmadan bir önceki bölümde söz edilmişti. Burada İbn Arabi akıl ilmi, haller ilmi ve sırlar ilmi olarak üçlü bir tasnif yapmaktadır. Akıl ilmi "insanda zorunluluk hükmüyle gerçekleşen veya delilin yönünü öğrenmek tarzıyla delili incelemekle gerçekleşen" bilgidir.[1125] Nazarî ya da teorik düşünce de denen bu bilgi türü İbn Arabi'ye göre güvenilir değildir. "Haller ilmi" ise deneyim ile elde edilen bilgileri ifade eder ki deneyim aracındaki bir arıza sebebiyle bu bilgi de yanlış olabilir. Son grup olan "sırlar ilmi" ise peygamber ve velilerin bilgisidir, çünkü Ruhü'l-Kuds bu bilgi türünü kişinin sırrına üfler. Sözü edilen bilgi akılla elde edilen bilgiyi kapsadığı gibi rivayetle gelen bilgileri de içerir.[1126] Sırlar ilminin hususiyeti, ona sahip olan insana var olan tüm bilgileri kuşatma imkanı vermesidir. Bu sebeple en değerli bilgi türü odur.[1127]

Her ne kadar her bilgi türü Allah'a delalet etse de[1128] ve "kişinin her nefeste algıladığı şey yeni bir bilgi"[1129] olsa da İbn Arabi için önemli olan bilgi yani irfan, Allah'ın kuluna "verdiği" bilgidir. Nitekim ona göre aklî bir araştırma sonucu elde edilmiş bilgi "bilgi" değildir: "bilgi, aklî bir delili araştırmanın sonucunda elde edilmiş olabilir. Böyle bir bilgi ise, bize göre, bilgi değildir, çünkü söz konusu insan, bilgiyi elde etse bile, kuşkulara maruz kalabilir. Bilgi, sahibinin kuşku taşımadığı bilgidir. Böyle bir bilgi ise zevk bilgisinde söz konusu olabilir. İşte bizim hakkında "bilgidir" dediğimiz şey budur."[1130] Görüldüğü üzere İbn Arabi zevk bilgisi dışındaki bilgileri, özellikle akılla ve fikirle elde edilen bilgileri irfanın kapsamına dahil etmemektedir. Nitekim marifet "zevk yoluyla Allah'ı

[1124] *Fütûhât*, 8/310.
[1125] *Fütûhât*, 1/74.
[1126] *Fütûhât*, 1/74.
[1127] *Fütûhât*, 1/75.
[1128] *Fütûhât*, 7/415.
[1129] *Fütûhât*, 2/26.
[1130] *Fütûhât*, 9/177.

bilmektir."[1131] Zevkî bilgi ise ancak "özel yön"den gerçekleşir.

İbn Arabi düşüncesinde "özel yön" (*vech-i has*) kavramı son derece önemlidir. Bu yön her varlık ile Allah arasında bulunan özel bir irtibat kanalıdır. Kişi bilgiyi Rabbinden bu özel yön sayesinde alır.[1132] Öyle ki "(Her varlık ile Allah arasındaki) özel yön, kulların arasından peygamberlerin veya (hadiste belirtildiği üzere) 'Hakka yakın meleğin' bile muttali olamadığı yöndür."[1133] Hatta özel yön o kadar "özel"dir ki, her şeyin bilgisine sahip olan İlk Akıl bile özel yönden kula gelen bilgiyi bilemez.[1134] Bu yol son derece şahsîdir ve her bir kul kendi özel irtibat kanalı sayesinde Allah ile doğrudan ilişki kurabilir, nitekim İbn Arabi'ye göre irfana ya da marifete ulaşmak için yapılması gereken de budur.

İbn Arabi bilginin Allah'tan alınması gerektiğinin altını önemle çizer. Allah'tan alınan bilgi kişiye özeldir ve şahsın istidadı kadardır. "Sen de âlemden değil, Allah'tan bilgi al! Sen Allah'tan ancak kendi istidadın ölçüsünde bilgi alabilirsin. Bizim gibiler seni O'ndan perdelemesin. Çünkü sen bizim vasıtamızla O'nun tecellisinden ancak bizim bildiğimizi öğreneceksin ve biz sana ondan ancak istidadın ölçüsünce verebiliriz. Öyleyse arada bir fark olmadığına göre, sen Allah'a yönel!"[1135] İbn Arabi burada, yukarıda değindiğimiz özel bir bilgilenme yoluna işaret etmektedir ki bu yola "vehbî yol" da demektedir.[1136] "Vehbî yol, Hakk'ın kulun sırrına -ki sır Hak ile kulu arasındadır- kendisiyle konuştuğu ilahî bildirim yoludur" ve Allah'ın vahiy ile anlatmak istedikleri de ancak bu yolla anlaşılır.[1137] Böylece bilgilerin en üstünü bu yoldan elde edilir.[1138] İbn Arabi bu bilgiye "ledünnî bilgi"nin[1139] yanı sıra ilhamî ya da keşfî bilgi de demektedir, ancak bu terimlerin birbirinden farkı açık değildir.[1140] Ledünnî, zevkî, keşfî ya da ilhamî bilgiye ulaşmanın yolu "bütün bilinenleri ve bütün âlemi zihninden uzaklaştırarak, boş bir kalple Allah karşısında huzur,

[1131] *Fütûhât*, 8/159.
[1132] *Fütûhât*, 14/108-9.
[1133] *Fütûhât*, 14/310-311.
[1134] *Fütûhât*, 9/51-52.
[1135] *Fütûhât*, 13/124-125.
[1136] İbn Arabi'ye göre bilgi vehbî ve kesbî, yani verilen ve kazanılan şeklinde iki türdür. (*Fütûhât*, 4/395) Kulun ulaştığı en hayırlı (*Fütûhât*, 11/135) ve en üstün (*Fütûhât*, 10/75) bilgi, verilen bilgidir.
[1137] *Fütûhât*, 10/74.
[1138] *Fütûhât*, 10/75.
[1139] *Fütûhât*, 4/414.
[1140] Cağfer Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Ankara: Otto, 2018, s. 89.

murakabe ve dinginlik halinde oturmasıdır. Kalbiyle Allah ismini zikreder ve kendisini Allah'ı bilmeye ulaştıracak delil aramaz. Bu itibarla kapıya bağlanıp zikrederek kapıyı çalması, Allah'ın katından ona verdiği bir rahmettir."[1141] İbn Arabi burada sufi bilgilenme yöntemi olan riyazet ve murakabeye işaret etmektedir.

Burada vurgulanması gereken bir diğer önemli nokta da İbn Arabi'ye göre kişinin Allah'tan aldığı bilginin kendi varlığıyla sınırlı olmasıdır. Ona göre Allah'ı bilmek ancak bu sınırlılık içinde gerçekleşebilir. Kişi Allah'ı ancak "kendince", yani sınırlı istidadı ölçüsünde bilebilir. İleride değineceğimiz bu nokta, İbn Arabi ve Schuon'un gnosioloji anlayışları arasında bir farkın olup olmadığının düşünülmesine kapı aralamıştır. Acaba Schuon'a göre Allah'ı söz konusu sınırlılığı aşarak kendinde bilmek mümkün müdür? Şimdiden ifade etmek gerekirse, insanın özne-nesne ikiliğinin ötesine geçmesiyle Tanrı bilgisine erişmek Schuon'a göre mümkündür.

Schuon'a göre bilgi, "özne ile nesnenin aklî olarak özdeşleşmesidir (intellective identification)."[1142] Onun ontolojisinde Akıl'ın merkezî konumu sebebiyle insan ve Tanrı özdeştir. Daha önceki bölümde ifade edildiği üzere, Schuon'un akıllar hiyerarşisinde İlahî Akıl en tepede yer almaktadır ve asıllarında Kendi'nin yansımasından başka bir şey olmayan tüm var olanların kaynağını oluşturmaktadır. Bu evrensel hiyerarşide Kendi, Aklî karakterini var olanlara yansıtmak suretiyle Kendiliğini kozmik varlıklara vermektedir. Yukarıdan aşağıya, ya da insan örneğinde olduğu üzere İlahî'den insanîye doğru olan bu Akıl aktarımı, göreceli varlıklara var olma imkanını Mutlak Kendi sayesinde vermektedir. Tanrı aklî karakterini Logos'a -Logos'un Hristiyanlıkta Oğul'a ve İslam'da Muhammedî Hakikat'e denk geldiği ifade edilmişti- vererek insan olmuştur; ve böylece insan, Tanrı olmaya bir yol bulabilecek hale gelmiştir. Bu "Tanrı(sal) olma" süreci ya da kaynağa dönme süreci, ancak içimizdeki (İlahî) Akıl'ı fark etmekle mümkün olabilir. Bahsi geçen Akıl, Kendi'nin Aklî karakterini aktarmak suretiyle bizleri var etmektedir, bu sebeple söz konusu Aklî karaktere "var edici" karakter demek de mümkündür. Bize varlığımızı veren Kendi'nin Aklî karakteri, Mutlak mertebesinde İlahî

[1141] *Fütûhât*, 14/310-311.
[1142] Schuon, SP, s. 151.

Akıl, Varoluş mertebesinde Kozmik Akıl ve insan ölçeğinde ise insan aklıdır. Görecelinin Mutlak'a dönüşü ya da insanın Tanrı'ya dönüşü, bu aslî özelliği yani Akıl'ı tahakkuk ettirmekle (realize) mümkün olur.

Akıl "kesinlikle dünyadaki en ulu şeydir, çünkü o "Kendi"nin bir ışını (ray) olarak, "Tanrı'dan bir şeyler" temsil eder."[1143] O dünyevî şeylerde bulunan ve onları İlahî yapan İlah'tır. İşte bu yüzden insan söz konusu Akıl sayesinde kaynağına yol bulabilir, O'na dönebilir. Bahsi geçen dönüş "irfan", ya da Schuon'un sıkça ifade ettiği şekliyle "bilgi" ile gerçekleşir ki bu bilgi daha önce ifade edildiği üzere "özne ile nesnenin aklî özdeşliği"nin[1144] bilgisidir. Bu türlü bir bilgi, özne, nesne ve eylemin birliğinin tahakkukudur (realization). Başka bir ifadeyle irfan, bilen bilinen ve bilginin birliğinin farkındalığıdır. Schuon'a göre bilgi ancak ve ancak özne ve nesnenin uygunluğu (adequation) sayesinde mümkün olabilir ki bu durumda "bilişsel kutuplaşma" ya da "özne ile nesne arasında bir ayrışma" söz konusu değildir.[1145] Bahsi geçen birliğe ilişkin bilgi, metafiziğin nihai hedefi olan "irfan"dır (gnosis), *marifet*'tir ya da *jnana*'dır ve Schuon'a göre bu bilgi Akıl sayesinde, içimizde mevcut olan İlahî Kendi sayesinde elde edilebilmektedir.

İbn Arabi de "mutlak birlik" (ehadiyet) bilgisinin marifet olduğunu söylemektedir.[1146] Ona göre arif ehadiyeti bilen kişidir. Ancak onun bilmek ile kastettiği şey ile Schuon'un bilmek dediği şey arasında fark var gibi görünmektedir. Nitekim anlaşıldığı kadarıyla İbn Arabi "Allah'ı bilmek", "Allah'ın varlığını bilmek" ve "Allah'ın birliğini bilmek" arasında ayrım yapmaktadır. Ne var ki onun bu bilgi türleri hakkındaki ifadelerinde çelişkiler mevcuttur. İbn Arabi bir yerde şöyle demektedir: "Kuşkusuz Allah'ı bilmek, Allah'ın kendilerini kendilerine karşı şahit tuttuğu misak esnasında her insanın nefsine işlemiştir. İnsan nefisleri doğal bedenlerde yaşamaya başladıklarında ise, Allah'ı birlemeyle ilgili bilgileri kendilerinden ayrışmış, böylelikle nefisler Allah'ı birlemeyi bilmemek haliyle ölü olarak kalmışlardır. Bundan sonra Allah bazı nefisleri Allah'ın birliğini bilmeyle canlandırmış iken

[1143] Schuon, SP, s. 160.
[1144] Schuon, SP, s. 151.
[1145] Schuon, LT, s. 43.
[1146] *Fütûhât*, 5/147.

varlığını bilmeyle ise hepsini canlandırmıştır. Çünkü Allah'ın varlığını bilmek, aklın zorunlu hükümlerinden birisidir."[1147] Yukarıdaki cümleden anlaşıldığı kadarıyla İbn Arabi'ye göre "Allah'ın varlığının bilgisi" her nefiste önsel (a priori) olarak mevcuttur, oysa "Allah'ın birliğinin bilgisi" her ne kadar elest bezmi esnasında insanda var olsa da, bedenlenme ile birlikte bu bilgi kaybolmuş ya da gizlenmiştir. Yani "Allah'ın birliğinin bilgisi", -"Allah'ın varlığının bilgisi"nin aksine- herkeste bulunan bir bilgi değildir. Dahası "Allah'ı birlemeyi bilmemek haliyle ölü olan nefisler" bu bilgi sayesinde Allah tarafından canlandırılmıştır.

Başka bir yerde ise İbn Arabi "Allah'ın birliğini bilmek, müşahede ve keşfe dayalı bir bilgi değil, fikre dayalı bir delildir. Başka bir ifadeyle birliği bilmek, hiçbir zaman zevk olarak gerçekleşmez"[1148] demektedir. O halde İbn Arabi'ye göre "Allah'ı birlemeyi bilmemek haliyle ölü olan nefisler", zevkî bilgi ile değil de fikrî bilgi ile mi canlanmaktadır? Bunun imkanı sorgulayama açıktır çünkü İbn Arabi'nin düşünce dünyasında "fikir" bazı sınırlılıklar içermektedir. Nitekim o, (nazarî) aklın fikre dayanması sebebiyle Allah'ın yarattığı en yoksul şey olduğunu iddia etmektedir.[1149] Ayrıca yine aynı sebepten İbn Arabi'ye göre akıl "adeta kör, hatta -Hak bakımından- görün ta kendisidir."[1150]

Ona göre "fikir araştırmasıyla doğru ile yanlışı ayırt etmek imkânsızdır."[1151] İbn Arabi aklın fikri taklit ettiğini oysa Allah ehlinin yaratılmış olan fikirler yerine yaratılmamış olan Allah'ı taklit ettiğini söyler. Dahası o, fikir yoluyla öğrenilebilecek hiçbir şey olmadığını iddia eder: "Acaba keşif veya vecd yoluyla değil de, sadece fikir yoluyla öğrenilebilecek bir şey var mıdır, yok mudur? Biz 'yoktur' deriz ve genel olarak (kesin bilgiye ulaştıran bir yol olarak) fikir gücünü kabul etmeyiz. Çünkü fikir gücü, karıştırmaya ve güvenilir olmayan bilgiye yol açar. Kendisini bilmeye vecd ve keşif yoluyla ulaşılamayacak hiçbir şey yoktur. Fikirle ilgilenmek ise, bir perdedir."[1152] Dolayısıyla fikrin ve ona dayanarak iş gören aklın irfanî bir

[1147] *Fütûhât*, 10/136.
[1148] *Fütûhât*, 10/137-138.
[1149] *Fütûhât*, 15/318.
[1150] *Fütûhât*, 8/85. Burada İbn Arabi düşüncesi üzerine yazılmış bir yanlışlığı ifade etmek gerekmektedir. İbn Arabi'nin Gazzâlî gibi akla hâkim rolü verdiği iddia edilmektedir (Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, s. 81), ancak durum tam tersidir. Bilakis İbn Arabi Gazzâli'yi akılcı olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. (15/301) Bu konuya Mutlak'ın Bilgisi başlığında yer verilecektir.
[1151] *Fütûhât*, 8/85.
[1152] *Fütûhât*, 9/313.

bilgiye ulaşmaktan payı İbn Arabi'ye göre çok azdır.

Daha önce ifade edildiği üzere İbn Arabi'ye göre marifet, "ehadiyet"i yani Allah'ın (kendiliğindeki) birliğini bilmek demektir[1153] ve ancak zevk yoluyla gerçekleşebilmektedir. Oysa İbn Arabi Allah'ın birliğini bilmenin zevkî bir bilgi değil fikrî bir delil olduğunu da söylemektedir. Bu iki farklı beyan birbiriyle nasıl örtüştürülebilir?

İbn Arabi'den yukarıda yaptığımız ilk alıntıya göre Allah'ın varlığının bilgisi önsel bir bilgidir. Nitekim İbn Arabi için Allah'ın varlığının bir sorun olmaması ve onun ateizmi mümkün görmemesi de bu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.[1154] Allah'ın birliğinin bilgisi ise bedenlenmiş her insanda mevcut değildir. Ayrıca İbn Arabi yukarıda değinildiği üzere, bunun irfanî bir bilgi olduğunu da ifade etmektedir. Fakat o aynı zamanda Allah'ın birliğini bilmenin aklın tek başına idrak edebileceği bir durum olduğunu da belirtmektedir. Nitekim şöyle demektedir: "Allah'ı bilmenin iki yolu vardır: Birincisi şeriatın gelmesinden önce aklın tek başına Hakk'ı idrak ettiği yöntemdir. Bu yöntemde bilgi O'nun ilahlığındaki birliği, ortağının olmadığı ve varlığı zorunlu bir ilahın sahip olması zorunlu niteliklerle sınırlıdır."[1155] Bu bilgi Allah'ı bilmedeki ikinci yöntem olan şeriat yöntemini önceleyen aklî bir bilgidir.[1156] Akıl Allah'ın varlığının ve "ilahlığındaki birliğinin" bilgisine erişebilir. Acaba İbn Arabi'nin "Allah'ın ilahlığındaki birliği" ile "kendindeki birliği" yani ehadiyeti birbirinden farklı şeyler olarak gördüğünü söyleyerek yukarıda bahsi geçen çelişik ifadeleri açıklayabilir miyiz? İbn Arabi düşüncesinde "ehadiyet" ile "vahidiyet"in faklı birlik türlerine işaret ettiği bilinen bir durumdur.[1157] Vahidiyet onun isimleri açısından birliğini ifade ederken ehadiyet onun kendindeki ya da Zât'ındaki birliğine işaret etmektedir. Bu yönüyle onun ulûhiyetinin kul tarafından erişilebilir olması bakımından vahidiyetin, yani Allah'ın "ilahlığındaki birliğinin" bilgisine erişmek, insan için olanaklıdır. Ne var ki Allah'ın zatına ait birliği ifade eden ehadiyete erişim mümkün değildir. Nitekim İbn Arabi bir önceki bölümde

[1153] *Fütûhât*, 5/147.
[1154] Bu konu hakkında bir yorum için bkz. Demirli, *İslam Metafiziğinden Tanrı ve İnsan*, s. 128.
[1155] *Fütûhât*, 13/17.
[1156] İbn Arabi bilgiyi aklî ve şerî olarak ikiye ayırmaktadır. (*Fütûhât*, 10/344)
[1157] Bu terimlere çalışmanın Onto-teoloji bölümünde işaret edilmişti.

ifade edildiği ve bir sonraki başlıkta ayrıntılı biçimde inceleneceği üzere, zâtın zât olması bakımından bilinemezliğini ısrarla vurgulamaktadır. Burada sorun şudur ki İbn Arabi "Marifet ehadiyeti bilmektir"[1158] demektedir ve o aynı zamanda Zât'ın kendiliğindeki birliğinin mahiyetinin asla bilinemeyeceğini ifade etmektedir. "Zatın kendiliğindeki birliğinin ise, hakkında hüküm verilebilecek şekilde mahiyeti bilinemez. Çünkü o, âlemden bir şeye benzemediği gibi hiçbir şey de ona benzemez."[1159] İbn Arabi'nin yukarıdaki çelişik ifadelerini, "Zatın kendiliğindeki birliğinin" yani ehadiyetin varlığının, onun mahiyetinden farklı olduğu fikriyle açıklamak mümkün müdür? Böylece ehadiyetin mahiyetinin bilgisi hiçbir şekilde erişilemez iken, ehadiyetinin varlığının bilgisi marifet olarak isimlendirilebilir. Ancak böyle bir yorum mümkün görünmemektedir çünkü İbn Arabi düşüncesinde Allah söz konusu olduğunda varlık ile mahiyet arasında bir fark bulunmamaktadır.[1160]

İbn Arabi'ye göre Allah'ı bilmenin ne ifade ettiği açık değildir. Nitekim onun bilgi anlayışı üzerine yazılan kitapların içeriklerindeki farklılık dahi İbn Arabi'nin bilgi nazariyesini eserleri içinden süzmenin ne kadar zorlu bir uğraş olduğunu göstermek için yeterlidir. Acaba ona göre "bir şeyi bilmek" ne demektir? O, "Bir şeyin Hak olduğunu bilmeyince, kulun o şeyi bilmediğini söyledik"[1161] diyerek bir şeyi bilmenin, o şeyin "Hak olduğunu bilmek" anlamına geldiğini belirtmektedir. Nitekim ona göre tüm yaratıklar yani bir bütün olarak halk, Hakk'ın tecellilerinden ibarettir. Her surette tecelli eden O'dur ve bu tecellileri bilen yani Hakk'ın tecelli ettiği her bir sureti tanıyarak onu Hak olarak bilen kişi marifet sahibidir. Bu konu ileride detaylandırılacaktır. Şimdilik şu kadarını söylemekle yetinelim ki; İbn Arabi için bir şeyi bilmek demek, o şeyin aslî durumunu, kaynağını, özünü bilmek demektir.

Peki Schuon için "bir şeyi bilmek" ne ifade etmektedir? O bu soruya şöyle yanıt vermektedir: "Bir nesneyi [ki buradaki "nesne" somut bir varlık değil, bilginin nesnesi

[1158] *Fütûhât*, 5/147.
[1159] *Fütûhât*, 8/83.
[1160] İbn Sinâ'nın yalnızca İslam düşüncesine değil, Orta çağ felsefesine bıraktığı en mühim miraslardan biri olan varlık-mahiyet ayrımı İbn Arabi'yi de etkilemiştir. Nitekim Kayserî ve Câmî gibi Ekberî sufiler, İbn Arabi'nin a'yân-ı sâbite görüşünün İslam felsefesindeki mahiyetlere denk geldiğini belirtmektedirler. (Dâvûdü'l-Kayserî, C. 1, s. 45, Câmî, s. 42.)
[1161] *Fütûhât*, 14/353.

olarak bilinen şey anlamındadır] tam olarak "bilmek", ona "sahip olmak" (possess), o "haline gelmek" (become), o "olmak"tır (be)."[1162] Burada Schuon bir birlik durumuna vurgu yapmakta ve "olarak" bilmeye işaret etmektedir. Aslında birlik halinde olan fakat bilme eyleminde ayrık görünen özne ve nesnenin aslî durumu olan "birliği" fark etmek, Schuon'a göre "bilmek" demektir. Görünen o ki iki sufi de bir şeyi bilmekten söz ederken birliğe vurgu yapmaktadırlar.

İbn Arabi ve Schuon'un gnosioloji anlayışları birliğe yaptıkları vurgu sebebiyle örtüşürken onların irfan öğretileri çok önemli bir noktada ayrışıyor görünmektedir. Söz konusu yaklaşım farkı "bilginin nesnesi" konusunda ortaya çıkmaktadır. Schuon'un metafiziğinde bilginin nesnesi Mutlak'ın kendisi iken, İbn Arabi Zât'ın bilinmesini imkansız ve bilmek istemeyi de edepsizlik saymaktadır. Oysa Schuon, bütün gnosiolojisini Mutlak'ın bilinebilirliği fikri üzerine kurmaktadır.

[1162] Schuon, SP, s. 162.

3. Mutlak'ın Bilgisi

Schuon Mutlak'ın bilinebilir olduğunu iddia etmektedir[1163] ve bu ancak Akıl sayesinde mümkündür. O Akıl'a "bilgi"[1164] ve "Birlik'in bilgisi"[1165] ya da "Mutlak'ın bilgisi"[1166] de demektedir. Tanrı, kendi ontolojik gerçekliğinde (in His ontological Reality) -ki Şahsî Tanrı'dır- ve ontoloji-üstü gerçekliğinde (supra-ontological Reality) -ki Kendi'dir- "Kendisinin -ya da Kendi'nin- saf Bilgisidir ve Akıl, bu değişmez Bilgi'nin aynı anda hem doğrudan hem de dolaylı olan bir ışınından başka bir şey değildir."[1167] Bu tür mutlak bilgi "Kendisini bilmesi itibariyle, Mutlak'tan başkası değildir."[1168] Burada Schuon bilgi nesnesinin ya da öznesinin -ikisinin özdeşliği ifade edilmişti-, bilginin ta kendisi olmasından söz etmektedir. Başka bir ifadeyle Schuon bilen ve bilinenin özdeşliğini vurguladığı metafizik denklemine, bilginin de bu ikisiyle özdeşliğini dahil etmektedir. Kendini bilen olarak Mutlak, bilen ve bilinen olmanın yanı sıra bilgidir. Bu sebeple Schuon Mutlak'ı "bilgi" olarak isimlendirmektedir, dolayısıyla mutlak bilgi Mutlak'tan başkası değildir. Bilme eyleminde Kendi hem bilen hem bilinen hem de bilgidir. İnsan ölçeğinde düşünüldüğünde de "Mutlak kendini insan öznesinin derinliklerinde"[1169] bilmektedir ki bu mahal insan Aklıdır.

Mutlak'ı bilmenin yolu Akıldır, çünkü "Aklın en yüksek içeriği (the highest content) Mutlak'tır."[1170] Akıl "Mutlak'ın bilgisidir" ve "Mutlak, aklın aslî içeriğidir ve onun doğasını ve işlevlerini belirler."[1171] İnsan Aklı İlahî Akıl'dan başka bir şey olmadığı için "yalnızca Mutlak bizim aklımızın özüyle uyumludur; yalnızca Mutlak (*el-Ehad*, "Bir") kelimenin tam anlamıyla mükemmel biçimde akledilirdir, o kadar var ki akıl gerek sebebini ve amacını yalnızca O'nda görür."[1172] O, Mutlak için yapılmıştır; bu sebeple Akıl kendini, yalnızca yüzünü kendisinden doğduğu kaynağa çevirerek gerçekleştirebilir.

[1163] Schuon, THC, s. 60.
[1164] Schuon, SP, s. 162.
[1165] Schuon, UI, s. 15.
[1166] Schuon, UI, s. 15; SW, s. 37; FDH, s. 29.
[1167] Schuon, LT, s. 159.
[1168] Schuon, TUR, s. 57-8.
[1169] Schuon, TUR, s. 57-8.
[1170] Schuon, UI, s. 60.
[1171] Schuon, SW, s. 37.
[1172] Schuon, UI, s. 86.

Schuon Akıl'ın temel işlevinin Mutlak'ı bilmek olduğunu söylerken İbn Arabi'ye göre bu görüş kabul edilemez görünmektedir çünkü her şeyden önce, Mutlak olan Zât bilinemezdir. Schuon'un Akıl (Intellect) dediği şey ile İbn Arabi'nin bir bilme melekesi olarak zikrettiği kalbin aynı şey olduğu belirterek İbn Arabi'nin akıl ile ilgili söylediklerini hatırlamakta fayda vardır. İbn Arabi aklın son derece sınırlı bir meleke olduğunu düşünmektedir. "Akıl sınırlanma âlemindendir ve bu nedenle 'bağ' anlamındaki 'ikal' (kelimesinden türetilerek) akıl diye isimlendirildi."[1173] İbn Arabi için Hakk'ı "iki gözle görme"nin öneminden bir önceki bölümde söz edilmişti. Bu iki göz akıl ve hayaldir. Onun felsefesinde Allah hem aşkın hem de içkindir, başka bir ifadeyle hem yaratıklarından münezzeh hem de yaratıklarına benzerdir. O'nu hem tenzih hem de teşbih nitelikleriyle bilmek İbn Arabi'ye göre en kâmil bilme tarzıdır. "Akıl, Allah'ı bilmenin yarısını sağlayabilir. Bu yarım, tenzih etmek ve çokluk hükümlerini Allah'tan olumsuzlamaktır. Şâri' ise, Allah'tan aklın kendi kanıtıyla olumsuzladığı şeyi ispat etmek ve O'nun olumsuzladığını ortaya koymak üzere gelmiştir. Böylelikle şeriat, Allah'a yaraşan kemali ifade ederken tenzih ve teşbihi birlikte zikretmiş, bu durum akılları hayrete düşürmüştür. İşte ilahi kemal budur."[1174] Akıl yalnızca Allah'ın aşkınlığına ya da tenzihine ilişkin bilgi edinebilir; çünkü o Allah'ın teşbihini, bir başka deyişle Allah'ın yaratıklara olan benzerliğini idrak etmekten acizdir. Bu idrak ise ancak hayal melekesi sayesinde mümkün olabilir. Dolayısıyla nefsin müfekkire ve muhayyile güçleri, yani akıl ve hayal birleştiğinde kamil bilgi mümkün olabilmektedir.

İbn Arabi'ye göre aklın en temel sorunu anlayamadığı teşbih ifadelerini tevil etmektir. Oysa şeriatla gelen bu ifadeler karşısında kula düşen, onları tevil etmeksizin olduğu gibi kabul etmektir. Akıl tenzihî karakterinden ötürü, kula ait olan el, göz, yüz, sevinmek, şaşırmak, gülmek gibi niteliklerin Allah'a ait olamayacağına hükmeder, çünkü ona göre Allah aşkınlığından ötürü kulun nitelikleriyle nitelenmekten münezzehtir. Bu sebeple söz konusu ifadeleri, şeriatta rivayet edilmeleri durumunda tevil ederken, peygamberler dışında birinden işitmesi durumunda o kişiyi tekfir eder.[1175] Tekrar vurgulanacak olursa, İbn Arabi'nin "akılcılar" olarak nitelediği filozof ve kelamcılara yönelttiği en temel

[1173] *Fütûhât*, 6/429.
[1174] *Fütûhât*, 8/130.
[1175] *Fütûhât*, 8/361.

eleştiri, onların Allah'ın kullara benzerliğini idrak edememeleridir, hatta o Gazzâli'yi dahi bu sebeple eleştirir.[1176] İbn Arabi'ye göre söz konusu eksiklik akılcıların Allah'ın Zât'ı hakkında düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. "Onlar, Allah'ın zâtı hakkında tefekkür ettikleri için, bilgiden mahrum kalmıştır. Çünkü onlar, Allah'ın zâtı hakkında düşünmeyle ilgili yasaklarında Allah'a ve peygamberine asi olmuş, kelamın ve O'nun tek ilah olmasını incelemenin sınırını aşarak, gereksiz konuları incelemeye varmışlardır."[1177] İbn Arabi'ye göre bunun nedeninin akıldaki fazlalık olduğu, çalışmanın ilk bölümünde belirtilmişti. Tekrar vurgulamak gerekirse o şöyle demektedir: "Bazı akıllarda aklın olan güçlerinin verdiği bir fazlalık vardır. Bazı mizaçlarda ise mizacın bileşikliği insana bu fazlalığı verebilir ve söz konusu fazlalık, insanı Allah'ın zatı üzerinde düşünmeye sevk eder."[1178] Ne var ki "kendi arzusundan konuşmayan peygamber, Allah'ın zatı hakkında düşünmeyi yasaklamıştır"[1179], ancak akılcılar bu yasağa uymamıştır.

İbn Arabi söz konusu yasağı defaatle vurgular. Ayrıca "Allah sizi kendisinden sakındırır" (3:30) ayetini de bu bağlamda yorumlar. Ona göre Allah bu ayetle zâtı üzerine düşünmeyi ve onun hakkında hüküm vermeyi yasaklamıştır. Allah'ın "zâtî bir niteliğini bildiğini iddia edenin iddiası boş bir iddiadır. Çünkü böyle bir nitelik zatı sınırlar, hâlbuki zatın sınırı ve tanımı yoktur."[1180] Zira Hakk'ın Zât'ını bilmek O'ndan başkası için imkansızdır.[1181] Zât'a dair bilgi, başka bir hadis rivayetinde de ifade edildiği üzere yalnızca Allah'a kalmıştır. Nitekim İbn Arabi "Allah'ım! Kendini isimlendirip de kullarından birisine bildirdiğin veya gaybının bilgisinde kendine ayırdığın bütün isimlerinin (hürmetine) senden isterim" rivayetini, Zât'a dair bilinemez unsurların varlığına bir delil olarak görür.[1182] Sonuç itibariyle kulların en bilgilisi olan Hz. Muhammed'in bile bilmediği gayba dair isimler varsa, Zât'ın bilinemez yanları olmalıdır. Bu nedenle İbn Arabi'ye göre "aklıyla Allah'ın zâtını bilmeye kalkışan insan, hiç kuşkusuz, aciz düşülecek bir şeyi bilmeye kalkışmış, edepsizlik

[1176] *Fütûhât*, 8/361.
[1177] *Fütûhât*, 8/361.
[1178] *Fütûhât*, 8/360.
[1179] *Fütûhât*, 8/361.
[1180] *Fütûhât*, 10/138-139.
[1181] *Fütûhât*, 14/306.
[1182] *Fütûhât*, 10/138-139.

yapmış, kendisini büyük bir tehlikeye atmıştır."[1183] Nitekim böyle bir düşünme yasaklandığı için Allah ehli olan seçkinler düşünmek yerine kalplerini temizleme yoluna gitmişlerdir.[1184]

Yukarıdaki ifadelerine dayanarak İbn Arabi'nin Schuon'u, Zât üzerine tefekkür edip konuşması sebebiyle eleştireceğini öngörmek zor değildir. Zira Schuon Mutlak Zât üzerine pek çok görüş serdetmiştir. İbn Arabi'nin Zât'ın bilinemezliğiyle ilgili temel iddiası sınırlının Mutlak'ı bilemeyecek olmasıdır.[1185] Gerçekten de sınırlının yani görecelinin Mutlak'ı bilmesi kategorik olarak mümkün değildir. O halde tüm felsefesini Mutlak ve göreceli ayrımı üzerine kuran Schuon, nasıl olur da Mutlak'ın bilinebilir olduğunu iddia edebilir?

Bir önceki bölümde belirtildiği gibi Schuon ontoloji anlayışını enkarnasyon fikri üzerine kurmaktadır. Ona göre tüm var olanlar Kendi'nin enkarnasyonundan ibarettir. Nitekim şeylerin varlık kazanabilmelerinin sebebi de söz konusu enkarnasyondur. Onun enkarnasyon anlayışı Hristiyanlıktaki "Tanrı insan oldu ki insan Tanrı olabilsin" cümlesi ile açıklanmıştı. Bu ifade Schuon'un ontolojisinde son derece kilit bir ifadedir, çünkü o Mutlak ile göreceli arasındaki ilişkiyi bu enkarnasyon formülü ile açıklamaktadır. İnsanın Tanrı haline gelebilmesi için Tanrı Kendini insan haline getirdi ve böylece düşmüş insan (fallen man) kaynağına bir yol bulabildi. Benzer şekilde İlahî Akıl Kendini insan Aklı haline getirdi ki insan Aklı İlahî Akıl olabilsin. Schuon bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Özne kendini nesne haline getirdi ki nesne Özne olabilsin, ki bu bilginin gizeminin tanımıdır (very definition of the mystery of knowledge)."[1186] Bu yalnızca bilginin değil, aynı zamanda varlığın da gizemini ifade eder, çünkü söz konusu enkarnasyon yalnızca gnosiolojik değil aynı zamanda ontolojiktir. Schuon bu gizemi "ilahî içkinliğin mikrokozmostaki gizemi" şeklinde de ifade etmektedir, çünkü Mutlak, Kendini mikrokozmos olan insan öznesinde

[1183] *Fütûhât*, 13/17.
[1184] *Fütûhât*, 17/75.
[1185] *Fütûhât*, 11/129.
[1186] Schuon, SW, s. 134.

bilmektedir.[1187] Özne ve nesne arasındaki bu uyumluluk, Schuon'a göre bizim bilgiden söz etmemize olanak vermektedir.[1188]

Söz konusu "bilişsel uyumluluk/yeterlilik" (cognitive adequation) fikrine dayanarak Schuon, bizim şeyleri oldukları gibi bilemeyeceğimiz fikrini reddeder; ona göre böylesi bir düşünce bilginin doğasına yapılmış bir haksızlıktır.[1189] Oysa İbn Arabi herhangi bir şeyin nefsini yani kendisini bilmenin, Allah dışındakiler için imkânsız olduğunu iddia etmektedir: "âlemi veya insanın kendini bilmesi veya herhangi bir şeyin nefsini bilmek, Allah'tan başkası için imkansız bir durumdur."[1190] Başka bir ifadeyle herhangi bir şeyi her nasılsa öyle bilmek, İbn Arabi'ye göre yalnızca Allah için mümkün olabilir. O buna âlemi veya insanın kendini bilmesini de dahil etmektedir. Aksine Schuon'a göre bunları bilmek insan için tamamen mümkündür. "Bilginin tüm amacı belli bir gerçekliğin farkına varmaktır: burada önemli olan biçim (mode) değil, şeydir (thing). Farklı izleyicilerin bakış açılarındaki farklılıklar onların tek ve aynı nesneyi algılayışlarının uyumlu ve bağlaşık olmasını önlemez."[1191] Bilgimizin nesnesi olan Mutlak aynı zamanda bilgimizin Öznesidir ve bu uyumluluk bizlere metafiziksel kesinlik (metaphysical certitude) verir. "Metafiziksel kesinlik Akıl'da bilgi ile bilenin özdeşliğinden ötürü mutlaktır."[1192] Akıl bu mutlak kesinliğe sahiptir çünkü onun bilgisi bir "olma"dır (being).[1193] Yukarıda belirtildiği üzere Schuon'a göre bir nesneyi mükemmelen "bilmek", "ona "sahip olmak" (possess), o "haline gelmek" (become), o "olmak"tır (be)".[1194] Burası bilmenin olmak, ya da olmanın bilmek olduğu noktadır. Metafizik bilgide bilen, bilinen haline gelir ve "olarak" bilmek, en kesin bilgiyi verir. Özne ile nesne arasındaki uyumun anlamı budur ve Schuon bunu "olduğumuz şey haline gelmek" (to become that which we are) ya da "Kendimizi Öz'ümüzle özdeşleştirmek" (to identify ourselves with our own Essence) şeklinde ifade eder.[1195] İnsan Tanrı'yı ancak Tanrı "olarak" bilebilir ve o Tanrı'nın gayrı

[1187] Schuon, THC, s. 80.
[1188] Schuon, LT, s. 43.
[1189] Schuon, LT, s. 43.
[1190] *Fütûhât*, 14/306.
[1191] Schuon, LT, s. 43.
[1192] Schuon, TUR, s. xxx-xxxi.
[1193] Schuon, LT, s. 71.
[1194] Schuon, SP, s. 162.
[1195] Schuon, SW, s. 152-3.

olmadığı için de söz konusu bilgi Tanrı ile insanın özdeşliğinin fark edilmesiyle gelir. Schuon'un bütün ontolojisi Tanrı'nın yalnızca insanda değil, var olan her şeydeki enkarnasyonu fikri üzerine kuruludur ve bunu "Kendiliğin dağıtılması" şeklinde ifade etmek mümkündür. İlahî Kendi, Kendiliğini dağıtarak, görecelilere "Kendisi" ile varlık verir. Bu ontolojik gerçekliği fark etmek, "kendini bilme"nin anahtarıdır ve söz konusu kendilik bilgisi bize Kendi'nin yani Mutlak'ın bilgisini vermektedir.

Schuon'a göre Tanrı Kendisini bizim aklımızın nesnesi yapmıştır, bununla beraber "bizde Kendisini bilen O'dur."[1196] Bilme eyleminde, insan bilginin öznesi olamaz, çünkü Tanrı Yaratıcı'dır ve bir yaratılmış olarak insan, Yaratıcısıyla ilişkisinde her zaman pasif olmak durumundadır; çünkü "sadece O saf Eylem'dir."[1197] Nihai Özne olan Kendi için, bir bilginin öznesi olmaksızın o bilginin nesnesi olmak asla söz konusu olamaz.[1198] İrfanî bilgide, "Mutlak Bilen" Kendini insan öznesinde bilir,[1199] yani bilen Mutlak'tır. Burada özne-nesne ayrımı olmadığından görecelinin Mutlak'ı bildiğini söylemekle Mutlak'ın kendini bildiğini söylemek arasında fark yoktur. Dolayısıyla Schuon'a göre Mutlak'ı bilen, özne olduğu halde göreceli değildir. Kendiliğini fark eden ve nesnesiyle özdeşliğinin bilincine varan Mutlak kendini bilmektedir.

İbn Arabi bu durumu, tasavvufta çok yaygın bir ifade olan "Allah'ı ancak Allah bilir" cümlesiyle dile getirmektedir. "Allah'ın kulu 'Allah'ı ancak Allah bilebilir' demiştir. Biz Allah'ı bilinmemek özelliğiyle tanıdık."[1200] İbn Arabi bizlerin, O'nu ancak bilinmemek özelliği ile bilebileceğimizi defaatle vurgular;[1201] yani O'nu bilmek, O'nun "bilinemeyeceğini bilmektir": "Allah'ı bilmek O'nu bilmemenin ta kendisi, Allah'ı bilmemek bilginin ta kendisi, düşünün! O'ndan başka âlemde bilinen yok."[1202] Allah'ı bilmenin imkansız olmasının nedeni olumsuzlamanın İbn Arabi'ye göre bir bilgi değeri taşımamasıdır.[1203] Nitekim o şöyle demektedir: "Bir şey ancak ve ancak zâtî- olumlu

[1196] Schuon, FDH, s. 24, TUR, s. 153.
[1197] Schuon, SP, s. 148-9.
[1198] Schuon, SP, s. 148-9.
[1199] Schuon, IFA s. 221-222.
[1200] *Fütûhât*, 18/18.
[1201] *Fütûhât*, 8/127, 9/36, 12/229, 17/166, 12/57.
[1202] *Fütûhât*, 10/84.
[1203] *Fütûhât*, 8/127.

özelliğiyle bilinebilir. Bizim (Allah hakkında) böyle bir niteliği bilmemiz ise imkânsızdır. Öyleyse Allah'ı bilmemiz imkânsızdır. Bilinmeyen olmaktan başka bir şekilde bilinmeyeni tenzih ederim! Öyleyse Allah'ı bilen, kendi mertebesini aşmaz ve bildiğinin bilinmeyenden (kaynaklandığını) bilir."[1204] Buradaki haddini bilmek Allah'ın izzetini ve kendi zilletini bilmektir. Nitekim Allah, mutlak izzet sahibidir ve İbn Arabi'ye göre izzet sahibi olmak bilinmeyi engellemeyi gerektirdiğinden ötürü Allah bilinemez.[1205]

O, halkın Hakk karşısındaki cehaletini ontolojiye bağlamaktadır. Nitekim İbn Arabi'ye göre Hakk karşısında bir varlığı olmayan âlemin/halkın niteliği yokluktur[1206] ve yokluk da bilgisizlik ile özdeştir: "Âlemde esas olan bilgisizliktir. Bilgi, kazanılan bir şeydir. Bilgi varlıktır ve varlık Allah'a aittir. Bilgisizlik ise yokluktur, yokluk ise âleme aittir."[1207] İbn Arabi cehaleti "bilginin belirli bir durum nedeniyle bir yerden olumsuzlanması"[1208] şeklinde tanımlamaktadır ve bu sebeple onu halkın aslî niteliği olarak görmektedir. Nasıl ki asıllarında yokluk durumunda olan halkta varlık olumsuzlanıyorsa, bilginin yokluğu olan cehalet de halkın aslî niteliği olmak durumundadır. Halk hiçbir zaman Hakk olamayacağı için de halkın Hakk'a dair bilgisi, Hakk'ı "bilmeyeceğini bilmek"ten ibarettir. Nitekim "Allah dışındaki herkes cahildir. Başka bir ifadeyle bilgisizlik karanlığı herkesin ayrılmaz özelliğidir ve Allah'ın dışındaki hiç kimse bütün bilinenleri ihata imkanına sahip değildir."[1209]

O halde İbn Arabi'ye göre insan için bilginin nesnesi nedir? Eğer olumsuzlama bir bilgi değeri taşımıyorsa, insan için bilgi mümkün müdür? Yoksa İbn Arabi'nin bakış açısı, gerçekte agnostik midir? Onun varlık anlayışından söz ederken değindiğimiz paradoksal ifadeleri bilgi söz konusu olduğunda da görmekteyiz ki bu ifadeler bizi, İbn Arabi'yi bir agnostik olarak nitelemekten alıkoyar. Onun ontolojisindeki paradoksal ifadeler nisbet, yani görecelilik ifade etmekteydi. Bu ontolojiye dayanarak geliştirdiği gnosioloji anlayışında da aynı durum söz konusudur. Yani bir açıdan doğru olan ifade, başka bir açıdan yanlıştır; tıpkı

[1204] *Fütûhât*, 9/394.
[1205] *Fütûhât*, 10/35.
[1206] *Fütûhât*, 15/256.
[1207] *Fütûhât*, 11/362-3.
[1208] *Fütûhât*, 12/317.
[1209] *Fütûhât*, 12/317.

meşhur "O ve O değil" formülünde olduğu gibi. İbn Arabi Allah için "bilinen-bilinmeyen"[1210] ifadesini kullanmaktadır ve bu ifade Allah'ın bir açıdan bilinirken başka bir açıdan bilinmediğine işaret etmektedir. İlginçtir ki Schuon da Allah için aynı ifadeyi yalnızca kelimelerin yerlerini değiştirerek kullanarak "Allah hem bilinmeyen hem de bilinendir"[1211] demektedir. Peki bu iki sufi için Allah hangi açıdan bilinebilmektedir? Daha doğru bir sorma biçimiyle; Schuon için Allah hangi açıdan bilinemezdir ve İbn Arabi için Allah hangi açıdan bilinebilirdir? Birincisi Allah'ın bilinebilirliğini vurgularken ikincisi Allah'ın bilinemezliğini vurgulamaktadır, bu sebeple soruyu bu şekilde sormak daha isabetlidir. Schuon Allah'ın, "olarak" (being) bilinebileceğini vurgularken, "algılayarak" (perceiving) bilinemeyeceğini belirtir.[1212] Algılamak zihinsel bir faaliyettir ve beyin yoluyla Allah'ı bilmek mümkün değildir, ancak kalp/akıl yoluyla kişinin "Allah olduğunu" bilmesi mümkündür ki Schuon'a göre metafizik bilgi de bu özdeşliği fark etmektir. Bilme melekeleri olarak beyin/us ve akıl/kalp konularına "Kalp ve Us" başlığında değinilecektir. Şimdilik şu kadarını ifade etmek gerekir ki, Schuon'a göre Allah'ı bilmek "O olduğumuzu bilmek"tir. İbn Arabi'ye göre ise bilmek "O'nu bilmediğimizi bilmek"tir. Schuon, bir sonraki başlıkta açıklanacağı üzere insanın Tanrı karşısındaki bilgisizliğini görmezden geliyor değildir, ancak o enkarnasyon düşüncesinden hareketle insanın Tanrı ile özdeşliği fikrine dayanarak, Tanrı'nın tamamen bilinebilir olduğunu savunur. Oysa durum İbn Arabi söz konusu olduğunda tam tersidir, çünkü ona göre Allah hakkında bilinebilecek olan O'nun bilinemeyecek olmasıdır. Peki insanın bilgisi bu kadarla sınırlı mıdır? Yani insan Allah'ı bilemeyeceğinden başka bir şey bilemez mi?

İbn Arabi şöyle demektedir: "Mutlak Hak, zatında bilinen ve meçhul olmayandır. Aynı zamanda bilinmez ve bilgi bakımından kuşatılamaz. Allah, bilgiyle ihata edilemez oluşunun (bilinmesi) yönünden bilinirken, bilginin kendisini kuşatamayışı nedeniyle de bilinemezdir. O halde O, bilinmediği yönden bilinendir. O'nu bilmek, kendisini bilmemenin ta kendisidir."[1213] Görüldüğü üzere İbn Arabi'ye göre Allah, bilinemezliği yönüyle yani tenzihi ile bilinir: "Bizim O'nu bilmemiz, kendisini idrak etmekten münezzehlik ve yükseklikte

[1210] *Fütûhât*, 12/57-58.
[1211] Schuon, FDH, s. 71.
[1212] Schuon, FDH, s. 71.
[1213] *Fütûhât*, 9/36.

varlığını bilmekle sınırlıdır."[1214] Yani biz Allah'ın münezzehliğinin varlığını biliriz ama mahiyetini bilemeyiz. Başka bir ifadeyle O'nun münezzeh olduğunu biliriz ama bunun ne anlama geldiğini bilemeyiz, çünkü bu bir tür olumsuzlamadır. Bu noktada İbn Arabi'nin tenzih-teşbih diyalektiğini hatırlamak gerekmektedir; onun meşhur ifadesiyle, "O ve O değil". Daha önce ifade edildiği gibi Allah'ın yaratıklarından münezzeh olduğunu gösteren isimleri vardır, bunlar O'nun zâtına ait sıfatlardır ve O'nu yaratıklardan ayırır. Başka bir ifadeyle O'nun aşkınlığı âlemin "O değil" yönüne işaret etmektedir. Bunun yanında Allah'ın yaratıklarla ilişki kurmasını sağlayan ve O'nun bilinebilirliğinin anahtarı olan tenzihî nitelikleri vardır. Söz konusu nitelikler de âlemin "O" yönüne işaret etmektedir. Allah'ın âlemle ilişkisine dair olan bu iki nisbetini İbn Arabi şu şekilde ifade etmektedir: "Birincisi âlemin varlıklarını ortaya koyan ilahî isimler vasıtasıyla âleme dönük nisbeti iken, diğeri âlemden müstağnilik nisbetidir. Âlemden müstağnilik yönünden Allah, kendisini bilir ve biz O'nu bilemeyiz. Dolayısıyla Allah kendisinden bâtın kalmaz. Âlemin kendisiyle irtibatı yönünden ise, O'na delildir ve bu yönden Allah kendisini bilir, biz de kendisini biliriz."[1215] Demek oluyor ki İbn Arabi'ye göre bizim Allah hakkındaki bilgimiz O'nu bilmemekle sınırlı değildir, biz aynı zamanda O'nun âleme dönük yüzü olan ilahî isimleri, yani ulûhiyeti sayesinde O'nu biliriz. Nitekim, Allah'ın isimlerinin O'nu bilmenin anahtarı olduğu konusunda şüphe yoktur. Dahası İbn Arabi Allah hakkındaki bilgimizin tenzih isimlerini ve fiil isimlerini, yani teşbih isimlerini bilmek olduğunu söylemektedir: "Allah hakkındaki bilgimiz, tenzih niteliklerini veya fiil niteliklerini bilmekte sınırlıdır."[1216] Yani Allah'ın tenzih nitelikleri, Allah'ın münezzehliğinin varlığını bilmemizi sağlarken, fiil ya da teşbih nitelikleri O'nun benzerliğini bilmemizi sağlar. Peki bizler İbn Arabi'ye göre -ancak satır aralarını dikkatle okuyarak anlaşılabildiği üzere- Allah'ın âlemle irtibatı yönünden ilahî isimleri vasıtasıyla Allah'ı bilebilecek olduğumuz halde, o neden ısrarla Allah'ın bilinemez olduğunu vurgulamaktadır?

Bu sorunun cevabı onun tasavvufî bilginin üstünlüğünü ispatlama misyonuyla irtibatlı olarak verilebilir. İbn Arabi Allah'ın bilinemez olduğunu vurguladığı hemen her noktada,

[1214] *Fütûhât*, 10/37.
[1215] *Fütûhât*, 9/340.
[1216] *Fütûhât*, 10/138-139.

akılcıların bilme tarzına yönelik bir eleştiri sunmaktadır. Onlar akıllarına dayanarak Allah'ı ancak tenzih edebilirler ve Allah'ın teşbih ayetlerini de tevil ederek tahrif ederler. Ayrıca peygamberin Zât üzerine düşünmeme emrine karşı gelerek hadlerini aşarlar ve bildikleri zannına kapılırlar. Oysa "Allah'ı bilmek imkânsızdır, dolayısıyla O'na dair bilgi O'nu bilmemektir. Allah'ı bilenlerin bilgisi budur. Onların dışındaki akılcılara gelirsek, her biri Rabbini bildiğini iddia eder"[1217], halbuki onların bilgisi zandan ibarettir.[1218] Öyle ki İbn Arabi sufilerin akılcıların yanılgılarını görerek, eşyayı kesin bir biçimde öğrenmek üzere akıldan başka bir yönteme yöneldiklerini belirtmektedir.[1219] Bu yöntem tecelli yönünden O'nu bilmektir: "Allah'ı bilmek iki şekilde gerçekleşir: Birincisi teorik (nazarî) düşünme yoludur. … Allah'ı bilmede ikinci yöntem tecelli yönünden O'nu bilmektir."[1220] Birinci bilme tarzını kullanan akılcılar Allah'ı taklit etmek yerine akıllarını taklit ederler, oysa sufiler yaratılmışı değil Yaratan'ı taklit ederler ve bunun için de "ibadetlerini çoğaltmaya çalışmalıdır. Ta ki Hak onun 'duyması ve bütün güçleri' haline gelir. Bu durumda insan, bütün işleri Allah ile bilir, Allah'ı da Allah vasıtasıyla bilir. Çünkü taklit, zorunludur."[1221] İbn Arabi'ye göre öğrenmenin gerçekleşebilmesi için taklit olmazsa olmazdır ancak Allah'ı bilmek için Allah'ı taklit etmek gerekmektedir. Allah'ı taklit etmek ise Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak demektir ve bu konuya "Erdemler" başlığında değinilecektir.

Daha önce belirtildiği gibi İbn Arabi'nin akılcılara yönelik en temel eleştirisi onların Allah'ı teşbih edememeleridir. Şeriatın bildirdiğinin aksine akıl, Allah'ın yaratıklarına benzer özelliklerini O'ndan tenzih ettiği için Allah'ı tam olarak bilemez. İbn Arabi bilenleri üçe ayırır: "Kuvve halindeki bilgiyle Allah'ı tenzih eden, hiç kuşkusuz Onu bilmiş olduğunu zanneder ve O'nu teşbih edeni tekfir etmiştir. Aynı güçten hareketle Allah'ı teşbih ederek bilen ise, O'nu bilmiş, Allah'ı tenzih edeni bilgisiz kabul etmiş, hatta tekfir etmiştir. İlahi bildirim yoluyla Allah'ı bilen ise, teşbih edeceği yerde teşbih eder, tenzih edeceği yerde tenzih ederek, her iki yolla Allah'ı bilir."[1222] Sufiler bu üçüncü gruba girerler ve Allah'ı tam olarak bilenler onlardır. Allah'ı akılları ile bilmeye çalışanlar bir çeşit körlük içindedir, ne

[1217] *Fütûhât*, 17/166.
[1218] *Fütûhât*, 8/106.
[1219] *Fütûhât*, 10/163-4.
[1220] *Fütûhât*, 16/172.
[1221] *Fütûhât*, 8/106.
[1222] *Fütûhât*, 11/289.

de olsa İbn Arabi'ye göre Hakk'ı bilmek için O'nu iki göz ile görmek gerekir, akıl ve hayal yani tenzih ve teşbih nitelikleri ile. Bu anlamda kamil bilgi sahibi grup olan "seçkinler, O'nu bilmek veya bir bilinen hakkında bilgi edinmek üzere düşünmemişlerdir. Allah sadece onların (idrak) mahallerini hazırlamalarını ve kalplerini temizlemelerini istemiştir."[1223]

İbn Arabi marifete ulaşma metodunun nefs tezkiyesi olduğundan söz ederken Schuon yöntemle ilgili herhangi bir beyanda bulunmamaktadır. Ona göre bilgiye ulaşmak için kişinin kendisinin İlahî Kendi'den başkası olmadığını fark etmesi gerekir, başka bir ifadeyle özne ile nesnenin, bilen ile bilinenin özdeşliğinin bilincine varması gerekir. Ancak bunun yöntemiyle ilgili bir bilgi vermemektedir. O yalnızca söz konusu bilgiye yani irfana erişimin, Mutlak'ın Aklı yani İlahî Akıl'dan başkası olmayan "insan Aklı"yla gerçekleşeceğini belirtmektedir.

Tekrar vurgulamakta fayda vardır ki; Schuon'a göre irfanî bilgide İlahî Kendi'nin bilgisine sahip olan birey değildir, bireyin en içteki özü olan İlahî Kendi bilginin sahibidir.[1224] Başka bir ifadeyle insan, insan olması itibariyle metafizik bilgiye ulaşamaz, fakat ondaki "Kendilik" irfan sahibi olabilir. İlahî Kendi deyim yerindeyse Kendiliğini akıllar aracılığıyla yaratıklara dağıttığından, insan Aklı "Mutlak Kendi'den başkası olmaması itibariyle" Mutlak'ın bilgisine sahip olabilir. Bilginin anlamı şudur: "Mutlak Bilen Kendini bilir ve bizde bu bilgiye açılan bir kapı mevcuttur; bu kapı "kendi içimizde" (within ourselves) ama yine de "kendimizin ötesinde"dir (beyond ourselves)."[1225] Mutlak'ın bilgisine açılan kapı "kendi içimizde"dir çünkü bizde Akıl vardır ve aynı kapı "kendimizin ötesinde"dir, çünkü insan olmamızdan, yani göreceli olmamızdan ötürü gerçek anlamda Mutlak değiliz. Bu sebeple göreceliliğimizin farkındalığı, kendimizi ve dolayısıyla Tanrı'yı bilmemiz için olmazsa olmazdır.

4. Kendilik Bilgisi (Self-Knowledge)

"Kendini bilen Rabbini bilir" rivayeti hem Schuon'un gnosiolojisinde hem de İbn Arabi'nin marifet öğretisinde temel bir dayanak noktasıdır. İbn Arabi bu rivayetteki "Rab" ifadesine

[1223] *Fütûhât*, 17/75.
[1224] Schuon, TUR, s. xxx-xxxi.
[1225] Schuon, IFA, s. 221-222.

vurgu yaparak, kişinin ancak kendi rabbini bilebileceğini, yani Rab'den kendi payını bilebileceğini ve dolayısıyla Hakk'ın zâtını bilemeyeceğini savunur. Oysa aynı rivayete dayanan Schuon, kişinin kendisi olan İlahî Kendi'nin, yani Zât'ın bilinebileceğini iddia eder.

Kendilik bilgisi sufiler için oldukça önemlidir çünkü tasavvuf her şeyden önce "*marifetü'n-nefs*" olarak anılır.[1226] Demirli'ye göre tasavvufun bu şekilde anılması onun insanın kendini tanımaya yarayan araçlara odaklanmasından kaynaklanır. Nitekim tasavvufî yöntemde amaç nefsi kontrol ve ıslah etmektir ki bu terbiye araçları nefsin bilinmesini sağlamayı hedefler.[1227] Tasavvufî yöntemle kendini bilen yani *marifetü'n-nefs*e ulaşan sâlik marifetullaha da ulaşır.

Bu çalışmada vurgulandığı üzere Schuon'a göre metafizik bilgi her şeyden önce Mutlak ile göreceli arasında ayrım yapmayı gerektirir. Bu sebeple metafizik bilginin ta kendisi olan irfan hem Mutlak'ın hem de görecelinin bilgisini gerektirir. Kendisinde bulunan Akıl sayesinde bilginin öznesi olan insan, irfana yalnızca Kendi'nin Mutlaklığını bilerek değil, insanlığının göreceliliğini de bilerek erişebilir. İnsan öznesi bunu, Kendi'nin yansıması olması itibariyle "İlahî" olduğunu ve aynı zamanda İlahî Kendi olmaması itibariyle "insan" olduğunu bilerek başarabilir. Bu düşünce İbn Arabi'nin "O ve O değil" formülüyle uyumludur. İnsan Schuon'un belirttiği ilk yönüyle, yani Kendi'nin yansıması olması yönüyle "O'dur". Aynı zamanda insan ilahî Kendi olmaması yani göreceli olması yönüyle de "O değildir". Schuon'a göre Allah'ı bilmenin iki yönü olan Kendinde Mutlak'ı bilmek ve göreceliyi bilmek insan için ancak ve ancak insan Aklı sayesinde mümkün olur. Nitekim "Aklın aslî fonksiyonu kendilik bilgisidir"[1228] ve hem Kendi'nin yani Mutlak'ın, hem de kişinin kendisinin yani görecelinin bilgisine Akıl sayesinde erişilebilir.

Schuon "kendilik bilgisi"nin Yunan, Hristiyan ve İslam gibi muhtelif geleneklerdeki önemini vurgular: "Yunan irfanı der ki "Kendini bil" ve İnciller der ki "Göklerin hükümranlığı senin içindedir"; benzer biçimde İslam der ki: "Kendini bilen Rabbini bilir"."[1229] Schuon aynı zamanda yaratmanın ardındaki niyetle ilgili olarak nakledilen

[1226] Demirli, *İbnü'l-Arabi Metafiziği*, s. 179.
[1227] Demirli, *İbnü'l-Arabi Metafiziği*, s. 179.
[1228] Schuon, RHC, s. 7.
[1229] Schuon, UI, s. 109.

"Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi diledim ve yaratıkları yarattım" kutsi hadisine de gönderme yapar. Bu rivayet Sufiler arasında varlığın nedenini açıklaması yönüyle geniş kabul görmüş bir hadistir. Fakat burada Schuon'un isabetle sorduğu çok önemli bir soru akla gelmektedir: "Kendini Kendinde bilen Tanrı neden Kendini insanla bilmek istemiştir?" Schuon'un terminolojisini kullanarak farklı bir şekilde ifade edecek olursak; "Mutlak neden görecelinin bakış açısıyla bilinmek istemiştir?" Schuon bu soruyu bir önceki bölümde anlatılan "Sonsuz İmkan" görüşü ile açıklar. Sonsuzluk Mutlak'ın aslî bir niteliğidir ve sonsuz potansiyellerinden ötürü Mutlak, sonluluğu da içermek için mümkün sonlu varlıkları meydana getirmiştir. Schuon'a göre bu "yaratma" süreci zorunludur çünkü Sonsuz, doğası gereği sonlu şeyleri de kapsamak zorundadır. Bu sebeple Schuon'un bakış açısına göre "Tanrı'nın bilinme isteği" O'nun Sonsuzluğunun zorunlu bir sonucudur. Tanrı'nın sonsuzluğu "Tanrı'nın gayrı olan" göreceli potansiyelleri de içermek durumundadır. Mutlak Kendini "Kendi olmayan" ile görmek için göreceliyi meydana getirmiştir. Daha önce değinildiği üzere, insan ölçeğinde Akıl İlahî Akıl'ın gayrı olmadığı halde, yaratılmış olması bakımından insan İlah'ın gayrıdır. Bu sebeple metafizik bilgi insanın, her biri kendilik bilgisine denk gelen bu iki farklı yönünün beraberce bilinmesi ile elde edilebilir.

İbn Arabi de Allah'ın âlemi kendisini bilmesi için yarattığını söyler. "Allah âlemi ancak âlem kendisini bilsin diye yarattı. Âlem ise, sonradan var olmuştur ve onda ancak hâdis (zamanda var olan) bir bilgi bulunabilir. Öyleyse âlem Allah hakkındaki bilgiyi ya Allah'ın bildirmesiyle elde edebilir veya kuvve halinde ona sahiptir. Bu gücü onda Allah yaratmıştır ve onun sayesinde Allah'ı sadece özel bir yönden bilebilir."[1230] "Özel yön"ün (*vech-i hâs*) her bir varlıkla Allah arasındaki şahsî bir ilişki kanalı olduğundan söz edilmişti. Öyle anlaşılmaktadır ki, İbn Arabi'ye göre herkesin Allah hakkındaki bilgiden sorumlu olduğu miktar söz konusu özel yön kadardır. Nitekim o herkesin Allah'a kendi zannınca ibadet ettiğini açık bir biçimde vurgulamaktadır. Bu durumu İbn Arabi, kendisine ait olan bir kavram olan "*ilâh-ı mutekad*" (inanılan ilah) ile formüle etmektedir.

[1230] *Fütûhât*, 11/289.

İbn Arabi'nin *ilâh-ı mutekad* teriminin, onun herkesin Tanrı'ya ancak kendi göreceli bilgisi üzerinden ibadet edebileceğini, başka bir ifadeyle "insanın Tanrı'yı "kendine göre" ve "kendinden hareketle" bilmesini"[1231] belirtmek için kullandığı bir terim olduğu belirtilmişti. Ona göre "her inanç sahibinin kalbinde var ettiği ve kendisine inandığı bir ilahı vardır. ... Allah onlara inandıklarından başka bir surette tecelli ettiğinde hayrete düşerler ve O'nu tanımazlar."[1232] Nitekim İbn Arabi'ye göre Allah yaratıklarına ancak suretlerde tecelli eder ve suretler tekrarlanmadığı için de tecelliler tekrarlanmaz, "çünkü Allah bir surette iki kere tecelli etmediği gibi aynı surette iki şahsa birden tecelli etmez."[1233] Dolayısıyla her şahsa tecelli ettiği suret birbirinden farklıdır. İnsanlar da kendi inandıkları sureti bilirler ve Allah'ı sadece bu surette bilirler, başka suretlerde bilemezler. Arifler ise Allah'ın bütün suretleri kabul eden olduğunu bilirler[1234] ve O'nu tek bir suretle sınırlamazlar. Ne var ki İbn Arabi aynı zamanda suretlerde tecelli konusunu da Allah'ın bilinemeyecek olmasına bağlamaktadır. Nitekim ona göre gerçekten Allah'a tapmak mümkün değildir ve dolayısıyla herkes putperesttir.[1235] Bu sebeple her inanan da inancında yanılsa bile mazurdur çünkü bir açıdan bakıldığında herkesin Allah'a olan inancı eksik olmak durumundadır; ne de olsa sınırlı olanın sınırsızı anlaması ya da ona her nasılsa öyle inanması mümkün değildir. Herkes kendi inancındaki ilaha, yani kendi rabbine tapmaktadır. Schuon'un bu görüş hakkındaki yorumu olumsuzdur. Nitekim o, herkesin kendi Tanrısına tapmasını Tanrı'nın kendisine tapılmasına engel görmez. Zira İbn Arabi'nin *Fusûs*'taki ilgili pasajından alıntı yaptıktan sonra şöyle demektedir: "Şunu anlamak önemlidir ki, "kendine ibadet eden mümin" imajı belli bir dinî bakış açısı için geçerlidir, … "kendine" ibadet etme durumu, birinin aynı zamanda ve her şeyin ötesinde belirli bir Tanrı tasavvuruna değil, Tanrı'ya ve onun sayesinde kendinde Ulûhiyet'e (Divinity in itself) ibadet etme imkanını ortadan kaldırmaz."[1236] Schuon için kişinin kendine ibadet etmesi, zaten Kendi'ye ibadet etmesidir

[1231] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 164.
[1232] *Fütûhât*, 18/40, İbn Arabi burada Allah'ın kıyamet günü farklı suretlerde tecelli etmesi neticesinde herkesin ancak kendi bildiği sureti tasdik edeceğine dair bir hadis rivayetine referansla konuşmaktadır. Nitekim o çeşitli kitaplarında bu hadise yer vermektedir. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, s. 329-348.
[1233] *Fütûhât*, 15/30-31.
[1234] *Fütûhât*, 15/100-101, 13/368.
[1235] *Fütûhât*, 10/251.
[1236] Schuon, SVQ, s. 54.

ve Kendiliğinde Tanrı'ya ibadet etmenin önünde bir engel yoktur. Nitekim belirtildiği üzere Schuon İbn Arabi'nin aksine, Kendi'yi bilmeyi mümkün görmektedir.

İbn Arabi'ye göre pek çok insan, özellikle de akılcılar Allah'ı bildiklerini iddia ederler, oysa "herkes kendi Rabbini bilmiştir. … Bu itibarla herkes kendi inancıyla mutlu, sevinmiş kendinde Rabbini bildiğini iddia eder. Gerçekte de öyledir! Herkesin bilgisi Rabbi hakkındaki bilgisinden olan payıdır. O halde varlıkta Allah hakkında bilgiden engellenmiş kimse yoktur."[1237] Herkes kendini bildiği ölçüde, yani kendince Rabbini bildiği için kimse Allah'ın kendindeki halini bilememiştir. Nitekim İbn Arabi hadis rivayetindeki "Rab" ismine özellike dikkat çekerek Zât'ın bilinemeyeceğini vurgular: "Hz. Peygamber 'Kendini bilen, Rabbini bilir' buyurur. Fakat burada 'Rabbinin zâtını bilir' demedi. Çünkü Rabbin zâtı, kayıtsız anlamda, âlemden müstağnidir. Sınırlı (*mukayyed*) Mutlak'ı nasıl bilebilir ki? Rab, hiç kuşkusuz merbubu talep eder ve böylelikle onda 'sınırlılık' kokusu bulunur. Bu sayede yaratılmış rabbini bilir. Bunun için Allah peygambere Allah'tan başka 'ilah olmadığını' bilmesini emretti. Bu ifade, 'ilah' olması yönünden söylenmiştir. Çünkü ilah, meluhu talep eder. Hakk'ın zâtı ise tamlama ve izafetten müstağnidir ve dolayısıyla sınırlanmaz."[1238] Rab ve İlah gibi Ulûhiyet'e dair olan isimler, -ki önceki bölümde belirtildiği üzere ilahî isimlerin hepsi Ulûhiyet hakkında bilgi verir, bu yüzden İbn Arabi ilahî isimlerin tamamını Ulûhiyet olarak isimlendirmektedir[1239]- Allah'ın yaratıklarıyla ilişkisinde ortaya çıkan sıfatlardır. Nitekim Allah'ın terbiye edici olması için terbiye edilen birileri gereklidir. Aynı şekilde Allah'ın ibadet edilen olması, ibadet edenlerin varlığını gerektirir. Bu durum tüm isimler için geçerlidir. Yani Ulûhiyet kendini gerçekleştirebilmek için âleme ihtiyaç duymaktadır. İşte tam da bu sebeple yaratılmış olanların Allah'a dair bilebilecekleri de bu ilişkiyi ifade eden Ulûhiyet ile sınırlıdır, Zât'a erişemez.

İbn Arabi'ye göre Hz. Peygamber'in "kendini bilen Rabbini bilir" derken işaret ettiği nokta, Allah'ın ancak âlemle ilişkisi içinde bilinebileceği, oysa kendindeki halinin bilinemeyeceğidir. Ayrıca o, nefsin bilinmesini Rabbin bilinmesinin ön koşulu

[1237] *Fütûhât*, 17/166.
[1238] *Fütûhât*, 11/129.
[1239] *Fütûhât*, IV/208.35.

saymaktadır ve Allah'ı tanımanın kendimizi tanımaktan önce geldiğini iddia eden akılcıları eleştirmektedir.[1240] Nitekim *Fusûs*'ta Allah'ın ancak âlem üzerinden yani Hakk'ın halk üzerinden bilinebileceğini vurgulamaktadır.[1241] Ona göre ilahın bilinebilirliğinin ancak meluh üzerinden olabileceği ifade edilmişti. İzutsu bunu "Biz, İlahî tecellinin birincil nesneleri ya da mahalli olarak, Zât'ı İlah'a çevirdik" diyerek ifade etmektedir,[1242] yani bilinemez olan Zât, bizim varlığımızla yaratmanın öznesi olarak bilinebilir hale gelmiştir. Bu sebeple biz kendimizi bilmeden, Allah bilinemeyecektir. Peki acaba Peygamber neden başka bir ilahî isim yerine Rab ismini kullanmıştır? Görebildiğimiz kadarıyla bu soruyu ne İbn Arabi ne de Schuon sormaktadır.

İbn Arabi'nin aksine Schuon, rivayetteki "Rab" kelimesine dikkat etmemektedir. Fakat o, bu rivayetin anlaşılması için önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Allah'ı bilmek için Allah olmamayı bilmek gerekmektedir, yani "insan olarak kendini". Daha önce belirtildiği üzere Schuon'a göre Allah'ı bilmek, O'nun hem mutlaklığını hem de göreceliliği bilmek ile mümkün olabilir. İnsan ölçeğinde görecelilik, insanın dünyevî olma özelliği sayesinde bilinir. Bilginin öznesi ile nesnesinin özdeşliğini "Tanrı'nın aynı olması" hasebiyle fark ederek Mutlak'ı Mutlaklığında bilen insan, "Tanrı'nın gayrı olması" itibariyle de göreceliliği bilir. Nitekim Schuon şöyle demektedir: "Manevî açıdan bakıldığında, kendini bilmek kendinin sınırlarının bilincine varmak ve tüm sıfatları Tanrı'ya izafe etmektir."[1243] Ona göre insan "düşmüş" bir yaratıktır ve bu sebeple yeryüzünden gökyüzüne, dünyadan cennete, insanîden İlahî'ye yükselme ihtiyacı içindedir. Bu nedenle insanın tüm sıfatları Tanrı'ya izafe edebilmesi için, insan olmasından kaynaklanan sınırlarını bilmesi gerekmektedir.

"Mutlak'ın azametini bilmek" için, "görecelinin, yani insanın küçüklüğünü" bilmek gerekir.[1244] Erdem (virtue) bu tür bir kendilik bilgisinin -görecelinin Mutlak karşısındaki küçüklüğünün bilgisinin- sonucudur ve "İçkinliğin gizemine açılmasından ötürü de

[1240] Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 158.
[1241] *Fusûs*, s. 81.
[1242] İzutsu, *Sufism and Taoism,* s. 41.
[1243] Schuon, SP, s. 203.
[1244] Schuon, RHC, s. 86-7.

manevî simya (spiritual alchemy) için en vazgeçilmez şeydir."[1245] Yani tüm varlıklarda içkin olan Tanrı'yı bilmek için erdemlere ihtiyaç vardır.[1246]

5. Erdemler (Virtues)

Erdemlerin Schuon metafiziğindeki önemi, onların kökeninden kaynaklanmaktadır. Schuon'a göre tüm erdemler İlahî'dir: "esasında İlahî bir Prototipten kaynaklanmayan hiçbir erdem yoktur ve onların en derin manası da burada yatar: "olmak" "bilmek"tir."[1247] Erdemler Tanrı'yı bilmenin yoludur, çünkü "Tanrı ancak "olarak" bilinebilir; Tanrı'yı bilmek için O'na benzemek zorunludur."[1248] Erdemler İlahî sıfatlarla uyumundan ötürü insan için önemlidir, çünkü söz konusu sıfatlar yalnızca Schuon'a göre değil pek çok düşünüre göre Tanrı hakkında bilgi edinmenin en temel yoludur.

İbn Arabi'ye göre ilahî surete göre yaratılmış olmasından ötürü insanın, ilahî isimlerle ahlaklanması mümkündür.[1249] Nitekim güzel ahlak gerçekte Allah'a aittir ve Allah'ın ihsanda bulunması durumunda kul da güzel ahlak sahibi olur.[1250] Zaten İbn Arabi'ye göre tasavvufî yol da "Allah'ın isimleriyle ahlaklanmak esasına dayanır."[1251] Güzel ahlak Allah'ın ihsanının neticesi iken ilim de güzel ahlakın neticesidir. Ona göre güzel ahlakın en önemli işlevi insana bilgi kazandırmasıdır.

İbn Arabi'nin vehbî ve kesbî olmak üzere iki çeşit bilgiden bahsettiği belirtilmişti.[1252] Her iki bilgi türü de ona göre güzel ahlak ve amellerin neticesidir.[1253] Özellikle kazanılan ilim "takvadan ve iyi davranışlardan meydana gelir."[1254] Aynı zamanda vehbî olan keşf ilmi de takvayla amel etmekten kaynaklanır. İbn Arabi güzel ahlakın şeriata uymak olduğunu vurgulamaktadır: "Güzel ahlak, senin üzerinde bulunduğun şeriatın bilgisidir."[1255] Şeriata uymak ise takvayla amel etmeyi gerektirir ki takva keşfî bilgiyi doğurur: "Biz, takvayla amel

[1245] Schuon, RHC, s. 86.
[1246] Schuon, SP, s. 193.
[1247] Schuon, TUR, s. 145.
[1248] Schuon, TUR, s. 50-51.
[1249] *Fütûhât*, 10/302.
[1250] *Fütûhât*, 10/134.
[1251] Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 151.
[1252] Bkz. d.n. 1098.
[1253] *Fütûhât*, 10/75, 4/395.
[1254] *Fütûhât*, 4/395-396.
[1255] *Fütûhât*, 10/134.

etme vesilesiyle, Hak'tan gelen keşfi alırız. Allah da, tecellisiyle öğretim işimizi üstlenir."[1256] Başka bir ifadeyle Allah güzel ahlakı sebebiyle kula ikramda bulunur ve onu bilgilendirir. Bunun yanında kötü ahlak da cehaletin bir eseridir.[1257] Yani güzel ahlak bilgiyi hem önceler hem de sonralar. Allah kuluna güzel ahlakı sebebiyle bilgi verirken, kul bilgisiyle güzel ahlak sahibi olur.

Schuon güzel ahlakın insanı Tanrı'yı "olarak bilme" sürecinde desteklediğine vurgu yapmaktadır. Bunun için kişi Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmalıdır. Erdemleri edinmek suretiyle insan, "mikrokosmozu İlahî Metakozmosa uydurur"[1258], yani Tanrı'ya benzer hale gelir. Mikrokozmos olan erdemli insan, aynı zamanda Tanrı'nın sıfatlarını bilmesi sonucu kendi göreceliliğini fark etmesinden ötürü Tanrı'ya uyar, boyun eğer. İlahî Kendi karşısındaki sınırlılığının ve acizliğinin, yani "hiçliğinin" bilincine varmak insana tevazu kazandırır. Schuon'a göre tevazu en önemli erdemdir. Çünkü o, göreceli ile Mutlak arasındaki ilişkiyi yani insanın "Tanrı'nın gayrı" olması hasebiyle "Tanrı'ya göre bir hiç olması" durumunu en güzel şekilde ifade eder. Başka bir deyişle Tanrı kendisinden başka hiçbir şeyin var olmasına yer bırakmayacak şekilde mutlak olarak var olan "Tek Hakikat"tir.

Schuon Hakk'ın birliğini idrak etmenin bizim hiçliğimizi bilmemize sebep olacağını düşünür.[1259] Fakat ona göre hiçliğimizi idrak etmemiz birliği idrak etmemizi zorunlu olarak gerektirmez, çünkü bu idrak için "irfan"a ihtiyaç duyarız.[1260] Nitekim o şöyle demektedir: "En yüce irfan ve en kâmil tevazu bir aradadır: birisi İlah'ın bilgisi ve diğeri insanın bilgisidir. Kibir insana İlah gibi davranmaktır ve tersi (de geçerlidir); bu sebeple o, ikisinden de gafil olmaktır."[1261] Bu şu anlama gelir; tevazu bilgeliğin, kibir ise cehaletin alametidir. Schuon'a göre kendilik bilgisi ahlakî bir zorunluluktur çünkü onun eksikliği "kendi kendine yetme, narsizm ve kibir gibi psişik marazlar" üretme riski taşır.[1262] Kibirli insan yalnızca kendisi hakkında yanlış bir algıya kapılmakla kalmaz, aynı zamanda Tanrı hakkında da yanlış bir anlayışa sahip olur. Şeyleri doğru konumlandırmak için, konumuz bağlamında

[1256] *Fütûhât*, 8/361.
[1257] *Fütûhât*, 13/282.
[1258] Schuon, TUR, s. 50-51.
[1259] Schuon, SW, s. 151.
[1260] Schuon, SW, s. 151.
[1261] Schuon, SP, s. 207.
[1262] Schuon, RHC, s. 86.

Kendi'nin Mutlaklığını ve insanın göreceliliğini idrak etmek için, "cehaletimizi bilmeye" ihtiyaç duyarız ve bu bilgi bizi ister istemez tevazuya ulaştıracaktır. Tanrı karşısındaki cehaletini fark etmek bilgeliktir ve tam da bu sebeple Schuon'a göre bilge kişi "kendini cahilin de cahili olarak görür."[1263]

İbn Arabi de Allah'ı bilmekten söz ederken bilginin, cehaletin farkındalığı olduğunu savunur. Daha önce ifade edildiği gibi, ona göre Allah hakkındaki bilgisizliğimizin bilgisi gerçek bilgidir. İnsan öğrenmeye başlayınca Allah'ı bildiği zannına kapılır, oysa bilgide derinleştikçe ne kadar bilmediğini öğrenir ve cehaletinin farkına varır: "Allah'ı bilmenin, serabı su olarak bilmen gibi (bir zan) olduğunu öğrenirsin. Hâlbuki serap su olmadığı halde göz onu su olarak görür. Aynı şekilde, 'Allah'ı bildim' dersin. Marifete ulaşınca, bu kez Allah'ı bilmediğini öğrenirsin. Öyleyse Allah'ı bilmekten acizlik, O'nu bilmektir."[1264] İbn Arabi'nin bu ifadesi, Hz. Ebu Bekir'e atfedilen "İdrake ulaşmaktan acizliği idrak etmek de bir idraktir" sözünü çağrıştırmaktadır.

Allah'a dair ulaşılan en nihai idrakin O'nu bilmekten aciz olduğumuzun idraki olduğuna dair Hz. Ebu Bekir'den nakledilen meşhur rivayetle ilgili İbn Arabi'nin çelişik ifadeleri mevcuttur. O bir yerde şöyle demektedir: "Ebu Bekir Sıddîk şöyle der: 'İdrake ulaşmaktan acizliği idrak bir idraktir.' Acizliği idrak eden kimse nasıl olur da tam olarak bir şeyi idrak etmiş olmakla nitelensin?"[1265] Bu yorum İbn Arabi'nin genel bilgi anlayışına uygundur. Daha önce de ifade edildiği gibi o Allah'ı idrak etmenin yani bilmenin, O'nu bilmenin mümkün olmadığını bilmek olduğunu savunmaktadır. Başka bir ifadeyle Allah'ı bilmekten payımız O'nu bilemediğimizi bilmektir. Ancak başka bir yerde bu sözün "Allah'ı bilmek" olarak isimlendirilmesini eleştirmektedir ve böyle bir sözün sahibinin Allah'ı bilemeyeceği gibi onu göremeyeceğini de söyler. Ne var ki Allah bu sözü nedeniyle onu cezalandırmayacaktır.[1266] O şöyle demektedir: "Bu konuda doğru görüş, Allah'ın bilinebileceği ve görülebileceğidir, çünkü Allah, marifet ve varlık mertebesinin kemale ermesini sağlamak için kendisi hakkında zamana bağlı bilgiyi yaratmıştır. … kulda acizlik,

[1263] Schuon, SP, s. 215.
[1264] *Fütûhât*, 7/57.
[1265] *Fütûhât*, 13/182.
[1266] *Fütûhât*, 11/291.

Hakkı bir surette sınırlamasında ortaya çıkabilir ve o tek suret, kendi inancının suretidir. Acizlik, kendisine yaraşan şekilde Allah hakkında hüküm verememekten ibarettir. Dolayısıyla Allah'ı bilmekten acizlik özelliğiyle bilgiyi aklının delilinden alan kimse nitelenebilir."[1267] Daha önce belirtildiği gibi ona göre Allah'ı bilenler O'nun her surette tecelli eden olduğunu bilirler ve O'nu tek bir surete hapsetmezler.[1268] Dolayısıyla Hakk'ın her surette tecelli ettiğini bilmemekten kaynaklanan acizlik, arifler için söz konusu değildir.

İbn Arabi Hz. Ebu Bekir'in sözünü de nazarî düşünce sahiplerini eleştirmek için kullanmaktadır. Nitekim ona göre bu sözün sahibi nazarî düşünce ile Allah'ı bilmek isteyen kişidir, çünkü Allah hakkındaki bilgiyi Allah'tan alan kişi Allah hakkındaki bilgiye ulaşmaktan aciz değildir: "Allah'ı bilmekten acizlik özelliğiyle, bilgiyi aklının delilinden alan kimse nitelenebilir. Allah hakkındaki bilgiyi delilinden ya da nazari gücünden değil de Allah'tan alan ise, Allah hakkındaki bilgiye ulaşmaktan aciz değildir. Böyle biri, kendisini aciz bırakacak bir işe kalkışmamıştır ki, acizliği itiraf etsin!"[1269] Görüldüğü gibi İbn Arabi burada Allah'ı bilmedeki acizliklerinden ötürü akılcıları eleştirmektedir. Oysa o "Hiçbir akılcının 'Allah beni kendisi hakkındaki bilgiden engelledi' dediğini göremezsin"[1270] diyerek akılcıların Allah'ı bildiklerinden emin olduklarını iddia etmektedir. Daha da ilginç olan nokta, onun Hz. Ebu Bekir'e ait olan bu sözü nazarî düşünce sahiplerine atfetmesi ve söz konusu ifadeyi Hakk'ın kendisini bildirdiği kimsenin sözü olarak görmemesidir. Nitekim şöyle demektedir: "'Kendisini bilmekten acizlikten başka bilgi yolu olmayanı tenzih ederim' diyen ise, Hakkın kendisini bildirdiği kimse değil, nazari düşüncesinden hareketle Allah'ı bilmek isteyendir."[1271] Halbuki Mutlak'ın Bilgisi başlığında belirtildiği gibi, yukarıdaki ifadede eleştirdiğine benzer beyanlara İbn Arabi'nin kendi eserlerinde de rastlanmaktadır. Nitekim o, "Allah hakkında kim ne kadar cahilse Allah'ı o kadar biliyordur"[1272] diyerek, insanın Allah karşısındaki acizliğine ve küçüklüğüne işaret

[1267] *Fütûhât*, 11/291.
[1268] *Fütûhât*, 10/114.
[1269] *Fütûhât*, 11/291.
[1270] *Fütûhât*, 17/166.
[1271] *Fütûhât*, 11/291.
[1272] *Fütûhât*, 12/385.

etmektedir. Kim kendi aczini ve küçüklüğünü bilirse, o oranda Allah'ın kudretini ve büyüklüğünü bilir, yani tevazu ile Allah'ın kibriyasını bilir.

Schuon'a göre her ne kadar tevazu irfan için çok önemli bir erdem olsa da "tamamen açıktır ki erdem, terimin genel ve sıradan anlamıyla, manevî bilginin kesinlikle bir garantisi değildir."[1273] Böylesi bir metafizik bilgiyi elde etmek için bu türlü bir kendilik bilgisi yeterli değildir. "Metafizik idrak esas olarak iki zorunluluğu kapsar … birincisi kendilik bilgisi" ki bu bilgi kendi göreceliliğini idrak etmektir "ve ikincisi Mutlak Hakikat'in bilinci"[1274], bu bilgi de -daha önce ifade edildiği üzere- özdeşliği fark ederek Hakk'ın birliğini anlamak demektir. Ne var ki kendisi sayesinde enkarnasyonu anladığımız akıl, işlemek için erdemlere ihtiyaç duymaktadır.[1275]

Schuon için erdemsiz akıllı (intelligent) bir insanın Tanrı'yı bilmesi mümkün değildir. Yine de bu durum "Akıl'ın yetersiz ve dışsal yardıma muhtaç olduğu anlamına gelmez, aksine insanın Akıl olmadığı, ve erdemde bir eksikliğin, insanla onun aklı arasında belli bir düzeyde bir bölünmeye yol açabileceği anlamına gelir."[1276] Schuon'un bu ifadeleri ona göre sorunun akılda olmadığına işaret eder, bilakis sorun aklın insandan "çekilmesi"ndedir (withdrawal). Bu geri çekilme ya da geri alınma sonucu insan akılsız biçimde karanlıkta kalmaktadır.[1277] Aklın erdemlere muhtaç olduğunu düşünmek Schuon'a göre imkansızdır, aksine durum tam tersidir. Ona göre erdemler akla dayanır çünkü Akıl "ahlakî nitelikleri üretir ya da destekler."[1278] O halde, eğer akıl ahlakî nitelikleri üretiyorsa, metafiziksel akla sahip bir insanın ahlakî niteliklere sahip olmaması nasıl mümkün olabilir? Schuon aklın işleyişini akılla ilgisi olmayan bir şeye, "lütuf"a (grace) bağlar. Her ne kadar aklın kendisi de Tanrı'nın bir lütfu olsa da hakkıyla işleyebilmesi için Tanrı'nın yardımına ihtiyaç duymaktadır. Schuon bunu şu şekilde ifade eder: "Akıl, her ne kadar 'Tanrı'nın derinliklerine' -yalnızca Varlık'a değil, aşkın Kendi'ye- ulaşsa da, 'Şahsî Tanrı' olan Varlık olmaksızın hiçbir şey yapamaz."[1279] Bu cümle şu anlama gelmektedir: Akıl'ın insandaki mevcudiyeti, erdemli

[1273] Schuon, SP, s. 196.
[1274] Schuon, RHC, s. 86.
[1275] Schuon, THC, s. 53.
[1276] Schuon, GDW, s. 41.
[1277] Schuon, GDW, s. 42.
[1278] Schuon, THC, s. 57.
[1279] Schuon, DI, s. 44, d.n.

olmak ve dolayısıyla irfanı elde etmek için gerekli olan "kendilik bilgisine" sahip olmak için yeterli değildir. Bununla beraber Schuon, Bayezîd-ı Bistâmî'nin Allah'ı bilmek hakkındaki meşhur sözünü de nakleder: "Allah'ın bilgisi aramakla bulunmaz ama bulanlar arayanlardır."[1280] Bu ifade, bilgiye erişmede Allah'ın lütfunun gerekliliğini vurgulaması açısından önemlidir.

Akıl işlevini yerine getirebilmek için yalnızca Allah'ın lütfuna ihtiyaç duymaz, aynı zamanda O'nun lütfunun kendisi aracılığıyla gelebileceği "Logos"a da muhtaçtır. Schuon'un ifade ettiği şekliyle "insan, İlahî Şahıs'ın (Divine Person) yardımı ve takdisi (blessing) olmaksızın, hiçbir seviyede Kendi'yi bilemez; bunun gibi "Tanrı zuhuru"nun yani kozmik maddedeki İlahî yansımanın yardımı ve takdisi olmaksızın İlahî Şahıs'a yanaşamaz: "'Kimse Babaya bensiz varmamıştır' dedi İsa ve bir hadis bize der ki 'kimse Peygamberle buluşmadan önce Allah'la buluşamaz'."[1281] Schuon yukarıdaki rivayetlere peygamberliğin metafiziksel kökeninden söz ederken yer vermektedir. Ona göre akıl bilmek için Vahiy'in yardımına ihtiyaç duymaktadır çünkü "Vahiy aşkın Akıl'ın nesneleşmesidir ve içimizde taşıdığımız örtülü bilgiyi – ya da bilginin unsurlarını- belli bir dereceye kadar uyandırır."[1282]

6. Vahiy (Revelation)

Sadece Tanrı'yı değil aynı zamanda Kendi'yi de bilmeye kâbil olan Akıl metafizik bilginin aleti olsa da, yazılı veya sözlü bir "gelenek"ten ayrıldığında hiçbir otoritesi ve etkinliği kalmaz.[1283] "Gelenek" ile Schuon "Vahyi" kastetmektedir. Ona göre Akıl'ın işlevi olan akletme eylemi (intellection) Vahiy gibi "kutsaldır" (holy).[1284] O, Akıl ve Vahyi temel bilgi kaynakları olarak görür,[1285] çünkü ikisi de Tanrı ile ilişkilidir.

Düşünce tarihi boyunca felsefe, teoloji ve hatta tasavvuf alanlarındaki en önemli meselelerden biri olan "akıl-vahiy çatışması", Schuon'a göre yerinde/geçerli bir tartışma değildir. Onun için hem Vahiy hem de Akıl (Intellection) "doğaüstü"dür

[1280] Schuon, DI, s. 49, d.n.
[1281] Schuon, DI, s. 74-75.
[1282] Schuon, UI, s. 86.
[1283] Schuon, SW, s. 48.
[1284] Schuon, SVQ, s. 38.
[1285] Schuon, SVQ, s. 25.

(supernatural) çünkü ikisinde de Tanrı iş görmektedir.[1286] Vahiy "üstümüzdeki" Tanrı (God above us) ile alakalıyken Akıl, "içimizdeki" Tanrı (God within us) ile alakalıdır.[1287] "Akletmek/Akıl (Intellection) Vahiy'de içkindir (immanent)"[1288], o bir tür mikrokozmik Vahiy'dir; bununla beraber Vahiy de, (makro)kozmik akletmedir.[1289] "Akletme sübjektif ve içkin Vahiy iken, Vahiy objektif ve aşkın akletmedir."[1290] Akıl, vahyin ezelî prototipidir (eternal prototype) ve biz onu içimizde taşırız.[1291] Yani Schuon'a göre Akıl/Akletmek ve Vahiy, biri insan ölçeğinde iş gören, diğeri ise tüm evrene hitap eden Tanrısal eylemlerdir. Akletmek bireyin vahyi iken, bildiğimiz anlamda nüzul eden vahiy kozmosun akletmesidir.

Schuon'un akletmeyle ilgili ifadeleri İbn Arabi'nin veliye gelen vahiy, yani ilham ile ilgili söylediklerini çağrıştırmaktadır. O ilhamın bir çeşit vahiy olduğunu[1292] ve her velinin vahiyden nasiplendiğini ifade etmektedir: "Vahiy, taksim edilen bir rızıktır. Her veli adına vahiyden ona özgü bir pay ortaya çıkar."[1293] Velinin ilhamı, ona gelen bireysel vahiydir. Schuon'un akletmek için söylediği de tam olarak budur, yani o kişisel vahiydir. Schuon'a göre akletme eylemi Tanrı'nın arifin aklına yani kalbine vahyetme eylemidir. İbn Arabi içinse Allah velinin kalbine ilham eder, yani ona kişisel olarak bir vahiy verir. Dolayısıyla Schuon'un vahiyle ilişkisi bağlamında akletme için söylediği şey, İbn Arabi'nin ilhamla ilgili söylediğiyle benzer bir içeriğe sahiptir.

İbn Arabi'ye göre Allah yalnızca peygamber ve velilere değil, var olan canlı cansız her şeye vahyetmektedir. Bu farklı tür vahiyler sayesinde her varlık Allah'ı kendince tanır ve O'na ibadet eder.[1294] Nitekim "insan ve cinlerden başka bütün yaratıklar Allah hakkında bir bilgiye, O'ndan gelen bir vahye, kendisine tecelli eden hakkında bir bilgiye

[1286] Schuon, TUR, s. 153.
[1287] Schuon, TUR, s. 153.
[1288] Schuon, FDH, s. 7.
[1289] Schuon, LT, s. 33.
[1290] Schuon, LT, s. 31.
[1291] Schuon, UI, s. 86.
[1292] *Fütûhât*, 18/36.
[1293] *Fütûhât*, 11/86.
[1294] *Fütûhât*, 10/172.

sahiptir."[1295] Böylece söz konusu yaratıklar, Allah'ı bilme kabiliyetine fıtraten sahiptirler. İnsan ve cinlerin istisna olmasının nedeni onlara ait olan unsurların tıpkı diğer varlıklar gibi Allah'ı bilmelerine rağmen, bir bütün olarak insan ya da cin olmaları bakımından Allah'ı bilememeleridir. Nitekim İbn Arabi "insanda bulunan saç, deri, et, sinir, kan, ruh, nefis, tırnak ve benzeri şeyler, fıtraten, yani kendisine tecelli eden vahiyle Allah'ı bilir. İnsan toplamı bakımından ise -ki toplamının bir hükmü yoktur- Allah'ı bilemez. Ta ki, inceler, düşünür ve kendisine döner"[1296] demektedir. Yukarıdaki ifadedeki dikkat çekici hususlardan ilki, vahiy söz konusu olduğunda insan ve cinlerin diğer varlıklardan ayrı tutulmasıdır. Bu gruplar neden bu anlamda diğerlerinden farklıdır, irade sahibi oldukları için mi, bilinç sahibi oldukları için mi? İbn Arabi'ye göre bilinç her varlıkta bulunur, nitekim o insanın uzuvlarının bile kendilerine ait şuurları olduğunu söylemektedir. O halde farklılık irade sahibi olmak mıdır? Bu konuda İbn Arabi'nin ne düşündüğünü tahmin etmek zordur.

Yukarıdaki alıntıda dikkat çeken ikinci nokta ise İbn Arabi'nin fıtraten bilmeyi vahiy olarak isimlendirmesidir. Bu durumda insanın ayrı ayrı parçaları da dahil olmak üzere her bir varlık Allah'tan vahiy almaktadır. Hatta İbn Arabi insanda gayret etmeksizin meydana gelen içgüdüsel davranışları da vahiy olarak kabul etmektedir: "Fıtrî olan, insan gayretinin olmadığı her şeydir ve bu yönüyle fıtrî şeyler de vahiydir. Örnek olarak annesinin memesini algılayan bebeği verebiliriz. Bu da bebeğe dönük ilahî vahyin etkisidir."[1297] Aynı zamanda Allah arı gibi hayvanlara da vahyettiğini bildirmektedir. (16:68) Bu da demek oluyor ki İbn Arabi'ye göre içgüdüler de vahyin kapsamına girmektedir. Burada peygamberlere inen ve onlara uyanların tabi olmakla yükümlü oldukları şeriat hükümleriyle diğer vahiy türlerini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Nitekim insan için ve muhtemeldir ki şeriat indirilen diğer türler için vahiy, Allah'ı bilmenin en sağlam yoludur. Bu sebeple İbn Arabi'nin şeriatı, akılcıların metodu olan nazarî düşünceye kıyasla çok daha sağlam bir bilgilenme yolu olarak görmesi, onun düşünce çerçevesi içinde kaçınılmazdır.[1298]

[1295] *Fütûhât*, 8/124.
[1296] *Fütûhât*, 6/324.
[1297] *Fütûhât*, 6/323.
[1298] Şeriat ve akıl karşılaştırması için bkz. *Fütûhât*, 6/71, 8/181, 8/398.

Veli/arif için şeriat kadar sağlam olmamakla birlikte, kendi vahyi yani keşfin bir tür neticeis olan ilhamı da güvenilir bir bilgi kaynağıdır. Allah'tan vahiy almak için kulun yapması gereken ise aklını bırakarak şeriatı onun önüne geçirmesidir.[1299] Şeriat bize kalbimizi ilham almaya hazır hale getirmekte yardım eder. Bu anlamda şeriat, kalbimizi tahakkuk ettirmemizi sağlar. Schuon da vahyin bize Aklımızı gerçekleştirmemiz (actualize) için Tanrı tarafından verilmiş bir lütuf olduğunu söylemektedir.[1300]

Ona göre İlahî Akıl, kendini Vahiy ile bir nesne haline getirir ve bizde saklı olan bilgiyi uyandırır.[1301] İlahî Akıl'ın nesneleşmesi olan Vahiy'i, insan Akıl'ı sayesinde biz, bilgimizin bir nesnesi olarak idrak edebiliriz. Bu nedenle Vahiy ve Akıl birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Onlar imânın (faith) iki kutbudur (pole); Vahiy objektif ve dışsal kutup iken, Akıl sübjektif ve içsel kutuptur.[1302] Bu nedenle Schuon'a göre hiç kimse Vahiy namına Akla karşı bir bariyer koymaya kalkmamalıdır, çünkü Vahiy için en etkili/büyük (profound) delil, Akıl'dır.[1303]

İbn Arabi ve diğer tüm Müslüman düşünürler için vahye muhatap olmanın ilk koşulu sağlıklı bir akla sahip olmaktır. İşte bu sebeple, akıl vahyin doğrulayıcısıdır. Fakat daha önce değinildiği üzere İbn Arabi'ye göre akıl vahyin yalnızca bir bölümünü anlayabilir, çünkü o sadece Allah'ın tenzihiyle ilgili ayetleri idrak eder; teşbih ayetlerini anlayamaz. Allah'ı yaratıklarına benzer özelliklerle niteleyen ayetler, aklın idrak alanının dışındadır, bu ayetleri anlayabilmek ancak hayal ile mümkün olabilir. Dolayısıyla tek başına akıl, vahyi anlamaya kâbil değildir, hayal de gereklidir. Nitekim İbn Arabi akıl ve hayal yoluyla Allah'ı bilmenin en kâmil bilme yöntemi olduğunu savunur. Onun "iki göz ile" görmek dediği şey de budur.[1304]

İbn Arabi'nin Akıl ve Vahiy ilişkisi hakkındaki görüşlerinin aksine Schuon Aklı Vahiy ile bağdaştırır. Ona göre Vahiy, topluluğun (collectivity) Aklıdır; oysa aklî sezgi

[1299] *Fütûhât*, 14/185.
[1300] Schuon, TUR, s. 153.
[1301] Schuon, UI, s. 86.
[1302] Schuon, UI, s. 86.
[1303] Schuon, UI, s. 86.
[1304] Bkz. s. 70.

(intellectual intuition) bireyin (individual) Vahyidir. İbn Arabi ilhamı da bir tür vahiy olarak gördüğünden, keşfin "vahiysel" bir karaktere sahip olduğunu kabul etmesi kaçınılmazdır. İbn Arabi'nin "keşf" anlayışı ile Schuon'un "aklî sezgi"si arasındaki benzerlikten söz edilmişti; bu sebeple İbn Arabi'ye göre keşfin "bireysel vahiy" olduğunu söylemek isabetli görünmektedir. Ne var ki Schuon, vahyin toplumdaki akıl eksikliğini giderme işlevi olduğundan söz etmektedir. Ona göre herkesin yeterince akıllı olması durumunda vahye gerek olmaz, ancak böyle bir durum asla gerçekleşmeyecektir: "Eğer her bir insan tam olarak gelişmiş bir meleke olarak akla sahip olsaydı, Vahiy olmazdı, … fakat Altın Çağ'ın sonundan beri böyle olmadığı için Vahiy sadece gerekli değil, bireysel akıl ya da onun biçimsel ifadesi bakımından örnekseldir/normatiftir (normative)."[1305] Vahiy dili dışında, aklîlik (intellectuality) mümkün değildir. Her ne kadar "akletmek, aklî melekenin bulunduğu herhangi bir yerde istisnaî bir mucize olarak gerçekleşebilir" olsa da, Akıl tahakkuk ettirilmek (actualize), ifade edilmek ve kontrol altında tutulmak için Vahiy'e ihtiyaç duyar.[1306] "Vahyedilmiş Söz" (Revealed Word) erdemli/bilgece (sapiental) bir öneme sahiptir ve fakat bu durumun ihmal edildiği bir ortamda, aklîlik ancak örtülü/gelişmemiş (latent) bir halde kalabilir; böyle bir durumda ise "idrak edilmiş gerçeklikler, aşırı parçalı yapıları ve onları çevreleyen zihnî kaos (mental chaos) nedeniyle geçersiz/iş göremez (inoperative) hale gelirler."[1307] Bu nedenle Schuon'a göre Vahiy, Aklın kendini eksiksiz gerçekleştirmesi (actualize) ve tam kapasite çalışması için olmazsa olmazdır.

Vahyin tahakkuk ettirici gücü (actualizing power), onun "İlahî Akıl'ın nesneleştirilmesi" (the objectification of the Divine Intellect) olmasından kaynaklanmaktadır.[1308] Bunun anlamı şudur: İlahî Akıl Vahiy sayesinde, insan aklının nesnesi haline gelir. Buna mukabil insan aklı, yine Vahiy sayesinde, İlah'ın bilgisinin öznesi haline gelir. Akıl ve Vahiy bir madalyonun iki yüzü gibidir, biri metafiziğe diğeri ise dine götürür. Nitekim Schuon şöyle demektedir: "İkincisi [vahiy] Tanrı'nın yaratıklarına söylediği Söz'dür; aklî sezgi ise ilahî Bilgi'ye doğrudan ve etkin bir

[1305] Schuon, SW, s. 48.
[1306] Schuon, SW, s. 48.
[1307] Schuon, SW, s. 48.
[1308] Schuon, UI, s. 109.

katılımdır; inanç gibi dolaylı ve edilgen bir katılım değildir."[1309] Aklî sezgide -keşfte olduğu gibi- sâlik herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan Tanrı'dan bilgi alır, dolayısıyla Akletmek aktif bir durumdur. Oysa Vahye muhatap olan kişi vahiy karşısında pasiftir. Vahiyde İlahî bilgi insana anlatılır ancak akletme eyleminde metafizik bilgiye erişen insan öznesi aktif haldedir.

Bu noktada metafizik bilgi ile iman arasındaki ilişkiye de değinilmesi gerekir çünkü Schuon'un felsefesinde bu konu Akıl ile Vahiy arasındaki ilişkiyle irtibatlı olarak zikredilmektedir. Ona göre iman akletmenin doğrudan değil, "dolaylı bir şekli"dir,[1310] bununla beraber iman irfanı gerektirir ve hatta irfan "imanın özüdür".[1311] Diğer taraftan irfan imanı gerektirir çünkü "imansız irfan olmaz."[1312] Nitekim Schuon şöyle demektedir: "İmanın tümü metafizik bilgi değildir, fakat tüm metafizik bilgi "görünmeyen şeylerin kanıtı" olarak, iman sahası içindedir. İrfan imanın kemalidir."[1313]

Bu şu anlama gelir; kişinin bilge olması için imana ihtiyacı vardır, yani Vahye. Ne var ki iman sahibi olmak irfan sahibi olmak için yeterli değildir, başka bir ifadeyle Vahiy Akletmenin gerek şartıdır fakat yeter şartı değildir. Schuon'a göre dindar bir insan olmak zorunlulukla bilge bir kişi olmayı gerektirmez, çünkü "imandan irfana geçiş" belli seçilmiş kişiler içindir, sıradan insanlar için değildir.[1314] İbn Arabi de irfana ulaşmak için lütuf gerektiğini belirtmektedir, nitekim o arifler için "seçkinler" ifadesini kullanmaktadır.[1315]

İrfanın herkese açık olmadığını belirtirken Schuon, iki farklı tür manevî yoldan bahseder: "bilgi yolu" (the way of knowledge) -*jnana*- ve "sevgi yolu" (the way of love) -*bhakti*-. Bilgi yolu irfanı ifade eder ve seçkinler içindir; oysa sevgi yolu, tıpkı

[1309] Schuon, TUR, s. xxx.
[1310] Schuon, SVQ, s. 26.
[1311] Schuon, GDW, s. 73.
[1312] Schuon, CI, s. 53.
[1313] Schuon, GDW, s. 105, d.n.
[1314] Schuon, GDW, s. 67, d.n.
[1315] *Fütûhât*, 17/75.

iman gibi, herkese açıktır.[1316] Sevgi ve bilgi yollarıyla ilgili Schuon'un ne düşündüğünü bilmek, onun gnosioloji anlayışını tahlil etmek için önemlidir.

7. Bilgi Yolu ve Sevgi Yolu

Schuon iki manevî yol arasındaki ayrımı Hinduizm'e dayanarak yapar. Sanskritçede "*jnana*" manevî bilgi ya da bilgelik demektir ve "*bhakti*" sevgi ve teslimiyet demektir. Schuon *jnana* yolcusuna "akılsal insan" (the intellective man) ya da "arif" (gnostic) derken, *bhakti* yolcusuna "duygusal insan" (the affective man) demektedir. Onların akılsal ya da duygusal karakterleri bilgi ve sevgi konularına verdikleri önceliğe bağlıdır. "Duygusal insan için bilgi, bir hediye olarak sevgiden kaynaklanır; akılsal insan yani arif/bilge (*jnanin*) için ise sevgi bilgiden bir zorunluluk olarak doğar."[1317] Bu manevî yollar birbirlerinden açıkça farklıdır ve Schuon'a göre *jnana* yolu *bhakti* yolundan üstündür.

Hinduizm'den aldığı bu kavramları Schuon özellikle Hristiyanlık ve İslam'a uygular. Manevî yaklaşımlar arasındaki söz konusu ayrım yalnızca bu iki din arasında değil, Budizm ve Hinduizm arasındaki en temel farkı da oluşturur. Hristiyanlık sevgiye önem verirken İslam bilgiyi önceler. "Biçimsel olarak Hristiyanlık sevgi yolunun mukadder bir desteğidir; İslam ise kendi açısından irfana birleşiktir, çünkü onun ekseni evrensel gerçekliktir (şehadet) ve o Tanrı sevgisini Birlik bilgisi sayesinde idrak eder."[1318] Tevhidi merkeze koyan bir din olması itibariyle İslam, bilgiye vurgu yapar çünkü kişi ancak bu bilgi sayesinde özne ve nesne ikiliğinin ötesine geçerek birliğe ulaşabilir.[1319] İslam'da kişi Tanrı'yı bildiği ölçüde Tanrı'yı sever ve bu, bilginin sevgiden önce geldiği anlamına gelmektedir. Oysa Hristiyanlık'ta kişi Tanrı'yı sevdiği ölçüde O'nu bilir.[1320] Bu şu anlama gelir; Müslüman Allah'ı önce bilir sonra sever, Hristiyan ise Allah'ı önce sever sonra bilir. Bu anlamda Schuon'a göre bir bilgi yolu olarak İslam'ın, bir sevgi yolu olarak Hristiyanlıktan üstün olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o daha önce değinilen farklı bağlamlarda da İslam'ın Hristiyanlıktan üstün olduğunu ifade etmektedir.

[1316] Schuon, SP, s. 88-89.
[1317] Schuon, SP, s. 153.
[1318] Schuon, SP, s. 70.
[1319] Schuon, UI, s. 40.
[1320] Schuon, CI, s. 76.

Hristyanlığın -tıpkı Budizm gibi bilgiden ziyade sevgiye öncelik verme nedeni şudur; bu dinde "her şey önsel olarak insanın manevî tahakkukuna (realization) yöneliktir; irfan insan tarafından "tahakkuk"una referansla değerlendirilir, kendi ilahî aslîliğine referansla değil."[1321] İslam'a gelince, onda bilginin öznesi insan değil Kendi'dir.[1322] Schuon bilgiye yaklaşımından ötürü irfanî perspektifin insan merkezli (anthropocentric) olmadığını ifade etmektedir, çünkü *bhaktik* bakış açısının aksine *jnanik* yolun başlangıç noktası ya da merkezi insan değildir,[1323] Tanrıdır. Bunun nedeni bilgide Tanrı'nın, sevgide ise insanın aktif olmasıdır.

Schuon'a göre sevgi eyleminde insan özne ve Tanrı nesnedir, oysa bilgide Tanrı özne ve insan nesnedir. Sevgide fail insan olduğundan sevgi yolu insan merkezlidir. Ne var ki bilgi yolunda fail Tanrı'dır ve "kendi köküne, özüne yani ilahî Özne ve Mutluluk (Beatitude) olan Kendi'ye geri dönmesinin bir sonucu olarak ontolojik bir zorunluluk ile sevgiyi idrak eder."[1324] Kendi, Mutluluk (*Ananda*)[1325] olduğu ve Mutluluk da doğası gereği arzulanır olduğu için sevgi irfandan kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Schuon'a göre "mutluluk Tanrı bilgisinden ayrılmazdır"[1326] ki bu, onun için sevginin bilgiden sonra geldiği anlamına gelir. İbn Arabi de bilginin en büyük mutluluk olduğunu savunur. Hatta ona göre âlemde mutluluk sonsuzdur çünkü bilmenin bir sonu yoktur.[1327]

Daha önce de ifade edildiği gibi Schuon şöyle demektedir: "Duygusal insan için bilgi, bir hediye olarak sevgiden kaynaklanır; akılsal insan yani arif (jnanin) için ise sevgi bilgiden bir zorunluluk olarak doğar."[1328] Bu sebeple, irfan öğretisinde bilgiyi sevgiye öncelemesine dayanarak Schuon'un perspektifinin *bhakti*'den ziyade *jnana* ile örtüştüğünü söylemek mümkündür. Ayrıca Schuon bilgi yolu yolcusunun ya da akılsal meşrep (intellective temperament) maneviyat insanın gerçeklikteki güzelliği gördüğünü ancak duygusal insanın bunu yapamadığını da belirtmektedir: "Duygusal insan gerçekliğe dayanır

[1321] Schuon, SP, s. 156.
[1322] Schuon, SP, s. 156.
[1323] Schuon, SP, s. 156.
[1324] Schuon, SP, s. 151.
[1325] Bkz. d.n. 285.
[1326] Schuon, LT, s. 247.
[1327] Chittick, SPK, s. 153.
[1328] Schuon, SP, s. 153.

(lean upon), akılsal insan onun içinde yaşar."[1329] Schuon'un bütün felsefesi Nihaî Hakikat'e varma hedefine yönelik olduğundan, ona göre bu iş için en uygun olan yol "sevgi yolu" değil, "bilgi yolu"dur.

Acaba İbn Arabi bu konu hakkında ne düşünmektedir? Ona göre sevgi mi önceliklidir yoksa bilgi mi? Bu sorunun doğrudan bir yanıtını bulmak zordur. Her şeyden önce İbn Arabi için böyle farklı maneviyat yolları tasnifi mevcut değildir. Daha önce de belirtildiği gibi o -diğer pek çok mutasavvıf gibi- Allah'ı bilme yolunun nefs tezkiyesinden geçtiğini söylemektedir. Bu konudan söz ederken de Allah'ı sevmenin ya da O'nu bilmenin öncelikli olduğuna dair bir beyanda bulunmamaktadır.

İbn Arabi'nin sevgi anlayışıyla ilgili olarak genel bir çerçeve çizmek gerekirse, ilk vurgulanması gereken nokta, onun "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim ve halkı yarattım" kutsi hadis rivayetine referansla âlemin aslının sevgi olduğunu düşünmesidir. Ona göre sevgi âlemin kaynağıdır.[1330] Nitekim "Sevgiden sudur ettik, sevgi nedeniyle yaratıldık"[1331] demektedir. Ayrıca o her sevenin sevdiğinde Allah'ı sevdiğini söylemektedir.[1332] Çünkü Allah tüm sevginin kaynağıdır ve güzeldir. Güzellik de özü gereği sevilir olduğu için Allah sevilir.[1333] Ancak İbn Arabi sevgi ve marifet arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair herhangi bir beyanda bulunmamaktadır.

Gnosioloji bağlamında sevgi konusuna dönülecek olursa Schuon'un bilgi yolunu sevgi yoluna üstün tuttuğunu hatırlamak gerekmektedir. Onun bu seçimi, bilgilenme sürecinde insan yerine Tanrı'yı merkeze koymasının sonucudur. Duygusal insan Tanrı ile ilişkisini sevgi temeline oturttuğu için O'nu sevgisinin nesnesi yapmış ve pasifize etmiştir. Oysa Tanrı "saf Eylem'dir".[1334] Buna karşın akılsal insan Tanrı'yı merkeze alarak O'nun bilgisinin nesnesi olmuştur. Böylece özne nesne özdeşliğini fark ederek gerçek metafizik bilgiye ulaşmıştır.

[1329] Schuon, SP, s. 155.
[1330] *Fütûhât*, 17/15.
[1331] *Fütûhât*, 8/173.
[1332] *Fütûhât*, 7/15.
[1333] *Fütûhât*, 7/15.
[1334] Schuon, SP, s. 148-9.

Schuon'un *jnana*'yı *bhakti*'ye tercih etmesi bu iki yolun kalp ve beyin hakkındaki görüşlerini aktarırken de kendini gösterir. Sevgi yolunun takipçisi olan duygusal insana göre sevgi insanın bütün varlığını ve yaşamını işgal ettiği halde, bilgi sadece zihinle yani düşüncelerle ilgilendiği için sevgi bilgiden daha üstündür.[1335] O sevgiyi kalple, bilgiyi (knowledge) ise beyinle (brain) ilişkilendirir. Halbuki akılsal yolun yolcusu olan arife göre -ki Schuon da açıkça bu yolun yolcusu olduğuna inanır- bilgi kalple ilgilidir çünkü kalp aklın ta kendisidir. "Akıl/kalp" Küllî'yi (Universal), bilgiyi ve Kendi'yi temsil ederken "beyin" ya da "us" bireysel, insanî ve sübjektif olan "ego"yu ya da "Ben"i temsil eder.[1336]

8. Kalp ve Us

Schuon'un akıllar hiyerarşisinden bahsedilen bir önceki bölümde ifade edildiği gibi o, kalbin akıl (intellect) olduğunu düşünmektedir.[1337] Dolayısıyla onun kalp için söylediği her şey akıl için de geçerlidir. Kalp ya da Akıl insanın İlahî yönü iken us insanın beşeri yönüdür. İnsanın "bilgisi beşeri olduğu ölçüde görecelidir ve o "us"ta beşeridir, içsel Akıl'da değil; "beyin"de beşeridir, Mutlak'la birleşmiş "kalp"te değil."[1338] Çünkü insan, İlahî Akıl'ın yansıması olan Aklı yani kalbi sayesinde ilahî olmuştur.

Schuon'a göre us "aklın bilhassa beşerî biçimidir (human mode) ki insanı "düşünen hayvan" olması bakımından niteler."[1339] İnsanı diğer hayvanlardan farklı kılan yetinin düşünmek olduğu fikri binyıllardır yaygındır ve insan beyninin diğer canlılarınkine göre daha gelişmiş olması da bu iddiayı desteklemektedir.[1340] Sonuç itibariyle beyin düşünme organıdır ve insan beyninin diğer beyinlere göre daha gelişkin olması, insanın diğer canlılardan daha çok düşündüğü anlamına gelmektedir ve bu durum düşüncede bir üstünlük yaratmaktadır. Fakat "eğer insan, usunu doğru nesneden geri çevirerek yanlış yola sevk ederse" us insanın diğer yaratıklardan aşağı bir konuma düşüşünün nedeni olabilir.[1341] Schuon hiyerarşik olarak insanları hayvanlardan üstün görmektedir. İnsan hayvandan üstün, Tanrı'dan ise düşük konumdadır. Hayvanların içgüdüsü varken,

[1335] Schuon, SP, s. 151.
[1336] Schuon, SP, s. 151-2.
[1337] Schuon, SP, s. 80.
[1338] Schuon, TUR, s. 155.
[1339] Schuon, SP, s. 160.
[1340] Oğuz Tanrıdağ, *Beyin Kültürü Tarihi*, İstanbul: Boyut Yayın Grubu, 2017, s. 30.
[1341] Schuon, SP, s. 161.

insanın usu vardır. Tanrı'nın Aklı ise hepsinin üstündedir. Schuon hayvanların "yanılmaz içgüdüsü"ne "daha aşağı akıl" derken, "insan Aklı"nı "daha yüksek içgüdü" şeklinde ifade eder.[1342] Us, Akıl ile içgüdü arasında bulunmaktadır, tıpkı insanın hayvan ile Tanrı arasında yer alması gibi.

Schuon bilgi edinme melekelerinden bahsederken de insanın hayvan ile Tanrı arasında yer aldığını belirtir. İnsan üç kuvvesi ile bilgi edinir: duyular, beyin ve kalp. Bu bilgi kuvveleri sırasıyla insandaki "hayvaniyet", "insaniyet" ve "ulûhiyet"e denk gelmektedir.[1343] Duyular insan ve hayvanda ortaktır, dolayısıyla bu bilgi edinme vasıtası insanın hayvanlığına tekabül etmektedir. Schuon'a göre beyin sahibi olması insana insanlığını veren şeydir çünkü onun ayırıcı vasfı "rasyonel" ya da "düşünen" olmasıdır. Son olarak insanın en derin bilme vasıtası olan kalp ya da Akıl onun Ulûhiyetine tekabül etmektir.[1344] İlah kalptedir çünkü sadece kalp gizli hazineye ev sahipliği yapabilir. Schuon İncil'de geçen "Hazinen neredeyse kalbin oradadır"[1345] ayetini tamamen başka bağlamlarda zikretse de,[1346] bu cümleyi Schuon'un düşüncesine uygun olarak yeni bir biçimde ifade etmek mümkündür: "Kalbin neredeyse, hazinen oradadır." Nitekim gizli bir hazine olan Allah, kulunun kalbine sığmaktadır.

Kalple ilgili olarak ifade edilmesi gereken bir diğer husus onun genişliğidir. Hem Schuon hem de İbn Arabi "Ben yerlere ve göklere sığmadım, fakat mümin kulumun kalbine sığdım" rivayetine atıf yaparak kalbin bu özelliğini vurgularlar. Schuon Kendi'yi yani Küllî'yi temsil eden kalbin, Tanrı'yı bile içine alabildiğini söylemektedir. Kuşatıcılığından ötürü kalp "İlahî "Kendi"ye ve bilinebilirin yani Hakk'ın yok edici ve birleştirici olan sonsuzluğuna açılır."[1347] Bu nedenle Schuon'a göre Kendi'ye açılan kapı olması itibariyle kalp, insanın bilgi merkezidir.

[1342] Schuon, SP, s. 141.
[1343] Schuon, SP, s. 146.
[1344] Schuon, SP, s. 146.
[1345] Matthew 6:21.
[1346] Schuon, SOME, s. 23.
[1347] Schuon, TUR, s. 155.

İbn Arabi de kalbi irfanî bilginin mahalli olarak görür[1348] ve kalbin genişliğini varlıkta ortaya çıkmış en garip iş sayarak bu durumu Allah'ın rahmeti ile irtibatlandırır.[1349] Bir ayete göre Allah rahmetiyle her şeyi kuşatmıştır (7:156).[1350] Bu demektir ki Allah'ın rahmeti son derece geniştir, ne var ki bu rahmet dahi Allah'ı kuşatamamıştır.[1351] Allah'ı sığdıran kalp, -İbn Arabi bu kalbe "arifin kalbi"[1352] demektedir- kuşatıcı rahmetten bile daha geniştir.[1353] Nitekim o şöyle demektedir: "Arifin kalbi Hakkı sığdırdığı için her şeyi de sığdırır. Çünkü Hakkın dışında hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla var olan her şeyin sureti arifin kalbinde, yani Hakkı sığdıran kulun kalbindedir."[1354]

İbn Arabi'ye göre Allah'ın kullarına çeşitli suretlerde tecelli ettiğinden söz edilmişti. Hadiste geçtiği şekliyle "mümin kulun", İbn Arabi'nin vurguladığı şekliyle "arifin" kalbi, tüm suretleri kabul etmesi sebebiyle kuşatıcılığa erişmiş ve marifete ulaşmıştır. Nitekim o, her şeyin suretinin Hak olduğunu bilir ve böylece her şeyi bilmiş olur. "Böylece kulun kalbi de her şeyi kuşatır, çünkü her şey, Hak'tır. Kalp bu durumda Hakk'ı sığdırmış demektir. Binaenaleyh her kim hakikati bakımından Hakk'ı bilirse, hiç kuşkusuz, her şeyi öğrenmiş demektir. Hâlbuki herhangi bir şeyi bilen Hakk'ı bilmiş sayılmaz. Hatta kul, bildiğini zannettiği şeyi bilmiyordur, çünkü onu bilseydi, onun Hak olduğunu bilirdi. Bir şeyin Hak olduğunu bilmeyince, kulun o şeyi bilmediğini söyledik."[1355] Bu bölümün başında vurgulandığı üzere İbn Arabi'ye göre bir şeyi bilmek, o şeyin "Hakk olduğunu bilmek" demektir. Bu bilgiye ulaşan mümin, kalbine Allah'ı sığdıracaktır ve böylece her şeyin bilgisine sahip olacaktır.

[1348] *Fütûhât*, 14/353.
[1349] *Fütûhât*, 8/284.
[1350] Allah'ın kuşatmasıyla ilgili başka ayetlerde bilgi de zikredilmektedir. Kur'an'da ilmin kuşatıcılığı rahmetin kuşatıcılığıyla birlikte zikredilmektedir: 'Sen her şeyi rahmet ve bilgiyle kuşattın' (40:7). Ayrıca Kur'an'da 'Rabbimiz bilgisiyle her şeyi kuşatmıştır' (7:89) ayeti de bilginin kuşatıcılığını rahmeti zikretmeksizin anmaktadır. Chittick 'Allah her şeyi bilir' (4:176, 8:75) ayetine dayanarak İlahî isimlerin en kapsayıcısının İlim olduğunu söylemektedir. (SPK, s. 148) Ne var ki böyle bir hükme varmak çok kolay olmasa gerektir. Çünkü Rahmet sıfatı da en az İlim sıfatı kadar aslîdir. Rahmetin İbn Arabi ontolojisinde merkezî konumu için bkz. s. 135-137.
[1351] *Fütûhât*, 14/352.
[1352] *Fütûhât*, 8/284, 14/356, 15/278.
[1353] *Fütûhât*, 4/71, 15/278.
[1354] *Fütûhât*, 14/356.
[1355] *Fütûhât*, 14/353.

İbn Arabi mümin kulun kalbini yorumlarken yine akılcılara gönderme yapmaktadır: "Allah (kendini sığdıran kalpten söz ederken) "müminin kalbi" demiş, müminden başkasını zikretmemiştir. Çünkü Allah'ı bilmek, O'nun bildirmesiyle gerçekleşebilir. Teorik/nazarî düşünceyle Allah bilinemeyeceği gibi O'nun öğretişini müminden başkası da kabul edemez. Çünkü mümin olmayan kişi, genel itibarıyla, Allah'ın bildirmesini kabul etmez."[1356] İbn Arabi'ye göre Allah'ın bildirmesini kabul etmek demek, O'nun tenzih ayetlerinin yanında teşbih ayetlerini de tevil etmeksizin olduğu gibi kabul etmek demektir. Nitekim bu çalışmada sıkça vurgulandığı üzere İbn Arabi'ye göre akıl Allah'ın yaratıklarına teşbihini vahiy olmaksızın kavrayamadığı için, onun tarafından eksik görülmektedir.

O, teorik aklı hayal yetisiyle tamamlanması gereken eksik bir meleke olarak değerlendirirken Schuon da usu yetersiz bulur. Schuon'da insanın rasyonel yetisinin fiziksel mahalli beyin iken, entelektüel yani aklî yetisinin mahallinin kalp olduğu ifade edilmişti. Ussal akletmenin (reasoning) kendisinde gerçekleştiği bedensel alan olan beyin bireysel bir şeydir, dolayısıyla bireyin varlığı ile sınırlıdır. Oysa Kendi'nin mahalli olan kalp tüm varlığı kuşatabilecek kadar geniş ve sınırsızdır, yani bireysel değil evrenseldir. Ne de olsa beyin insanın insanlığını, başka bir ifade ile Tanrı olmayışını temsil ederken, kalp onun ilahiliğini temsil etmektedir. İlk bölümde değinilen akıl ve kalbin bilme yöntemleri arasındaki meşhur "çatışma", esasında beyin ile kalp ya da rasyonel düşünme ile aklî idrak arasındaki çatışmadır. Zaten Kur'anî açıdan bakıldığında akıl ile kalbin çatışan unsurlar olması mümkün değildir. Çünkü ayetlerde akletmenin kalbin işlevi olduğundan söz edilmektedir.[1357] Kur'an'da akıl kelimesi bir isim olarak geçmez, yalnızca fiil formuyla zikredilir. Dilimizde "akıl" denildiğinde ise anlama eyleminin mahalli kastedilir. Nerede olduğu bilinmemekle birlikte beyne atfedilen söz konusu idrak melekesi, Kur'an'da kalbe atfedilmektedir. Bu anlamda Schuon'un akıl-kalp ilişkisi hakkındaki yorumu, dinî naslar ile uyum içindedir.

İbn Arabi de akletme eylemini kalbe izafe eden ayetlerden söz eder ve bunun nedenini, kulun ilahî hitabı kalp vasıtasıyla anlaması olarak görür.[1358] Ne var ki o, teorik akılla kalbi

[1356] *Fütûhât*, 14/353-354.
[1357] 7:179, 22:46.
[1358] *Fütûhât*, 14/352.

özdeşleştirmekten özellikle kaçınmaktadır. Çünkü teorik aklın onun nezdinde olumsuz çağrışımları vardır. Teorik akıl her şeyden önce bir sınırlamadır, oysa kalp ya da irfanî akıl sürekli değişerek Allah'ın tüm tecellilerini eksiksiz biçimde kabul edebilecek olan "Allah'ın evi"dir.[1359] İbn Arabi şöyle demektedir: "Kalp bir halden öteki hale başkalaşma özelliğine sahiptir ve bu nedenle 'kalp' diye isimlendirilmiştir. Kalbi 'akıl' diye yorumlayanın gerçekler hakkında bir bilgisi yoktur. Çünkü akıl, *'ikal*'den hareketle sınırlama anlamına gelir."[1360] Dahası İbn Arabi'ye göre Hz. Peygamber, kalp deyince aklın anlaşılmaması için fiziksel olan kalbi özellikle zikretmiştir.[1361] Dolayısıyla İbn Arabi için teorik akılla kalbi özdeş görmenin hiçbir yolu yoktur.

Peki İbn Arabi'nin sınırlılığından ötürü eleştirdiği aklın, Schuon'un us şeklinde ifade ettiği ve rasyonel düşünmenin mahalli olan beyin olması mümkün müdür? Schuon rasyonel yetinin kabiliyetlerini İbn Arabi'nin yaptığı gibi eksiklikle nitelemese de, usu uhrevî ya da ilahî değil, dünyevi bir meleke olarak görmektedir. Daha da önemlisi usu değil kalbi (aklı) bilginin mahalli olarak görmesidir. Nitekim Schuon için insanın usu sebebiyle beşerî yani dünyevî, kalbi sebebiyle de ilahî olduğundan söz edilmişti. O usu "profan akıl"[1362] olarak nitelemektedir, çünkü onun dünyevî olayları anlamak ve insanın yaşamasına yardım etmek gibi bir işlevi vardır. Nitekim İbn Arabi için de akıl insanın hayatta kalmasına ve dahası şehvetini kontrol altında tutmasına yarayan önemli bir melekedir.[1363] Fakat sorun şudur ki ona göre bazı durumlarda aklın verisi şeriatın ya da ilhamın verisiyle çatışmaktadır. Nitekim bu konuya Mutlak'ın Bilgisi başlığında değinilmişti. Oysa Schuon için us ile kalp arasında bir çatışma mevcut olmamakla beraber, birbirini destekleme söz konusudur. Hatta ona göre us akletmenin nedeni dahi olabilir,[1364] Allah'ı bilme sürecinde kalbe yardımcı bir etken olarak iş görebilir.

Schuon açısından us, Akıl için bir ifade yolu olmanın ötesinde aynı zamanda O'nun kendini gerçekleştirerek metafizik bilgiye ulaşması için de bir destektir.[1365] "Us,

[1359] Schuon, TUR, s. 155.
[1360] *Fütûhât*, 12/101.
[1361] *Fütûhât*, 4/254.
[1362] Schuon, GDW, s. 73.
[1363] *Fütûhât*, 8/163.
[1364] Schuon, SP, s. 13.
[1365] Schuon, SVQ, s. 26.

Tanrı'ya birleşik kaldığı müddetçe, araçsal ve geçici olarak bu bilgiye katılabilir."[1366] O yalnızca "içimizdeki" Tanrı'ya yani Akıl'a değil, aynı zamanda "üstümüzdeki" Tanrı'ya -yani Vahye- de katılabilir. Nitekim daha önce belirtildiği üzere Schuon'a göre Akıl da Vahiy de Tanrısaldır. Fakat eğer insan zihni bu ikisinden ayrılırsa, onun sahibini aydınlatması mümkün değildir.[1367] Schuon kalbi güneşe, usu ise aya benzetmektedir, dolayısıyla usun ışığı kalbe aittir.[1368] Bu şu anlama gelir: usun aydınlanabilmesi için kalbe ihtiyacı vardır, çünkü kalbin ışığı usta yansır, yani us kalpten bir şeyler yansıtır ki o da bilgi olmalıdır. Bu nedenle us ile kalp yani akıl arasında bir çatışma görmek Schuon için söz konusu değildir.

Usun Allah'ı bilemeyeceğine dair geleneksel kabul üzerine konuşurken Schuon bir açıklama yapma gereği duyar: usun kendi kökeninden yani Akıl'dan koparılmış olması, onun "Yaratıcının bir kaprisi (caprice)" sonucu bu şekilde yaratılmış olduğu anlamına gelmez ve her ne kadar usun ifade edilemez olanı aktarması mümkün olmasa da, ifade edilemez olan hiçbir şey usa aykırı olamaz.[1369] Burada Schoun ile İbn Arabi düşüncesi arasında bir farklılık göze çarpar. Schuon ifade edilemez olan metafizik hakikatlerin dahi usa aykırı olamayacağını savunur. Nitekim onun mantık konusuna vurgusundan söz ederken bu hususa değinilmişti.[1370] Oysa İbn Arabi aklın Allah'ın teşbihini idrak edemediği için inkar ederek tevil ettiğini vurgular. Böylece akıl, sahibini Allah'ı bilmekten alıkoyar. Ne var ki Schuon irfana erişememeyi usun kabahati olarak görmez, bilakis onu İlahî hedefinden saptırarak, hayvanlardan da aşağı bir konuma sürüklenmesine neden olan insan kabahatlidir.[1371] Yani Schuon için us irfana ulaşmakta bir engel değil, olsa olsa bir yardımcıdır.

Tekrar Schuon'un us ve kalp karşılaştırmasına dönülecek olursa şunları ifade etmek gerekir. Us ya da rasyonel yeti, mantıksal işlemlerin (logical operations) yardımıyla "genel"i (general) algılarken; Akıl, entelektüel sezgi ile "ilkesel" (principal) ve metafiziksel olanı

[1366] Schuon, TUR, s. 153.
[1367] Schuon, TUR, s. 153.
[1368] Schuon, FDH, s. 82.
[1369] Schuon, FDH, s. 24.
[1370] Bkz. s. 40.
[1371] Schuon, SP, s. 160-161.

algılar.[1372] Aklî sezgi, yaratılmamış Nur'u tefekkür eden (contemplative) ve kavrayandır (receptive). Burada şu noktayı tekrar vurgulamak gerekir ki, Schuon "yaratılmamış –ya da ilahî- Nur"u almaya/kavramaya kâbil olan "Akıl"dan bahsederken, İbn Arabi'nin keşften söz ederken kalp hakkında söylediklerine benzer şekilde konuşur. İbn Arabi'ye göre sahih bilgi Allah'ın kulunun kalbine attığı "ilahî nur"dur.[1373] O, nurun mahalli olarak kalbi görürken, Schuon aklın nuru aldığını söyler. Ayrıca aklî sezgiyi "kalp gözünün açılması" olarak da tanımlar ve kalbi aşkın akıl (transcendent intelligence) olarak görür.[1374] Bu sebeple öyle görünmektedir ki, İbn Arabi'nin "keşf"i ile Schuon'un "aklî sezgi"si örtüşmektedir. Nitekim Schuon Akıl ve usu, aklî/entelektüel sezgi (intuiton) ve rasyonel yetiyi kıyaslayarak karşılaştırır. Us ya da zihinsel/rasyonel kapasite "geneli algılar ve mantıksal işlemlerle ilerler, bunun yanında Akıl ilkesel -metafiziksel- olanı algılar ve sezgi ile ilerler."[1375] Bu ikisini birbirinden ayıran ise şudur: "düşünsel yeti, yaratılmamış Nur'u alma yeteneği (receptivity), kalp gözünün açılması."[1376] Bunlar aklî sezgide bulunup ussal akletmede (reasoning) bulunmayan niteliklerdir. Schuon için us, –deyim yerindeyse- "gözü kapalı kalp" iken akıl, "gözü açık kalp"tir. O "Kalp gözü"nü "Akıl"[1377], "aklî merkez" ve "Yaratılmamış'ın tahtı"[1378] olarak isimlendirmektedir. Zihinsel bilgi "algılamak" iken aklî sezgi "olmak"tır.[1379] Schuon için de esas olan "Tanrı olmak", ya da bilme eyleminde bilen özne ile bilinen nesnenin özdeşliğini tahakkuk ettirmek olduğundan, onun için aklî sezgi metafizik bilginin yoludur. Tıpkı İbn Arabi için keşfin irfana giden yol olması gibi.

9. Sonuç

İbn Arabi Zât'ın bilinemezliğini önemle vurgularken Schuon Zât'ın bilinebileceğini ve bunun da İlahi Aklın bir tezahürü olan insan Aklı sayesinde mümkün olduğunu savunur ve İbn Arabi'nin zatın bilinemez olduğu düşüncesine değinmez. Nitekim ona göre Akıl Mutlak için yapılmıştır ve temel işlevi Mutlak'ı bilmektir. Bu bilme sürecinde bilen, bilinen ve bilgi özdeşliği söz konusudur, yani bilmek "olmak"tır. Mutlak'ı bilen insan, Mutlak olduğunu

[1372] Schuon, GDW, s. 41.
[1373] "Sahih bilgi ancak Allah'ın bilenin kalbine attığıdır. O ilahi bir nurdur." (*Fütûhât*, 1/218.19)
[1374] Schuon, GDW, s. 41.
[1375] Schuon, GDW, s. 41.
[1376] Schuon, GDW, s. 41.
[1377] Schuon, UI, s. 101.
[1378] Schuon, UI, s. 98-99.
[1379] Schuon, FDH, s. 71.

idrak ederek bunu bilebilir ve söz konusu özdeşlikten ötürü aslında bilen Mutlak'ın kendisidir. İbn Arabi için de bilgide bilen, bilinen ve bilgi özdeşliği önemlidir fakat onda Schuon'da olduğu gibi bir "Akıl vurgusu" bulunmamaktadır. Peki gerçekte bu iki sufinin irfanî bilginin kapsamı ve irfana ulaşma yöntemi hakkındaki görüşleri birbirinden farklı mıdır?

Schuon'un gnosiolojisinde Mutlak'ın bilinebilir olmasına rağmen İbn Arabi'nin bunun mutlak anlamda mümkün olmadığını vurgulaması, iki sufinin bu konudaki görüşlerinin farklı olduğu izlenimini vermektedir. Fakat bu durumu bir "söylem farkı" olarak okumak mümkündür. İbn Arabi bazen bilginin mümkün olmadığına, bazen de her şeyi bilmenin dahi mümkün olduğuna dair beyanlarda bulunur. Nitekim o mümin kulun kalbinin kuşatıcılığından bahsederken, arifin kalbinin Hakk'ın tüm suretlerini kabul ettiğini ve böylece her şeyi olduğu gibi bildiğini ifade etmektedir. Yani "her şeyin Hak olduğunun bilgisi", her şeyi bilmek anlamına gelmektedir ve irfan da bu demektir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Arabi burada Hakk'ın içkinliğini idrak etmekten söz etmektedir. Dolayısıyla Hak içkinliği ile bilinebilir, yani kullarındaki bulunuşu üzerinden bilinebilir. Oysa kendindeki halinde yine bilinemez olarak kalır. Oysa Schuon açıkça Mutlak'ın bilinebilir olduğunu özellikle vurgulamaktadır ki onun "Kendilik bilgisi" olarak ifade edilebilecek olan gnosioloji anlayışı da Mutlak olan Kendi'nin Kendini kendi olmayanlar üzerinden bilmesi temeline kuruludur. Nitekim o bu gnosiolojik durumu, akıllar hiyerarşisiyle kurduğu ontolojik durum üzerinden açıklamaktadır.

Vurgu ve perspektif farklılığına dayanarak Schuon ve İbn Arabi'nin irfana ulaşma yöntemi ya da aracı konusundaki görüşlerinin de farklılıklar taşıdığı düşünülebilir. Fakat onların yöntem anlayışlarını da uzlaştırmak mümkündür. Nitekim İbn Arabi'nin "kalp" dediği şeye Schuon "Akıl", "keşf" dediği şeye de "aklî sezgi" demektedir. Bu durumda sırasıyla İbn Arabi ve Schuon'un eleştirdikleri akıl ve usun özdeşliğinden de söz edilebilir. Ayrıca İbn Arabi aklı hayal ile birlikte bilgiye ulaştırıcı bir unsur olarak görürken, Schuon da usu irfana ulaşmada Akıl'a yardımcı görmektedir. Dolayısıyla iki sufinin irfan anlayışları arasındaki fark, terminoloji ve vurgu farkından fazlası değil gibi görünmektedir.

SONUÇ

Frithjof Schuon kendi metafizik anlayışını ortaya koyarken çok çeşitli kaynaklardan beslenmiş bir düşünürdür. Onun temel iddiası metafizik bilginin özünün zamandan ve mekândan bağımsız olarak aynı kaldığı, fakat farklı formlarda ifade edildiğidir. İfade biçimlerinin çeşitliliği ifade edilen hakikatin mutlaklığını etkilememektedir, bu sebeple Schuon Pisagorculuk, Yeni-Platonculuk, Hinduizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi çeşitli düşünce geleneklerinden istifade ederek kendi eklektik felsefesini kurmuştur. Onun en çok atıf yaptığı Müslüman düşünür olan İbn Arabi ile karşılaştırılması, Schuon'un metafizik anlayışının tasavvufî açıdan değerlendirilmesi anlamına gelmektedir. Böylesi bir değerlendirmenin hem Schuon'un hem de İbn Arabi'nin metafizik anlayışlarının daha iyi kavranmasına katkı sunmasının yanında, İslam düşüncesi içinden güncel bir metafizik doktrin üretme imkanını gündeme getirmesi umulmaktadır.

Schuon'un çok çeşitli terimlerle ifadelendirdiği metafizik anlayışını, İslam'ın tevhit doktrinine yaptığı vurgular bağlamında "şehadet metafiziği" olarak nitelemek yerindedir. Nitekim o, İslam dinindeki birlik vurgusunu yansıtan *la ilâhe illallah Muhammed Resûlullah* cümlesinin, metafiziksel açıdan en güzel ifadelendirme biçimi olduğunu belirtmektedir. Şehâdet cümlesini yorumlarken Schuon, onun Allah'ın hem aşkınlığını hem de içkinliğini yansıttığını söyleyerek, bu iki unsurun önemini vurgulamaktadır. Bilindiği üzere İbn Arabi'nin metafizik anlayışı da Allah'ın aşkınlığı ve içkinliği üzerine kuruludur. Nitekim âlem hem O'dur hem de O değildir. Schuon İbn Arabi'nin "hem hem mantığı" olarak ifade edilebilecek olan bu yaklaşımını benimsemekte, ancak İbn Arabi felsefesinde çok önemli bir yeri olan *hüve-lâ hüve* ifadesi üzerinde yeterince durmamaktadır.

İbn Arabi'ye göre metafiziğin "tahkik" demek olduğunu söylemek yanlış olmaz. Tahkik her şeyin "Hak olduğunu" bilmek demektir, nitekim onun düşüncesine göre var olan her şey Hakk'ın tecellisidir. Hakk'ın halktaki içkinliğini yani teşbihini idrak edebilmek için kişinin "hayal gözü"ne ihtiyacı vardır. Zira Hakk'ı yalnızca "akıl gözü" ile görmeye çalışan filozof ve kelamcılar, O'nu yalnızca tenzih ettikleri için İbn Arabi'nin eleştirilerine hedef olmuşlardır. Benzer şekilde Schuon da yalnızca rasyonel yetilerine dayanarak bilgi elde

etmeye çalışan filozofları yermektedir. İki düşünür metafizik anlayışlarını eleştiriler üzerine bina ederek kendi fikirlerini ortaya koymak noktasında ortaktırlar.

Schuon yalnızca rasyonalist filozofları değil, kâdir-i mutlakçı Eşarileri ve züht temelli bir öğretiyi benimseyerek bilgiye ulaşmaktan mahrum olan "ortalama sufileri" de eleştirmektedir. O ayrıca İbn Arabi'yi kötülük problemine yaklaşımı, "abartılı üslubu" ve "aşırı yorumları" nedeniyle eleştirmektedir. Schuon'un İbn Arabi'nin yorumlarını aşırı bulmasının nedeni, onun Muhammed Peygamber'in üstünlüğünü vurgulamak adına diğer peygamberleri "küçümsemesi"dir. Schuon bu yaklaşımı sebebiyle İbn Arabi'nin gerçek bir ezoteristten beklenmeyecek derecede hizipçi davrandığını iddia etmektedir, çünkü ona göre bütün peygamberler Logos'tur ve Muhammed Peygamber'in diğerlerine ontolojik bir üstünlüğü yoktur. O ayrıca İbn Arabi'yi Selçuklu sultanına yazdığı mektupta Hristiyanlar'ın haklarını kısıtlamaya teşvik ettiği için de kınamaktadır.

Gelenekselci düşünürler dinlerin aşkın birliği öğretisi bağlamında İbn Arabi'yi bir "perenyalist" gibi görme eğilimindedirler. Ancak Schuon'un İbn Arabi eleştirisi, en azından Schuon açısından durumun böyle olmadığını kanıtlar niteliktedir. Dolayısıyla bu nokta İbn Arabi ve Schuon'un ayrıştığı bir yerdir. İbn Arabi'nin perenyalist olup olmadığı sorusu bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte, Schuon'un İbn Arabi'yi "gerçek bir ezoterist" olarak görmediğinin altı çizilmelidir.

İki düşünürün felsefeleri arasındaki en büyük ortaklıklar ontoloji alanındadır. Schuon'un ontolojisinde İlahi Düzen'in mertebeleri Varlık-Ötesi, Varlık ve Varoluş iken İbn Arabi'nin ontolojisinde İlahî Hazret Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerini kapsamaktadır.[1380] Sırasıyla Schuon ve İbn Arabi'nin ontolojilerindeki Varlık-Ötesi ve Zât ve Varlık ve Ulûhiyet, yani Allah'ın isimleri mertebeleri birbiriyle örtüşmektedir. Ayrıca ikisinin de Mutlak olan Zât ile mukayyet olan âlem arasındaki irtibatı kurmak için yaptıkları "berzah" ve "göreceli Mutlak" kavramsallaştırmaları da birbiriyle uyum içindedir. Nitekim iki anlayışta da "nisbet" (relation) yani görecelilik fikri esastır. Schuon'un İbn Arabi'nin berzah anlayışından etkilendiği anlaşılmaktadır, fakat onun Mutlak ile göreceli arasındaki ilişkiyi açıklamak için

[1380] *Fütûhât*, II/136.17.

geliştirdiği "göreceli Mutlak" terimi, Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak için yapılmış dahiyane bir kavramsallaştırmadır.

Schuon ve İbn Arabi'nin yalnızca Varlık-Ötesi/Zât ve Varlık/Ulûhiyet terimleri değil, aynı zamanda Varoluş ve Hakikat-i Muhammediyye terimleri de birbiriyle örtüşmektedir. Her ne kadar Schuon'un Varoluş kategorisi sorunlu bir kavramsallaştırma olsa da, onun bu mertebeyi ifade etmek için kullandığı Kozmik Akıl, Avatar ve Logos İbn Arabi'nin Muhammedî Hakikat ve Kâmil İnsan terimleri ile örtüşmektedir. Nitekim Schuon bu son iki terime de kendi ontolojisi içinde geniş yer vermektedir. Fakat onun Logos doktrininin İbn Arabi'ninkinden farklılaştığı bir nokta vardır; ona göre tüm peygamberler Logos iken, İbn Arabi için Logos yalnızca Hz. Muhammed'dir. Bu nedenle Schuon'un Muhammedî Hakikat fikrini tüm peygamberlere yaydığını söylemek mümkündür. Ayrıca o, Kâmil İnsan anlayışına Yahudilikten aldığı Kadim İnsan fikrini de dahil ederek, tasavvuftaki insan-ı kâmil düşüncesine özgün bir katkı sunmuştur.

Schuon'un ontolojisinin İbn Arabi'den farklılaştığı bir başka nokta onun kurduğu akıllar hiyerarşisidir. Tıpkı İlahî Düzen'in mertebeleri olan Varlık-Ötesi, Varlık ve Varoluş'un hiyerarşik bir düzenle birbirinden yansıması gibi İlahî Akıl-Kozmik Akıl-İnsan Aklı ekseninde de bir yansıma söz konusudur. Schuon Varlık-Ötesi'ni bir "akıl" olarak sunmakta ve bu anlamda Yeni-Platoncu sudur anlayışından da uzaklaşmaktadır. Onun Plotinus'un sudur şemasındaki Bir-Akıl-Nefs üçlüsünü İlahî Akıl-Kozmik Akıl-İnsan Aklı üçlüsüne dönüştürdüğünü söylemek mümkündür. Her ne kadar Schuon kendi felsefesini Platoncu olarak görse ve Yeni-Platoncu düşünürlere referans yapsa da, onun kurduğu "akıllar hiyerarşisi" ile farklı bir yaklaşım getirdiği de anlaşılmaktadır.

Schuon'un metafizik anlayışını devam ettiren Seyyid Hüseyin Nasr'ın onun Yeni-Platoncu felsefeye nisbetinden söz etmemesi ilginçtir. Nitekim Schuon Platonculuğu gerçek metafizik olarak görmekte ve kendi sudur anlayışının Platoncu olduğunu belirtmenin yanı sıra Plotinus'a atıflar yapmakta ve ontolojisinde çok önemli bir yeri olan Varlık-Ötesi terimini Yeni-Platoncu bir düşünür olan İamblichus'tan aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla kendi beyanlarından yola çıkarak Schuon'un Yeni-Platonculuğa olan nisbetini fark etmek hiç de zor değildir. Onun felsefesinin Yeni-Platonculukla olan ilişkisi müstakilen araştırılması

gereken bir konudur. Nitekim kendini açıkça Platonculuğa nisbet eden Schuon'un Yeni-Platonculukla ne dereceye kadar örtüştüğü ve nasıl bir Yeni-Platoncu olduğunun tespiti, çağdaş bir Yeni-Platonculuk yorumuna kapı aralayabilir. Ayrıca İbn Arabi felsefesine nisbeti üzerinden Schuon'un Yeni-Platonculuğunu okumak, tartışmalı bir konu olan İbn Arabi'nin Yeni-Platonculukla olan ilişkisine dair yeni açılımlar da getirebilecek niteliktedir.

Ontoloji hakkındaki fikirleri konusunda esas itibariyle örtüşen Schuon ve İbn Arabi, gnosiolojik görüşleri bakımından da benzer özellikler göstermektedirler. İki düşünür için de Tanrı'yı bilmek için kendilik bilgisi gereklidir ve ayrıca irfana ulaşmada erdemlerin ve vahyin rolü çok önemlidir. Fakat Schuon ve İbn Arabi'nin gnosioloji anlayışları arasında bir fark göze çarpmaktadır; "Mutlak'ın bilgisi".

Schuon için Mutlak, insan Aklı'nın nesnesidir çünkü akıllar hiyerarşisi ile kurduğu ontolojik özdeşlik sebebiyle insan Aklı'nın İlâhî Akıl'ın yani Mutlak'ın bir yansıması olduğunu iddia etmektedir. Nitekim onun enkarnasyon anlayışında İlâhî Akıl insan Aklı'nda enkarne olmuştur ve bu sayede insan "Tanrı" olabilmektedir. Bu şemaya göre insan Aklı İlahî Akıl ile olan özdeşliğini idrak ederek Mutlak'ı bilmeye kâbildir, hatta bilhassa onun için yaratılmıştır. Oysa İbn Arabi'ye göre Zât kesinlikle bilinemezdir ve ne olursa olsun bilinemez kalacaktır. Schuon'un sözünü ettiği özdeşliğin idraki, bilgi-bilen-bilinen birliği ile gerçekleşmektedir, yani bilen özne aynı zamanda nesne olmaktadır. Burada olmak bilmek, bilmek de olmak demektir. İbn Arabi için de bilen-bilinen özdeşliği söz konusudur ancak o, bu birlik halinin Allah tarafından tahakkuk ettirildiğinin altını çizme gereği duymaktadır. Yani bilgiyi tahakkuk ettirenin kul değil Allah olduğunu özellikle vurgulamaktadır, nitekim ona göre kulun ontolojik bir gerçekliği yoktur. Schuon için de söz konusu özdeşliği idrak eden Hakk'ın kendisidir, fakat o vurguyu insan Aklı'na yapar. Bu sebeple İbn Arabi ve Schuon'un Mutlak'ın bilgisi hakkındaki farklı yorumlarını bir "vurgu farkı" olarak okumak mümkündür. Ama yine de söz konusu "vurgu farkı" iki düşünürün anlayışlarını ayrıştıracak derecede kayda değer bir fark olarak da okunabilir. Burada okurun uzlaştırıcı mı yoksa ayrıştırıcı mı tavır sergileyeceği, yapılacak yorumda belirleyici olacaktır.

İki düşünürün irfan anlayışlarına dair bir başka karşılaştırma konusu onların bilgi yöntemleridir. Schuon irfana ulaşma yöntemi olarak "aklî sezgi"yi koyarken, İbn Arabi

"keşf"i koyar. Schuon'un söylemlerinden anlaşıldığı kadarıyla onun aklî sezgisi İbn Arabi'nin keşfi ile örtüşmektedir. Nitekim ikisinin de mahalli kalptir ve kalbin Allah ile irtibat kurması neticesinde bilgi gerçekleşir. Schuon'un felsefesinde akıl kalple özdeştir bu sebeple onun irfana ulaşma yöntemi olarak aklî sezgiden bahsetmesi aslında kalbî bilgiden söz etmesi anlamına gelmektedir. İbn Arabi'nin yerdiği "akıl", Schuon'un felsefesindeki "us"a tekabül etmektedir ve böylece İbn Arabi aklı ve Schuon usu yererken, aslında aynı şeyi eleştirmektedirler. Benzer şekilde İbn Arabi kalbi ve Schuon Aklı yüceltirken aynı şeyi övmektedirler. Dolayısıyla buradaki fark bir terminoloji farkından ibarettir. Yani irfana ulaşma konusunda birbiriyle çatışıyor görünen terimleri kullanan iki düşünür, aslında aynı anlama işaret etmektedir.

Çalışmanın tamamlanmasıyla ortaya çıkan sonuç Schuon'un Ekberî bir düşünür olarak nitelenemeyeceğidir. Nitekim o İbn Arabi'yi bazı hususlarda eleştirmekten çekinmemiş ve onu gerçek bir ezoterist olmaktan uzak görmüştür. Ayrıca Schuon'un felsefesini İbn Arabi'ninkinin devamı gibi görmek mümkün görünmemektedir. Nasr Schuon'un İşrâkî Hikmet'in kurucusu Sühreverdî'den etkilendiğini ve Kindî ve Fârâbî gibi Müslüman filozofları okuduğunu belirtmektedir.[1381] Ancak onun kitaplarında bu isimlerin hiçbirine referans yoktur. Hatta onun kendisini nisbet ettiği Yeni-Platoncu felsefeyi devam ettirdiğini söylemek dahi çok kolay değildir. Nitekim o pek çok farklı alandan ve isimden beslenmiş ve fakat kendi özgün metafizik anlayışını geliştirmiştir. Onun Mutlak fikrini ikame etme çabası, felsefesinin eklektikliği sayesinde farklı dinî ve felsefî görüşten insanlara aynı anda hitap etme kapasitesine sahiptir. Söz konusu mutlaklık fikri bir "sabite" arayan düşünürlerin, Postmodernizme karşı durmalarını sağlayabilecek niteliktedir.

Bu çalışmanın girişinde farklı düşünsel arka planlara sahip olan İbn Arabi ve Frithjof Schuon'un bahsettikleri hakikatin aynı hakikat olup olmadığı sorusu sorulmuş ve bu sorunun yanıtının metafizik bilginin doğasına dair önemli bilgiler vereceği öngörülmüştü. Çalışmanın sonucunda Frithjof Schuon ve İbn Arabi'nin metafizik düşüncelerinin örtüştüğü tespit edilmiş olmakla birlikte, ikisinin bahsettiği hakikatin aynı olup olmadığı sorusu farklı şekillerde yanıtlanabilir. Bu soruya Schuon'un vereceği yanıt "Evet"tir. Nitekim ona göre

[1381] Çavuş, "Seyyid Hüseyin Nasr ile Frithjof Schuon Hakkında", s. 27, 29.

İbn Arabi her şeyden önce "en sıkı metafiziğin sözcüsü"dür ve onun ontolojisinin Schuon'unki ile örtüşmesi elbette Hakikat'in Mutlaklığını gösterecektir. Aynı soruya İbn Arabi'nin vereceği yanıt ise muhtemelen "Evet ve hayır" olacaktır. Nitekim göreceliliği gözeterek vereceği böylesi bir cevap onun "hem hem mantığı"na uygun düşecektir. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Eğer Mutlak'la ilgili olarak verilecek hükümler dahi İbn Arabi'ye göre göreceli olacaksa, Schuon ve İbn Arabi'nin sözünü ettikleri hakikatin mutlaklığından nasıl söz edilebilir?

Schuon'un metafiziğinin İbn Arabi'ninki ile ortak ve farklı noktalarının "lens metodu" kullanılarak tespit edilmesi ile Schuon İbn Arabi süzgecinden geçirilirken aslında İbn Arabi de Schuon süzgecinden geçirilmiştir. Kavramlarının ve perspektiflerinin benzerliği Schuon'u İbn Arabi üzerinden anlamaya imkân tanırken, İbn Arabi'yi de Schuon üzerinden daha kapsamlı bir okumaya tabi tutmaya fırsat sunmaktadır. Nitekim bu tür karşılaştırmalar karşılaştırılan iki ismin de "daha derinden anlaşılmasına" katkı sağlamaktadır. Zira "karşılaştırmalı felsefe" İslam metafizik tarihinin ve doktriner yönünün anlaşılması için son derece önemli bir imkandır.[1382]

[1382] Seyyed Hossein Nasr, Nasr 'The Significance of Comparative Philosophy for the Study of Islamic Philosophy', *Studies in Comparative Religion*, World Wisdom, 1973, Vol. 7, No. 4, s. 2.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Acar, Rahim, *Creation: A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas' Positions,* Cambridge: Harvard University, 2002.

Açıkgenç, Alparslan, *Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Onthology*, Kuala Lumpur: International Islamic Federation, 1993.

Addas, Claude, *İbn Arabi: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2015.

Addas, Claude, *The Quest For The Red Sulphur: The Life of Ibn Arabi*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.

Afifi, Ebu'l-Alâ, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Afifi, Ebu'l-Alâ, *Fusûsü'l-Hikem ve't-ta'likatu aleyh,* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1980.

Afifi, Ebu'l-Alâ, "İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma", *İbn Arabi Anısına Makaleler*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Afifi, Ebu'l-Alâ, "İbn Arabi'de A'yân-ı Sâbite; Mutezilî Düşüncede Ma'dûmât", *İbn Arabi Anısına Makaleler*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Afifi, Ebu'l-Alâ, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Afifi, Ebu'l-Alâ, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, Great Britain: Cambridge University Press, 1939.

Akil, Muhammed, *Felsefî Tasavvuf*, çev. Mustafa Kılıç, İstanbul: Birey Yayıncılık, 1998.

Almond, İan, *İbn Arabi Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.

Arslan, Adnan, *Dinî Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Audi, Robert, "Metaphysics", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, USA: Cambridge University Press, 1997.

Aymard, Jean-Baptiste, Laude, Patrick, *Frithjof Schuon: Life and Teachings*, Lahore: Suhail Academy, 2005.

Bahm, Archie J. *Metaphysics: An Introduction*, New Mexico: World Books, 1986.

Bardakçı, Mehmet Necmettin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.

Bashier, Salman, *Ibn al-Arabî's Barzakh The Concept of the Limit and the Relationship Between God and the World*, New York: SUNY Press, 2004.

Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması,* Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986.

Bosnevî, Abdullah, *Tecelliyyâtu Arâisi'n-nusûs*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290/1873.

Burckhardt, Titus, *Mystical Astrology According to Ibn Arabi*, çev. Bülent Rauf, Abingdon: Bashara Publications, 1989.

Burckhardt, Titus, *An Introduction to Sufism,* çev. D. M. Matheson, England: Crucible, 1990.

Câmî, Abdurrahman, *Nakdü'n-nusus fî şerhi nakşi'l-fusus*, tsh. William Chittick, Tahran: Encümen-i Şahinşahi-yi Felsefi-i İran, 1977.

Cendî, Müeyyüddîn *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, yay. Seyyid Celâleddîn-i Aştiyânî, Meşhed: Dânişgâh-ı Meşhed, 1982.

Ceyhan, Semih, "zühd", *DİA*, C. 44, ss. 533-535.

Chittick, William, "A Sufi Approach to Religious Diversity", *Religion of the Heart Essays Presented to Frithjof Schuon*, ed. Seyyed Hossein Nasr, William Stoddart, Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1991.

Chittick, William, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, Indiana: World Wisdom, 2007.

Chittick, William, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2014.

Chittick, William, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, New York: SUNY Press, 1989.

Chittick, William, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*, New York: SUNY Press, 1998.

Chodkiewicz, Michael, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi and the Law*, New York: SUNY Press, 1993.

Chodkiewicz, Michel, *The Seal of Saints Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, çev. Liadain Sherrard, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.

Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, çev. Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1969.

Corbin, Henry, *L'Imagination Creatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî,* Paris: Flammarion, 1958.

Craig, Edward, "Metaphysics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, London: Routledge, 1998.

Crane, Tim, Farkas, Katalin, *Metaphysics A Guide and Anthology*, New York: Oxford University Press, 2004.

Cutsinger, James S. *Advice to the Serious Seeker Meditations on the Teaching of Frithjof Schuon*, New York: SUNY Press, 1997.

Çağrıcı, Mustafa, "Câvîdân-Hıred", *DİA*, C. 7, ss. 176-178.

Dağlı, Caner, "Metaphysics", *The Oxford Encyclopedia of Philosophy*, Science and Technology in Islam, ed. Ibrahim Kalın, New York: Oxford University Press, 2013.

Dağlı, Caner, *The Ringstones of Wisdom,* Chicago: Kazi Publications, 2010.

Demirli, Ekrem, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

Demirli, Ekrem, *İbnü'l-Arabi Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013.

Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Descartes, René, *Discourse on the Method of Rightly Conducting one's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, Jonathan Bennett, 2017.

Descartes, René, *Meditations on First Philosophy*, tran. Donald A. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.

Dobie, Robert J, *Logos & Revelation Ibn Arabi, Meister Eckhart and Mystical Hermeneutics*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2010.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Sufi Hermenötik İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

el-Hakim, Suad, *el-Mu'cemü's-sufi*, Beirut, 1981.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabi*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.

Fitzgerald, Michael O., *Frithjof Schuon Messenger of the Perennial Philosophy,* Indiana: World Wisdom, 2010.

Genequand, Charles, "Metaphysics", *Encyclopedia of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Lahor: Suhail Academy, 2002.

Guénon, René*, Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, çev. Marco Pallis, NY: Sophia Perennis, 2004.

Guénon, René*, The Metaphysical Principles of the Infinitestimal Calculus*, çev. Michael Allen, Henry D. Fohr NY:, Sophia Perennis, 2001.

Guénon, René*, The Multiple States of Being*, çev. Henry D. Fohr, NY: Sophia Perennis, 2004.

René Guénon, *The Reign of Quantity*, çev. Lord Northbourne, NY: Sophia Perennis, 2001.

Hancock, Roger, "Metaphysics, History of", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan Publishing, 1967.

Hartshorne, Charles, "Pantheism and Panentheism", *The Encyclopedia of Religion*, C. 11, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan, 1987.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller, USA: Oxford University Press, 1977.

Huxley, Aldous, *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

İbn Arabi, *el-Fütûhât'ül-Mekkîyye*, Beyrut: Dârü Sâdır, 1911.

- *et-Tedbirâtü'l-İlâhiye*, ed. H. S. Nyberg, Kleinere Schriften des Ibn al- Arabi, Leiden, 1919.

- *Fusûsü'l-Hikem*, ed. Ebu'l-alâ Afifi, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1946.

- *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

- *İnşaü'd-Devâir*, ed. H. S. Nyberg, Kleinere Schriften des Ibn al- Arabi, Leiden, 1919.

- *Muhâdaratü'l-Ebrâr*, Kahire: Matbaatu Muhammed Şa'ravi Rıdvan, 1972.

- *Ukletü'l- Müstevfiz*, ed. H.S. Nyberg, Kleinere Schriften, des Ibn al- Arabi, Leiden, 1919.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, yay. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, 2. Baskı, Beyrut: Darü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.

İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlide: Câvîdân-Hıred*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Tahran, 1358.

Inwagen, Peter Van, Zimmerman, Dean W. *Metaphysics: The Big Questions*, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002.

İzutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, United States of America: University of California Press, 1984.

İzutsu, Toshihiko, *The Concept and Reality of Existence*, Kuala Lumpur: Academe Art & Printing Services, 2007.

Kam, Ferid, Aynî, Mehmet Ali, *İbn Arabi'de Varlık Düşüncesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Karadaş, Cağfer, *İbn Arabi'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.

Karadaş, Cağfer, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Ankara: Otto, 2018.

Kartal, Abdullah, *İlâhî İsimler Teorisi*, İstanbul: HayyKitap, 2009.

Kâşânî, Abdürrezzak, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyee, 1903.

Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Kaya, Mahmut, "sudûr", *DİA*, C. 37, ss. 467-468.

Kayserî, Dâvûd, *Matlau husûsi'l-kilem fi meânî Fusûsi'l-hikem*, tsh. Muhammed Hasen es-Saidî, Kum: Envârü'l-hüdâ, 1416.

Kazımî, Rıza Şah, *Şankara İbn Arabi ve Meister Eckhart'a göre Aşkına Giden Yollar,* çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Kılıç, Mahmud Erol, *İbn Arabi Düşüncesine Giriş Şeyh-i Ekber*, İstanbul: Sufi Kitap, 2011.

Kılıç, Mahmud Erol, *İbnü'ül-Arabî*, İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Kindî, *Resailü'l-Kindi el-felsefiyye*, thk. Muhammed Absülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950.

Knysh, Alexander, *Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York: SUNY Press, 1999.

Koltaş, Nurullah, *Gelenekselci Ekol ve İslam*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013

Konevî, Sadreddin, *Fususu'l-hikem'in Sırları: el-Fükûk fi esrâri müstenidâti hikemi'l-Fusûs*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: İFAV, 2010.

Kutluer, İlhan, "hikmet", *DİA*, C. 17, ss. 503-511.

Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Küçük, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Konya: Esra Yayınları, 1997.

Küçük, Hülya, *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2011.

Landau, Rom, *The Philosophy of Ibn Arabi*, Great Britain: George Allen & Ulwin LTD, 1959.

Leaman, Oliver, *A Short History of Islamic Philosophy*, Oxford: Blackwell Publications, 2011.

Leibniz, Gotfried Wilhelm, *Discourse on Metaphysics*, Jonathan Benett, 2017.

Leibniz, Gotfried Wilhelm, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Çağdaş Matbaacılık, 1999.

Lings, Martin, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Manevi Bunalımı*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

Lings, Martin, *Tasavvuf Nedir?* Çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Nefes Yayınları, 2017.

Lipton, Gregory A. *Rethinking Ibn Arabi,* New York: Oxford University Press, 2018.

Mahmud, Abdülkadir, *el-Felsefetü's-sufiyye fi'l-İslam*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-arabî, 1946.

Martinich, A. P. "Pantheism," *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Medkûr, İbrahîm, "İbn Arabi ve Spinoza'da Vahdet-i Vücûd", *İbn Arabi Anısına Makaleler*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Miftâh, Abdülbâkî, *Mefâtîhu Fusûsü'l-hikem li-İbni'l-Arabi*, Merakeş: Dârü'l-Kubbeti'z-Zerka, 1997.

Miftâh, Abdülbâkî, *Hakâikü'l-esmâi'l-hüsnâ ve şerhuhâ inde İbni'l-Arabî*, İrbid: Alemü'l-Kütübi'l-Hadis, 2018

Miftâh, Abdülbâkî, *Buhûs havle kütüb ve mefâhimi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbn Arabî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Morewedge, Parwiz, *The 'Metaphysica' of Avicenna (Ibn Sinâ)*, NY: Routledge, 2016,

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Gülşen-i Hakikat: Tasavvuf Geleneğinin Vizyonu ve Vadettikleri*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Nasr, Seyyid Hossein, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present Philosophy in the Land of Prophecy,* New York: SUNY Press, 2006.

Nasr, Seyyid Hossein, *Knowledge and the Sacred*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Nasr, Seyyid Hossein, *The Essential Writings of Frithjof Schuon*, Dorset: Element, 1991.

Nasr, Seyyed Hossein, *The Need for a Sacred Science*, Richmond: Curzon Press, 1993.

Nasr, Seyyid Hossein, *Three Muslim Sages Avicenna-Suhrawardi-İbn Arabi*, New York: Caravan Books, 1997.

Nasr, Seyyed Hossein, *Traditional Islam in the Modern World*, Great Britain: Kegan Paul International, 1994.

Nettler, Ronald L. *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets Ibn Arabi's Thought and Method in the Fusûs al-Hikam*, Spain: Islamic Texts Society, 2003.

Netton, Ian Richard, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology,* Richmond: Curzon Press, 1994, s. 280-281.

Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethen of Purity,* London: George Allen & Unwin, 1982.

Nicholson, R. A. "al-Insan al-Kamil", *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1974.

Nicholson, R. A. *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.

Oldmeadow, Harry, *Frithjof Schuon and the Perennial Philosophy,* Indiana: World Wisdom, 2010.

Oldmeadow, Harry, *The Bertrayal of Tradition*, Indiana: World Wisdom, 2005

Özden, Ömer, *İbn Sina-Descartes: Metafizik bir Karşılaştırma*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.

Palacios, M. Asin, *İbn Arabi: Hayatuh ve mezhebuh*, çev. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1965.

Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephan MacKenna, London: Faber and Faber, 1956.

Quinn, William, *The Only Tradition*, New York: SUNY Press, 1997.

Rasim Efendi, Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü Istılâhât-ı İnsan-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

Reese, W. L. "Metaphysics", *Dictionary of Philosophy and Religion*, England: Humanities Press, 1980.

Rustom, Mohammed, "Philosophical Sufism", *Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard Taylor, Luis Xavier Lopez Farjeat, ss. 399-411, New York, 2016.

Schuon, Frithjof, *Beşer Tecellisi*, çev. Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

- *Bir Merkeze Sahip Olmak*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

- *Castes and Races* (CR), çev. Marco Pallis, Macleod Matheson, Great Britain: Perennial Books LTD, 1959.

- *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenicism* (CI), çev. Gustavo Polit, Indiana: World Wisdom, 1985.

- *Dimensions of Islam* (DI), çev. Peter Townsend, Lahore: Suhail Academy, 1985.

- *Dinlerde Biçim ve Öz*, çev. Salime Leyla Gürkan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

- *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.

- *Echoes of Perennial Wisdom* (EPW), Indiana: World Wisdom, 1992.

- *Esoterism as Principle and as Way* (EPAW), çev. William Stoddart, Great Britain: Perennial Books LTD, 1981.

- *Form and Substance in the Religions* (FSIR), çev. Mark Perry, Indiana: World Wisdom, 2002.

- *From the Divine to the Human* (FDH), çev. Gustavo Polit, Deborah Lambert, Indiana: World Wisdom, 1982.

- *Gnosis: Divine Wisdom* (GDW), çev. G.E.H. Palmer, Great Britain: Perennial Books LTD, 1990.

- *Hıristiyanlık ve İslam*, çev. Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

- *Images of Primordial and Mystic Beauty: Paintings by Frithjof Schuon Echoes of Perennial Wisdom* (IPMB), ed. Michael Pollack, Abodes, 1992.

- *In the Face of the Absolute* (IFA), Indiana: World Wisdom, 1989.

- *Islam and the Perennial Philosophy* (IPP), çev. Peter Hobson, World of Islam Festival Publishing Company, 1979.

- *İslam'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

- *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayınclıklık, 1996,

- *İslam ve Ezelî Hikmet*, çev. Şahabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

- *Kalp Gözü Metafizik, Kozmoloji, Manevi Hayat*, çev. Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

- *Language of the Self* (LS), Indiana: World Wisdom, 1999.

- *Light on The Ancient Worlds* (LAW), çev. Lord Northbourne, Indiana: World Wisdom, 1984.

- *Logic and Transcendence* (LT), çev. Peter Townsend, Great Britain: Perennial Books LTD, 1984.

- *Logic and Transcendence: A New Translation with Selected Letters*, ed. James S. Cutsinger, Indiana: World Wisdom, 2009.

- *Mânevî Perspektifler*, çev. Nebi Mehdiyev, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

- *Prayer Fashions Man: Frithjof Schuon on the Spiritual Life*, ed. James S. Cutsinger, Indiana: World Wisdom, 2004.

- *Road to the Heart* (RH), Indiana: World Wisdom, 1985.

- *Roots of the Human Condition* (RHC), Indiana: World Wisdom, 1991.

- *Spiritual Perspectives and Human Facts* (SP), çev. Peter Townsend, Great Britain: Perennial Books LTD, 1987.

- *Spiritual Perspectives and Human Facts: A New Translation with Selected Letters,* ed. James Cutsinger, Indiana: World Wisdom, 2007.

- *Splendor of the True: a Frıthjof Schuon Reader,* ed. James S. Cutsinger, New York: SUNY Press, 2013.

- *Stations of Wisdom* (SW), Indiana: World Wisdom, 1995.

- *Sufism: Veil and Quintessence* (SVQ), çev. Mark Perry, Jean-Pierre Lafouge, James S. Cutsinger, Indiana: World Wisdom, 2006.

- *Survey of Metaphysics and Esoterism* (SOME), çev. Gustavo Polit, Indiana: World Wisdom, 1986.

- *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, çev. Veysel Sezigen, İstanbul: İz Yayınclık 2006.

- *The Eye of the Heart* (EH), Indiana: World Wisdom, 1995.

- *The Feathered Sun: Plains Indians in Art and Philosophy* (FS), Indiana: World Wisdom, 1990.

- *The Fullness of God: Frithjof Schuon on Christianity*, ed. James S. Cutsinger, Indiana: World Wisdom, 2004.

- *The Play of Masks* (PM), Indiana: World Wisdom, 1992.

- *The Transcendent Unity of Religions* (TUR), USA: Quest Books, 2005.

- *The Transfiguration of Man* (TM), Indiana: World Wisdom, 1995.

- *The Treasures of Buddhism* (TB), New Delhi: Simriti Books, 2003.

- *To Have a Center* (THC), Indiana: World Wisdom, 1990.

- Understanding Islam (UI), çev. Macleod Matheson, Maryland: Perennial Books LTD, 1972.

Sedgwick, Mark, *Against the Modern World*, New York: Oxford University Press, 2004.

Sevim, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Smith, Huston, *Forgotten Truth The Primordial Tradition*, Harper Colophon Books, Toronto: New York, 1976.

Spinoza, Benedict, *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*, Jonathan Bennett, 2017.

Street, Isobel Jeffery, *Ibn Arabi and the Comtemporary West Beshara and the Ibn Arabi Society*, UK, USA: Equinox, 2012.

Şenel, Cahit, "Yeni Eflâtunculuk", *DİA*, C. 43, ss. 423-427.

Şenel, Cahid, *Üsûlûcyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Tahralı, Mustafa, *Çağ ve Hakikat Rene Guénon'dan Seçilmiş Makaleler ve Yorumlar*, İstanbul: Kubbealtı, 2018.

Tanrıdağ, Oğuz, *Beyin Kültürü Tarihi*, İstanbul: Boyut Yayın Grubu, 2017.

Taylor, A. E. *Elements of Metaphysics*, New York: University Paperbacks, 1961.

Tilimsânî, Afîfüddîn, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Süleymaniye Ktp., Yahya Efendi, nr. 2654, vr. 1a-75b.

Türker, Ömer, *Varlık Nedir?*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.

Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Walsh, W. H. "Metaphysics, Nature of", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York: Macmillan Publishing, 1967.

Watt, Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, England: Oneworld, 1998.

Yahya, Osman, *Histoire et classification de l'euvre d'Ibn Arabi*, Damas: Institut Français de Damas, 1964.

Yahya, Osman, *Müellefâtu İbn Arabi: târihuha ve tasnîfuha*, çev. Ahmed Muhammed Tayyib, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2001.

Yandell, Keith, "Pantheism," *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, C. 7, ed. Edward Craig, London: Routledge, 1998.

Yasa, Metin, *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık,* Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Yılmaz, Hüseyin, *Ezellî Hikmet ve Dinler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

2. Süreli Yayınlar

Acar, Rahim, ""Mutlak Hakikat"in Tecellîsi Olarak Dinlerin Meşruiyeti: Frithjof Schuon'un Gelenekselci Mevzisine Eleştirel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, C. LIV, S. 1, ss. 1-34.

Arslan, Adnan, “Frithjof Schuon 1907-1998 (İsa Nureddin el-Alevî)”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 1998, S. 2, ss. 289-293.

Bush, Richard C., “Frithjof Schuon’s “The Transcendental Unity of Religions”: Con”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 4 (Dec., 1976), ss. 715-719.

Borella, Jean, “Rene Guénon and the Traditionalist School”, *Modern Esoteric Spirituality*, ed. Antoine Faivre ve Jacob Needleman, New York: Crossroad Publication, 1992.

Ceyhan, Semih, “Ekrem Demirli, İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü’l-Arabi ve Vahdet-i Vücud Geleneği”, (Kitap Tanıtımı), *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2010, S. 23, ss. 147-153.

Chittick, William, “the Five Divine Presences: From al-Qunawî to al-Qaysarî” *The Muslim World*, 1982, C. 72, S. 2.

Chittick, William, “Ibn Arabi’s Own Summary of the Fusûs "The Imprint of the Bezels of the Wisdom"”, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 1, 1982, http://www.ibnarabisociety.org/articlespdf/naqshalfusus.pdf

Chittick, William, “Microcosm, Macrocosm and Perfect Man in the View of Ibn al-Arabi”, *Islamic Culture*, ed. S. Sirajuddin, India: Jan-April 1989, V. LXIII.

Cutsinger, “The Knowledge That Wounds Our Nature The Message of Frithjof Schuon”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. LX/3 (1990), ss. 465-491.

Çavuş, Cennet Ceren, “Seyyid Hüseyin Nasr ile Frithjof Schuon Hakkında”, *Sabah Ülkesi*, Temmuz 2018, S. 56.

Çiçek, Betül Özel, “Bir Tradisyonelistin Şeyh Olarak Portresi: Frithjof Schuon”, Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları: Sempozyum, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları*, 2009, S. 226, ss. 349-358.

Demirli, Ekrem, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2016, C. 2, S. 4, ss. 1-29.

Jeffery, A. “Ibn al-'Arabi's Shajarat al-Kawn”, *Studia Islamica*, X (1959), 51, n. 1.

Kutluer, İlhan, “René Guénon’dan Seyyid Hüseyin Nasr’a: Gelenekselci Ekol’e Ait Öğretilerin Türkiye’ye İntikali ve Algılanış Biçimleri”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asıl Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 404-448.

Lipton, Gregory A. “De-Semitizing Ibn Arabi: Aryanism and the Schuonian Discourse of Religious Authenticity”, *Numen* 64, ss. 258-293, 2017.

Morris, James, “Ibn Arabi and His Interpreters. Part II: Influences and Interpretations”, *Journal of the American Oriental Society* (1986) 106:4, s. 733-734.

Nasr, Seyyid Hossein, “Conditions for Meaningful Comparative Philosophy,” Philosophy East and West, Vol. 22, No. 1. ss. 53-61, 1972.

Nasr, Seyyed Hossein, “The Significance of Comparative Philosophy for the Study of Islamic Philosophy”, *Studies in Comparative Religion*, 1973, Vol. 7, No. 4.

Nasr, Seyyid Hossein, “Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and their Significance Today”, *Transcendent Philosophy*, London Academy of Iranic Studies, S 1, ss. 1-36.

Oktay, Ayşe Sıdıka, Sevgi Çakır, “Frithjof Schuon’un Dini Çoğulculuk Düşünceleri Açısında Modernizm Eleştirisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, S. 39, ss. 68-80.

Palacios, M. Asin, “Mohidin”, Homenaje a Menendez y Pelayo içinde, II, 238, 254, Madrid, 1899.

Rosenthal, Franz, “Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbn Arabi”, çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf*, 2009, S. 24, ss. 113-149.

Rustom, Mohammed, “Is Ibn Arabi’s Ontology Pantheistic?”, *Journal of Islamic Philosophy,* 2006, S. 2, ss. 53-57.

Scattolin, Giuseppe, “İslam’da Tasavvuf ve Hukuk: Zimnîler Hakkında İbn Arabi’nin Bir Metni”, çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf*, 2011, S. 27, ss. 329-350.

Schuon, Frithjof, “A Note on Rene Guénon”, *Studies in Comparative Religion,* Winter-Spring, 1985, Vol. 17, No. 1 & 2.

Smith, Huston, “Frithjof Schuon’s “The Transcendental Unity of Religions”: Pro”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 4 (Dec., 1976), ss. 721-724.

Stoddart, William, “Titus Burckhardt and The Traditionalist School”, *Sophia The Journal of Traditional Studies*, V. 2, Oakton, 1999.

Takeshita, Masataka, “An Analysis of Ibn ‘Arabī's inshāʾ al-dawāʿir with Particular Reference to the Doctrine of Third Entity”, *Journal of Near Eastern Studies*, 41 (4), 1982, ss. 243-260.

Takeshita, Masataka, “The Theory of the Perfect Man in Ibn Arabi’s Fusus al-Hikam”, *Orient*, 19, 1983, ss. 87-102.

3. Online Kaynaklar

https://en.oxforddictionaries.com/definition/initiation

https://philolog.us

https://www.etymonline.com/word/meta-

Ainsworth, Thomas, "Form vs. Matter", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/form-matter/,

Anonymous, “Pythagoras” in Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/pythagor/

Douglas Burnham, “Gottfried Leibniz: Metaphysics”, in Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/leib-met/#SH6a

Gaven Kerr, “Aquinas: Metaphysics”, Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/aq-meta/

Gerson, Lloyd, "Plotinus", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plotinus/,

Hatfield, Gary, "René Descartes", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/descartes/

Huffman, Carl, "Pythagoras", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/pythagoras/>

Jason Waller, “Benedict de Spinoza: Metaphysics” in Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/spinoz-m/

Kraut, Richard, "Altruism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/altruism/>.)

Look, Brandon C., "Gottfried Wilhelm Leibniz", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/leibniz/>.

McCormick, Matt, “Immanuel Kant: Metaphysics” in Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/kantmeta/#SH1b

McInerny, Ralph and O'Callaghan, John, "Saint Thomas Aquinas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas/>.

McQuillan, Colin, “German Idealism” in Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/germidea/

Mendelson, Michael, "Saint Augustine", Tkhe Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/augustine/>.

Nasr, Seyyid Hossein, “Schuon and the Islamic Tradition”, https://www.academia.edu/24284197/Frithjof_Schuon_and_the_Islamic_Tradition,

Newlands, Samuel, "Spinoza's Modal Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/spinoza-modal/>.

Patrick J. Connolly, “John Locke” in Internet Encyclopedia of Philosophy, https://www.iep.utm.edu/locke/#SH3e

Redding, Paul, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/hegel/>.

Redding, Paul, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Metaphysics", in Oxford Bibliographies, http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0287.xml

Rohlf, Michael, "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant/>.

Spade, Paul Vincent, "Medieval Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/medieval-philosophy/>.)

Stang, Nicholas F., "Kant's Transcendental Idealism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/kant-transcendental-idealism/>.

Walk, Kerry, "How to Write a Comparative Analysis", https://writingcenter.fas.harvard.edu/pages/strategies-essay-writing,

Wildberg, Christian, "Neoplatonism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/neoplatonism/>

Williams, Thomas, "Saint Anselm", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/anselm/>/

4. Tezler

Çavuş, Cennet Ceren, İmam Gazzâlî'nin "İhyâ"sında Akıl ve Kalp, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Çiçek, Betül Özel, Frithjof Schuon Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Fabbri, Renaud, Frithjof Schuon: The Shining Realm of the Pure Intellect, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Miami University: 2007.

Kılıç, Mahmud Erol, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri, *Doktora Tezi,* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Koltaş, Nurullah, *Frithjof Schuon Kişiliği Eserleri ve Tasavvufa İlişkin Görüşleri*, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Şenel, Cahid, Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları, *Doktora Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2012.