

# A.E. AFFIFI'NİN "THE MYSTICAL PHILOSOPHY OF MUHYID DIN IBNU'L ARABI" ADLI ESERİ VE TERCÜMESİ ÜZERİNE

"Verba volant, scripta manent"

Müellif : Doç.Dr. Salih AKDEMİR

A.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1950 yılında Elazığ'da doğdu. İlk ve orta tahsilini Bursa'da 1968 yılında tamamladı. Aynı yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi. 1972 yılında bu fakülteden mezun olduktan sonra, Milli Eğitim Bakanlığınca doktora yapmak üzere Fransa'ya gönderildi. 1977 yılında doktora çalışmasını tamamlayarak yurda döndü. 1979 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Tefsir Asistanı olarak atandı. 1982'de Yardımcı Doçent, 1983'te Doçent oldu. Halen aynı fakültede Tefsir Anabilim Dalında Öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.



## RESUME

L'auteur, dans la première partie de son article, critique l'opinion de Roger Garaudy d'après la quelle la philosophie occidentale est morte et sa résurrection ne sera possible qu'à partir d'Ibn Arabî, et démontre que l'opinion de Roger Garaudy est sans fondement; parce que la philosophie d' Ibn Arabî n'est pas une philosophie nouvelle pour L'Occident. Il la connaît à travers la philosophie panthéiste de Spinoza; en effet, du point de vue ontologique, il n'existe pas de différence entre la philosophie d'Ibn Arabî et celle de Spinoza, toutes les deux étant panthéistes.

L'auteur, dans la seconde partie, fait compte rendu du livre d'A.E.Affifi, autorité, tant en Orient qu'en Occident sur la philosophie panthéiste d'Ibn Arabî et relève l'importance que revêt le livre, pour ceux qui travaillent sur Ibn Arabî. Enfin, il fait la critique de la traduction du livre et montre qu'elle est pleine de fautes, et partant bien loin de refléter la pensée de l'auteur.

Il va de soi que le panthéisme, quelle que soit la forme qu'il revêt, ne saurait avoir sa place dans le Coran, pour la simple raison qu'il défend la "transcendance de Dieu: "Rien n'est comme Lui" (Cor.: XLII, 9.). Il ne faut jamais oublier, d'autre part, que le Dieu du Coran est un Dieu qui crée à chaque instant, à Son Gré, comme bon

Lui semble, non pas L'Un, la Verité d' Ibn Arabî qui ne fait que se manifester dans une infinité des formes. En effet, dans une philosophie panthéiste, il n'est pas possible de parler de la création "ex nihilo", puis qu'en dehors de l'Un ou de l'Étre, rien ne peut exister, tout étant dans L'Étre même; ce qui exclut, bien sur, La providence de Dieu pour l'univers. Si le Dieu est incapable de répondre aux prières des hommes, alors à quoi bon L'adorer et implorer Ses Secours? C'est là en effet la mort de Dieu comme le disent certains philosophes, Aussi beaucoup de philosophes modernes ne hésitent-ils pas à considérer le panthéisme comme athéisme, du moment qu'il nie à Dieu tout le contrôle de l'univers.. D'autre part, nous ne savons pas si la philosophie occidentale est réellement morte, ainsi qu'il le dit Roger Garaudy Mais si elle est réellement morte, il est certain que sa résurrection ne sera possible qu'à partir du Coran et non pas du tout à partir d'Ibn Arabi comme le prétend Garaudy. Autrement, il sera vain d'espérer une résurrection quelconque; en effet toute l'histoire de la philosophie en est témoin. DESORMAIS LES PHILOSOPHIES SERONT CORANIQUES AUTREMENT ELLES NE SERONT PAS. Alors ceux qui aspirent à la dignité de l'humanité ne doivent jamais oublier cette vérité.

## I. İBN ARABİ'NİN BAZI GÖRÜŞLERİNİN KUR'AN-I KERİM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

İslam dünyasında vahdet-i vücûd görüşünü ilk defa sistemleştirerek bir öğreti haline getiren İbn Arabi olmuştur. Ancak bu öğreti İslamın tenzih

(aşkınlık) akidesine ters düştüğü için, İslam âlimlerince şiddetle eleştirilip reddedilmiştir. Bununla beraber, İbn Arabî'nin bu vahdet-i vücûd öğretisini geçmişte olduğu gibi bugün de benimseyenler ve savunular hiçbir zaman eksik olmamıştır. İbn Arabi'nin öğretisi, günümüzde bilhassa batı dünyasında ilgi görmekte ve araştırmalara konu teş-

kil etmektedir (1). Bu bakımdan İslam dinini seçen birçok batılı düşünür ve yazarda İbn Arabî'nin etkisini açıkça müşahede ediyoruz. Bu düşünür ve yazarlar arasında bilhassa René Guenon, Martin Lings (Ebubekir Siraceddin), Frithjof Schuon (İsa Nuruddin) ve Roger Garaudy'nin isimlerini burada zikretmek gerekir.

Schuon, "İslâmı anlama" adlı eserinde kelime-i şehâdeti İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi ışığı altında şöyle açıklar: "Kelime-i şehâdetin ilk kısmındaki 'ilah' kelimesi gerçek (reel) olmaması sebebiyle dünyaya işaret eder; çünkü sadece Allah gerçektir (reel). Şehadetin ikinci kısmında yer alan, Peygamber'in adı Muhammed 'de gerçek (reel) olması hasebiyle dünyaya işaret eder; çünkü hiçbir şey Allahın dışında var olamaz. Dolayısıyla bir bakıma herşey, 'O' dur. Şehâdetin birinci kısmının manasını anlamak demek, sadece "Prensip" in gerçek olduğunun, kendi açısından var olsa da dünyanın var olmadığı tam olarak şuuru varmaktır. Çünkü onun sahip olabileceği realite, sadece var olan, ya da başka bir deyişle, ilâhi olabilir. O halde kelime-i şehâdeti anlamak demek, Allahı her yerde, herşeyi de, O'nda görmek demektir (2).

Lings'in de Kur'an-ı Kerim'i vahdet-i vücûd çu bir yorumu tabi tuttuğunu görüyoruz. Ona göre, Kur'an'daki bazı âyetler (Mesela: "Biz ona şah damarından daha yakınız." (3). ayeti (vahdet-i vücûd öğretisi dikkate alınmadan kolayca açıklanamaz (4).

Eserleriyle bütün İslam âleminde, özellikle Türkiye'de büyük yankı uyandıran Roger Garaudy'nin İbn Arabî'ye bakış açısı son derece dikkat çekicidir. Ona göre İbn Arabî, insanlık tarihinin tanıdığı en büyük düşünürdür: çünkü Hegel ile ölmüş olan Batı felsefesinin, yeniden dirilebilmesi, ancak İbn Arabî'nin felsefesiyle mümkün olabilecektir (5).

Garaudy, "İslâmın Vadettikleri" adlı eserinde, Batı felsefesinin ölüşünü, özetle şöyle anlatır: ".....Bundan böyle Batı felsefesi, iki hayaletin devamlı bir şekilde çatışacakları gölgeler sahnesi olacaktır: Bu iki hayalet, obje ve süje hayaletidir. Tüm aşkınlık ve cemaat boyutunu yitirdikleri için gerek "idealistler" gerekse "materyalistler", aynı ferdiyetçilik ve aynı sakat akılcılık adına, ruhun veya maddenin üstünlüğü sahte problemi yüzünden birbirleriyle çılgıncasına savaşacaklardır. Bu, "Ruhban sınıfı" ile "İmparatorluk" arasındaki savaşların yeni bir safhasıdır! Ancak bu sefer olaylar, yüzbaşı René Descartes'in senaryosuna göre oynanmaktadır. Bu gülünç melodramda ne yenen ne de yenilen olacaktır. Hepsinden çok Descartes'çi olan XVIII. asırdan beri, ismini vermeyen yeni ilah, yalancı gelişme, bu defasında, Papa ve imparatorun tüm yetkilerini toplayarak, yani tabiat ve insanlar üzerindeki egemenliği arttıran teknik bir güç kullanarak, bugün gezegenin ve içinde yaşayanların yok olmasına yol açmaktadır.(.....)

Ancak Batının bu kısır süje ve obje çatışmasından kurtulması mümkün değildir. Hegel, büyük ve son bir sentez içinde, felsefemizi son aşamasına doğru sevk ederek, süje ile objeyi uzlaştıracığı ve bütün gerçeği kavrama indirgeyeceği zaman, her şey yoluna girecektir. Bu felsefe, din gibi sanatı, aşk gibi hukuku da geçici tezahürler olarak devreye sokmaktadır. Artık ne obje ne de süje vardır. Allah ölmüştür, Onunla birlikte insan da....Her şey kavramdır. Marks'ın da gördüğü gibi "Bu, gerçekten de felsefenin sonu demektir." (Ama bu sadece Batı felsefesinin sonu idi).

Perdeler bu acıklı trajedi üzerine kapanmıştır. Artık felsefe yapılamayacaktır. Bu felaketten kurtulan yegane kazazedeler Kierkegaard ile ilahiyatçılar, Mark ile ihtilalciler, Nietzsche ile de şairler olmuştur.

1. Corbin, H,L'imagitaion Créatrice Chez Ibn Arabi, Paris 1958
2. Schuon Frithjof, Understanding Islam, Terc. D.M.Matheson Mandala Yay. Londra, 1976 S.17: "in the first Shahadah the word 'divinity' (ilah)-taken here in its ordinary current sense -designates the world inasmuch as it is unreal because God alone is real, while the name of the Prophet (Muhammad) in the second Shahadah designates the world inasmuch as it is real because nothing can be outside God; in certain respects all is He. Realizing the First Shahadah means first of all -first of all' because this Shahadas includes the second in an eminent degree -becoming fully concious that the Pirinciple alone is real and that the world, though on its own level it 'exists', 'is not'; in one sense it therefore means realizing the universal void. Realizing the second Shahadah means first of all becoming fully concious that the world- or manifestation- is 'not other' than God or the Principle, since to the degree that it has reality it can only be that which alone 'is', or in other words it can only be divine; realizing this Shahadah thus means seeing God everywhere and everything in Him.
3. Kaf, 16
4. Lings, Martin'in görüşleri ve tenkidi hakkında fazla bilgi için bkz: Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir 1987, s. 152
5. Garaudy, R. La Promesse de L.İslam, s. 118, terc. s. 134

Piyetin bittiğini ve gölge tiyatrosunun kapılarını kapadığını farkedemeyen, geri kalanlar ise, Hegel devinin parçacıklarını yiyip bitirmeye devam ettiler. Bir buçuk asırdan beri, birçok biçimsiz çüce, Hegel'in krallık mantosundan kendilerine hırkalar biçmektedirler." (6).

Diğer taraftan, Roger Garaudy, Kur'an'ın zengin yaratma, fiil (eylem) felsefesini terkedip, Yunan indirgeyici varlık felsefesine âdeta köle oldukları için, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi İslam filozoflarını da eleştirmekten geri kalmaz. (7). Bu konuda Roger Garaudy'ye katılmamak mümkün değildir. Gerçekten de Abbasiler devrinde, İslam düşünürlerinin Kur'an-ı Kerim'den iyice koptukları görülmektedir. Çünkü İslam düşüncesi, bu dönemde tercüme vasıtasıyla Yunan felsefesiyle karşı karşıya gelmiş bulunmaktadır. Bundan böyle İslam düşüncesi, Yunan felsefesinin indirgeyici kalıpları içerisine sıkıştırılmıştır. Artık Allahın kelamı rafa kaldırılmıştır. İslam düşünürleri, bundan böyle problemlerini asırlar boyunca Yunan felsefesinin indirgeyici düşünce kalıpları içerisinde çözmeye gayret edeceklerdir. Kanaatimizce İslam düşüncesine indirilen en ağır darbelerden biri de, Yunan felsefesinin, bilhassa Aristo felsefesinin İslam âlemine sokulmasıyla indirilmiştir. Çünkü Kur'an'ın savunduğu yaratma, eylem felsefesi terkedilmiş, yerine Aristonun indirgeyici varlık felsefesi konmuştur. Artık karşımızda Kur'an'ın her an yaratan, âleme müdahale eden, insanları seven Allahı yoktur. O'nun yerini, âlemde olup bitenlerden habersiz olan "ilk muharrik - vâcibu'l-vücûd" almıştır. Artık İslam filozoflarında "yaratma" fiili, yerini "olmak" fiiline bırakmıştır. Böylece İslam filozoflarının gayretleri, anlamsız, boş işlere çevrilmiştir. Bütün işleri "vâcibu'l-vücûd"un ne olduğunu araştırmak olmuştur. Kısacası Yunan felsefesi, İslam dünyasından "yaratma" fiilini yok etmeye çalışmıştır. İşte bu yüzdendir ki, büyük bir İslam düşünürü olan İmam Gazali, müslüman düşünülere tekrar "yaratma" fiilini çektiirmek, Fârâbi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarının yanıldıklarını, Kur'an düşüncesinden uzaklaştıklarını göstermek amacıyla meşhur "Tehâfütü'l-Felâsife" adlı eserini yazar. Ne varki İslam filozofları, Aristo'nun indirgeyici varlık felsefesinin esiri olmuşlardır bir kere..Geriyeye dönmeleri artık mümkün değildir. İşte bu sebeptendir ki, Garaudy'nin de haklı olarak ifade ettiği gibi, İmam Gazali'den sonra gelen ve Aristo'nun körükörüne çömezliğini yapan İbn Rüşd,

İbn Sina'daki "yaratma" ile ilgili her türlü izi bile silmeye çalışır. Çünkü Aristo'nun da ifade ettiği gibi, bir Yunan için "yaratıcı sebep" olamaz. Bu yüzden bütün gücüyle Gazali'yi çürütmeye koyulur (8)

Kısaca özetlemek gerekirse, İslam düşüncesi Aristonun indirgeyici varlık felsefesi içinde bütün canlılığını yitirmiş, yok olmaya mahkum edilmiştir. Bu bakımdan, eğer İslam düşüncesi birgün tekrar dirilecekse; bu, Yunan felsefesi de dahil olmak üzere, bütün yabancı unsurlardan arınmış olarak, Kur'an'a yeniden dönmek, düşünce sisteminde, O'nu esas almakla mümkün olacaktır.

İslam filozoflarından burada söz edişimizin sebebi Garaudy'nin düşünce sürecini bir bütünlük içinde sunabilmektir. Garaudy için, Batı felsefesinin öldüğünü biraz önce belirtmiştik. Aynı şekilde ona göre Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozofları da, Kur'an'ın zengin yaratma, fiil (eylem) felsefesini terkettikleri için, çıkmaza girmişlerdir ve dolayısıyla Batı felsefesinin diriltmesine katkıda bulunabilmeleri şöyle dursun, Aristo'nun varlık felsefesinin Batıda kökleşmesine yardımcı oldukları için bir bakıma ölmesine katkıda bile bulunmuşlardır.

O halde, Garaudy'ye göre kurtuluş, daha doğrusu yeniden diriliş İbn Arabi sayesinde mümkün olacaktır. O bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder: "Allah'ı ve O'nun kelamının kitabını sedir ağacından yapılmış bir tabut içinde tahnit etmek isteyenlere rağmen, İbn Arabi, İslam düşüncesinin zirvesinde bize Allah fiilini çekmeyi öğretmiştir.

Allahın ve insanın mezarını kazacak kimseler o zamandan bu yana, ne Doğuda ne Batıda eksik olmamıştır. Pozitivist teologlardan birbuçuk asır önce Feuerbach Allah'ın öldüğünü haber vermişti. La Mettrie de eserinin yeni yapısalci veya sibernetik versiyonlarından iki asır önce "insanın ölümünü" gerçekleştirmişti.

Arap yarımadasından Asya'nın Avrupa yarımadasına çok kolayca ulaşabilen tüm integrizmlere ve teknokrasilere karşı, insanın ve Allah'ın ölümü felsefeleri haline gelmiş felsefelerimiz, gerçek tarihlerine İbn Arabi ile başlayacaklardır. Yeniden dirilmeleri ancak bu şartla mümkündür. Bu da, İslam mirasının en büyük zenginliklerinden biri olacaktır: Felsefeler ya Nebvi olacaklardır ya

6. Garaudy, R, a.g.e. s. 88-89, terc. s. 109-111

7. Garaudy, R, a.g.e. s. 105-107, terc. s. 117-120

8. Garaudy, R, a.g.e. s. 108 : "Il traque meme chez Avicenne, toute trace de "création", car, pour un Grec, il n'y a pas, comme disait Aristote, de "cause créatrice". Il s'acharne à réfuter Al Ghazali.", terc. s. 122.

da artık hiç olmayacaklardır." (9).

Açıkça görülmektedir ki, Roger Garaudy, ölmüş Batı felsefesinin yeniden dirilmesini İbn Arabi'ye bağlamaktadır. Burada karşımıza öncelikle halledilmesi gereken iki problem çıkmaktadır. Bu problemlerden ilki, batı felsefesinin gerçekten sona erip ermediği hususudur ki, bu da felsefecilerin halletmesi gereken bir konudur. Bu bakımdan biz bu ilk problem üzerinde durmayacağız. İkinci probleme gelince, o doğrudan doğruya İbn Arabi'nin felsefesiyle ilgilidir. Acaba İbn Arabi'nin felsefesi, Garaudy'nin iddia ettiği gibi ölmüş olan (şayet ölmüş ise tabii) Batı felsefesinin gerçekten diriltecek bir güçte midir? Böyle olmasını bütün kalbimizle isterdik. Ne varki gerçek hiçte öyle değildir. Çünkü, İbn Arabi'nin felsefesi aslında Batıda bilinmeyen yeni bir felsefe değildir ki, onun şimdiye kadar çözemediği problemleri çözüversin ve böylece onu içinde bulunduğu çıkmazlardan çıkarıversin. Evet İbn Arabi'nin felsefesi Batı için yeni birşey değildir. Zira İbn Arabi'nin vahdet-i vücûd öğretisi, "Tanrı-âlem ikiliğini kaldıran, Tanrının herşeyi ihtiva ettiğini, hatta O'nun herşey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülebileceğini, onların sadece ilâhi varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren Batı panteizminden "farklı birşey değildir (10). İki felsefe arasındaki fark, olsa olsa sadece ortaya çıkış bakımındandır, yoksa muhteva bakımından aralarında bir fark yoktur; çünkü birazdan da göreceğimiz gibi, aynı menfi sonuçları doğurmaktadır.

Batıda panteizmin izlerini geçmişlere indirmek mümkünse de onu ilk defa sistemleştiren hiç şüphesiz ki Benedict de Spinoza (1632-1677) olmuştur.

Sayın Prof. Dr. Mehmet Aydın'ın da çok güzel ifade ettiği gibi, "Spinoza panteizmini daha rahat anlayabilmek için işe "cevher" kavramından başlamak gerekir. Genellikle felsefede cevher derken, "kendi başına var olan" yani var olmak için öteki varlıklara bağımlı olmayan şey anlaşılır. Descartes'in "Madde" ve "Ruh" u, Leibniz'in "Monad"ları, cevher kabul ediliyordu. Cevher bağımsız olmak zorunda olduğu için, Descartes, "Madde" ile "Ruh", Leibniz bir "monad" ile başka bir "monad" arasında doğru dürüst bir iliş-

ki kuramıyordu. Descartes'in iki cevheri birbirine âdeta pamuk ipliği ile bağlıydı. Leibniz'in monadları birbirlerine kapalıydı. Spinoza, bütün bu "sıkıntı"ların çaresini buldu: Eğer "cevher" ile "kendi başına var olan (causa sui)" "kastedeceksek, bu takdirde sadece tanrı cevherdir. Bu durumda, "öteki varlıklar" yani aslında cevherin var olduğu anlamda "var olmayanlar" nereye konacaktır? Bu sorunun cevabını Spinoza'nın "Tanrı"yı tarifinde açıkça görmekteyiz: "Tanrı ile" diyor, Spinoza, "Mutlak anlamda sonsuz bir varlığı, yani sonsuz sıfatlara sahip bir cevheri kasetmekteyim. "Bu sıfatlar cevher olamaz; çünkü o takdirde onların yukarıdaki tarife uygun cevher olmaları gerekirdi. Tanrıdan başka hiç bir cevher yoktur. Var olan her şey ancak o cevherde vardır (11). Bu cevhere "Tanrı" veya "tabiat" (Deus sive Natura) denmesi birşey değiştirmez; çünkü Spinozaya göre tabiat, müstakil cevherlerin toplamından meydana gelen organik bir yapı değil, "Tek ve bölünmez bir cevherdir" (12).

Görüldüğü gibi Spinoza, panteizm öğretisini felsefi mülâhazalardan hareket ederek varmıştır. Oysa 1240 yılında vefat eden İbn Arabi, aynı öğretiye mistik bir tecrübe sonucu ulaşmıştır. Ancak İbn Arabi'nin, bilhassa Yeni Eflatunculuk tan etkilendiği de bir vaki'dir. Nitekim A.E. Affifi birazdan tanıtmasını yapacağımız eserinde bu hususu açıkça ortaya koymuştur. Gayet tabii ki, İbn Arabi, bir mutasavvıf olarak, eserlerinde filozofların takip ettiği tahlil ve terkip metodundan ziyade, kendine has mistik bir metod uygular. Bu yüzdendir ki, onun sık sık tasvir, remz ve işaret yollarına başvurduğunu, duyguların ifade ederken, son derece güçlü hayal gücünü harekete geçirdiğini görüyoruz (13). Kullandığı metod ne olursa olsun İbn Arabi, Spinoza'dan asırlara önce, ilâhi dinlerin ortaya koymuş olduğu Allah-âlem aynılığı (aşkınlık) inancını reddederek, Allah-âlem özdeşliğini savunan vahdet-i vücûd öğretisini ortaya koyabilmiştir. İbn Arabi bu öğretisini, bilhassa en meşhur eserleri olan "el-futuhâtu'l-Mekkiyye" ile, "Fusûsu'l-Hikem" in çeşitli yerlerinde ifade eder. Vahdet-i vücûd öğretisini dikkate almadan İbn Arabi'nin eserlerini anlamak mümkün değildir. Şimdi İbn Arabi'nin bu öğretisini açıkça formüle ettiği ibareler üzerinde duralım. Yanlış anlamalara yer vermemek ve bizzat okuyucuya da değerlendirme imkanı tanımak için

9. Garaudy, R. a.g.e. s. 117-118, terc. s. 133-134

10. Aydın, Mehmet, a.g.e. s. 145

11. Spinoza, Ethics, D ef. IV.1. Prop. XIV. (Works of Spinoza, Vol. 11. New York, 1951) Zikreden, Aydın, M., a.g.e. s. 147.

12. Aydın, Mehmet, a.g.e. s. 147

13. Affifi, A.E., İbn Arabi'nin "Fusûsu'l-Hikem"ine Giriş, s. 9 Mısır 1946

arapça ibarelerin aynen zikredilip, sonra da tercüme edilmesinde yarar görüyoruz:

« وهكذا نجد في صور المعادن والنبات والحيوان والافلاك  
والاملاك فسبحان من اظهر الاشياء وهو عينها

فما نظرت عيني الى غير وجهه وما سمعت أذني خلاف كلامه  
فكل وجود كان فيه وجوده ... »

"Böylece O'nu mâdenlerin, bitkilerin, hayvanların, feleklerin ve meleklerin suretlerinde görüyoruz. Öyleyse, eşyanın aynı olduğu halde eşyayı ızhar eden yücelerin yücesidir (herşeyden münezzehtir.)

Gözüm O'nun yüzünden başkasına bakmadı, kulaklarım O'nun sesinden başkasını işitmedi. Hiçbir varlık yoktur ki, onda O'nun varlığı olmasın" (14).

Açıkça görülmektedir ki İbn Arabi, Allah-âlem özdeşliğini açık bir şekilde vurgulamaktadır. Yine İbn Arabi'nin en son ve en sistematik eseri sayılan "Fusûs'l-Hikem" adlı eserini şu ibarelerle sona erdirdiğini görüyoruz:

« قاله المعتقدات تأخذ الحدود وهو الاله الذى وسعه قلب  
عبده فان الإله المطلق لا يسعه شيء لانه عين الاشياء و عين  
نفسه والشئ لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم  
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .»

"(İnsanların) inandıkları ilahı tarif etmek, tasavvur etmek, tanımak mümkündür. Bu ilah, kulun kalbine sığınan ilahdır. Oysa mutlak ilah, hiç

bir şeye sığmaz; çünkü o, eşyanın aynı olduğu gibi, Kendinin de aynıdır. Oysa ki birşey hakkında; (aynı zamanda) O kendi kendine sığar, ya da sığmaz, denilmez. Bunu iyi anla: Allah gerçeği söyler ve doğru yola erdirtir." (15).

Böylece İbn Arabi'nin eserlerinde Allah-âlem özdeşliğini, yani panteizm öğretisini açık bir şekilde savunduğunu gösterdikten sonra, Fransız düşünür Roger Garaudy'e sormak istiyoruz: Spinoza'nın panteizmi Batıyı kurtaramazken, nasıl olur da İbn Arabi'nin panteizmi kurtarabilir? "La Promesse de L'Islam" adlı eserinden anladığımız kadarıyla, sayın Garaudy bir çelişki içinde bulunmaktadır. Çünkü sözkonusu eserinin bazı kısımlarında, sürekli bir şekilde "aşkınlık" tan sözettiği ve dolayısıyla panteizmi şiddetle reddettiği halde, bazı yerlerde de panteizmi destekler mahiyette görüşler ileri sürmektedir (16). Meselâ;

« سترهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق »

(O'nun (Kur'an'ın) hak olduğu onlara âşikâr oluncaya kadar, dış dünyâda ve bizzat kendilerinde âyetlerimizi göstereceğiz) (17). âyet-i kerimesini, vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde şöyle tercüme etmiştir: "Herşeyin Allah olduğu onlara âşikâr oluncaya kadar, dış dünyâda ve bizzat kendilerinde âyetlerimizi göstereceğiz." (18).

Açıkça görülmektedir ki, Garaudy âyet-i kerimenin manasını tahrif etmiş ve böylece Kur'an'ın aşkınlık (tenzih) inancını reddetmiş bulunmaktadır. Eğer herşey Allah ise, o takdirde aşkınlıktan nasıl söz edilebilir? İnanıncı olabilmeyin ilk şartı, tutarlı olmaktır. O halde Garaudy tutarlı olmak zorundadır.

14. İbn Arabi, Futûhât, II. 604, Mısır 1293, yine bkz: Futûhât I. 884, II. 206, 531

15. İbn Arabi, Fusûs'l-Hikem, Kahire 1946, s. 226

16. Garaudy, R, a.g.e. s. 30 : "Cette révélation de l'unité divine (tawhid) qui donne à chaque vie et à chaque chose un sens par son rapport au tout n'est pas une unité inerte, celle d'un monothéisme abstrait, faisant de Dieu une idée, et moins encore un panthéisme excluant la transcendance, ce qui, pour un musulman, serait le monde de l'absence de Dieu. L'unité divine est un acte. Un acte de Dieu constamment créateur.", terc. s. 26

17. Fussilet, 53

18. Garaudy, R. a.g.e. s, 29 : "Nous montrons nos signes aux horizons et en eux-mêmes jusqu'à ce qu'il leur devienne évident que tout est Dieu." terc. s. 25.

19. Affifi, A.E. c. II. 213 İbn Arabi'nin Fusûs'l-Hikem'ine Talikât :

ليس الخلق في نظر ابن عربى ايجاداً لشيئى لا وجود له ، فهذا مستحيل عقلاً وعملاً ، ولا هو فعل قام به الحق في زمن  
مضى دفعة واحدة ثم انتهى منه ؛ بل هو حركة ازلية دائمة ، عنها يظهر الوجود في كل آن في ثوب جديد وتتعاقب عليه الصور  
التي لاتنتهى عدداً من غير ان تزيد فيه او تنقص منه شيئاً في جوهره وذاته . فالخلق بمعنى الابداع من العدم او الابتداع على  
غير مثال سابق ، والخالق بمعنى الموجد من العدم اوالمبدع على غير مثال سابق ، لا محل لهما في مذهبه . وانما الخالق عنده  
هو جوهر أزلى ابدى يظهر في كل آن في صور ما لا يحصى من الموجودات .

Diğer taraftan, Garaudy'nin haklı olarak İslam Filozoflarına yönelttiği tenkidler, İbn Arabi için de (evleviyetle geçerlidir. Zira İbn Arabi'nin, aynı zamanda Spinoza'nın savunduğu panteizmin en belirgin vasfı, yoktan yaratmayı (creatio ex nihilo) reddetmeleridir. Allah -âlem özdeşliği sözkonusu olunca, yaratmadan bahsedilemeyeceği âşikârdır (19)\*. Ortada sadece tek bir varlık ya da Spinoza'nın ifadesiyle "cevher" vardır. ve bu cevher hem ezeli, hem ebedidir. Alemde gördüklerimiz, bu mükemmel varlığın tezahürlerinden başka birşey değildir. A.E. Affifi, İbn Arabi'nin bu konudaki görüşlerini şöyle açıklar: "İslamın yaratıcı Allahı, artık yaratıcı anlamını değil, fakat kendini âlemin sonsuz suretlerinde izhar eden Bir anlamını ifade etmektedir (20).

O halde İbn Arabi'nin Allah'ının da Kur'ân'ın Allahı olmadığını burada belirtmek gerekir, zira onun Allahı, her an yoktan yaratan, ahlâki sıfatlara sahip olan şahsi bir Allah değildir. Bu yüzden Affifi'nin de haklı olarak ifade ettiği gibi "İslamın Allah anlayışını tamamen bozduğu ve onun yerine tamamen farklı bir kavram koyduğu için, İbn Arabi'nin, Allahı bir şahıs yapan ahlâki sıfatları bir kenara itmesi ve O'nu bu şekilde tasvir eden bir dil kullanmaktan kaçınması zorunluydu. Fakat o her zaman bu yolu takip etmemiştir. Birbirinden farklı olan teist Allah anlayışı ile panteist Allah anlayışını zaman zaman uzlaştırmaya çabalarsa da, neticede tam bir başarısızlığa uğrar. "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" şeklinde ifade edilen (21) bir Allah anlayışını, her yerde ve her şeyde var olan vahdet-ivücdüçü bir Allah anlayışıyla uzlaştırmak nasıl mümkün olur ki?" (22). Böyle bir uzlaştırmamın mümkün olmayacağı açıktır. Ne var ki İbn Arabi, Kur'ân'ı Kerim'in her an yaratan, herşeye kâdir olan, varlığı için hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ve âlemlerden müstağni olan Allah inancını kabul etmek şöyle dursun, Allahı insana bağımlı kılmak, insanı bir bakıma Allahın yaratıcısı kabul etmek ve böylece insanı ilahlaştırmakla, din dâiresinden

çıkılmış bulunmaktadır. O bu görüşlerini şiir halinde şöyle dile getirir:

ويعبدني واحمده	فيحمدني واحمده
وفي الاعيان اجده	فتنى حال أقر به
واعرفه فاشهده	فيعرفني وأنكره
اساعده فاسعده	فأنى بالغنى وأنا
فاعلمه فواجده	لذلك الحق اوجدنى

"Allah bana hamdeder, ben de O'na  
O bana tapar, ben de O'na taparım.  
Bir halde O'nu ikrar eder,  
Ayanda da inkar ederim.  
O beni tanır, ben ise O'nu inkar ederim.  
O'nu tanır, O'na tanıklık ederim.  
Nasıl olur da O, benden müstağni olabilir?  
O'na yardımcı olan, O'na yardım elini uzatan  
ben iken.  
İşte hak bu yüzden beni yarattı; Ben de bu yüzden O'nu biliyor ve O'nu yaratıyorum.(23).

Aşkın Allah inancından yüzçeviren İbn Arabi'nin, vahiy, din, âhiret, cennet ve cehennem konularında da Kur'ân-ı Kerim'e tamamen ters düşen görüşler ileri sürmesi şaşkıncı olmasa gerekir. Nitekim onun, İsmail kelimesindeki âli hikmetten söz ederken vahyi inkar ettiğini görüyoruz:

ولا يلقى عليك الوحي في غير ولا تلقى  
Sana gelen vahiy başkasından gelmez; sen de bunu başkasına vermezsin.)(24). İbn Arabi'nin öğretisinde varlık bir olduğuna, dolayısıyla insan ile Allah arasında bir fark bulunmadığına göre vahiy konusunda Allah ile insan arasında bir ikilik koymamanın bir anlamı yoktur. Bu yüzden peygamber de olsa, hiç kimse dışarıdan vahiy ya da başka bir bilgi elde edemediği gibi, bu bilgiyi başkasına da aktaramaz. İnsan her türlü bilgiyi bizzat kendinden elde eder. Ona dışarıdan hiçbir şey gelmez. İbn Arabi Şit kelime-

\* 19 nolu dipnot teknik bir hata sonucu ön sayfede kalmıştır. Özür dileriz.

20. Affifi, A.E., The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnu'l-Arabi, Lahor 1964, s. 45 "The creative God of Islam no longer means the Creator, but the One who reveals Himself in the infinite forms of the universe"

21. Şurâ 11

22. Affifi, A. E. a.g.e., s. 57 : "It was imperative, therefore, that İbnu'l-Arabi, having completely altered the conception of the God of Islam, and having replaced it by a fundamentally different one, should have left alone all the ethical attributes which make God a personality and avoided using language which describes Him as such. But he does not always do this. He some -times tries to bring into harmony the two different notions of God, the pantheistic and the theistic, with the result that he utterly fails. How can it be possible to harmonise the notion of Allah "Like unto Him there is nothing" with the pantheistic One who is everywhere and every thing?"

23. İbn Arabi, Fusûsu'l-Hikem, s.83

24. İbn Arabi, a.g.e., s. 93

sindeki nefesin hikmetinden söz ederken bu konuyu şöyle açıklığa kavuşturur: "Suretleri ne kadar farklı olursa olsun, hiç kimsede Allaktan birşey yoktur, ve hiç kimsede de kendinde olandan başka birşey yoktur. Bu hakikati, bu işin böyle olduğunu Allah ehlerinden çok az kimse bilir. Bunu anlayan kimseyi görürsen, ona güven; çünkü o yüce Allahın seçkin kullarından tertemiz biridir. Herhangi bir keşif sahibi, önceden bilmediği yeni bilgileri kendisine ulaştıran bir suret müşahade ederse, (iyi bilsin ki) bu suret onun aynı olup, aslâ başkasının değildir. Demek ki o, aslında ilminin meyvesini bizzat kendi nefesinden toplamaktadır." (25).

Açıkça görülmektedir ki İbn Arabi, vahiy de dahil olmak üzere, dışarıdan gelen her türlü bilgiyi imkansız görmektedir. Bu yüzden onun, Cibril (a.s.)'ın Hz.Peygamber (s.a.v.)'e gelişini inkar etmesine şaşmamak lazımdır. Ona göre Cibril (a.s.) Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hayal gücünün bir mahsulü olarak ortaya koyduğu bir varlıktır. İsteddiği kadar Cibril (a.s.) ile konuştuğunu zannetsin, aslında o kendi kendine konuşmaktan ve kendi kendini dinlemekten başka hiçbir şey yapmamaktadır (26).

İbn Arabi istediği kadar, nebi ve resul arasındaki farklardan sözetsin ve "Fusûs'u'l-Hikem" inde her peygambere müstakil bir bölüm ayırsın, vahiy müessesesini inkar ettikten sonra bunun ne anlamı olabilir ? Aslında İbn Arabi'nin amacı peygamberlerin hikmetlerinden söz etmek değildir. Onun amacı, ne pahasına olursa olsun, Vahdet-i vücûd öğretisini İslam toplumunda sinsice yayabilmektir. O, İslam toplumunda yaşadığının ve dolayısıyla İslam inancına açıkça ters düşen görüşler ortaya koymanın doğrubileceği sakıncaların bilincindedir. Bu bakımdan görüşlerine İslami bir veche vermeye özen göstermiş ve hatta "Fusûs'u'l-Hikem" adlı eserinin kendisine, rüyasında bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından verildiğini iddia etme cüretini göstermekten bile çekinmez (27). Yine bazı eserlerinde, kendiliğinden hiçbir şey yazmadığını, yazdığı her harfin kendisine Allah tarafından yazdırıldığını söylemekten de geri kalmaz (28). Biraz önce de ifade ettiğimiz gibi, İbn Arabi'nin böyle hareket etmekten maksadı, vahdet-i vücûd öğretisini toplumda İslam kisvesi altında yaymaya çalışmaktır.

İbn Arabi'nin vahiy konusundaki görüşlerine işaret ettikten sonra, onun din hakkındaki görüşleri üzerinde kısaca durmak istiyoruz. İbn Arabi'

25. İbn Arabi, a.g.e., s. 66 :

"فما في احد من الله شئى ، وما في احد من سوى نفسه شئى وان تنوعت عليه الصور . وما كل احد يعرف هذا ، وان الامر على ذلك ، الا اّاحاد من اهل الله . فاذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم اهل الله تعالى . فای صاحب كشف شاهد صورة تلقى اليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده ، فذلك الصورة عينه لا غيره ، فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه !"

26. Affifi, A.E. İbn Arabi'nin Fususu'l-Hikem'ine Talikât, c.II. 94-95

وقد كان ابن عربى اشد ما يكون صراحة عند ما نقى الوحى — بل كل المعارف الباطنية — بطريق الوساطة في قوله في الفص الشئى فای صاحب كشف شاهد صورة تلقى اليه ما لم يكن عنده من المعارف ، وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده ، فذلك الصورة عينه لا غيره : فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه ، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره ؛ الا ان المخل او الحضرة التى رأى فيه صورة نفسه تلقى اليه ، ينقلب من وجهه لحقيقة تلك الحضرة ، وكان كذلك اشد ما يكون جرأة عند ما فسر ظهور جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم بأنه لم يكن سوى تصوير وخلق من خيال النبي ، كما يصور خيال المحب ويجسد أمامه محبوبه فيخاطبه ويناجيه ويسمع كلامه ، وهو في الحقيقة لا يخاطب الانفسه ولا يسمع الا كلامه . قال في الفتوحات المكية ( في الجزء الثانى ص ٤٢٩ ) « ولقد بلغنى قوة الخيال ان كان حىي يجسدلى محبوى من خارج لعينى كما كان يتجسد جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا اقدر انظر اليه ، ويخاطبني واصغى اليه وافهم عنه » .

27. İbn Arabi, Fusûs, s. 47 :

اما بعد : فانى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أُرِيَتْها في العشر الاخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق ، ويده صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لى : هذا « كتاب فصوص الحكم » خذها واخرج به الى الناس يتفتعون به ، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله واولى الامر منا كما أمرنا .

28. İbn Arabi, Futûhât, III.372, bu konuda bkz. Ateş, Süleyman, İşari Tefsir Ekolü, Ank. 1974, s. 169-170

ye göre dinler iki kısımdır: 1) Allah elçilerinin getirdiği din. 2) İnsanların dünya ve ahiretlerini düzenlemek için bizzat kendilerinin kurdukları din. Ancak bilinen ve alışlagelmiş olan din, Allah elçilerinin getirmiş oldukları dindir. Bu yüzden Allah bu dini diğer dinlere tercih etmiştir. Bununla birlikte Yüce Allah Kur'an'ı Kerim'in de: "Şüphesiz ki Allah katındaki din İslamdır"<sup>29</sup>. "Allah'a teslim olmadıkça aslâ ölmeyin." (30). buyurmaktadır. İslam ise, inkıyâd etmek, boyun eğmek anlamına gelir. O halde dinin anlamı "boyun eğmek" ten ibarettir. Boyun eğmek te, kulun işi olduğuna göre din de kulun işidir. O halde bütün dinlerin kulun işi olduğunu söyleyebiliriz. Oysa bütün dinler Allah'ındır. Öyleyse neye tapılırsa tapılsın, neye boyun eğilirse eğilsin, neticede Allah'a tapılmış olur (31). İşte İbn Arabî, ilâhi olsun olmasın, bütün dinlerin geçerli olduğunu şu meşhur beyti ile ifade eder:

« عقد الخلائق في الإله عقائد

وأنا شيدت جميع ما اعتقدوه »

"Allah hakkında insanlar çeşitli inançlara sahip oldular.

Ben ise onların inandıklarının hepsine şahadet ediyorum (32).

İbn Arabî'nin din ile ilgili görüşlerine böylece kısaca temas ettikten sonra, şimdi onun insan hürriyeti, sorumluluk, âhiret, cennet-cehennem gibi her dinin çözmek zorunda bulunduğu ahlâki problemler üzerinde durmak gerekir.

İlahi dinlerin bu problemleri çözümleri açıktır: İnsan davranışlarında hürdür ve hür olduğu için de sorumludur. Aksi halde sorumluluğundan söz etmek anlamsız olur. İşte insan bu dünyadaki davranışlarına göre âhirette hesaba çekilecektir. İnananlar, iyi iş işleyenler, yaptıklarının bir karşılığı olarak Cennete, inanmayıp ta küfredenler ise, yine yaptıkları kötü işlerin karşılığı olarak Cehenneme gireceklerdir. Böylece sonuçta ilahi adâlet gerçekleşmiş olacaktır.

Tutarlı bir vahdet-i vücûdçu'nun da bu konularda herhangi bir güçlüğü olamaz. Varlığın birliği sözkonusu olduğuna göre, sözkonusu problemlerin ortaya çıkmaması gerekir. Madem

ki ortada Allah-insan ikiliği bulunmamaktadır, o halde kim kimin hürriyetini belirleyecek, kim kime karşı sorumlu olacaktır? Ortada sorumlu olmayınca, âhiretten, cennetten ve cehennemden söz etmenin mümkün olamayacağı da açıktır. İşte bu yüzden ki, birazdan işaret edeceğimiz gibi, birçok Batılı düşünür, panteizmi, dinsizlik (ateizm) olarak görmüştür. Yapılmasını gerekli gördüğümüz bu açıklamalardan sonra İbn Arabî'nin bu problemlerle ilgili görüşlerini gözden geçirelim.

Öncelikle İbn Arabî'ye göre insanın hatta bir bakıma Allahın bile hür olmadığını belirtmemiz gerekir (33). Çünkü herşey ezelde belirlenmiştir. Allah da dahil olmak üzere hiç kimse, bu belirli düzenin dışına çıkamaz. Bu bakımdan "Allah dileseydi hepimizi doğru yola iletirdi" (34) demek anlamsızdır. Çünkü Allahın, eşyanın tabiatında olmayan birşeyi murad etmesi imkansızdır (35).

İnsan hür olmayınca, sorumluluğundan da söz edilemez. Ancak ortada, insanın fiillerini hükme bağlayan bir şeriat sözkonusudur. Allah açısından bütün fiiller fiil olarak tasvip görür. Bununla birlikte şeriat nazarında bazı fiiller tasvip görür, bazıları ise, görmez. Oysa Allah bütün bu fiilleri tasvip eder. Çünkü bu fiiller sonuç olarak O'na aittir. Bu bakımdan fiiller ile şeriat arasındaki çatışma sadece zahirdedir. Biz, iyi ya da kötü olsun, bütün fiillerin, bağlı oldukları yegane kanun olan ilâhi meşiet ile uygunluk içerisinde bulduklarından habersiz olduğumuz için onlara "isyan" adını veririz. Günah, ilahi iradeye, ya da İbn Arabî'nin kendi ifadesiyle "tekvini emre" değil, vasıta olan dini emre muhalefettir." (36).

Diğer taraftan İbn Arabî'ye göre şeriat, toplumu doğru yola iletmek, onu yönetmek, kısacası amel olunmak için gönderilmemiştir. Bu bakımdan ona muhalefet etmekte bir sakınca sözkonusu değildir. Çünkü bağlayıcı değildir. Amaç zahiri kurtarmaktır. O bu konudaki görüşlerini şöyle açıklar: "Biz biliriz ki, bugün dünyada yürürlükte olan her hüküm, şeriat olarak adlandırılan zahiri hükümlere muhalefet etse de, yine de Allah'ın hükmüdür. Çünkü hakikatte ancak Allahın hükmü yürümektedir. Her ne kadar (şeriatın) ku-

29. Ali İmran, 19

30. Bakara, 132.

31. Affifi, A.E., İbn Arabî'nin Fusûs'una Talikât, II, 92, 98

32. İbn Arabî Futuhât III. 175.

33. Affifi, A.E., The Mystical Philosophy, s. 156: "İbnu'l-Arabi rules out not only the individual freedom of Man, but that of God's will as well. God does not will in the sense that He chooses but in the sense that He decrees what He knows will take place."

34. Enâm, 149

35. Affifi, A.E., a.g.e., s. 156

36. İbn Arabî, Fusûs, s. 165, Ayrıca bkz. Affifi, a.g.e. s. 162.



rulup yerleşmesi ilahi iradeye bağlı ise de, âlemdeki herşey şeriatın hükmüne değil, Allahın iradesine bağlıdır. Bundan dolayıdır ki, şeriatın kurulup yerleşmesi hakkındaki ilahi irade gerçekleşmiştir. Çünkü ilahi irade (meşiet) ancak şeriatın kurulup yerleşmesini dilemiştir: YOKSA ONUN GETİRDİKLERİ İLE AMEL ETMEYİ ASLA DİLEMİŞ DEĞİLDİR. " (37).

Ayrıca görülmektedir ki, İbn Arabi'ye göre şeriatın hükümlerinin hiçbir bağlayıcılığı yoktur. Biraz önce, sadece şeriat açısından bazı fiillerin tasvib edildiğini bazı fiillerin ise tasvib edilmediğini, oysa Allah açısından hepsinin tasvib gördüğünü söylemiştik. Şeriat da sadece göstermelik olduğuna ve dolayısıyla hiçbir bağlayıcılığı olmadığına göre, bu durumda dini emirlere muhalefet edenleri bekleyen âkıbet ne olacaktır? Yüce Allahın Kur'ân-ı Kerim'in birçok âyetinde, kendini inkar edip emirlerine karşı gelen kâfirleri ebediyen kalacakları cehennemde şiddetli azapla cezalandırmakla tehdit ettiği herkesçe bilinmektedir. Buna rağmen İbn Arabi, yüce Allahın tehdidini gerçekleştirmesinin mümkün olamayacağını açıkça söyleyebilme cüretini gösterebilmektedir. İbn Arabi, bu konuyla ilgili görüşlerini şöyle açıklar: "Öğülme, va'din yerine getirilmesiyle olur, tehdidin gerçekleşmesiyle değil. İlahi hazret zâtı ile övülme ister. Ancak O, tehdidin değil, va'din gerçekleşmesiyle, hatta onun da ötesinde suçu affetmekle övülür. Bu yüzden, "sakın Allahın elçilerine verdiği sözü yerine getirmeyeceğini sanma" buyurmuş, "Tehdidini" yerine getireceğinden söz etmemiştir. Aksine tehdit ettiği halde, "O, onların günahlarını affedecek"

buyurmuştur. İsmail (a.s.) i de, sözünü tuttuğu için övmüştür. O halde, tehdidin gerçekleşmesi için ortada herhangi bir karine olmadığına göre, Hakkın tehdidini gerçekleştirmesi de imkan dahilinden çıkmıştır, demektir.

Ortada sadece bir ihtimal kaldı ki, o da Hakk'ın va'dini yerine getireceğidir. Tehdidini yerine getireceğine dair ise, ortada hiçbir delil yoktur. Küfür ve isyan ehli Cehenneme girseler de onlar orada ayrı bir zevk ve nimet, cennet nimetleri içerisindedir. Bu bakımdan onlarla müminler arasında bir fark yoktur. Fark sadece tecelli bakımındandır. Azâba azab denmesi tatlı oluşundandır. Bu azap sözü, onda gizli olan lezzet için bir kabuk gibidir. Kabuk ise özü koruyan birşeydir." (38).

Ayrıca görüldüğü gibi, İbn Arabi, Kur'ân-ı Kerim'deki kâfirlerin durumlarıyla ilgili açık âyetleri inkar etmekte ve böylece kâfir ile mümin arasında farkı ortadan kaldırmış bulunmaktadır. İstedığınız kadar kötülük yapın, yeryüzünü darmadağın edin, kana bulayın, Allahı tanımayın, kısacası akla gelmeyecek kadar kötülük yapın, bunların hiçbir önemi yoktur; çünkü bütün yaptığınız kötülüklerin karşılığı olarak "Cehennem denilen yerde sonsuz zevk ve nimetlere garkolmuş olarak yaşayacaksınız. Sadece bir müddet ilahi tecelliden mahrum kalacaksınız, ama sadece bir müddet. Hepsi o kadar. Sonra siz de ilahi tecelliye mazhar olacaksınız ve böylece Allah'a iman etmiş, Allahın, yasaklarına uymuş, emirlerini yerine getirmiş, hayatını insanlığın yararına olan işlerle geçirmiş olan müminlerle olan farkda ortadan kalkmış olacaktır. Neticede herkes mutlu olarak ebedî hayatlarını sürdürecektir. İşte

37. İbn Arabi, Fusûs, s. 165 :

ومن هنا نعلم ان كل حكم ينفذ اليوم في العالم انه حكم الله عز وجل ، وان خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا إذ لا ينفذ حكم الا لله في نفس الأمر لأن الامر الواقع في العالم اما هو على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر، وان كان تقريره ( ١٧٣-١ ) من المشيئة . ولذلك نفذ تقريره خاصة فان المشيئة ليست لها فيه الا التقرير لا العمل بما جاء به .

38. İbn Arabi, Fusus,, s. 93, 94:"

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد ، والحضرة الالهية تطلب الثناء المحمود بالذات فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد ، بل بالتجاوز .

« فلا تحسبن الله يخلف وعده رسله . » لم يقل ووعيده ، بل قال « ويتجاوز عن سيئاتهم » مع انه توعد على ذلك . فأتى على اسماعيل بانه كان صادق الوعد . وقد زال الإمكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح .

وما لوعيد الحق عين تعابن  
على لذة فيها نعيم مبابن  
ويبينهما عند التجلي تبابن  
وذاك له كالتقشر والتقشر صابن

فلم يبق الا صادق الوعد وحده  
وان دخلوا دار الشقاء فإبهم  
نعم جنان الخلد فالأمر واحد  
يسمى عذابا من عذوبة طعمه

İbn Arabî'nin âhiret hayatıyla ilgili görüşleri aynen böyledir. Ashında o, dini anlamda âhiretin vuku bulacağını da kabul etmez. (39). Onun ilahi dinleri ilgilendirdiren âhiret hayatıyla ilgili konulara girmesinin yegane sebebi, İslam toplumunda yaşamış olmasıdır. Ancak din kisvesi altında vahdet-i vücûd öğretisini yayabileceğini gayet iyi bilmektedir.

Bütün bu anlattıklarımızdan şu sonuca ulaşmaktayız; İbn Arabî istediği kadar Allahtan, peygamberden, dinden, cennetten ve cehennemden sözetsin, bütün bu kelimelerin gerçek anlamda dini bir anlamı yoktur. Çünkü bu kelimeler, ancak ilahi bir dinde gerçek anlamlarını taşıyabilirler. İbn Arabî, İslam dininin hakim olduğu bir toplumda yaşadığı için bu kelimeleri kullanmak zorunda kalmıştır. Şayet asrımızda, bilhassa dinsizliğin ya da sınırsız bir fikir hürriyetinin hakim olduğu bir ülkede yaşamış olsaydı, belki de böyle hareket etmez, fikirlerini açıkça ortaya koyar ve onları dini bir maske altında sunma gereği duymazdı. Yine vurgulanması gereken bir başka gerçek te, İbn Arabî, İslam'a çalıştığı vahdet-i vücûd öğretisiyle, İslam dinini ve dayandığı esasları yıkmayı da amaçlamıştır (40). Çünkü onun bu öğretiyi sırf ilim adına savunmadığı aşikardır. Eserlerinin hepsinin ilahi menşeli olduğunu, onlara kendinden hiçbir şey katmadığını, hatta en son eserlerinden sayılan Fusûsu'l-Hikem adlı eserini rüyasında doğrudan doğruya Hz. Peygamber (s.a.v.) den aldığını söylemesi bunun kanıtıdır. Böyle bir yola niçin başvurmuştur? İbn Arabî, acaba gerçekten samimi mi idi? Bu soruları şu veya bu şekilde cevaplamak mümkündür ve nitekim geçmişte de yapılan bu olmuştur. Kimileri görüşlerini gözönünde bulundurarak onu tekfir ederlerken, kimileri de onun büyük bir veli olduğunu söylemişlerdir. Onun hakkında geçmişte ve bugün söylenenler ne olursa olsun, şu gerçeğin asla gözardı edilmemesi gerekir: İbn Arabî, vahdet-i vücûd öğretisine ters düşen bütün ayetlerin manalarını açıkça tahrif etmekten kaçınmamıştır. Bu yüzden onun, müfessirlerin üzerinde ittifak ettikleri birçok ayet-i kerimeyi, maksadına uygun alarak tevil ettiğini görüyoruz (41). Mesela biraz önce azab ile ilgili tevilini gördük. Kısacası İbn Arabî'nin yaptığı bütün teviller Kur'ân-ı Ke-

rim'e aykırı olmakla kalmamış, onun da ötesinde, onun getirdiği esasları yıkmayı amaçlamıştır. Bu bakımdan İbn Arabî'nin öğretisini Kur'ân'ı olarak vasıflandırmak asla mümkün değildir. Çünkü onun getirdiği esasları yıkmayı amaçlamaktadır.

Araştırmamızın başında Roger Garaudy'nin İbn Arabî'nin görüşlerinden söz ederken, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisiyle Spinoza'nın panteizmi arasında bir fark bulunmadığını, çünkü her ikisinin de aynı menfi sonuçları doğurduğunu söylemiştik. İbn Arabî ile ilgili yanlış anlamalara son vermek gayesiyle, konunun açıklığına, kavuşturulmasını kaçınılmaz görmekteyiz. Zira bazı araştırmacılar İbn Arabî'ye panteist denilmesine karşı çıkmaktadırlar. Bu araştırmacılar arasında incelememiz esnasında "Din felsefesi" adlı eserinden son derece yararlandığımız Prof. Dr. Mehmet Aydın ile Yrd. Doç. Dr. Mustafa Tahralı'nın isimlerini özellikle zikretmemiz gerekir. Sayın Prof. Dr. Mehmet Aydın, sözkonusu eserinde, Spinoza'nın panteizmini açıkladıktan sonra, konumuzla ilgili şu görüşlere yer vermektedir: "Daha önce panteist teriminin geliştiği güzel kullanılışının sakıncalarına bir iki cümle ile işaret etmiştik. Bize öyle geliyor ki, Tanrı ile âlemi ontolojik anlamda bir ve aynı sayan Spinoza panteizmine İslam düşüncesinde bir yer bulmak imkansızdır. Gerçi Batıda ve Doğuda birçok kimse "panteist sufilik" tabirini kullanmakta ve bu görüşün en önemli sistemcisi olarak ta İbn Arabî'yi göstermektedir. Hatta bazılarına göre İbn Arabî, Müslüman düşünürler arasında panteizmi en tutarlı şekilde öne süren kişidir." (42).

Nihayet sayın Aydın, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûdçuluğu ile Spinoza'nın panteizm öğretisini karşılaştıran ayrıntılı çalışmalar olmadığını, oysa mevcut çalışmalara göre, her iki öğreti arasında önemli farklar bulunduğunu, dolayısıyla bu konuda kesin bir görüş serdetmenin kolay olmadığını belirttiikten sonra sözlerine şöyle devam eder: "Bütün bu söylediklerimize rağmen vahdet-i vücûdçuluğun özellikle de İbn Arabî'nin görüşlerinin panteist bir yoruma tabi tutulduğunu biliyoruz.

39. İbn Arabî, Futuhât, I, 338:"

« النهاية في العالم غير حاصلة والغاية من العالم غير حاصلة فلا تزال الآخرة دائمة التكوين عن العالم .

Ayrıca bkz. Affifi, A.E. Ta'likât, II. 214.

40. Affifi, A.E., The Mystical Philosophy, s.160: "Here we shall see how he attempts to bring into harmony the divine law of religion and the ethical problem of good and evil and how he ends by throwing over the whole of Islam and its laws."

41. Bu konuda bkz., Ateş, S. a.g.e., s, 172-175; ez-Zehabi, et-Tefsir ve'l-Müfessirun, Kahire 1962, III, 12-16

42. Aydın M., A.g.e., s. 148, 149.

Öyle görünüyor ki buna İbn Arabi'nin bazı modern takipçileri de sebep olmaktadır. Tanınmış İsviçleri âlim Frithjof Schuon (İsa Nureddin) ve Martin Lings (Ebubekir Siraceddin)'in vahdet-i vücud'u yorumlamaları bariz panteist özellikler taşımaktadır (43).

Açıkça görülmektedir ki sayın Aydın, İbn Arabi'nin vahdet-i vücud öğretisinin panteizmden farklı olduğunu, İbn Arabi'nin görüşlerinin panteist bir yoruma tabi tutulmasına onun bazı modern takipçilerinin sebep olduğunu ileri sürmektedir. Sayın Aydın'ın bu görüşlerine katılmak mümkün değildir; Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Arabi'nin vahdet-i vücudculuğu ile Spinoza'nın panteizmi arasında esasta hiçbir fark söz konusu değildir. Her iki öğreti de ontolojik bakımdan Allah-alem özedeşliğini savunmaktadır. Her iki düşünürün eserlerinden bu sonuç ortaya çıkmaktadır. Aksini iddia edenlerin görüşlerini ispat etmeleri gerekir. İbn Arabi'nin eserleri elimizdedir. Yapılması gereken eserlerin incelenip sonuçların ortaya konulmasıdır. Kaldı ki bu da yapılmıştır ve İbn Arabi'nin gerçek anlamda panteist olduğu kesinlikle ortaya konmuştur. İbn Arabi'nin bütün eserlerini inceleyip bu sonuca ulaşanlardan biri de A.E.Affifi'dir (44). A.E. Affifi İbn Arabi'ye yıllarını vermiş büyük bir araştırmacıdır. Bu bakımdan İbn Arabi sahasında otorite olduğu ilim çevrelerinde herkesçe kabul edilen bir gerçektir. Araştırmamızın ikinci bölümünde tanıtmasını yapacağımız eseri bu hususu kanıtlamaktadır. Ayrıca Affifi'nin, İbn Arabi'nin en son ve en sistematik eserlerinden biri olan Fusûsu'l-Hikem'i tahkik edip notlarla birlikte neşrettiğini belirtmekte yarar vardır.

Sayın Yard. Doç. Dr. Mustafa Tahralı da, Ahmed Avni Konuk'un "Fusûsu'l-Hikem tercüme ve şerhi"ni tanıtmak amacıyla yazdığı "Fususu'l-Hikem şerhi ve vahdet-i vücud ile alakalı bazı meseleler" adlı makalesinde vahdet-i vücud ile panteizmin aynı şey olmadığını, her ikisi arasında farklar bulunduğunu ileri sürdükten sonra, A.Avni Konuk'un söz konusu iki öğreti arasında tesbit ettiği onbir farkı hulasa etmekle vahdet-i vücud'un panteizmden farklı olduğunu ortaya koyduğuna inanmış görünmektedir. Söz konusu onbir fark incelendiğinde görülür ki, A.Avni Konuk, demagojiden başka bir şey yapmamıştır. Çünkü her

iki öğretinin birbirlerinden farklı olduğuna dair ileri sürdüğü delillerin duygusallıktan öte hiçbir ilmi değeri yoktur. Gönül erbabından olması dolayısıyla A.Avni Konuk'un bu duygusallığını anlamak ve onu mazur görmek mümkündür. Ancak aynı şeyler bir araştırmacı için asla söz konusu olamaz ve olmamalıdır da. Zira ilim bir duygusallık konusu değil, delil ve ispat konusudur. Araştırmacıya düşen, duygusallığı bir tarafa itip, ilmi gerçeklere tabi olmaktır. Ancak bu yapıldığı takdirde ki, insanlık ilim ve irfan yolunda emin adımlarla yürüyebilir. Araştırmacı gerçeklerden asla korkmamalı, korkmak şöyle dursun, gerekirse onları haykırmak için her türlü sonuca katlanmaya her an hazır olmalıdır. Yoksa gerçekler saptırılarak hiçbir sonuca ulaşılamaz. Bu kumdan şatolar yapmaya benzer; yıkılmaları mukadderdir. Sayın Tahralı'nın bir araştırmacının yerine getirmesi gereken vecibeleri yerine getirmediğini esefle müşahade ediyoruz. Sayın Tahralı'nın bir araştırmacı olarak, A.Avni Konuk'un ileri sürdüğü delillerin gerçekle hiçbir alakası olmadığını görmesi, onları benimsemek şöyle dursun, kesinlikle karşı çıkması gerekirdi. Üstelik kendi görüşlerine uygun gelen yerlerde Affifi'nin görüşlerine sık sık yer verdiği ve onun Fusûsu'l-Hikem tahkikini A.Avni Konuk'un "Fusûsu'l-Hikem tercüme ve şerhinin" sonuna ilave ettiği halde, Affifi'nin İbn Arabi'nin panteist olduğunu kesin olarak ispat ettiği bölümlere işaret etmemesi ilmi ciddiyetle bağdaşmayan bir husustur. Sayın Tahralı'nın böyle bir yola başvurmaya açıktır. Çünkü Affifi biraz önce ifade ettiğimiz gibi bu sahanın önde gelen otoritelerinden biridir ve İbn Arabi'nin panteist olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bir araştırmacı olarak sayın Tahralı'ya önerimiz, Affifi'nin eserlerini (ya da bizzat kendisi aynı sonuca ulaşmak istiyorsa İbn Arabi'nin bütün eserlerini) ciddi bir şekilde okuyarak gerçeklere ulaşması ve böylece gerçekleri saptıran açıklamalar yapmaktan kaçınmasıdır. İbn Arabi panteist ise (ki öyledir) onun panteist olmadığını söylemek, ilim bir yana, her şeyden önce İbn Arabi'nin düşüncesine ihanettir. Böyle bir şey yapmaya hiç kimsenin hakkı yoktur. İbn Arabi ne ise odur. Kimsenin onu olduğundan başka bir şekilde göstermeye hakkı yoktur. Yapılmasını gerekli gördüğümüz bu açıklamalardan sonra, şimdi A.Avni Konuk'un, ilmi zihniyetten

43. Aydın M., A.g.e., s. 150.

44. Affifi A.E., The Mystical Philosophy, s. 54, 57: "İbnul-Arabi's theory of Reality is a pantheistic one. It is summed up in his own few words "glory be to God who created things, being Himself their essences (a'yanuha)"..." This is the reason why Ibnu'l-Arabi deserves to be called a pantheist in the full sense of the term more than the majority of the so-called pantheistic Sufis, e.g. Hallaj."

uzak, nasıl duygusal bir şekilde vahdet-i vücûd anlayışının panteizmden farklı olduğunu ortaya koymaya çalıştığımıza birkaç örnek verelim ki, bizim de bu konuda duygusal davranmadığımız açıklığa kavuşsun. Öncelikle panteizmin Allah-âlem özdeşliğine, ayniyetine dayandığını ve daha önce açık bir şekilde gösterdiğimiz gibi, İbn Arabî'nin de Allah-âlem özdeşliğini savunduğunu bir kere daha vurgulamamız icabeder. Bu durumda, vahdet-i vücûd anlayışının panteizm olmadığını savunan kimsenin, herşeyden önce vahdet-i vücûd öğretisinde Allah-âlem ayniyetinin, özdeşliğinin sözkonusu olmadığını göstermesi gerekir. Ancak ne A.A.Konuk, ne de onu körü körüne taklit etmekten başka bir şey yapmayan sayın Tahralı böyle bir yola başvurmamışlar, iki sistemin farklı olduğunu, duygusal açıklamalarla ortaya koymaya çalışmışlar ve sonuçta başarısız oldukları gibi, tamiri imkansız büyük hatalara düşmüşlerdir. Bunun böyle olması gayet tabiidir; çünkü ilim sahası duygusallığın değil, sadece ilmi gerçeklerin, delillerin hüküm sürdüğü bir sahadır. Şimdi A.A.Konuk tarafından ileri sürülen ve Yrd. Doç.Dr.Mustafa Tahralı tarafından aynen benimsenen onbir delilden bazıları üzerinde duralım:

1. "Vahdet-i vücûd ilmi, peygamberler ve onların varisleri olan veliler vasıtasıyla, hakiki menba olan Cenab-ı Hak'tan nazil olmuş bir ilimdir. Vucudilerin (panteistler) ilmi ise, cismâni duyguları ile bu süflî alemden aldıkları bilgileri delil kabul ederek, varlığın birliğini sezmelerinden ibarettir" (45).

Vahdet-i vücûd ilminin peygamberler ve onların varisleri olan veliler vasıtasıyla Yüce Allah'tan nazil olmuş olduğunu söylemenin, herşeyden önce, Allaha ve onun göndermiş olduğu peygamberlere yalan isnad etmekten başka birşey olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü Kur'an'ı Kerim'in birçok yerinde açıkça bildirildiği gibi bütün Allah elçileri Allah'ın aşkınlığını, yani eşyadan münezzehe olduğunu bildirmişlerdir. Kur'an'ı Kerim, baştan sona Allahın aşkınlığı (tenzih) fikrini savunur. Allahı eşyaya benzetmenin şirk olduğu Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde vurgulanır. Şirk ise, Yüce Allahın hiçbir şekilde bağışlamayacağını bildirdiği bir masiyettir. Hal böyle iken, Yüce Allahın şirk olarak nitelediği ve dolayısıyla kesinlikle yasakladığı bir masiyetin, ilahi menşeli olduğunu savunmaktan daha çirkin, daha anlamsız birşey ne olabilir? Bizim sayın Tahralı'dan ricaımız, peygamberlerin vahdet-i vücûd öğretisi-

ni, yani Allahın eşyanın aynı olduğunu tebliğ ettiklerine dair tek bir Kur'an ayeti getirmesidir. Aksi halde o, ve onun gibi düşünenlerin

"ومن اعظم ممن افترى على الله كذباً او كذب باياته"

ilahi itâbına mâruz kalacakları hiçbir zâman hâtdan çıkarılmamalıdır (46).

Yüce Allahın kendi kendisini tekzip etmesi, yalanlaması mümkün olamayacağına göre, vahdet-i vücûd ilminin (şayet ilim ise tabii) ilahi kaynaklı olduğu iddiası şeytanın iğvasından başkibir şey değildir. O halde yapılması gereken, Allahın kitabına sınıksı sarılarak, onu tahrife yönelik davranışlardan kesinlikle kaçınmaktır. Ancak bu takdirde ilahi iradeye uygun hareket edilmiş olur.

Diğer taraftan filozofların kaynakların ilahi olmadığı hususuna gelince, zaten onların böyle bir iddiası yoktur. Onlar bu görüşe birtakım felsefi mülahazalardan hareketle varmışlardır.

6. "Vucudiler (panteistler) varlığın birliği hakkındaki fikirlerinde vahdet-i vücûdu müşahade edenlere benzerler. Bu benzeyiş, İslam "zâhir ulemâsı"nı, vahdet-i vücûd itikadından ürkütür; ve Hak'ın eşyadan tenzih edilmesi için, onlar akli delil ortaya koymaya mecbur olurlar" (47).

Açıkça görüldüğü gibi, vahdet-i vücûdular ile panteistler varlığın birliği hususunda ittifak halindedirler, yani Allah-âlem ayniyeti, özdeşliği demek olan varlığın birliği görüşünü savunmaktadırlar. Bu farkında olmadan gerçeğin ikrarından başka birşey değildir. Her iki taraf ta, temelde aynı gerçeği savunuyorsa, onları farklı imiş gibi göstermek ilmi zihniyetle bağdaşmasa gerektir.

Yine görülmektedir ki, vahdet-i vücûd bir görüş olarak değilde bir itikad konusu olarak karşımıza getirilmekte ve İslam zâhir ulemâsının bu benzeyişten, yani vahdet-i vücûd öğretisinin panteizme benzeyişinden dolayı, ondan ürkükleri ve Hakk'ın eşyadan tenzih edilmesi için akli deliller ortaya koymaya mecbur kaldıkları ifade edilmektedir.

Kanaatimizce ulemânın zâhiri ve bâtni diye ikiye ayrılması yanlıştır. Çünkü Kur'an-ı Kerim, böyle bir ayırım yapmadan ilim adamlarını övmektedir. Öyle anlaşılıyorki, A.A.Konuk ve Tahralı ve onların gerisinde, tasavvuf ehlinin büyük bir kısmı, gerçekleri göremedikleri iddiasıyla kendileri gibi yanlış düşünmeyen İslam âlimlerine "zâhiri" damgası vurmakla, bir bakıma onları istihfaf etmektedirler. Eğer İslam âlimleri vahdet-i

45. Konuk, A.E., Fusuusu'l-Hikem tercüme ve şerhi, İstanbul, 1987, s. LXI.

46. En'am, 21.

47. Konuk, A.A., a.g.e., s. LXII.

vücüd görüşünden ürkiyorlar ve dolayısıyla onu şiddetle reddediyorlarsa, bunun tek sebebi, Kur'ân-ı Kerim'e olan sarsılmaz imanlarıdır. Uyulması gereken sapık görüşler değil, ilâhi iradenin ifade edildiği Kur'ân-ı Kerim'dir. Ama vahdet-i vücud görüşünü savunanlar, Kur'ân-ı Kerim'in Allah'ın kitabı olmadığını, gerçek vahyin İbn Arabi'nin eserlerinde mevcut olduğunu söyleyecek olurlarsa (ki böyle birşey söyleyebilirler, çünkü bizzat İbn Arabi, bütün yazdıklarının ilahi kaynaklı olduğunu açıkça ifade etmektedir) (48), bizim onlara söyleyecek bir sözümüz olamaz. Zira durumları bellidir. Kur'ân'ı inkar ettiklerine göre, görüşlerini eleştirdikleri panteistlerin durumuna düşmüş bulunmaktadırlar. Biz Kur'ân-ı Kerim dışında ilahi vahiy tanımayız, ve dolayısıyla yalnız ona boyun eğerez. O halde Kur'ân-ı Kerim, Allahın eşyadan tenzih edilmesini gerektiriyorsa tenzih ederiz ve bunun imanımızın bir gereği olduğunu hiçbir zaman unutmuyoruz. Bu bakımdan 11. no'lu delilde ifade edilen "vahdet-i vücûdu müşahade edenler, Cenab-ı Hakkı hem" tenzih" ve hem de "teşbih" ederler, vücudiler, ise yalnız "teşbih" ederler. Nitekim, bunların karşısında İslam zâhir uleması ise yalnız "tenzih" ederler. Muhakkiklerin müşahadeleri ise ikisinin ortasındadır." (49) yolundaki görüşü ciddiye almak mümkün değildir. Panteist, samimi olduğu için, inancının gereğini yerine getirerek Allah'ı teşbih eder, yani içkin (immanent) bir Allah anlayışını kabul eder. Panteist hakkında tek söyleyebileceğimiz şey, görüşünün yanlış olduğudur; ama samimiyeti hususunda birşey söylemeye hakkımız olmasa gerektir. Çünkü samimi bir şekilde görüşünü ifade etmekten başka birşey yapmamaktadır. İslam âlimleri ise, Kur'ân-ı Kerim, tenzih edilmesini gerektirdiği için Allahı tenzih etmekle, imanlarının gereğini yerine getirmekle kalmamış, aynı zamanda gerçeği de ortaya koymuşlardır. Burada yeri gelmişken, büyük filozofların çoğunluğunun aşkın ve teist, yani Kur'ân-ı Kerim'in savunduğu anlamda bir görüş savunduklarını belirtmemiz gerekir. "Vahdet-i vücûdu müşahade edenler, Cenab-ı Hakk'ı hem tenzih, hem de teşbih ederler" sözü ise, tutarsız olduğu kadar anlamsızdır da. Bir kere varlığın birliği söz konusu olduğuna göre aşkınlıktan söz etmek imkansızdır. Benim dışımda bir Allah yok ki, O'nu tenzih edeyim. O bende, ben de O'nda değilmiyim? Bu bakımdan akli selim sahibi birinin böyle anlamsız bir görüşü kabul etmesi düşünülemez.

7. "Vahdet vücudu müşahade edenler, "vücud-ı hakikinin" her mertebesinin bir hükmü vardır ve ona riayet etmek lazımdır, derler. Binaenaleyh, bu "suret âlemi'nde" peygamberin getirdiği şeriat ile tesbit edilmiş olan amellere son derece riayet ederler. Vücudiler ise kendilerini böyle bir kayıt ile bağlı ve mükellef bilmezler." (51).

Bu delil en azından İbn Arabi için geçersizdir. Çünkü daha önce, onun dini emirleri tahrif ettiğini, şeriatın amel olunmak üzere gönderildiğini ifade ettiğini, belirtmiştik.

Nihayet A.A.Konuk'un "müsteşrikler (vahdet-i vücudla alakalı bu sözlere anlamayıp onları vücudi feylesofları zannederler. Değil müsteşrikler, senelerce medreselerde Kur'ân ve Hadis derslerinde dirsek çürütmüş hocalar bile bu sözlerdeki dakayıki anlamaktan aciz kalırlar." (51) yolundaki ifadelerine gelince, onların değerlendirmesini okuyucuların takdirine bırakıyor, ama bir araştırmacının bu ifadeleri makalesinde aynen benimseyip nakletmesini ise, ilim açısından kaygı verici bulduğumuzu belirtmek istiyoruz.

İbn Arabi'nin savunduğu vahdet-i vücûd öğretisinin panteist bir öğreti olduğunu burada bir kere daha vurguladıktan sonra, Batı dünyasında panteizme yöneltilen eleştiriler üzerinde durmak istiyoruz.

Aşkın Allah inancını terkettiği için panteizm, birçok Batılı düşünür tarafından ya ateizm ya da ateizme yardımcı olarak kabul edilmiştir. "Panteist inkar yolunun yarısını ateist için tesviye etmektedir" sözü panteizmi eleştiren yazarların sık sık tekrar ettikleri bir sözdür (52).

Panteizmi bir çeşit ateizm telakki eden maddeci monizmin ünlü temsilcisi Ernest Haecckel, "Kainatın Muamması" adlı eserinde şöyle der: "Panteizm, ateizmin kibarcasıdır.....Onun ana tezi, tanrı ile âlem arasındaki ikiliği kaldırmak ve âlemin kendi başına, kendi dahili gücünden dolayı var olduğunu ilan etmektir. Panteist, tanrı ile âlemin bir olduğunu söylerken, tanrının "işten atıldığını" kibarca haber vermekten başka birşey yapmamaktadır." (53).

Panteizmin bu derece ağır bir şekilde eleştirilmesinin sebebi, ilahi dinlerin en bariz özelliği olan yoktan yaratmayı (creatio ex nihilo) reddetmesidir. Kur'ân'ın her an dilediği gibi yaratan Al-

48. İbn Arabi, Futuhât, I, 70-71, III, 372. Ayrıca bkz. Ateş, S., a.g.e., s. 169.

49. Konuk, A.A., a.g.e., s. LXIII

50. Konuk, A.A., a.g.e., s. LXII

51. Konuk, A.A., a.g.e., s. LXIII

52. Aydın, M., a.g.e., s. 153.

53. Aydın, M., a.g.e., s. 148.

lah'ı yoktur panteizmde. Nasıl olabilir ki? Allah dışında başka bir âlem yok ki yaratma sözkonusu olabilsin.

Panteizmde herşey önceden düzenlenmiştir. Kesin bir determinasyon sözkonusudur. Bu determinasyonu tanrı da dahil olmak üzere kimse değiştiremez. Determinasyon meselesi, bizleri hürriyet meselesiyle karşı karşıya getirmektedir. Herşey önceden belirlendiğine göre hürriyetten söz etmek mümkün değildir. "Yaptığımdan başkasını da yapabilirdim" şeklinde özetlenen Hürriyet, Spinoza'ya göre bir mit'ten başka birşey değildir. Çünkü herşey önceden tesbit edilmiştir. Bu durumda hürriyet sözkonusu olmadığına göre, sorumluluktan söz etmek de abes olur. Aslında bu öğretiye göre, elinde bir bıçak ile masum bir insanı hunharca öldüren bir caninin sorumluluğu ile yerçekimi kanununa uyması sonucu dağdan düşüp te oradan geçen birinin başına kaza sonucu düşen ve ölümüne sebep olan kaya parçasının sorumluluğu arasında hiçbir fark yoktur (54). Çünkü her iki durumda da hürriyet ve irade sözkonusu değildir. Daha önce İbn Arabi'nin bu değişmeyen kanuna "tekvini kanun" dediğini görmüştük.

Diğer taraftan panteizm, kötülüğü ya tamamen reddettiği ya da kötü ile iyi arasındaki farkı asgariye indirdiği içindir ki, kötülük problemini içinden çıkılmaz hale getirmiştir. Çünkü günahı ahlâki sorumluluğu ve kötülükle mücadelenin gereğini açıklamaktan âciz bulunmaktadır (55). İbn Arabi'ye göre de bizatihi kötü yoktur (56).

Nihayet panteizm, Allaha ibadet ve dua edilmesini anlamsız kılmaktadır. Çünkü ibadet ve dua, ikili olan Allah-insan münasebetine dayanmaktadır; Allah-insan ayniyetine değil. İşte bu yüzden ki, Spinoza'nın Allahı hakkında sadece "fikri seği" duyulan bir Allah'tır. Ancak bu Allahın onun sevgisine karşılık verecek gücü yoktur (57).

Görüldüğü gibi Panteizm, yaratmaya, insan hürriyetine ve dini tecrübeye (ibadet ve duaya) imkan tanımadığı için, son derece karamsar bir öğretiler. Böyle bir öğretinin insanlığa verebi-

leceği hiçbir şey olamaz. Nitekim verememiştir de. Birçok düşünürün, onu ateizm olarak değerlendirmesi, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

İbn Arabi'nin vahdet-i vücud'çuluğunun da panteizm olduğunu daha önce belirtmiştik. Çünkü o da, Allah-âlem özdeşliğini savunmakta, yoktan yaratmayı reddetmekte, insan hürriyetini ve sorumluluğunu tanımakta ve dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in âhiretle ilgili bütün hükümlerini inkar etmektedir. Bu bakımdan iyi ile kötüyü bir tutan, hayatını insanlık yararına adanmış mümin ile yeryüzünü kana bulamış kâfiri âhirette aynı kefeye koyan ve her ikisinin de Allahın nimetlerine garkolacaklarını söyleyen İbn Arabi'nin de insanlığa verebileceği hiçbir şey yoktur. Vermek şöyle dursun, hatta Muhammed İkbâl'e göre, bir bakıma İslam dünyasının geri kalmasına bile yol açmıştır. İkbâl bu görüşlerini "Esrâr-ı Hudî" adlı eserine yazdığı önsözde şöyle ifade eder: "Şankara'nın Gita'yı yorumlaması İbn Arabi'nin Kur'an-ı yorumlamasına benzer. Fakat bu ikinci zatın engin bilgisi ve çekici kişiliği panteizmi İslam düşüncesinin ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Hindistanda panteizm daha ziyade nazari seviyede kalarak, fikri tartışmalara konu olmuş iken aynı fikir İslam âleminde, özellikle de İranlı şairlerin dilinde gönüllere hitap etmiş ve bu yolla müslümanların geri kalmalarının ana sebebi olmuştur." (58).

Sonuç olarak İbn Arabi hakkında objektif olarak şunlar söylenebilir: İbn Arabi, Kur'an'ı Kerim'in, her an yaratan, âlemlerden müstağni olan aşkın Allah inancını terkederek, Allah-âlem özdeşliğini savunan vahdet-i vücud (panteizm) öğretisini Spinoza'dan asırlar önce ortaya koymuştur. Öğretisine Kur'an'ı bir görünüm vermek için, müfessirlerin manalarında ittifak ettikleri birçok âyetin manasını tahrif etmiştir (59). İbn Arabinin öğretisini Kur'an açısından savunmak imkansızdır; çünkü bu öğretinin gayesi Kur'an'ı ve onun getirdiği esasları temelinden yıkmak, yok etmektir (60).

O halde Roger Garaudy'nin "İnsanın ve Alla-

54. Affifi, A.E. The Mystical Philosophy, s. 155. "It is obvious that on such a theory there is no scope whatever for the play of free will, and Man should be held no more responsible for his actions than a stone should be called responsible when, obeying the natural law of gravity, it falls on a man and kills him. Responsibility or moral obligation has no meaning when there is no will."

55. Aydın, M., a.g.e., s. 154.

56. Affifi, A.E., a.g.e., s. 157. "There is nothing that is evil, in itself, and God never creates (in Ibnul-Arabi's sense of the term) any evil."

57. Aydın, M., a.g.e., s. 154.

58. Zikreden : Aydın, M., a.g.e., s. 149.

59. Bu konuda bkz. ez-Zehabi, a.g.e., III, 12-16; Ateş, S., a.g.e., s. 172-175.

60. Affifi, A.E., a.g.e., s. 160

hın ölümü felsefeleri haline gelmiş felsefelerimiz gerçek tarihlerine İbn Arabi ile başlayacaklardır. Yeniden dirilmeleri ancak bu şartla mümkündür. Bu da İslam mirasının en büyük zenginliklerinden biri olacaktır; Felsefeler ya nebevi olacaklardır ya da artık hiç olmayacaklardır." yolundaki görüşleri de gerçekleri yansıtmaktan çok uzaktır. Bu bakımdan kendisine önerimiz Affifi'nin "The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnu'l-Arabi"

adlı eserini biran önce okuyarak gerçekleri görmesi ve böylece eserinin yeni baskısında aynı hatalara düşmemesi ve son cümlesini şu şekilde düzeltmesidir: "Felsefeler ya Kur'an'ı olacaklardır, ya da artık hiç olmayacaklardır. "Evet felsefelerin devamı Kur'an'a dayanmalarına bağlıdır. Çünkü Kur'an en iyi ve en doğru olana ulaştırır (61). Kur'an dışında kurtuluş asla mümkün olmayacaktır. Felsefe tarihi bunun en açık delilidir.

## II- A.E. AFFIFI'NİN "THE MYSTICAL PHILOSOPHY OF MUHYID DIN IBNUL ARABI" ADLI ESERİ VE TERCÜMESİ ÜZERİNE

A.E. Affifi, İbn Arabi konusunda otorite bir alimdir. Onun bu özelliğini, şimdi tanıtmasını yapacağımız eserde açıkça görmek mümkündür. Yazılış tarihinden uzun zaman geçmiş olmasına rağmen, eser hala sahasında otorite olma vasfını sürdürmektedir; çünkü İbn Arabi'nin düşüncesini bir bütünlük içinde sunabilen başka bir eser, bildiğimiz kadarıyla henüz ne doğuda ne de batıda kaleme alınmış değildir. Gerçi İbn Arabi hakkında gerek doğuda gerekse batıda birçok kitap ve makale yazılmıştır; ama bunlar, onun düşüncesini bir bütünlük içinde sunmaktan uzaktır ve hatta bir kısmı, onun düşüncesini tam anlamıyla tahrif etmiştir.

Batı dünyası, bilhassa evrensel din anlayışından ötürü ona büyük ilgi duymaktadır. İbn Arabi'nin bu görüşleri sonucu birçok batılı düşünür müslümanlığı ilan etmiştir. Bu ihtida olayları samimi midir değil midir? Amaçları İslâm'ı tahrif etmek olabilir mi? Eserleri okunduğunda, insan ister istemez böyle bir düşünceye yöneliyor. Çünkü bu düşünürlerin İslâm'ı, hakiki kaynakları, Kur'an'ı Kerim ve Sünneti esas alarak algıladıklarını ve dolayısıyla, onu İbn Arabi'nin görüşleri çerçevesinde değerlendirdiklerini görüyoruz. Bu konuda onlara katılmak mümkün değildir. Zira, bu şekilde hareket etmekle İslâm'ın gerçek imajını yansıtmak şöyle dursun, onu bozmaktan başka birşey yapmamaktadırlar. Yapmaları gereken öncelikle İslâm'ı, Kur'an ve Sünnet ışığında doğru bir şekilde öğrenmek ve sonra onu bu iki ana kaynağı esas alarak incelemeye tabi tutmaktır. Bu böyle yapılmadığı takdirde hatalardan kurtuluş asla mümkün değildir. O halde gerçek-

ten samimi iseler bu yola başvurmaları kaçınılmazdır. İslâm İbn Arabi ile öğrenilemez. İbn Arabi'nin görüşlerinin, Kur'an'ın bir yorumu olmadığını, aksine gayesinin onu tahrif etmek olduğunu araştırmamızın ilk bölümünde göstermiştik.

A.E. Affifi, İbn Arabi'nin evrensel din anlayışından söz ederken onun gayesini şöyle ifade eder: İbn Arabi'nin dini nihai bir gayesi bulunmayan bir din değildir. Onun nihai gayesi, kendindeki en iyiyi idrak etmesini ve herşey olan gerçekle asli birliğini anlamasını sağlamak suretiyle insanı ilahlaştırmaktadır (62). Bu görüşün Kur'an'a ters düştüğünü söylemeye gerek yoktur. Aksine Kur'an'ın gayesi, insana kulluğunu idrak ettirmektir. İnsanın, onunda ötesinde bütün varlıkların yaratılış gayesi budur.

İbn Arabi'nin bu görüşünü, F.Schuon'un "İslâm'ı Anlama" adlı eserinde bizzat Kur'an-ı Kerim'e isnad etmesi, son derece düşündürücü bir hususdur (63).

Yeni müslüman olan düşünürlerin yazdıkları eserlerin, İslam dünyasında büyük ilgi gördüğü ve hatta birçok kere basıldığı hepimizce bilinen bir gerçektir. Okuyucuların, bilhassa türk okuyucuların, bu düşünürlere içten gelen bir sempati besledikleri de bir vakıadır. Aksi halde bazı eserlerin defalarca basılmasını başka türlü izah etmek güç olurdu. İşte, İslam'ı iyi bilmeyen okuyucuların bu eserlerin etkisinde kalmaları mümkündür. Bu bakımdan, böyle bir tehlikeyi bertaraf etmek için, söz konusu eserlerin ilim adamlarınca kamu oyuncağına tanıtılması ve bu eserleri tercüme eden mütercimlerin de yeri geldikçe gerekli açıklamalarda

61. İsrâ, 170

62. Affifi, A.E., a.g.e., s. 152-153: "It is not a religion with no ultimate goal whatever. Its ultimate goal is the deification of Man through realising the best that is in him and through comprehending his essential unity with the one Reality which is the All."

63. Schuon, F., a.g.e., s. 16: "...and although the anthropomorphism of God in the Quran implies the theomorphism of man."

bulunmaları kaçınılmazdır.

İşte İbn Arabi hakkında yanlış anlamalara son verilmesi bakımından Affifi'nin eserleri büyük bir önem taşımaktadır. Affifi, İngilizce kaleme aldığı eserini, İbn Arabi'nin hayatı, eserleri ve üslubu hakkında genel mulahazalar sunduğu girişten sonra dört ana bölüme ayırır:

Birinci bölümde Ontoloji'yi ilgilendiren problemler ele alınmıştır. İkinci bölümde ise İbn Arabi'nin Logos (Kalam) öğretisi incelenmiştir. Üçüncü bölüm, İbn Arabi'nin Epistemoloji, Psikoloji ve Mistisizm ile ilgili görüşlerine ayrılmıştır. Nihayet, dördüncü ve son bölüm ise İbn Arabi'nin "Evrensel din", Ahlak ve Estetik hakkındaki görüşlerine tahsis edilmiştir. Ayrıca, müellif eserine İbn Arabi'nin istifade ettiği çeşitli kaynakların incelendiği bir "ek" bölümünü de ilave etmiştir. Yine Müellifin, eserine, sistematik bir bibliyografya ile indeksi de ilave etmeyi ihmal etmediğini görüyoruz. Müellif, eserini, batı felsefesinin sistematigi ve terminolojisi içinde yazmağa özen göstermiştir. Yeri geldikçe İbn Arabi'nin görüşleri ile Spinoza, Hegel gibi batı filozoflarının görüşleri arasında paralellikler kurması, esere ayrı bir anlam kazandırmıştır. Kanaatimizce eserin en önemli özelliği, müellif'in, İbn Arabi'nin görüşlerini kaynaklarına inerek objektif olarak incelemeye çalışmasıdır. Bu bakımdan eserin çeşitli dillere çevrilmesinde büyük yararlar vardır. Bildiğimiz kadarıyla eser, şimdiye kadar, Türkçe dışında bir dile tercüme edilmiş değildir. Eseri dilimize, halen 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden olan Prof. Dr. Mehmet DAĞ 1975 yılında doktor ünvanını taşıdığı sırada tercüme etmiştir. Eser Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları arasında 127 numara ile yayınlanmıştır.

Sayın Mehmet Dağ'ı böylesine değerli bir eseri tercüme etmek üzere seçmesinden ötürü kutlamak gerekir. Sayın Dağ, eseri Türkçeye niçin kazandırmak istediğini şöyle ifade eder: "Bugüne kadar İbn Arabi'nin felsefesini bütünüyle ele alan Türkçe bir eser yazılmamıştır....(Şimdiye kadar yazılmış olan bütün Türkçe) eserler, İbn Arabi hakkında bütünüyle bir fikir vermekten uzaktır. İşte hem bu nedenle, hem de İslam Tasavvuf'u hakkında araştırma yapacaklara ışık tutar düşüncesiyle bu eseri Türkçeye kazandırmayı yararlı bulduk."

Biraz önce, Affifi'nin eserini batı felsefesinin sistematigi ve terminolojisi içinde yazmağa özen gösterdiğini belirtmiştik. Bu sebeple, eseri tercüme edenin batı felsefesinin terminolojisini çok

iyi bilmesi kaçınılmazdır. Aksi halde, İngilizceyi ne kadar iyi bilirse bilsin, hatalara ve gülünç durumlara düşmekten kurtulamayacağı âşikârdır.

Sayın Dağ'ın, felsefi terimleri, onun da ötesinde, bir ilâhiyatçı olmasına rağmen, dini terimleri hiç anlamadığı yaptığı tercümeden derhal anlaşılmalıdır. İlahiyat tahsili gören ve Devlet'in imkânları ile yurtdışına Felsefe sahasında doktora yapmaya gönderilen bir zat nasıl olurda bu terimleri bilemez, böyle hatalara düşer; bu akıl almaz bir şeydir. Error humanum est (hata insan içindir) diyeceksiniz. Evet kabul ediyoruz; ama bu kadarını değil. Mütercim, müellif'e olduğu kadar topluma karşı da sorumlu olduğunu bir an bile aklından çıkarmamalıdır. Çünkü, unutulmamalıdır ki her yeni tercüme, hiç değilse bir müddet için o eserin yeniden dilimize çevrilmesine karşı büyük bir engel teşkil eder. Bu sebeple, mütercim giriştiği işin ciddiyetini ve mesuliyetini müdrük olmalıdır. Nabi Nayır'ın da haklı olarak ifade ettiği gibi "bu mesuliyet hissine sahip olmayan, dil bilmeyen ve en fenası bilmediğini de bilmeyen bazı heveslilerin, bu hevesleri teşvik edilmek şöyle dursun baltalanmak icabeder ki tercüme sahasında yeni suikastlerin önü alınabilsin. Bir istidat bile vadetmeyen mütercimlerin, sanata hizmet ederim zannıyla yaptıkları fenalıklar kendilerine açıkça gösterilmeli, bu zanları tashih edilerek bu işi daha ehilleri ne bırakmaları gerektiği onlara hissettirilmelidir"(64).

Belki de Sayın Dağ, yaptığı tercüme ile eseri tahrif ettiğinin farkında değildir. İşte onu ve onun durumunda bulunan mütercimleri uyarmak ve bir daha aynı hatalara düşmelerini önlemek için bu tenkidi yazmayı 'Türkiyemiz'deki ilim hayatının geleceği bakımından kaçınılmaz görmekteyiz.

Tercümedeki hata ve eksiklikleri beş bölüme ayırarak inceleyeceğiz:

- I. Felsefi ve dini terimleri bilmemekten kaynaklanan hatalar.
- II. Mütercimin ciddiyetsizliğinden kaynaklanan hatalar
- III. "Contre-sens" yani İngilizce cümleleri tamamen ters anlamının yol açtığı hatalar..
- IV. Tabirlerin veya kelimelerin seçilmesinde düğülen hatalar.
- V. Türkçe ifade hataları.



### 1. Felsefi ve Dini Terimleri Bilmemekten Kaynaklanan Hatalar.

Sayın Dağ'ın son derece yaygın olan, dolayısıyla bir felsefe öğrencisinin bile bilmemesi mazur görülmeyecek bazı felsefi terimleri bilmediğini hayretle müşahede ediyoruz:

Meselâ, s. 27 de iki kere geçen ve "oluş" anlamına gelen "Becoming" terimini "varoluş" şeklinde tercüme ederek metne yanlış anlam vermiştir. Öncelikle sözkonusu metni ve sonra da yaptığı tercüme okurların dikkatine sunalım ki işlenen hatanın vehameti anlaşılsın:

"This notion of causation has an important bearing on all acts of 'becoming', for according to Ibnul'Arabi all changes in the Phenomenal World, in fact all that he calls creation, is nothing but 'becoming', where activity and passivity of both essence and form run side by side."

"Bu sebep görüşünün bütün 'var oluş' fiilleriyle önemli bir ilişkisi vardır. Çünkü İbnu'l-Arabi'ye göre, Görülen Alemdeki bütün değişmeler, hatta yaratış dediği şey, 'var oluş' tan başka bir şey değildir. Burada zat ve suretin etkinlik ve edilginliği yan yana gider."

Sadece bu hata bile, mütercim hakkında, hüküm vermeye yeterlidir. Ancak "existence" ile "becoming". terimleri arasındaki farkı göremeyecek durumda olan bu mütercim hakkındaki hüküm şimdilik okuyucuya bırakıyoruz.

Yine mütercim'in, Ontoloji bölümünde bir çok defa geçen "subsist" fiilini "süresi olan" şeklinde yanlış tercüme etmiştir. Aslında bu fiilde "exist" fiili ile aynı anlamdadır. Ancak, müellif, burada onu, mevcut olan birşeyin varlığı anlamında kullanmıştır.

Mütercim s. 35 de geçen "the thing in itself" terimini "tek başına şey" olarak yanlış çevirmiştir. Aslında, "bizatihi şey". ya da şimdiki yeni ifade ile "kendinde şey" olarak tercüme etmesi gerekirdi. Biri, belki de haklı olarak, kalkıp bize şöyle bir sual yöneltebilir: "Sizin işaret ettiğiniz terimlerle bu terim arasında fazla bir fark yok, niçin bir bardak suda fırtına koparmaya gayret ediyorsunuz? " Bizim böyle bir suale cevabımız gayet açıktır. Terimler ya da eski ifade şekli ile istihlalar, üzerinde âlimlerin ittifak ettikleri tabirlerdir. Üzerinde ittifak edildiği içindir ki istihlah ya da şimdiki deyişle terim olmuşlardır. Arapça bir kelime olan "istihlah" kelimesi de zaten bu anlama gelmektedir. Terimler ya da istihlahlar olmadan bir ilmin gelişmesi mümkün değildir. Bir ilmin gelişip oturduğunu, terimlerinden anlamak mümkündür. Terimler üzerinde ittifak yoksa, henüz ortada oturmuş bir ilim de yok demektir. "the thing in itself" terimi de üzerinde

ittifak edilmiş bir tabirdir. Bütün filizoflar hep aynı terimi kullanırlar. Bu terimin Fransızca ve Almanca'daki karşılıkları da hep aynıdır: "la chose en soi" "Ding an sich" herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Bu terimin Türkçe karşılığı olarak önceleleri, "bizatihi şey" terimi kullanılıyordu. Ancak, Arapça kelimeleri Türkçeleştirme gayretkeşliğinin bir sonucu olarak, bu terim bugün "kendin şey". olarak ifade edilmektedir. Kullanılması gereken dil konusunda mutaassıp olmadığımızı belirtmek isteriz. İsteyen, istediği ifade şeklini kullanabilir. Ama önemli olan birliğin sağlanmasıdır. Yoksa, herkes kalkar kendi başına iş yaparsa, bundan kavram anarşisi doğar. Bu da kimseye bir yarar sağlamaz. İlimin gelişmesinin terimlerin oturmasına bağlı olduğu asla unutulmamalıdır. İşte bu yüzden Sayın Dağ'ın tercümesini yanlış bulmaktayız. Ancak, Sayın Dağ mutlak hürriyet aşığı olsa gerek ki kendini ilim sahasında bile bağımlı görmek istemiyor. Hâl böyle olunca, gayet tabiidir ki terimleri istediği gibi çevirme hakkını kendinde görebiliyor. Eğer gerçekten böyle düşünüyorsa bizim ona şu söyleyeceklerimizden fazla bir sözümüz olamaz: "Sayın Dağ, ilim toplumsal bir olaydır. Madem ki toplumda yaşıyorsunuz, bu toplumun kurallarına uymak durumundasınız. Madem ki bu tercüme neşrettiniz, o halde toplumu karşı ilim adına sorumlusunuz. Şayet bu tercüme neşretmeseydiniz, kimsenin size bu konuda söyleyecek sözü olmazdı. O halde yapmanız gereken, topluma karşı sorumluluğunuzu bir an bile unutmadan ilmi ciddiyete yararlı bir şekilde, çalışmalarınızı sürdürmenizdir.

İşte Sayın Dağ, bu mutlak hürriyetin bir sonucu olarak, "sudur" anlamına gelen, "emanation" teriminin bir çok yerde (Mesela: özellikle bkz. Terc. s. 65-67) "akış" olarak yanlış çevirmiştir. Şahsen biz, "sudur" teriminin "akış" olarak ifade edildiğine şimdiye kadar, hiç bir yerde tanık olmadık. Bugün bu terime yeni Türkçe karşılık olarak "türüm" tabirinin teklif edildiğini biliyoruz. Ancak henüz, benimsenmiş bir tabir değildir. Çünkü hala sudur kelimesinin yaygın olarak kullanıldığını görüyoruz.

Yine Sayın Dağ, istidlâl yoluyla sonuca ulaşan akıl anlamına gelen, "discursive reason" terimini "mantıki akıl" şeklinde en azından iki yerde (bkz. s. 111) tercüme etmiştir.

İlahiyat Fakültesi mezunu olmasına rağmen Sayın Dağ'ın en basit dini terimleri dahi bilmediğini esefle müşahede ediyoruz. Şimdi vereceğimiz bir kaç örnek durumun vehametini açıkça gözler önüne serecektir.

Sayın Dağ, s. 48 ve s. 49'da iki defa geçen ve "sahih hadisler". anlamına gelen "autentic

traditions" terimini "Kudsi hadisler" olarak çevirebilmiştir!!! "Autentic". kelimesi türkçe de bile kullanılan bir kelimedir. Kudsiyet ile uzaktan yakından hiç bir alakası yoktur. Kudsi için "Holy" ya da, "Sacred" kelimeleri kullanılmaktadır. Türkçemize bile geçmiş bir kelimeyi, mütercim, hem de doktorasını İngiltere'de savunmuş bir mütercimin bilmemesi doğrusu son derece hayreti mucip bir durumdur. Söz konusu kelimenin geçtiği metni son derece bozuk bir Türkçe ile yanlış çevirince de, işi içinde çıkılmaz hale sokmuştur. Önce İngilizce metni, sonra tercümesini sunalım:

"Besides this İbnu'l Arabi holds that a Muslim saint-follower (of the type explained above) has the right to abrogate and alter any Islamic law based on İjtihad (non prophetic authority), but not those which were revealed to the Prophet in the Quran or authentic Traditions for these are immutable and unalterable."

Terc. (s. 95) :

"Bunun yanında İbnu'l-arabi (yukarıda açıklanan türden) veli taraftarı bir müslümanın, değişmez ve değiştirilmez oldukları için, Peygambere, Kur'an'da ya da kudsi hadislerde vahyedilenler dışında, icthada dayanan her İslâm şeriatını neshetme ve değiştirme hakkı olduğunu belirtmektedir."

Oysa metni şöyle tercüme edebilirdi:

"Ayrıca İbn Arabi şu görüşü savunur: Yukarıda açıklanan özelliklere sahip olan (Hz. Peygamber s.a.s.)'in takipçisi bir velinin, (Hz. Peygamber s.a.s.)'in otoritesine, nassa) değil de icthada dayanan herhangi bir şer'i hükmü nesh etmeye ya da değiştirmeye hakkı vardır; ancak, Hz. Peygamber (s.a.s.)'e vahyolunmuş olan Kur'an'daki ya da sahih hadislerdeki hükümleri neshetmeye ya da değiştirmeye hakkı yoktur; çünkü bunlar, ne değiştirirler ne de değiştirilebilirler."

s. 166 da (tercüme s. 146) "profane" kelimesi "müşrik" şeklinde yanlış çevrilmiştir. "Profane" dini konulara ilgi duymayan, din ile alakası bulunmayan kimsedir.

Mütercim, s. 179 (tercüme s. 153)'de aynı paragrafta iki kere geçen "heretic" terimini "mülhid" olarak yanlış tercüme etmiştir. "Heretic" ortadoksluğun dışında kalan kimselere ya da görüşlere verilen sıfattır. "Sapıklık, dalâlet içinde olmak" şeklinde tercüme edilebilir.

Nihayet, Mütercim s. 194 (tercüme s. 170) de geçen "in the physical and moral worlds" deyimini "tabii ve ahlaki sahalarda" şeklinde yanlış tercüme etmiştir. Mütercim, bu deyimini böyle tercüme etmekle son derece basit bir cümleyi anlaşılabilir hale getirmiştir. Önce İngilizce metni verelim: "In the physical and moral worlds; He is described as the doer of all actions, -the sole agent and cause and so on and so on."

Mütercim, bu metni şöyle tercüme etmiştir: "Tabii ve ahlaki sahalarda bütün fiillerin yapıcısı, tek fail, v.b. olarak tasvir edilir."

Oysa metni şöyle tercüme edebilirdi: "O (Allah), maddi ve manevi alemlerde, bütün fiillerin yapıcısı-yegane faili, sebebi v.b. olarak tasvir edilmiştir."

Yukarıda zikrettiğimiz örnekler, mütercimin felsefi ve dini terimler hakkındaki bilgi seviyesini açıkça ortaya koymaktadır.

## II. Mütercimin ciddiyetsizliğinden kaynaklanan hatalar .

Bölümün başlığı belki de okuyuculara ağır gelebilir; ancak mütercim öyle hatalar işlemiştir ki onları başka türlü izah etmek mümkün değildir. Metinde geçen hemen bütün âyet-i kerimeleri İngilizceden tercüme etmesi sonucu tamiri imkânsız hatalar işlemiştir. Bizim Sayın Dağ'a âyet-i kerimeleri niçin aslından değil de İngilizceden çevirdi diye bir itirazımız yoktur. İtirazımız, âyet-i kerimeleri yanlış tercüme etmiş olmasındandır. Belki de Sayın Dağ, arapçayı iyi bilmediği için böyle bir yola başvurmuştur. Ancak, bu konuda affedilmesi mümkün olmayan hatalar işlemek için arapça bilmeye de gerek yoktur. Türkçemizde en azından Sayın Dağ'ın tercüme ettiği âyet-i kerimeleri doğru tercüme etmiş birçok meal vardır. Onlara başvurarak, hatalara, onun da ötesinde, ilmi ciddiyetine gölge düşürecek bir duruma düşmezdi.

Şimdi, sözü fazla uzatmadan, Sayın Dağ'ın yapmış olduğu âyet-i kerime tercümelerini okurların dikkatine sunalım.

Tercüme s. 53 de:

« وما رأيت اذ رميت ولكن الله رمى »

âyet-i kerimesini (65) aynen şöyle tercüme etmiştir. "Sen fırlatıp atamazsın, ama Allah atar."

Yeri gelmişken hemen belirtelim ki müellif âyet-i kerimeleri İngilizceye doğru aktarmıştır.

Hatalar Mütercim'in İngilizceyi iyi bilmemesinden kaynaklanmıştır. Biz yine de yanlış anlamlara yol açmamak için ayet-i kerimelerin, müellif tarafından yapılan tercümelerini de vereceğiz; müellif söz konusu ayet-i kerimeyi şöyle tercüme etmiştir: "Thou didst not trow, but God threw"

Görüldüğü gibi, Müellif ayet-i kerimeyi İngilizceye doğru tercüme etmiştir; ancak « اذ رميت » kısmını hafız ettiğini hemen belirtelim.

Mütercimimiz, şayet bir Türkçe meâl, mesele Diyanet İşleri Başkanlığının neşrettiği meale başvursaydı, bu hataya düşmezdi: "Attığın zaman da sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı".

Yine aynı yerde, Mütercim,

« ومن يطع الرسول فقد اطاع الله —

âyeti-i kerimesini (66) de "Kim Peygamberlere itaat ederse, Allah'a da itaat etmiş olur" şeklinde tercüme etmekle hataya düşmüştür. Görüldüğü gibi bir "da" kelimesinin fazlalığı âyet-i kerimenin anlamını değiştirmektedir. Ayrıca, "er-Resul" kelimesini "Peygamberler" olarak çevirmesine nasıl bir anlam vereceğiz. Biz, susmayı tercih ediyor, takdiri okuyucuya bırakıyoruz. Oysa ayet-i kerimeyi şöyle tercüme edebilirdi: "Kim Allah elçisine itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur." Müellif de ayet-i kerimeyi doğru olarak şöyle tercüme etmiştir: "Whose obeys the Prophet, he has obeyed God"

Tercüme s. 75 de

« قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي ... —

âyet-i kerimesini (67) aynen şöyle tercüme edebilmiştir: "De ki, deniz Rabbimin kelimeleri için mürekkep mi idi?"

Müellif ise söz konusu ayet-i kerimeyi doğru olarak şöyle tercüme etmiştir: "Say were the sea ink for the "words" of my Lord"

Ayet-i kerime, Türkçemizde doğru bir şekilde şöyle tercüme edilebilir: "De ki, deniz, Rabbimin kelimeleri (ni yazmak) için mürekkep olsaydı bile..."

Mütercim'in burada hataya düşmesini izah edebileceğimizi sanıyoruz. Mütercim İngilizceyi iyi bilmemektedir. Bu âyet-i kerimeyi İngilizceden Türkçeye doğru tercüme edebilmesi için İngilizcenin incelikleri bilmesi gerekir. İngilizcede bazan, "conditional" cümlelerde "if" kelimesi dü-

şer. Meselâ, "Allah dileseydi hepimizi doğru yola iletirdi" âyet-i kerimesini (68) İngilizceye şöyle tercüme edebiliriz: "Had God willed, He would have guided us all aright"

Görüldüğü gibi, tercümede "if" mevcut değildir. Ancak, Mütercimimiz bu incelikleri bilmediği için, fiilleri ters dönmüş görünce, cümleyi soru şeklinde, yani "say: was the sea ink for the words of my Lord" olarak anlamış ve bu yüzden de âyet-i kerimeyi yanlış tercüme etmiştir. İngilizce tercümede fiilin "was" olmayışı ve soru edatının bulunmayışı, cümlenin soru cümlesi olmadığına bir işarettir; ama onu görececek mütercim lazımdır.

Mütercim, tercüme s. 133 de:

« قالوا أنت فعلت هذا بالهتنا يا ابراهيم . قال بل فعله كبيرهم هذا ... —

âyet-i kerimesini (69) de yanlış tercüme etmiştir: "Ey İbrahim, bunu yapan sen miydin? dedi. Hayır, onların en büyüğü olan bu idi."

Müellif ise ayet-i kerimeyi şöyle tercüme etmiştir: "Was it thou didst this to our gods. O Abraham said he. "Nay it was this largest of them"

Oysa mütercim ayet-i kerimeyi şöyle çevirebilirdi: "Ey İbrahim, bunu ilahlarımıza senmi yaptın dediler? (İbrahim) "Hayır, onu şu onların büyüğü yaptı" dedi.

Yine Mütercim, araştırmamızın birinci bölümünde zikrettiğimiz, Fussilet suresi'nin 53. âyet-i kerimesini yanlış tercüme etmiştir. "Alemin her yerinde ve kendi nefislerinde, hakikatı onlara açıkça görününceye kadar, işaretlerimizi onlara göstereceğiz"

Müellif ise âyet-i kerimeyi İngilizceyi şöyle çevirmişti: "We will show them our signs in the quarters of the world and in themselves until it is plain to them that it is the truth".

Oysa mütercim ayet-i kerimeyi şöyle tercüme edebilirdi: "Onun (Kur'an-ı Kerim'in) hak olduğu onlara aşikâr oluncaya kadar, dış dünyada ve bizzat kendilerinde ayetlerimizi onlara göstereceğiz."

Mütercim diğer âyet-i kerimeleri de yanlış çevirmiştir. Ancak, okuyucuyu sıkmamak için bu kadarıyla iktifa etmeyi uygun görüyoruz.

66. en-Nisâ, 80

67. el-Kehf, 109.

68. el-En'âm, 149

69. el-Enbiyâ, 62

### III. "Contre-sens" yani İngilizce cümleleri tamamen ters anlamının yol açtığı hatalar.

Mütercim'in İngilizce bakımından yetersiz olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bunun sonucu olarak, tercümenin baştan sona hatalarla dolu olduğunu müşahede ediyoruz. Ancak, biz, okuyucuyu sıkılmamak için bunlardan önemli gördüklerimiz üzerinde durarak mütercim eseri nasıl tahrif ettiğini göstermeye çalışacağız. Okuyucunun da bir değerlendirme yapmasını sağlayabilmek için önce asıl metin ile tercüme verecek, sonra da metnin doğru tercümesini sunacağız.

1. Metin (s.11) : "Plotinus' One is everywhere as a Cause: 'Ibnul'arabi's One is everywhere as an Essence, and nowhere as the universal Essence which is above all "where" and "how" and which is different from all things that have "where" and "how"."

Terc. s. 28 :

"Plotinus'un Bir'i bir sebep olarak her yerdedir. İbnul'Arabi'nin Bir'i ise bir zat(bir hüviyet) olarak her yerde, fakat her şeyin üstünde "eyne" (yer) ve "keyfe" (nitelik) ile aynı olup, "eyne" ve "keyfe"ye sahip bütün eşyadan farklı olan Külli zat olarak hiç yerdedir."

Metnin doğru tercümesi şöyledir: "Plotinus'un Bir'i bir sebep olarak her yerdedir. İbn Arabi'nin Bir'i ise, bir Zat olarak her yerde, her türlü "nerede" ve "nasıl" ın üstünde olan ve "nerede" ve "nasıl"a sahip bulunan, herşeyden farklı Külli Zat olarak da hiçbir yerdedir."

2. Metin s. 62 : "The kernel of Ibnul'Arabi's whole system is that there is One Reality which reveals or manifests itself in an infinity of forms, not one that produces or creates or one from which anything other than itself emanates."

Tercüme s. 67: "İbnul'arabi'nin bütün sisteminin esası şudur: sonsuz suretlerde tecelli ya da tezâhür eden Bir Hakikat vardır. Bu hakikatı meydana getiren ya da yaratan bir şey olmadığı gibi, kendisinden başka bir şey çıktığı bir şey de değildir."

Metnin doğru tercümesi şöyledir: "İbn Arabi'nin bütün sisteminin özü şudur: Kendini sonsuz suretlerde ifşa ya da izhar eden Bir Hakikat vardır; bu Bir, (bir şey) meydana getiren ya da yaratan Bir değildir; kendisinden de, kendisinden başka hiçbir şey sudur etmez. (Kendisinden ancak kendisi sudur eder.)"

3. Metin s. 79 : "Glory to God who manifested His Nâsut wherein lay the brilliant light of His Lâhut: then appeared to His creatures in the

form of him that eats and drinks."

Tercüme (s. 80): "Yücelik, içersinde kendi Lâhut'unun parlak ışığı (nuru) bulunan Nasutunu ortaya koyan Allah'ındır. Sonra, O, yiyen ve içen Kendi suretindeki yaratıklarına göründü".

Oysa metni şöyle terceme edebilirdi:

"İçinde Lahut'un parlak nurunun bulunduğu Nasut'unu izhar eden Allah yücelerin yücesidir. Sonra O, yaratıklarına yiyip içen suretinde görülmüştür.

4. Metin (s. 82-83): "The pantheistic Ibnu'l Arabi explains the mystery of creation by saying that it was due to the essential love of the One to be known and to be manifested, that God revealed Himself in the forms of the Phenomenal World. This eternal love of the One to behold His own Beauty and Perfections manifested in forms, and above all things to be known to Himself in and through Himself, found, Ibnu'lArabi says, its completest realisation in the Perfect Man who alone knows Him, and manifests His Attributes perfectly."

Tercüme (s.83):

"Vahdet-i Vücut'cu İbnul'Arabi, yaratışın sırrını, onun, Bir'in zatına ait bilinme ve tezahür etme aşkıdan geldiğini ve Allah'ın, Görülen Alemin suretlerinde tecelli ettiğini söyleyerek açıklar. Kendisinde ve kendisiyle kendisine bilinmek üzere suretlerde ve her şeyin üstünde şeylerde tezahür eden Bir'in bu ezeli Kendi güzellik ve yetkinliklerini seyretme aşkı, diyor İbnul'Arabi, en tam tahakkukunu O'nun tek bilicisi olan ve sıfatlarını mükemmel olarak ortaya koyan Yetkin insanda bulmuştur."

Oysa metnin doğru tercümesi şöyledir: "Vahdet-i Vücutcu İbn Arabi, yaratışın sırrını şöyle açıklar: "Bir'in bilinmeye ve tezahür etmeye olan asli aşkımdan dolaydır ki, Allah kendini fenomen (eşya) aleminin suretlerinde izhar etmiştir. Bir'in kendi cemalini ve suretlerde tezahür etmiş olan (mükemmellikleri) müşahede etme ve her şeyin üzerinde kendisinde ve kendisi vasıtasıyla kendini tanıma hususundaki bu ezeli aşkı, İbn Arabi'nin de dediği gibi, en mükemmel ifadesini yetkin insanda bulur. Sadece yetkin insan onu tanır ve Onun sıfatlarını mükemmel bir şekilde tezahür ettirir."

Bu cümleyi şu şekilde de tercüme edebiliriz:

"Vahdet-i Vücutcu İbn Arabi, yaratışın sırrını şöyle açıklar: Bir'in bilinmeye ve tezahür etmeye olan asli aşkımdan dolaydır ki, Allah kendini fenomen (eşya) aleminin suretlerinde izhar etmiştir. Bir'in kendi cemalini ve suretlerde te-

zahür etmiş olan mükemmelliklerini (yetkinliklerini) müşahede etme ve her şeyin üzerinde, kendisinde ve kendisi vasıtasıyla kendini tanıma hususundaki bu ezeli aşkı, İbn Arabi'nin de ifade ettiği gibi en tam ve en mükemmel bir şekilde, yetkin insanda gerçekleşmiştir. Sadece yetkin insan onu tanıır ve onunun sıfatlarını mükemmel bir şekilde de tezahür ettirir.

5. Metin (s. 99) : "İbnul'Arabi does not wish to deny, as many writers seem to think he did, the possibility of any saint (Mohammedan or otherwise) coming after the Seal of the Saints." What is sealed is the sainthood which results from Mohammedan heritage" irth Muhammedi". Other saints may come after the Seal, but they are no longer immediate spiritual heirs of Muhammed"

Tercümesi (s. 95) : Birçok yazarların aksini iddia eder görünmelerine rağmen, İbn Arabi Velilerin mühründen (sonuncusundan) sonra, herhangi müslüman veya başka bir inançta velinin gelmesi ihtimalini inkar eder. Mühürlü olan, İslâmi verasetten (irs Muhammedi) doğan veliliktir. Diğer veliler, mühürden sonra gelebilirlerse de artık bunlar, Muhammed'in doğrudan doğruya varisleri değildirler."

Metnin doğru tercümesi şöyledir: "Birçok yazarın zanneder gördüklerinin aksine, İbn Arabi, Hatemü'l-Evliya'dan sonra (Müslüman ya da başka dinden olsun, herhangi bir velinin gelme ihtimalini inkar etmek istemez. "Mühürlenen, irsi Muhammedi'den gelen veliliktir." Diğer veliler, Hatemü'l-Evliya'dan sonra da gelebilirler. Ancak artık onlar, Hz, Peygamber (s.a.s.)'in doğrudan ruhani varisleri değildirler."

6. Metin (s. 124, 125):

"Man, above all other beings, possesses this unity in the highest degree. He hears, feels, tastes, he thinks, memorises, imagines, and above all "receives" knowledge of the unseen world, etc. etc. by means of senses and faculties which people call by different names, but which according to İbnu'l'Arabi are essential one, i.e. this light."

Tercüme (s. 114) : İnsan, bütün diğer varlıkların üstünde bu birliğin, en yüksek derecesine sahiptir. İşitir, hisseder, tadar, düşünür, ezberler, hayal eder ve her şeyin üstünde duyumlara. Ve halk tarafından farklı adlarla bilinen, fakat İbn Arabi'ye göre aslında bir olan, yani bu Nur vasıtasıyla gayb aleminin, vb., vb., bilgisini elde eder."

Metnin doğru tercümesi şöyledir:

"İnsan, bütün diğer varlıkların üstünde, bu birliğe, en yüksek derecede sahiptir. O işitir, his-

sedir, tadar; düşünür, ezberler tahayyül eder ve hepsinin üstünde, gayb aleminin ve benzeri konuların bilgisini, halk tarafından farklı isimlerle adlandırılan, fakat İbn Arabi'ye göre aslında bir olan, duyular ve hassalar, yani bu nur vasıtasıyla algılar.

7. Metin (s. 139) :

"Sarraj's argument seems to imply that some Sufis against whom he was directing his attack must have held that the ultimate aim of Sufism was to become united with God (in the sense of hulul."

Terc. (126) :

"Sarrac'ın kanıtı, hücumlarının hedefi olan bazı Sufilerin, Sufiliğin son gayesinin, (Hulul anlamında) Allah'la bir olmak olduğunu kabul etmiş olmaları gerektiğine işaret ettiği anlaşılmaktadır."

Görüldüğü gibi, özne ve tümlec belli olmadığı için, cümle anlaşılmaz hale gelmiştir. Oysa mütercim cümleyi şöyle tercüme edebilirdi:

"(Yukarıda zikr ettiği) delilden de anlaşılacağı üzere Sarrac'ın, hücumlarını yönelttiği bazı sufiler, Sufiliğin nihai gayesinin, (Hulul anlamında) Allah ile birleşmek olduğunu inanmış olmalıydılar."

8. Metin (s. 146):

"The ultimate goal of İbnul'Arabi's mysticism is the attainment of what he calls "true knowledge" which seems to destroy the whole fabric of our knowledge of the external world (conceived as a multiplicity of phenomena) and do away with all Islamic dogmas, theological and ethical."

Terc. (s. 130) :

"İbn Arabi'nin tasavvufunun son hedefi, "gerçek bilgi" dediği şeye ulaşmaktır ki, bu, görünüşe göre, hâdiselerin çokluğu olarak tasavvur edilen dış dünya hakkındaki bilgimizin tüm kumaşını mahv etmekte ve ister Kelami isterse ahlaki olsun, bütün İslami nasları ortadan kaldırmaktadır."

Mütercim, "dış dünya hakkındaki bilgimizin" kumaşı ifadesiyle acaba neyi kasetmiştir? Bu ifade hakkında hükmü okuyucuya bırakıyor ve metnin doğru tercümesini veriyoruz:

"İbn Arabi'nin tasavvufunun nihai gayesi, "gerçek bilgi" dediği şeye ulaşmaktır; ancak, öyle görünüyor ki, bu gerçek bilgi, çokluk alemi olarak tasavvur edilen dış dünyaya dair bilgimizin dayandığı bütün esasları yıkmakta, ister kelâmi isterse ahlâki olsun bütün İslâmi dogmaları ortadan kaldırmaktadır."

9 Metin (s.146-147) : "the supreme happiness of the mystic is in realising, by means of mystic intuition, his essential unity with God. What was for him knowledge of certainty ('ilmu'l yaqın), is now the very "essence" of certainty and when he transcends the stage of the duality of knower and known, he reaches the highest stage of mystical life in which he is face to face with the reality of certainty (haqu'l yaqın).

Tercüme (s. 131) : "Sufinin en yüce mutluluğu, tasavvufi sezgi (zevk) vasıtasıyla, Allah'la olan kendi asli birliğini gerçekleştirilmesinde yatmaktadır. Ona göre, kesinliğin bilgisi (ilm el-yakin) olan şey, şimdi kesinliğin ta kendisi (ayn el-yakin) mertebesine ulaşır ki, orada artık kesinliğin hakikati (hakk el-yakin) ile karşı ile karşı karşıyadır."

Açıkça görülmektedir ki tercüme hem eksik hem de yanlış. Yeri gelmişken, mütercim birçok ibareyi, (mesela bakınız, s.40,56,60,67,80,92,95,103,115,128,131,145 bilhassa tercüme edilmesi güç olan ibareleri atladığını belirtmemiz gerekir. Mütercim, niçin böyle hareket etmiştir? Biz bu konuda susmayı tercih ediyor, takdiri okuyucuya bırakıyoruz. Ancak, bunun ilmi zihniyetle bağdaşmayan bir durum olduğunu belirtmeden geçemeyeceğiz. Şimdi metnin tam ve doğru tercümesini verelim:

"Sufinin en büyük mutluluğu, tasavvufi sezgi vasıtasıyla, Allah ile olan asli birliğini idrak etmesindedir. Onun için ilmu'l-yakin olan, şimdi tamamen aynu'l-yakin olmuştur ve o bilen ile bilinen dualitesini aştığı zaman da, tasavvufi hayatın en yüksek mertebesine ulaşmış olur ki artık o, bu mertebede hakku'l-yakin ile yüz yüze bulunmaktadır."

Metin 10(s. 144) : "Passing away from the whole world,i.e. the cessation of contemplating the phenomenal aspect of the world and the realisation of the real aspect which underlies the phenomenal."

Tercüme (s. 129): "Bütün âlemin yok olması yani âlemin zâhiri cihetini temaşanın ve zâhirin altındaki gerçek cihetinin idrakinin durması."

Görüldüğü gibi, mütercim tercümesinden bir şey anlamak mümkün değildir. Mütercimin, böylesine basit bir cümleyi tercümeden âciz oluşu son derece düşündürücü bir husustur. Oysa bu basit cümleyi şöyle tercüme edebilirdi:

" Bütün âlemden geçilmesi, yani, âlemin zâhiri cihetinin müşahede edilmesinin sona ermesi ve bu zahiri âleme temel teşkil eden gerçek cihetin idrak edilmesidir."

11. Metin (s. 194): "Never in the history of

Islamic thought was there before him such a consistent system of Pantheistic Philosophy of which we can reasonably say that he was the follower or the defender. His attempts in this direction mark a new phase in Philosophic mysticism. And not only was he the founder of that new religion in the Moslem world, but he was also the master and the ultimate authority of every Moslem that discoursed on the subject after him."

Terc. s. 172:

"İbnu'l-Arabi'den önce makul bir şekilde taraftarı veya savunucusu olduğunu söyleyebileceğimiz vahdet-i vücud felsefesinin böylesine tutarlı bir sistemi daha gelmemiştir. Onun bu yöndeki teşebbüsleri Felsefi Tasavvuf'ta yeni bir devre işaret etmektedir. O, sadece, İslâm dünyasındaki o yeni dinin kurucusu değil, aynı zamanda kendisinden sonra bu konuda bilgi sahibi olan her müslümanın başvuracağı şeyhi ve en son otoritesi idi."

Mütercimin, eserin son paragrafını da yanlış tercüme etmiş olması, bir rastlantı sonucu olmasa gerektir. Çünkü, mütercim tercüme yapacak seviyede İngilizce bilmemektedir. Bu itibarla, metinleri sürekli yanlış tercüme etmesine şaşmamak lazımdır. Tercüme, bir oyun değildir, mesuliyeti gerektiren ciddi bir iştir. Yine tercüme bir talih oyunu da değildir ki, mütercim, şansına güvenebilsin. Tercüme son derece zor bir iştir; çünkü, iki dile hakim olmaktan başka, eserin yazıldığı konuya da vâkıf olmayı gerektirir. Hem İngilizceyi, hem de Türkçeyi iyi derecede bilmeyeceksiniz, onun da ötesinde, tercüme kalkıştığınız eserin konusuna, terimlerine vâkıf olmayacaksınız, sonra da ilim dünyasına, mükemmel bir tercüme sunacaksınız. Böyle bir şeyin tasavvuru bile mümkün değildir. Bu bakımdan, tercümenin baştan sona hatalarla dolu olması, asla bir rastlantı sonucu değildir; aksine bir fizik kanununun en tabii sonucudur: *Ex nihilo nihil fiat.*"

İsimlerin önünde bulunan ünvanlar, rastgele, sorumsuzca hareket edilsin diye verilmemiştir. Bu ünvanların bir anlamı vardır. Bu ünvanlar, daha titiz davranmaları gereken belli kimselere verilmiştir. O halde ünvan sahiplerine düşen, ünvanlarının gerektirdiği gibi hareket etmeleridir. Ancak bu yapıldığı taktirdedir ki istikbale güvenle bakılabilir. Geleceği, beşik ulemâsı değil, mesuliyet hissine sahip gerçek ilim adamları hazırlayacaklardır. Bu gerçek hiçbir zaman unutulmamalıdır.

Şimdi mütercim'in yanlış tercüme ettiği son paragrafın doğru tercümesini okuyucuların dikkatine sunarak bu bölümle ilgili tenkitlerimize son veriyoruz:

"İslâm düşünce tarihinde, İbn Arabi'den önce, onun, takipçisi, ya da savunucusu olduğunu söyleyebileceğimiz böylesine tutarlı bir panteist felsefe sistemi hiçbir zaman varolmamıştır. Onun bu yöndeki teşebbüsleri Mistik Felsefe'de yeni bir safhaya işaret etmektedir. O, sadece İslâm dünyasındaki bu yeni dinin kurucusu değil, aynı zamanda, kendisinden sonra bu konuda söz eden her müslümanın ustası ve nihai otoritesi olmuştur."

#### IV. Tabirlerin veya Kelimelerin Seçiminde Düşülen Hatalar.

Kelimelerin ve tabirlerin seçiminde de mütercim'in gereken dikkat ve itina göstermediğini görüyoruz. Aslında gösterseydi bile, belki de durum yine değişmeyebilirdi. Çünkü, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Mütercim, ne İngilizceyi ne de ana dili Türkçeyi tercüme yapacak seviyede iyi bilmemektedir. Şimdi vereceğimiz örnekler bu hususu kanıtlayacaktır.

Kanaatimizce, Sayın Mütercim'in İngilizceyi ve Türkçeyi bilmediğine en açık örnek, birçok yerde geçen "question" kelimesini sürekli olarak "soru" şeklinde tercüme etmiş olmasıdır. Bu kelimenin "soru" anlamı yok değildir ve hatta kelimenin ilk anlamı da budur; ne var ki müellif, cümlelerinde onu bu anlamda kullanmamıştır. Örneklerde açıkça görüleceği üzere müellif bu kelimeyi, mesele, problem ya da en yeni kullanım şekli ile sorun anlamında kullanmıştır.

Meselâ, Mütercim, s. 23 (metin s. 3) de "For a detailed account of the Ishrâq argument see Hikmetu'l Ishrâq by Suhrawardî, pp. 182-9 i.e. the question whether the existence of the essences, mâhiyyât (quiddities), of things is mentally different and separable from them whether it is mentally identical with them." cümlesini "İşrakilerin ileri sürdüğü delilin ayrıntılı bir ifadesi için bak., Sühreverdî, Hikmet el-İşrâk, Şirazi'nin şerhi ile birlikte Kahire 1315, 182-189, yani şeylerin zât ve mâhiyetlerinin varlığı, zihinde onlardan farklı ve ayrılabilir midir yoksa aynı mıdır sorusu..." şeklinde tercüme etmiştir. Görüldüğü gibi "question" kelimesine "soru" anlamı vermiştir. Oysa şöyle tercüme edilebilirdi:

"İşrakilerin delili, yani şeylerin mahiyetlerinin varlığının zihnen onlardan farklı ve onlardan ayrılabilir olup olmadığı ya da zihnen onlarla aynı olup olmadığı meselesi (problemi, sorunu) hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sühreverdî, Hikmetu'l-İşrâk, s. 182-9"

S. 124 (metin s. 137) de "Some aspects of the question of the ultimate end of Mohammed-

dan Myticism have already been worked out by some students of Sufism..." ifadesini şöyle tercüme etmiştir: "İslâm Sufiliğinin son gayesi sorusunun bazı yönleri, Sufilik üzerinde çalışan bazı araştırmacılar tarafından daha önce ele alınmıştır..."

S. 129 (metin s. 143) da: "İbnul-Arabi attacks both the Mu'tazilites and the Ash'arites on the question of human freedom." cümlesini şöyle tercüme etmiştir: "İbnu'l-Arabi insanın hürriyeti sorusunda hem Mu'tezileye hem de Eş'ariyeye çatar."

Yine s. 139 (metin s. 156) da: "The question as to the reality of good and evil, as understood by Ibnul'Arabi..." ibaresini şöyle tercüme etmiştir: "İbnul'l-Arabi'nin anladığı üzere, iyilik ve kötülük sorusu..."

Güzel Türkçemizde, insanın hürriyeti sorusu, iyilik ve kötülük sorusu gibi terkiplere asla yer yoktur. Şayet Mütercim, gerçekten Türkçe ve İngilizceyi, bırakınız İngilizceyi yalnızca Türkçeyi iyi bilmiş olsaydı, Türkçe açısından asla mazur görülmeyecek olan hataları işlemezdi. Oysa mütercim, sözkonusu terkipleri şöyle tercüme edebilirdi: "İnsanın hürriyeti meselesi, problemi, sorunu"; "iyilik ve kötülük problemi, sorunu, meselesi." Ne kadar kolay, öyle değilmi? O halde, Sayın Mütercim, nasıl oluyor da bu kadar basit bir izafet terkiplerini Türkçe ifade etmekten aciz kalabiliyor? Güzel Türkçemiz, milli kültürümüzün en önemli unsurlarından biridir. Bu bakımdan onu tahrife yönelik her türlü davranış şiddetle reddedilmelidir. Bu sorumluluğunu müdrik her ilim adamının görevidir.

Sayın Dağ, yine bir kelimenin, birçok anlama gelebileceğini unutmuş görünmektedir. Mütercime düşen, onu, müellifin hangi anlamda kullandığını tesbit edip metni ona göre tercüme etmektir. Meselâ, s. 18 (metin s. XVIII) de "His style is ambiguous, probably, as Prof. Browne says, "of a set purpose". cümlesini şöyle çevirmiştir: "Onun üslubu, belki de, Prof. Brown'ın dediği gibi, "kasıtlı olarak" çift anlamdadır. "Ambiguous" kelimesi "çift anlamlı" anlamına da gelir; ancak müellif onu burada kapalı, muğlak anlamında kullanmıştır. Aslında Mütercim, yapmış olduğu tercümenin ne anlama gelebileceği üzerinde birazcık olsun düşünebilseydi, belki de anlamsız olduğu kadar saçma bir tercüme örneğini gözler önüne serip kendini gülünç durumlara düşürmezdi. Birazcık, ama birazcık düşünen insanın "Üslubu, çift anlamlıdır" dememesi gerektiğine inanıyoruz. Ama niçin mütercim, "O, belki de Prof. Browne'nin söylediği gibi kasden kapalı bir üslup kullanmıştır." diyemiyor ve böylesine basit bir cümleyi tercüme etmekten aciz kalabiliyor? Biz susmayı tercih ediyoruz.

Mütercim, s. 121 (metin s. 133) "It is misleading to apply the term "create" to God in a pantheistic doctrine like that of İbnul'Arabi, but more misleading still to apply it, as İbnul'Arabi does, to "gnostics" (al-ârifin)." cümlesini, şöyle tercüme etmiştir: "Yaratma terimini İbnul'Arabi'ninki gibi vahdet-i vücudcu bir doktrinde Allah'a uygulamak yanıltıcıdır, fakat onu, İbnul'Arabi'nin yaptığı gibi, âriflere tatbik etmek daha da yanıltıcı olur."

Sayın Dağ, burada da "apply" kelimesine ilk anlamlarından biri olan "uygulama". manası vermiştir. Oysa bir lügata, meselâ "Redhouse" a baksaydı kelimenin şu karşılıklarını da bulabilirdi: "atfetmek, vermek, tahsis etmek..." Mütercimin burada metne uygun düşen "atfetmek" karşılığını seçmesi ve ona göre metni şöyle tercüme etmesi gerekirdi: "İbn Arabi'ninki gibi panteist bir doktrinde "yaratmak" teriminin Allah'a atf (isnad) edilmesi yanıltıcıdır; ancak, İbn Arabi'nin yaptığı gibi, onun âriflere atf (isnad) edilmesi ise daha da yanıltıcıdır."

İtalyanların, birşeyin hep aynı olduğunu, değişmediğini, dolayısıyla sıklığına ifade etmek için kullandıkları bir atasözü geldi birden aklımıza. "E sempre la stessa musica" (hep aynı şarkı). Ancak, biz biraz sabredip birkaç örnek daha vermeye gayret edeceğiz; ta ki sayın okuyucu, hem de ünvanı olan bir mütercimin ilmi bir eseri nasıl tahrif ettiğini açıkça görebilsin.

Sayın Dağ'ın kelimelere zaman zaman, dilde olmayan anlamlar verdiği de şahid oluyoruz. Meselâ, s. 46 (metin s. 34) da: "impossibility" kelimesine, "güç", s. 94 (metin s. 96) de "admit" kelimesine "itiraf", "nominate" kelimesine ise "bahsetme" anlamlarını vermiştir. Halbuki bu kelimeler sıra ile, "imkânsız", "kabul etmek", "tayin etmek, belirlemek" anlamlarında kullanılmıştır.

S. 139 (metin s. 157) da "positive quantity" terimini "müsbet bir nitelik" olarak çevirmesine nasıl bir anlam vermek gerekir? Biz susmayı tercih ediyor ve değerlendirmeyi okuyucuya bırakıyoruz. "quantity" kelimesinin, "kemiye" anlamına geldiğini belirtmemize gerek yok sanıyoruz.

Yine Mütercim, s. 168 (metin s. 190) de "In his com. on this verse, Hallâg says..." ibaresini; "Bu âyetin şerhinde Hallâc diyor ki, "şeklinde tercüme etmiştir. Sayın Dağ, türkçe de "âyetin şerhi" ifadesinin kullanılmadığını bilmelidir. Türkçede, âyet-i kerimeler için, "âyetin tefsiri ya da açıklaması" ifadeleri kullanılır.

Nihayet sayın mütercimin s. 153 ve 172 (Metin s. 174, 194) da "Borrowed" kelimesine

"derlenmiş" anlamı vermesine nasıl bir anlam vermelidir? Hükmü okuyucuya bırakıyoruz.

#### V. Türkçe ifade hataları.

Tercüme baştan sona ifade bozukluklarıyla doludur. Gerçi mütercim, tercüme yazdığı önsözde, "türkçenin ifade özelliğine dikkat etmeye gayret" ettiğini söylemiştir, ama görülen o ki, tercüme mütercimin sözünü yansıtmaktan çok uzaktır. İnsanın ister istemez "mütercim iyi ki, türkçenin ifade özelliğine dikkat etmeye gayret etmiş; yoksa, kim bilir, karşımıza neler çıkardı? diyeceği geliyor. Nabi Nayır'ın biraz önce zikrettiğimiz, "...dil bilmeyen ve en fenası bilmediğini de bilmeyen bazı hevesliler" sözüyle ne kastedtiği şimdi daha iyi anlaşılıyor.

Sayın mütercim, ne söylerse söylesin, şu geçişi kabul etmek zorundadır: Tercüme, baştan sona türkçe ifade ve sentaks hataları ile doludur. Bu bölümle ilgili hükmü okuyucuların takdirine bırakmak istediğimiz için, tercümeden bazı pasajlar sunmakla iktifa edeceğiz:

S. 22: "İbnul'Arabi, "nasıl ki akıldil küllî hakikatler (el-hakâik el-ma'kûla el-küllîyye) olmadığı takdirde dış eşyaya herhangi bir yüklem (ahkâm) vermek mümkün olmazsa, Allah da sureti vasıtasıyla bütün varolanlara nüfuz etmeseydi, âlem varlıktan yoksun olurdu" derken, söylemek istediği, varlığın bu son anlamı mıdır?"

S. 58: "Daha sonra daha tam bir şekilde ele alacağımız üzere e'en kutsal akışı"ın ezeli hayat dramında sürekli bir vetire olduğunu, başlangıcı olmadığı gibi sonunun da olmayacağını, Bir Zat' daki fiil hallerine zamanda bir kesintiye uğramadan geçmelerini ve bunun her zaman böylece sürüp gitmesini kabul etmemize karşı çıkacak hiç bir şey yoktur."

S. 66: "Yazarımız nerede Yeni-Eflatunculuğun bilinçli bir etkisini gösterir durumda ise, bu etki, teferruatını İhvan es-Safâ risâlelerinde bir örneğini gördüğümüz İsmâ'îli düşünürlerden almış olması muhakkak olan alemin menşei hakkında bize verdiği bilgilerin ayrıntılarında göze çarpar."

S. 167: "Ayrıca İbnul'Arabi, Futuhatının birçok yerlerinde Hallâc'a atıflarda bulunmakta,, bir kaç hususta onu nakletmekte ve kendi vahdet-i vücudcu görüşlerini yerleştirecek ya onları desteklemekte ya da reddetmektedir. İbnul'Arabi'nin sisteminin genel olarak incelerken..."

S. 168: "İbnul'Arabi aynı âyeti sorumluluk"tan Yetkin tezâhür eden ve bu nedenle de kendisine halife denen ilahi sıfatları anlayarak bir tevile gider."



### SONUÇ

Verdiğimiz örneklerden açıkça görüleceği üzere, tercüme aşını aksettirmekten uzak olduğu gibi türkçe bakımından da çok kötü bir örnek teşkil etmektedir. Bu sebeple eserin yeniden, yetkili biri tarafından tercüme edilmesi gerekir. Ayrıca böyle bir tercümenin fakültemiz neşriyatı arasında yer alması da büyük bir bahtsızlıktır.

Daha önceki bir tenkidimizde de ifade ettiğimiz gibi, bir daha aynı durumlara düşülmek istenmiyorsa, bilhassa tercüme eserlerinin kontrole tabi tutulması, ancak kontrolden sonra basılacak durumda ise, basılması uygun olur. Aksi

halde hatalardan kurtuluş asla mümkün değildir. Bu durumun ise fakültemizin ilmi ciddiyetine zarar vereceği açıktır. Fakülteler ilim yuvalarıdır ve öyle olmak zorundadırlar; çünkü varoluşlarının hikmeti budur.

Yeri gelmişken, hemen belirtelim ki, şimdiye kadar yaptığımız bütün tenkitlerde, yegane gayemiz, Türkiye'de bilhassa tercüme sahasında, hüküm süren keşmekeşliğin son verilmesine, bir nebze de olsa, katkıda bulunmak olmuştur. Tenkitlerimizi, diğer tenkitlerin takip etmesi ümit verici bir gelişmedir. Tenkidlerin devamını, Türkiye'de ilmin geleceği bakımından gerekli gördüğümüzü burada bir kere daha vurgulamak isteriz.

## Okuyamadığın kitap senin değildir!



100'ü aşkın yayinevinden  
1000'lerce kitapla

# BİRLEŞİK DAĞITIM A.Ş.

yayın dünyasını ayağınıza  
getiriyor...

katalog isteyiniz.

Yerebatan Cad. No:41 34410 Cağaloğlu-İstanbul.