

İLK DÖNEM NAKŞİBENDİ GELENEĞİNDE İBN 'ARABÎ'NİN DÜŞÜNCELERİNİN İZLERİ*

Çeviren: Salih AKDEMİR
PROF.DR., A.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ, ANKARA

İbn 'Arabî'nin hemen hemen her yerde yayılmış olan öğretileri ile kavramlarından etkilenmemiş olması bakımından Nakşibendî tarikatının istisnai bir durum teşkil ettiği, çok defa kabul edilen bir husustur.¹ Bu yanlış anlamının temelinde, sadece konu ile ilgili metinleri iyi tanımama değil, aynı zamanda, gerçek Nakşibendî tarikatının gerçek mahiyetini gerekse Şeyhu'l-Ekber'in eşsiz dehasını anlayamama yatmaktadır. İtidal hususundaki malum ısrarı, şeriata bağlılığı ve alimler arasındaki sürekli olarak kazanmış olduğu itibar dolayısıyla, Nakşibendîliğin felsefî (theosophical) spekülasyonları amansız düşmanı ve dolayısıyla gerçek mistik içeriği olmayan bir tür mistisizm olduğu düşünülmüştür. Batı dillerinde konuyu açıklayıcı mahiyette bir çok çalışma neşredilmiş olmasına rağmen, İbn 'Arabî hala —hemde çok sıkça— dinî emir ve yasakları hiçe sayan bir sistemin savunucusu hatta, neredeyse sapık biri olarak kabul edilmektedir. Aslında Nakşibendîlik ile İbn 'Arabî arasındaki gerçekle ilgili olmayan bu çelişki belkide, daha genel bir anlamda, İslam tarihi boyunca tasavvuf ile şeriatin zıt kutupları temsil ettikleri görüşünde ısrar edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Yine burada şu gerçeğin de vurgulanması gerekir: Nakşibendî geleneğinin en önemli simalarından biri olan Müceddid Şeyh Ahmet Sirhindî (Ö. 1034/1624), İbn 'Arabî'nini bazı görüşlerine karşı çıkmıştır.² Ancak bunu

REFLECTIONS OF IBN 'ARABÎ IN EARLY NAQSHBANDÎ TRADITION*

Hamid ALGAR
PROF.DR., DEPARTMENT OF NEAR EASTERN STUDIES UNIVERSITY OF
CALIFORNIA, BERKELEY

It is often assumed that the Naqshbandî *tarîqa* has formed a singular case of imperviousness to the almost universal diffusion of the teachings and concepts of Ibn 'Arabî.¹ This misapprehension rests not only on a lack of acquaintance with the relevant texts but also on a failure to understand both the perennial essence of the Naqshbandî path and the distinctive genius of ash-Shaykh al-Akbar. With its well-known insistence on sobriety and adherence to the *shari'a* and the popularity it has consistently enjoyed among the *'ulamâ'*, the Naqshbandîya is thought to be implacably hostile to theosophical speculation, to be a kind of mysticism without true mystical content. Despite the appearance of several important interpretive works in Western languages, Ibn 'Arabî is still regarded, all too often as a near-heretical proponent of antinomianism. The imaginary antithesis between the Naqshbandîya and Ibn 'Arabî also derives, perhaps, in a more general sense, from the obstinate notion that Sufism and *shari'a* have represented polar opposites throughout Islamic history.

There is also the fact that Shaykh Ahmad Sirhindî the Mujaddid (d. 1034/1624), a pivotal figure in Naqshbandî tradition, did indeed take issue with certain formulations put forward by Ibn 'Arabî.² He did so,

* Bu araştırma, daha önce, 4 Nisan 1989 yılında Sicilya'nın Noto şehrinde gerçekleştirilen "İbn 'Arabî'nin Felsefî Eserleri" konulu ilk uluslararası sempozyumda özet olarak sunulmuştur. Burada Michel Chodkiewicz'in bir çok değerli mulahasasından yararlandığımızı ifade etmek isteriz.

1. Mesela bkz; Marijan Molé, "Autour du Daré Mansour", *Revue des Etudes Islamiques*, 1959 s.56, n.110. Yine aynı yazarın bkz; *Les Mystiques Musulmans*, Paris s.107-108, 117.
2. Bu durumun yolaçtığı yanlış anlamaların ve çarpıtmaların en son örneği John L. Esposito'nun tamamen asılsız şu ifadesidir: "Sirhindî..... büyük bir aşk ve şevkle İbn Arabî'yi kafir ilan etmiştir." (*Islam, The Straight Path*, Oxford, 1988, s.124).

* A shorter version of this paper was presented at the Primo, Simposio Internazionale di Studi filosofici Ibn 'Arabî, Noto, Sicily, April 4, 1989. It has benefited from several useful comments by Michel Chodkiewicz.

1. See, for example, Marijan Molé, "Autour du Daré Mansour," *Revue des Etudes Islamiques*, 1959, p.56 n.110 and the same author's *Les Mystiques Musulmans*, Paris, pp.107-108, 117.
2. An extreme example of the misunderstandings and distortions to which this has led is the utterly baseless statement of John L. Esposito that "Sirhindî... enthusiastically declared Ibn 'Arabî kafir" (*Islam, The Straight Path*, Oxford, 1988, p.124)

yaparken de bir nevi korkuya kapılmaktan kendini kurtaramamış ve dolayısıyla bu büyük üstadı duyduğu saygıyı ifade etmek için de elinden geleni esirgememiştir.³ Herhalukârda, yaptığı eleştiriler, gerçekten de, İbn 'Arabî'nin öfkeli ve amansız bir düşmanı İbn Teymiye (Ö. 728/1328) tarafından yapılan eleştirilerden farklı mahiyette olmuştur.⁴ Üstelik Müceddid'in İbn 'Arabî'nin bazı öğretilerine yönelttiği itirazlar, sufi düşüncenin üstatları arasındaki görüş farklılıklarının sırf istilâhî mahiyette olduğunu ima eden Müceddid silsilesinden gelen sonraki Nakşibendîler tarafından hafifletilmiş ya da görmezlikten gelinmiştir.⁵

Herhalukârda, Müceddid'in bu kısmî eleştirel yaklaşımını Nakşibendî tarikatının ilk kuşaklarına da yansıtmak yanlış olurdu. Gerçekten de Müceddid, İbn 'Arabî'yi eleştirmekle, selefleri tarafından konulmuş olan geleneği yıkmış oluyordu; çünkü onların çoğu Şeyhu'l-Ekber'in öğretilerine büyük bir ilgi duymuşlar ve onlar hakkında müsbet kanaat izhar etmişlerdir.

Nakşibendî tarikatı, Horasan bölgesine has geleneklerin bir şekillenmesi olarak kabul edilebilir. Özgün (bir tarikat olan) Melâmetiyye'nin kavramları bu şekillenmede özellikle önemli bir rol oynamıştır.⁶

Şu halde tarihi bakımından İbn 'Arabî ile Nakşibendîlik arasında ilk kuşak düzeyinde bir karşılaşma söz konusu değildir. Söylenebilecek tek şey, bir çeşit *Melâmet* anlayışının İbn 'Arabî için de önemli olduğu⁷ ve İbn 'Arabî'nin hiç değilse Nakşibendîliğin en son ceddî olan Hâce Abû Ya'kûb Hemedânî'nin (Ö.535/1140) varlığından haberdar bulunduğuudur: Evhadu'd-Dîn Kirmânî, ona, 602/1205-1206 yılında Konya'daki ikametî esnasında Hemedânî'ye dair bir hikaye anlatmıştır.⁸ Ancak onikinci/onsekizinci asırdan

however, with a certain trepidation and took pains to stress his overall respect for the great master.³ The criticisms he advanced were of a different order from those made by Ibn Taymiyya (d. 728/1328), a truly angry and implacable adversary.⁴ Moreover, the Mujaddid's objections to some of Ibn 'Arabî's teachings were moderated or even ignored by later Naqshbandîs of the Mujaddidî line, who suggested that the differences between these masters of Sufi thought were of a purely terminological order.⁵

In any event, it would be totally false to project the Mujaddid's partially critical attitude back to earlier generations of the Naqshbandî order. Indeed, in expressing criticism of Ibn 'Arabî, the Mujaddid was breaking with the precedents set by his predecessors, most of whom evinced a substantial and positive interest in the teachings of ash-Shaykh al-Akbar.

The Naqshbandî path can be regarded as a crystallization of the particular traditions of Khurasanian Sufism, the concepts of the original Malâmâtîya playing an especially important role.⁶

Historically, then, there is no intertwining of lines of initiatic descent between Ibn 'Arabî and the Naqshbandîya. The most that can be said is that a certain understanding of *malâmat* was important to Ibn 'Arabî as well,⁷ and he was at least aware of the ultimate progenitor of the Naqshbandîya, Khwāja Ebû Ya'qûb Hamadânî (d. 535/1140): Auhad ad-Dîn Kirmânî had related to him an anecdote concerning Hamadânî during a stay in Konya in the year 602/1205-06.⁸ It is not until

3. Mesela bkz; *Makûbât-i İmâm-i Rabbânî*, Lucknow, 1889, III, ss.136-137.

4. Bkz; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, I, 119.

5. Şeyh Ahmed Saîd Müceddidî'nin (Ö.1277/1860); Muhammed Murâd el-Kâzânî tarafından *Zeylu Raşahât-i Aynî'l-Hayât*'da zikredilen mülahazalarına bkz; Bu eser, *Raşahâtu Aynî'l-Hayât*'ın Arapça tercümesinin kenarına Fahrû'd-Din Ali Safî tarafından Mekke'de 1300/1883 yılında basılmıştır. s.107.

6. Yazarın yakında "the papers of the Table Ronde sur les Mélamis et Bayram's, Institut Français des Etudes Anatoliennes", İstanbul'da çıkacak olan makalesine bkz; "Eléments de Provenance malâmâtî dans la tradition primitive Naqshbandî."

7. *el-Futûhâtü'l-Mekkîyye*, Kahire 1329/1911, III, 34-37.

8. Muhammed Muhammed er-Rehâvî, *el-Envârü'l-Kudsîyye fî Menâkıbî's-Sâdat-i-Nakşibendîyye*, Kahire, 1344/1925, s.108.

3. See, for example, *Makûbât-i İmâm-i Rabbânî*, Lucknow, 1889, III, pp.136-137.

4. See Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, I, 119.

5. See the remarks of Shaykh Ahmad Sa'îd Mujaddidî (d. 1277/1860) recorded by Muhammad Murâd al-Qâzânî in *Dhayl Rashahât 'Ayn al-Hayât*, printed in the margins of his Arabic translation of *Rashahât 'Ayn al-Hayât*, by Fakhr ad-Dîn 'Ali Safî. Mecca, 1300/1883, P.107.

6. See the present writer's "Eléments de provenance malâmâtî dans la tradition primitive Naqshbandî" forthcoming in the papers of the Table Ronde sur les Mélamis et Bayramis, Institut Français des Etudes Anatoliennes, Istanbul.

7. *al-Futûhât al-Makkîyya*, Cairo, 1329/1911, III,34-37.

8. Muhammad Muhammad ar-Rakhâwî, *al-Anwar al-Qudsîya fî Manâqib as-Sâdat an-Naqshbandîya*, Cairo, 1344/1925, p.108.

itibaren Murtada ez-Zebîdî (Ö.1205/1791) adlı bir Nakşibendî'nin, *hurka ahbariyye*'ye sahib olduğu yani İbn 'Arabî'den gelen ilk kuşaktan geldiği iddiasında bulunduğunu görüyoruz.⁹

Bununla birlikte, İbn 'Arabî'nin mevcudiyetinden haberdar bulunduğu ve eserlerinin de engeç sekizinci/ondördüncü asırda Doğu Horasan ve Kafkasya'ya nüfuz ettiği aşikârdır. Bu dönem, aynı zamanda, bu yörelerde Nakşibendî tarikatının ortaya çıktığı dönemdir. İbn 'Arabî'nin görüşlerinin buralara kadar nüfuz ettiğinin bir delili de şudur: Meshûr Eş'arî kalamcısı Sa'd ud-Din Taftazânî (Ö. 791/1389) *Fusûs*'a bir reddiye yazmayı gerekli görmüş¹⁰ ve öğrencilerinden biri olan 'Alâ ad-Dîn Muhammad Buhârî (Ö.848/1437) ise sapık kabul ettiği İbn 'Arabî ve diğerleri için daha kapsamlı bir reddiye telif etmiştir¹¹. Aynı şekilde *Fusûs*'un en eski ve en etkili iki şarihî olan, Mue'yyidü'd-Dîn Candî (Ö. 690/1291) ile Sa'îdü'd-Dîn Farghânî (Ö.700/1300)'in Orta Asya menşeli olmaları anlamlı olmalıdır.

Nakşibendî tarikatına adını veren Hâce Bahâ'ud-Din Nakşband (Ö. 701/1391)'nin biyografisi hala iyice bilinmemektedir. Ancak ruhanî terbiyesinde İbn 'Arabî'nin öğretilerinin doğrudan hiç bir etkisi olmadığı kesin görünmektedir. Bununla birlikte, en önde gelen öğrencilerinden ve haleflerinden biri olan Hâce Muhammed Pârsâ (Ö.822/1419) —ki onun hakkında Bahâ'u'd-Dîn, şöyle demiştir: "Benim varlığa gelişimin sebebi, onun vücudu olmuştur."¹² — İbn 'Arabî hayranı ve düşkünü biri olmuştur. Hâce Muhammed'in oğlu Ebû Nasr Pârsâ'nın, babası için, *Fusûs al-Hikem*'in ruh ve *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'nin ise kalb gibi olduğu ve yine babasının, *Fusûs*'u ciddi bir şekilde incelemenin Hz.Peygamber (a.s.)'nin sünnetine hararetle ve faal bir şekilde tabî olmakla sonuçlanacağı görüşünde bulunduğu yolundaki ifadesi son derece dikkat çekicidir.¹³

the twelfth/eighteenth century that we find a Naqshbandî —Murtaqâ az-Zabîdî (d. 1205/1791)— laying claim to the *khirqâ akbariyya*, i.e., to initiatic descent from Ibn 'Arabî.⁹

Nonetheless, it is plain that awareness of Ibn 'Arabî and his works had penetrated Eastern Khurasan and Transoxiana at the latest by the eighth/fourteenth century, the period that saw the genesis there of the Naqshbandî order. One indication of this is that Sa'd ad-Dîn Taftazânî (d.791/1389), the well-known Ash'arî theologian, found it necessary to write a refutation of the *Fusûs*,¹⁰ and that one of his pupils, 'Alâ' ad-Dîn Muhammad Bukhârî (d. 848/1437), composed a more general condemnation of Ibn 'Arabî and others whom he regarded as heretical.¹¹ It may also be of significance that two of the earliest and most influential commentators on the *Fusûs*, Mue'yyid ad-Dîn Jandî (d. 690/1291) and Sa'îd ad-Dîn Farghânî (d. 700/1300), were both of Central Asian origin.

The biography of Khwâja Bahâ' ad-Dîn Naqshband (d. 701/1391), eponym of the Naqshbandî order, is still imperfectly known, but it seems certain that his spiritual training did not include any direct exposure to the teachings of Ibn 'Arabî. However, one of his principal disciples and successors, Khwâja Muhammad Pârsâ (d. 822/1419), concerning whom Bahâ' ad-Dîn said, "the purpose for my coming into being was his existence",¹² was an enthusiastic and celebrated devotee of Ibn 'Arabî. Very striking is the statement of Khwâja Muhammad's son, Abu Nasr Pârsâ, that for his father the *Fusûs al-Hikam* were like the soul and the *Futûhât al-Makkiya*, and that like the heart he had been of the opinion that assiduous study of the *Fusûs* would result in ardent and active adherence to the *sunna* of the Prophet.¹³ Given the

9. Bkz; Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989, s.376.
10. Taftazânî, *er-Redd Ve't-Tashnî alâ Kitâbi'l-Fusûs* adlı bir reddiye yazmıştır. Bkz; Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, II, 215.
11. *Fadthau'l-Mulhidîn ve Nasîhatu'l-Muvahhidîn*, adlı eserinin Türk Kütüphanelerinde bir çok elyazmaları mevcuttur. (Mesela bkz; Laleli 3679, VV.5b.-45b). Eser aynı zamanda Osmanlıcaya da tercüme edilmiştir ki, bu durum, muhtemelen eserin, İbn 'Arabî'nin Türk muarızları arasında rağbet gördüğünü gösterir. Bkz; Osman Yahad, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, Damascus, 1964, I, ss.115-116.
12. Taşköprüzade, *eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye*, Beyrut, 1395/1975, s.155.
13. Fahrü'd-Dîn, 'Ali Safî, *Raşahat 'Ayni'l-Hayât*. 'Ali Asgar Mu'iniân, Tahrân, 1977, I, s.244.

9. See Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989, p.376.
10. Taftazânî wrote *ar-Radd wa't-Tashnî 'alâ Kitâb al-Fusûs*; see Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, II, 215.
11. Manuscripts of his work *-Fâdhîhat al-Mulhidîn wa Nâşîhat al-Muwahhidîn-* are quite numerous in Turkish libraries (see, for example, ms. Laleli 3679, ff.5b-45b); and it was also translated into Ottoman Turkish, indicating, presumably, a certain popularity among Turkish adherents of Ibn 'Arabî. See Osman Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, Damascus, 1964, I, pp.115-116.
12. Taşköprüzade, *ash-Shaqâ'iq an-Nu'maniyya*, Beirut, 1395/1975, p.155.
13. Fakhr ad-Dîn 'Ali Safî, *Rashahât 'Ayn al-Hayât*, ed. 'Alî Aşghar Mu'iniân, Tehran, 1977, I, p.244.

Nakşibendiliğe göre, *sünnete* tabii olmak son derece önemli olduğuna ve hatta arzu edilmeye değer yegane *keramet* olarak ifade edildiğine göre, Hâce Muhammed Pârsâ'nın bu değerlendirmesi büyük bir önem arz etmektedir. Bunun anlamı şudur: O, diğer ilk dönem Nakşibendileriyle birlikte hiç değilse bir noktada İbn 'Arabî'nin öğretileriyle kendi ruhanî yolu arasında bir mutabakat görmüştür.

Hâce Muhammed Pârsâ, haklı olarak "Nakşibendî tarikatinin ilmî ve edebî geleneklerinin kurucusu" olarak tavsif edilmiştir.¹⁴ Kendisine farklı hacimlerde bir düzineden fazla eser isnad edilmiştir. İbn 'Arabî'ye olan hayranlığı bu eserlerin çoğunda ifadesini bulmaktadır. Hâce Bahâ' ud-Dîn Nakşbandî'nin sözlerini toplayan *Risâle-yi Kudsiyye*'de, Pârsâ, bu sözlerden bir kısmını İbn 'Arabî'den alınan terminolojiye başvurarak açıklamaktadır. Gerçi Kitab İbn 'Arabî'den doğrudan bir alıntıya da içermektedir; ancak kendisinden ismi zikredilmeden sadece "büyüklerden biri" (*yeke ez Kubarâ*) olarak söz edilmiştir:

Hamd, yetkin insanı meleklerin öğretmeni kılan ve semayı nefesiyle, şereflendirme ve yüceltme yoluyla döndüren Allah'a aittir.¹⁵

Hâce Muhammed Pârsâ'nın gerek nazarı gerekse ameli tasavvufa dair en uzun ve en sistematik eseri, *Faşl-u'l-Hitâb* adlı eseridir. Eserin bizzat başlığı, içerdiği konuların kesiniğini ifade etmeyi amaçlamaktadır. Pârsâ'nın İbn 'Arabî'ye açıkça bağlı olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, Hucvîrî, Gazâlî ve Necmî'd-Dîn Râzî'ye yapılan atıflarla dolu olan bu kitabın İbn 'Arabî'yi sadece bir kere zikretmiş olması kayda değer bir husus olarak karşımıza çıkar. Bu zikredilme olayı da, Şeyh Abû Bekr İbn İshâk'ın "Me'âni el-Ahbâr"ından alınan el-*Futûhâtü'l-Mekkîyye*'nin başlangıç satırları ile ilgili dolaylı bir alıntudan ibarettir. Söz konusu satırlar şöyle sıralanmaktadır:

Hamd Allah'a aittir. Eşyayı yokluktan varlığa getiren ve sonra onları tekrar yokluğu döndüren O'dur. Eşyanın varoluşunu, onu sözle ifadeye muktedir kılmak için bu düzeyde bırakmıştır. Ayrıca bunu, yaratılmışlığın gerçekliğini ve bütün eşyanın (her şeyin) yaratılmamışlığını bizzat O'nun yaratılmamışlığının ışığında kavrayabilmiş olmamız ve O'nun gerçek yaratılmamışlığına dair O'nun tarafından bizim için tesbit edilmiş olan idrak sınırının ötesine geçebilmiş olmamız için yapmıştır.

fact that for the Naqshbandîya the following of the *sunna* was of central importance, even being designated as the only miracle (*karâma*) worth aspiring to, this estimate of Khwâja Muḥammad Pârsâ is of particular importance. It suggests that he —together with other early Naqshbandîs— perceived a congruity in at least one respect between the teachings of Ibn 'Arabî and his own spiritual path.

Khwâja Muḥammad Pârsâ has been rightly described as "the founder of the learned and literary traditions of the Naqshbandî order";¹⁴ more than a dozen works of varying length are attributed to him. His enthusiasm for Ibn 'Arabî finds reflection in several of these. In the *Risâle-yi Qudsîya*, a collection of the dicta of Khwâja Bahâ' ad-Dîn Naqshband, Pârsâ comments on a number of them with recourse to terminology derived from Ibn 'Arabî. The book also contains one direct quotation from Ibn 'Arabî, although he is identified only as "one of the great" (*yakî az kubarâ*):

Praise be to God Who made the Perfect Man teacher of the angels and made the firmament rotate by means of his breaths, by way of honoring and elevation.¹⁵

The longest and most systematic treatise of Khwâja Muḥammad Pârsâ on both theoretical and practical Sufism is the work entitled *Faşl al-Khiṭâb*; the very title is intended to signify the definitiveness of its contents. Given the attested devotion of Pârsâ to Ibn 'Arabî, it is, then remarkable that this book —replete with references to Hujvîrî, Ghazâlî and Najm ad-Dîn Râzî— should mention Ibn 'Arabî only once. This mention consists of an indirect quotation of the opening lines of the *Futûhât al-Makkîya*, taken from the *Ma'âni al-Ahbâr* of a certain Shaykh Abû Bakr İbn İshâq. The lines run as follows:

Praise belongs to God. He it is Who brings things from non-being into being and then returns them to non-being. He left the existence of things at that level in order to render it capable of verbal expression. He did this further in order that we might perceive the truth of the createdness and noncreatedness of all things in the light of His own non-createdness and in order that we might not pass beyond this limit of realization — fixed for us by Him — concerning His veritable non-createdness.

14. Celîl Misgarnizhâd, Hâce Muhammed Pârsâ'ya yaptığı girişte, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, Tahran, 1366ş/1987, s.XVI.

15. Hâce Muhammed Pârsâ, *Kudsiyye*, Ahmed Tâhiri Irakî b., Tahran, 1354ş/1975, s.3. Aynı cümle şii arif Seyyid Haydar Âmulî'nin de dikkatini çekmiş görünmektedir. Âmulî bu cümleyi *Câmi'ul-Asrâr ve Menba'ul-Envâr*. (Henry Corbin ve Osman Yahia. b., Tahran, 1347ş/1968, s.10) adlı eserinde zikretmiştir.

14. Jalîl Misgarnizhâd, in his introduction to Khwâja Muḥammad Pârsâ, *Sharḥ-i Fusûs al-Hikem*, Tehran, 1366, sh./1987, p.XVI.

15. Khwâja Muḥammad Pârsâ, *Qudsîya*, ed. Ahmad Tâhiri 'Irâqî, Tehran, 1354 sh/1975, p.3. The same sentence evidently caught the attention of the Shi'i gnostic, Sayyid Haydar Âmulî; he quotes it in his *Jâmi' al-Asrâr wa Manba' al-Anwâr* (ed. Henry Corbin and Osman Yahia, Tehran, 1347 sh.1968, p.10).

Daha sonra Pârsâ, Şeyh Ebû Bekr'in bu pasajla ilgili yorumunu tasvir ederek aynen zikreder:

Varolmayışın varolmayışı varoluştur. Yarattılmış şeyler (*el-Kawn*), Allah'ın onları ezelden beri bilmesi sayesinde varolurlar. Şu halde, yaratılmış şeyler, Allah'ın bilgisi için bir yer olamazlar ve Allah da yaratılmış şeylere hulul etmez. Öyleyse bütün bunların gerçekliğini anlarsan, O'nun hem yokluktan (Varolmayıştan) hem de varoluştan yarattığı söylenebilir. Maddeleri size oldukları gibi sunuyorum. Gerçeği söyleyen Allah'tır ve yolu gösteren de Allah'tır.¹⁶

Tassavvuf yolunun diğer bir muhtasarı da, Hâce Muhammed Pârsâ'ya atfedilen *Tuhfetu's-Sâlikîn*'dir. Bu eser 1970 yılında Delhi'de yayınlanmıştır. Hernekadar, tevhide ve başka konularla ilgili bölümlerde İbn 'Arabî'nin öğretilerinden bir kaç iz bulmak mümkün ise de, bu kitab, açıkça ondan alınmış hiç bir şey içermemektedir.¹⁷ Buna mukabil, Abdü'r-Rahmân Câmî tarafından tasnif edilen ve genellikle *Suhanân-ı Hâce Pârsâ* olarak bilinen kısa bir çalışma, İbn 'Arabî'nin kavramları ile terminolojisinden yararlanmakla iktifa ederken, ondan açıkça söz etmemektedir.¹⁸ Öyle görünüyör ki, bu çalışma, Pârsâ tarafından, diğer yazılarının kenarına yazılmış notlardan ibarettir ki, Câmî bunları tasnif edip düzenlemiştir. Ancak Câmî'nin en başta gelen müridi Abdü'l-Gafûr, onu Câmî tarafından Pârsâ'nın sözlerine yapılmış bir şerh olarak tavsif etmektedir.¹⁹

Pârsâ'nın bu risalesi açıkça göstermektedir ki, İbn 'Arabî'nin herhangi bir yazar üzerine etkisi sadece yazılarında doğrudan ve sıkça yapılan alıntılar gözönünde bulundurulurken belirlenemez. Bununla birlikte burada şu hususu belirtmekte yarar vardır: Hernekadar oğlu, babasının İbn 'Arabî'ye olan bağlılığından kesin olarak söz etmiş ise de, onun elimizdeki eserleri bu durumu açık bir şekilde yansıtmamaktadır. Belki de, 'Alâ'u'd-Dîn Muhammad Buhârî gibi Pârsâ'nın muasırları tarafından yaydırılan İbn 'Arabî düşmanlığı onun bu konuda tedbirli davranmasını gerekli kılmıştır. Yeri gelmişken hatırlatmak gerekir ki, Buhârî hadîs alimleri en azından bir kere Pârsâ'yı şehrin yöneticisi Ulugh Beye ihbar etmişlerdir.²⁰

Pârsâ then quotes with approval Shaykh Abû Bakr's commentary on the passage:

The non-existence of non-existence is existence. Created things (*al-kawn*) exist by virtue of God's knowing them since pre-eternity. Now created things cannot be a locus for God's knowledge, and God does not indwell in created things. So if you understand the truth of all this, it can be said either that He created from non-existence or from existence. I convey matters to you as they are. It is God Who speaks the truth, and God Who shows the way.¹⁶

Another conspectus of the Sufi path is the *Tuhfat as-Sâlikîn*, attributed to Khwâja Muhammad Pârsâ in the edition published at Delhi in 1970. This book contains nothing identifiably derived from Ibn 'Arabî, although there are possibly a few echoes of his teachings in the section on *tauhîd* and elsewhere.¹⁷ By contrast, the short work compiled by 'Abd ar-Rahmân Jâmî and generally known as *Sukhanân-i Khwâja Pârsâ* is suffused with the concepts and terminology of Ibn 'Arabî, although it contains no explicit mention of him.¹⁸ This work appears to consist of notes written by Pârsâ in the margins of his other writings, compiled and arranged by Jâmî, although 'Abd al-Ghafûr Lârî, the principal disciple of Jâmî, describes it as a commentary by Jâmî on the dicta of Pârsâ.¹⁹

This opuscle of Pârsâ clearly demonstrates that the influence of Ibn 'Arabî on a given writer cannot be measured purely in terms of direct and frequent quotation from his writings. It is nonetheless remarkable that the available works of Pârsâ do not reflect more clearly the devotion to Ibn 'Arabî of which his son spoke so emphatically. Perhaps the hostility to Ibn 'Arabî propagated in Bukhara by such contemporaries of Pârsâ as 'Alâ' ad-Dîn Muhammad Buhârî imposed a certain discretion upon him; it is worth recalling that the *hadîth* scholars of Bukhara denounced Pârsâ at least once to the ruler, Ulugh Beg.²⁰

16. *Faslu'l Hitâb*'ın Farsça aslı henüz neşredilmiş değildir; en iyi elyazmalarından biride 431 numarada kayıtlı Nafiz Paşa nüshasıdır. Biz burada, Ali Hüsrevoğlu'nun İstanbul'da 1989 yılında "*Tevhid'e Giriş*" başlığıyla yayınlanan mükemmel Türkçe tercümeden alıntıda bulunuyoruz. Alıntı "Kutb" ile ilgili kısımda geçmektedir.

17. Bkz; ss.103-110 ve 183-184.

18. *Suhanân-ı Hâce Pârsâ* adlı eserin metni Marijan Molé tarafından "Quelques traités naqshbandis", *Farhang-i İran-Zemin*, VI (1337/1958) 294-303'da yayınlanmıştır.

19. Lârî, *Takmilî-yi Nefehâtü'l-Uns*, Ali Asgar Beşîr Hiravî, b., Kabul, 1343/1964, s.39

20. Muhammed İbrahim Halil, "Hâce Muhammed Pârsâ ve Pisaraş", *Aryana* (Kabul) II, (1942), s.37.

16. The Persian original of *Fasl al-Khitâb* has not yet been published; among the best manuscripts is Nafiz Paşa 431. We quote here from the excellent Turkish translation of Ali Hüsrevoğlu, published in Istanbul in 1989 under the title *Tevhid'e Giriş*, p.592. The quotation appears in the chapter on the *qutb*.

17. See pp.103-110, and also 183-184.

18. The text of *Sukhanân-i Khwâja Pârsâ* was published by Marijan Molé in "Quelques traités naqshbandis", *Farhang-i İran-Zamin*, VI (1337 sh/1958), 294-303.

19. Lârî, *Takmilî-yi Nefahât al-Uns*, ed. 'Ali Asghar Bashîr Hiravî, Kabul, 1343 sh./1964, p.39.

20. Muhammad İbrâhîm Khalîl, "Khwâja Muhammad Pârsâ va Pisaraş", *Aryana* (Kabul), II (1942), p.37

Yine Pârsâ'nın, —muhtemelen kendi araştırmaları sonucu— bilhassa hayatının sonlarına doğru çok geç zamanda İbn 'Arabî'ye ilgi duyması ve dolayısıyla eserlerinde ondan açık bir şekilde söz edememiş olması da mümkündür. Her halükârda, hayatıyla ilgili kronoloji bu konuda kesin bir sonuca imkan vermek için yeterince belirlenmiş değildir.

Pârsâ'nın İbn 'Arabî'ye ilgi duyması ile ilgili bir başka sırda, *Fusûs'ul-Hikem* üzerine Farsça yazılmış en eski ve tam şerhlerden birinin ona atfedilmesi ile ilgilidir. Bu şerh geçenlerde *Şerh-i Fusûs'il-Hikem* adıyla neşredilmiştir.²¹ Nisbeten muhtasar olan bu çalışmanın belirgin özelliği Mu'eyyidü'd-Dîn Candî'nin Arapça şerhine sıkı bir şekilde dayanmasıdır. Ancak Pârsâ, Arapça şerhteki fazlalıkların çoğunu gidermiştir. Yazarın esas gayesi terminolojiyi açıklamak ve gramer ve nahiv meseleri de dahil olmak üzere, metinle ilgili problemleri çözmektir. Şerhte şahsî ruhanî tecrübelerin sokulmasına ya da daha sonraları *Fusûs* üzerine yapılan bir çok şerhlerde görüldüğü üzere, aşırı bir sistemleştirmeye gidilmesine çalışılmamıştır. Bu şerh de *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*'deki aynı konuyla ilgili metinlere yapılan atıflarla temayüz etmiştir ki, bunları kısım ve bölüm olarak belirlemek mümkündür.

Daha önceleri, 1969 yılında Osman Yahya tarafından belirtildiği vechile, Pârsâ'ya atfedilen şerhin hiç değilse başlangıç bölümü, meşhur Kubravî velisi Mîr Seyyid 'Alî Hemedânî (Ö. 787/1385) tarafından *Fusûs*'a yazılan şerhe tıpatıp benzerdir.²² Pârsâ'ya atfedilen şerhin metni ilk defa 1987 yılında Celîl Misgarnizhâd tarafından neşredilmiştir. Celîl Misgarnizhâd'ın Pârsâ'nın şerhin yazarı olduğu hususunda hiçbir şüphesi olmamıştır.²³ Ancak, eserin neşrinden hemen sonra, Afganistanlı araştırmacı Necîb Mâyil Hiravî şerhin Pârsâ'ya atfedilmesine itiraz ederek, onun kesin olarak Hemedânî'nin eseri olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.²⁴ Hiravî'nin belirttiği gibi, Hemedânî de İbn 'Arabî'nin eserlerine açıkça ilgi duymuş ve çeşitli menâkıb kitaplarına göre, Huttalân'daki tekkesinde,

It is also possible that Pârsâ's interest in Ibn 'Arabî—probably acquired autodidactically—came relatively late in his life, too late for substantial expression in his works; the chronology of his life is not sufficiently established to permit any firm conclusion.

Another mystery concerning Pârsâ's interest in Ibn 'Arabî surrounds the attribution to him of one of the earliest complete commentaries in Persian on the *Fusûs al-Hikam*, recently published under the title *Sharh-i Fusûs al-Hikam*.²¹ This is a relatively concise work, characterized by close reliance on the Arabic commentary of Mu'ayyid ad-Dîn Jandî while excising much of its prolixity. The principal aim of its author is to clarify terminology and explain textual problems, including questions of grammar and syntax; there is no attempt to intrude personal spiritual experience or to engage in the excessive systematization found in many later commentaries on the *Fusûs*. This commentary is also distinguished by cross references to passages in the *Futûhât al-Makkîya*, helpfully identified by section and chapter.

It was already observed by Osman Yahia in 1964 that at least the opening passages of the commentary attributed to Pârsâ correspond exactly to the commentary on the *Fusûs* written by the well-known Kubravî saint, Mîr Sayyid 'Alî Hamadânî (d. 787/1385).²² The text of the commentary attributed to Pârsâ was first published in 1987, by Jalîl Misgarnizhâd, who had no doubts concerning Pârsâ's authorship.²³ Almost immediately, however, the Afghan scholar Najîb Mâyil Hiravî disputed the attribution of the commentary to Pârsâ and asserted that it must definitely be regarded as the work of Hamadânî.²⁴ As Hiravî points out, Hamadânî, too, had a pronounced interest in the works of Ibn 'Arabî, and according to various hagiographical works, he gave instruction, at his *khânaqâh* in Khuttalân, on a commentary

21. Eser Celîl Misgarnizhâd tarafından 1366ş/1987 yılında Tahran'da yayınlanmıştır.

22. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabî*, 1, s.252. Bununla birlikte, O, sözkonusu eseri hem Pârsâ'nın hem de Hemedânî'nin eserleri arasında zikretmektedir (bkz: 57 ve 15 maddeler)

23. Bkz: Misgarnizhâd'ın metne yazdığı giriş ss.XI-XXIV.

24. Necîb Mâyil Hiravî delillerini aynı ifadelerle iki ayrı yerde, yani: Şahâr Nazar Pîrâmûn-i şahâr asar-i mensûb be Seyyid 'Alî Hemedânî. Dânish (İslamabad) No.11 (Fall, 1366 ş/1987) ss.90-116 adlı makalesiyle *Resâ'il-i İbn-i 'Arabî: Deh risâle-yi fârsî şuda*, Tahran, 1367 ş/1988. ss.XXI-XXVIII, adlı esere yazdığı girişte açıklamıştır.

21. Edited by Jalîl Misgarnizhâd, Tehran, 1366 Sh/1987.

22. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabî*, 1, p.252. He nonetheless lists separate commentaries for Pârsâ and Hamadânî (nos. 57 and 15 respectively).

23. See pp.XI-XXIV of Misgarnizhâd's introduction to the text.

24. Najîb Mâyil Hiravî has made his arguments in identical terms in two separate places: his article "Chahâr nazar pîrâmûn-i chahâr asar-i mansûb ba Sayyid 'Alî Hamadânî", Dânish (Islamabad) no.11, (fall, 1366 sh/1987) pp.90-116; and his introduction to *Resâ'il-i Ibn 'Arabî: Dah risâla-yi fârsî shuda*, Tehran, 1367 sh/1988, pp.XXI-XXVIII.

Fusûs üzerine yazmış olduğu şerh hakkında bilgi vermiştir.²⁵ Böylece Hiravî, Pârsâ adıyla neşredilen metnin gerçekten de Hemedânî'ye atfedilen şerhin el yazmalarıyla her bakımdan aynı olduğunu ve Hemedânî'nin bir başka müstakil risâlesi olan *Risâley-i Vücûdiye*'nin bu şerhe ait girişin hafifçe tashiî edilmiş bir şekilde başka bir şey olmadığını gözler önüne sermektedir.²⁶

Yine Hiravî görüşünü desteklemek için, Câmî'nin, *Nefahâtü'l-Uns*'de²⁷ Pârsâ hakkında bilgi verirken ona *Fusûs*'la ilgili herhangi bir şey atfetmediğini ve Pârsâ'ya ait olduğu söylenen şerhin de, Câmî'nin *Nakdu'n-Nusûs*'u tasnif ederken kullandığı kaynaklar arasında bulunmadığını ifade etmektedir.²⁸

Nihayet şerhin Pârsâ'ya aid olduğuna dair en eski atfın İsmail Paşa'nın (Ö. 1339/1920) *İdâhu'l-Meknûn*'ında geçtiğini ileri sürmektedir.²⁹

Bu deliller etkileyici olmakla birlikte sonuca ulaştırarak mahiyette değildir. Bir kere sözkonusu şerhin metni, yazar olarak ne Pârsâ'nın ne de Hemedânî'nin ismini içermektedir; eseri iki yazardan birine ya da diğerine atfedenler sadece ya müstensihler ya da çeşitli el yazmaların sahipleridir. Sonra, *Nefehâtü'l-Uns*'a dahil ettiği sifiler tarafından yazılan eserlerin tam bir listesini vermek Câmî'nin âdeti değildir. Şayet, *Nakdu'n-Nusûs*'u yazarken söz konusu şerhi kullanmamışsa bunun sebebi muhtemelen onda Candî'nin şerhinde bulunması kadar önemli hiç bir şey görememiş olmasıdır. Yine Bağdatlı İsmail Paşa'nın şerhi Pârsâ'ya atfeden ilk şahıs olamayacağı da kesindir; zira, atıfta bulunurken, ya daha eski bir kaynaktan ya da elindeki bir yazma üzerindeki açıklamadan yararlanmış olmalıdır. Neşri için Misgar-nizhâd tarafından kullanılan yazmaların ikisi Safavî

that he authored himself on the *Fusûs al-Hikam*.²⁵ Hiravî then demonstrates that the text published under Pârsâ's name is identical in virtually every respect with the manuscripts of the commentary attributed to Hamadânî, and that a separate treatise by Hamadânî, the *Risâla-yi Vujûdiya*, is nothing more than a slightly emended version of the introduction to this commentary.²⁶

He argues further that Jâmî does not ascribe to Pârsâ any commentary on the *Fusûs* in his notice on him in *Nafahât al-Uns*,²⁷ and that Pârsâ's alleged commentary does not figure among the sources used by Jâmî in compiling *Naqd an-Nusûs*.²⁸

Finally, he asserts that the earliest attribution of the commentary to Pârsâ comes in the *İdâh al-Maknûn* of İsmail Paşa Bağdadî (d.1339/1920).²⁹

These arguments are impressive but not conclusive. First, the text of the commentary in question does not include the name either of Pârsâ or of Hamadânî as its author; it is only the scribes or owners of various manuscripts that have attributed the work to one of the two authors. Second, it is not the habit of Jâmî to make an exhaustive listing of works; written by the Sufis whom he includes in *Nafahât al-Uns*, and if he made no use of the commentary in question when writing *Naqd an-Nusûs*, it may have been because he discerned in it nothing of importance that could not be found in the commentary of Jandî. It is also certain that İsmail Paşa Bağdadî cannot have been the first person to attribute the commentary to Pârsâ; in making the attribution, he must have been guided either by an earlier source or by the annotation on a manuscript available to him. Two of

25. Hiravî buna delil olarak, Ca'fer Badahşî'nin *Hulâsatu'l-Menakab*'ını açık bir referans vermeden zikretmektedir. Bu eserin Farsça metnine başvurma imkânı bulamadım. Bununla birlikte şu hususu belirlemede de yarar vardır ki, *Hulâsatü'l-Menakab*'ın muhtasar Almanca tercümesi (JK Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alî-i Hemedânî*, Leiden, 1962, Hemedânî'yi *Fusûs*'a yazdığı şerhi hakkındaki bilgi verirken zikretmemektedir.
26. Aynı şekilde bkz; Muhammed Riyâd *Ahvâl ve Âsâr ve Aşâr-i Mir Seyyid 'Alî-yi Hemedânî* İslâmahad 1364 ş/1985. ss.153 ve 162. Riyâd, Hemedânî'nin eserlerinin listesini verirken, bu listeye *Fusûs*'a dair tafsilatlı herhangi bir şerh dâhil etmemektedir.
27. *Nefehâtü'l-Uns*, Mehdi Tauhidîpûr, b. Tahran 1336 ş/1957. ss.392-296.
28. Şurası bir gerçektir ki, Câmî, *Nakdu'n-Nusûs*'da özel olarak Hâce Muhammed Pârsâ tarafından yazılmış bir *Fusûs* şerhine işaret etmemekle birlikte, Hâce Pârsâ'nın "bazı risâlelerini" (*Ba'd er-resâ'il*) zikretmektedir. Bkz; *Nakdu'n-Nusûs fi şerh-i Nakş'il-Fusûs*, W.Chittick b. Tahran, 1398/1977, ss.93-94.
29. *İdâh ul-Maknûn*, Şerefettin Yaltkaya ve Kilişli Rifat. Bilge y., İstanbul, 1945 II, sût 192.

25. Hiravî mentions as evidence for this the *Kulâsat al-Manâqib* of Ja'far Badakhshî, without giving a precise reference. I do not have access to the Persian text of this work; it is worth pointing out, however, that the synoptic German translation of the *Kulâsat al-Manâqib* (J.K. Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alî-i Hamadânî*, Leiden, 1962) does not mention Hamadânî giving instruction on his own commentary on the *Fusûs*.
26. See also Muhammed Riyâd, *Ahvâl ve Âsâr va ash'âr-i Mir Seyyid 'Alî-yi Hamadânî*, Islamabad, 1364 sh/1985, pp.153 and 162. Riyâd does not include any full-length commentary on the *Fusûs* in his listing of Hamadânî's works.
27. *Nafahât al-Uns*, ed Mehdi Tauhidîpûr, Tehran, 1336 sh/1957, pp.392-396.
28. It is true that in *Naqd an-Nusûs* Jâmî does not refer specifically to a commentary on the *Fusûs* by Khwâja Muhammad Pârsâ; he does, however, make mention of "certain treatises" (*ba'd ar-rasâ'il*) of Khwâja Pârsâ. See *Naqd an-Nusûs fi Sharh Naqsh al-Fusûs*, ed. W. Chittick, Tehran, 1398/1977, pp.93-94.
29. *İdâh al-Maknûn*, eds. Şerefettin Yaltkaya and Kilişli Rifat Bilge, İstanbul, 1945, II. column 192.

dönemine ait olup yazar olarak Pârsâ adını taşımaktadır. Bizzat metinde, Pârsâ'nın yazarı olmadığına dair ileri sürülecek hiçbir delil yoktur. Şerhin uslubuna gelince; her ne kadar vezir olduğu herkesce kabul edilmişse de yine de Pârsâ'nın Farsça yazılmış diğer yazılarındaki uslubuyla açık bir benzerlik arz etmektedir.

Şerhin Pârsâ'ya ya da Hemedânî'ye kesin olarak atfedilmesi için, ilgili bütün elyazmalarının çok dikkatli ve şumullu bir şekilde incelenmesini beklemek gerekecektir. Eğer böyle bir inceleme, Hemedânî'nin gerçekten de bu şerhin yazarı olduğunu ortaya koyacak olursa, onun Pârsâ'ya bu denli yaygın bir şekilde atfedilmesi de bu ilk dönem nakşibendîsinin, İbn 'Arabî'nin bir hayranı olarak elde ettiği şöhreti açıklamaya yardımcı olacaktır.

...

Her ne kadar Pârsâ, Hâce Bahâ'ud-Dîn Nakşibandî'nin en önemli aklî ve ruhanî varisi sayılırsa da, onun teşkilatlanma yönünden en başta gelen halefi, genellikle 'Alâ'u'd-Dîn Attâr ismiyle tanınan Hâce Alâ'ud-Dîn Muhammed Buhârî (Ö.802/1400)³⁰ olmuştur. Bu nakşibendîyi, adası, muasırı, İbn 'Arabî'nin ve ekolünün düşmanı Buharâlî 'Alâ'u'd-Dîn Muhammed Buhârî (Ö. 848/1437) ile karıştırmamak son derece önemlidir. Çünkü tıpkı Pârsâ gibi Alâ'u'd-Dîn Attâr da İbn 'Arabî'ye tazimde bulunmuştur. Ancak bu konuda fazla delil mevcut değildir. Fahra'd-Din 'Alî Sâfî (Ö. 939/1531) *Raşahâtu'l Ayn-i-l-Hayat*'ında *telvîn* (ruhanî durumu istikrarsızlığı) ile *temkîn* (ruhanî halin istikrarlılığı) arasındaki farkı inceleme fırsatını bulmuştur. İlk dönem nakşibendîlerinin *telvîn* durumunu tercihlerini açıklarken 'Alau'd-Dîn'in bu konudaki görüşünü şöyle zikretmektedir:

Eğer *telvîn*'i Tevhîd Ehlinin Kutbu, Tahkik Ehlinin Gavsı şeyh Muhyîd-Dîn İbn 'Arabî ve tâbillerinin – Allah ruhlarını takdis etsin – kullandıkları anlamda yorumlayacak olursak *telvîn* sahibini tanımak *temkîn* sahibini tanımaktan daha zor olur. Çünkü, şeyh – Kudîse Sırruğu – terminolojisini belirlerken şöyle demiştir: "Bir çok şeyhin görüşüne göre, *telvîn* kusurlu bir makamdır, ancak bizim görüşümüze göre, bütün makamların en güzeli ve en mükemmeldir. Benim *telvîn*'deki durumum 'Kâdir-i mutlak Allah'ın kendisi ile ilgili olarak söylediği şeyin aynıdır: «O, hergün farklı bir iştedir.» (Qur'an-55:29) Bizim görüşümüze göre gerçek temkîn, *telvîn* içinde *temkîn*'dir."³¹

30. Attâr'la ilgili olarak bkz; Hamid Algar, "Bokârî 'Alâ' al-dîn, Muhammad" *Encyclopaedia Iranica*, IV, s.330.

31. *Raşahâtu Ayn-il-Hayat*, I, ss.153-154. İbn 'Arabî'nin *telvîn* hakkındaki görüşleri için bkz; *Futûhât*, II, ss.131, 499-500; *Isulahu's-Sufiye*, Haydarabad (Deccan), 1367/1948 s.10 *Raşahat*'da zikredilen pasajda Abdurrezzak el-Kâşânî'nin (İstilahatu's-Sufiye, Muhammed Kemal İbrahim Ca'fer b. Kâhire 1971, s.157) sinde yer alan *telvîne* dair ifadelerle büyük bir benzerlik arz etmektedir.

the manuscripts used by Misgarnizhâd for his edition date from the Safavid period and bear the name Pârsâ as author. There is nothing in the text itself to argue against its authorship by Pârsâ, and its style, although admittedly laconic, bears a clear resemblance to that of Pârsâ's other writings in Persian.

A definitive assignation of the commentary to either Pârsâ or Hamadânî will have to await a precise and comprehensive examination of all the relevant manuscripts. If such an examination establishes that Hamadânî was indeed the author of this commentary, its widespread attribution to Pârsâ will still serve as an illustration of the repute enjoyed by this early Naqshbandî as a devotee of Ibn 'Arabî.

...

If Pârsâ counts as the principal intellectual and spiritual heir of Khwâja Bahâ' ad-Dîn Naqshband, his chief organizational successor was Khwâja 'Alâ' ad-Dîn Muḥammad Bukhârî (d. 802/1400), commonly known as 'Alâ' ad-Dîn 'Attâr.³⁰ It is important not to confuse this Naqshbandî with his namesake and contemporary, 'Alâ' ad-Dîn Muḥammad Bukhârî (d. 848/1437), the Bukharan enemy of Ibn 'Arabî and his school, for like Pârsâ, 'Alâ' ad-Dîn Attâr also revered Ibn 'Arabî. The evidence is, however, less copious in his case. Fakhr ad-Dîn Şafî (d. 939/1531) has occasion to discuss in his *Rashahât 'Ayn al-Hayât* the difference between *talvîn* (variability of spiritual state) and *tamkîn* (stability of spiritual state). While explaining the preference of the early Naqshbandîs for the former, he quotes 'Alâ' ad-Dîn as follows:

If we interpret *talvîn* in the sense it bears in the usage of the Pole of the Asserters of the Divine Unity, the Succor of the People of Realization, Shaykh Muhyî'd-Dîn Ibn 'Arabî and his followers – may God sanctify their spirits – recognizing the possessor of *talvîn* is more difficult than recognizing the possessor of *tamkîn*. For the shaykh – may his innermost being be sanctified – has said, in his [definitions of] terminology: "In the opinion of most shaykhs *talvîn* is a defective station, but in our opinion it is the best and most perfect of all stations. My state in *talvîn* is the same as that which God Almighty says concerning Himself: 'Every day He is engaged in a different affair' (Qur'an, 55:29). True *tamkîn*, in our opinion, is *tamkîn* within *talvîn*."³¹

30. See, concerning 'Attâr, Hamid Algar, "Bokârî, 'Alâ'al-dîn Muḥammad", *Encyclopaedia Iranica*, IV, p.330.

31. *Rashahat 'Ayn al-Hayat*, I, pp.153-154. For Ibn 'Arabî's views on *talvîn*, see *Futūhāt*, II, pp.131 and 499-500, and his *Isulahu's-Sufiye*, Hyderabad (Deccan), 1367/1948, p.10. The passage cited in *Rashahat* also bears great similarity to the entry on *talvîn* in 'Abd ar-Razzaq al-Kashani, *Isulahu's-Sufiye*, ed. Muhammad Kemal Ibrahim Ja'far, Cairo, 1971, p.157.

Bu, 'Alâu'd-Dîn 'Attâr'ın İbn 'Arabî'ye atıfta bulunduğu zikredildiği yegane yerdir.

'Alâu'd-Dîn 'Attâr'dan sonra Nakşibendî silsilesinin ana kolu Mevlânâ Ya'kûb Çarhî'ye (Ö. 851/1447) geçer. Hâce Muhammed Pârsâ, ayarında olmasa da, Çarhî oldukça fazla eser vermiş bir yazardır.³² Yazılarında ve hatta konusu itibarıyla, İbn 'Arabî'nin *Ricâlu'l-Gayb'a* dair öğretileriyle yakınlık göstermesi umulabilen *Risâley-i Abdâliye* adlı eserinde bile İbn 'Arabî'nin etkisinin izini görmek mümkün değildir. Öyle görünüyor ki, geçmiş üstatları arasında, Çarhî'nin dikkati daha çok Mevlânâ Celâlu'd-Dîn Rûmî'ye yönelmiştir.

Çarhî'den sonra yerine halef olarak Nakşibendî tarikatında bizzât Hâce Bahau'd-Dîn Nakşibend'den sonra birçok bakımdan en önemli şahsiyet olarak görülen Hâce 'Ubeydullâh Ahrâr (Ö. 896/1490) geçmiştir.³³

Ahrâr hakkındaki son derece zengin biyografik malzeme şimdiye kadar daha çok onun Timur Orta Asyasındaki son derece önemli sosyal ve politik rolüne dair bilgi toplamak için incelenmiştir. Mesleğinin özellikle sûfi boyutları büyük ölçüde dikkatlerden kaçmıştır. Yine İbn 'Arabî'ye ve eserlerine gösterilen açık ilgiyi de bu boyutlar çerçevesinde mulâhaza etmek gerekir; işte Ahrâr'ın kesin olarak *Vahdet'l-Vucûd* doktrininin taraftarı olduğu sonucuna ulaşmamıza imkan veren, onun İbn 'Arabî'ye ve eserlerine açıkça ilgi duymasıdır.

Ahrâr'ın hiç değilse bir hususta İbn 'Arabî ile müşterekliği söz konusu olmuştur. Tıpkı onun gibi o da yetişmesinde Hz. İsa'nın *ruhâniyetinden* yararlanmış ve neticede İsevî meşrepli biri oluvermiştir.³⁴ Elbetteki, bu ilgi bir rastlantı olduğu gerekçesiyle reddedilebilir. Ancak şurası şüphe götürmez bir gerçektir ki, Ahrâr'ın İbn 'Arabî'nin yazılarıyla yakından bir aşinalığı olmuştur. Yayınlanmamış eserleri arasında, *Fusûs*'da geçen anlaşılması güç bazı ayetleri açıklamak için farsça yazılmış bir tefsiri burada zikretmek gerekir.³⁵ *Futûhâtü'l-Mekkiyye*'ye son derece hakim bulunuyordu. Öyle ki, İbn 'Arabî'nin ilk dönem nakşibendî hayranlarından şüphesiz ki en meşhur olanı Abdu'r-Rahmân Câmî bile bu esrin problemleri pasajlarında ona başvurmuştur.³⁶ Ahrâr'ın

This is the only occasion on which 'Alâ' ad-Dîn 'Attâr is recorded to have referred to Ibn 'Arabî.

From 'Alâ' ad-Dîn 'Attâr, the main line of the Naqshbandî *silsila* passes to Maulânâ Ya'qûb Charkhî (d. 851/1447), who was a fairly prolific writer, although not on the same scale as Khwâja Muhammad Pârsâ.³² No trace of the influence of Ibn 'Arabî is visible in his writings, even in the *Risâla-yi Abdâliya*, a treatise which, because of its topic, might be expected to show familiarity with Ibn 'Arabî's teachings concerning the *rijâl al-ghayb*. Charkhî's chief focus, among the masters of the past, seems rather to have been Maulânâ Jalâl ad-Dîn Rûmî.

Charkhî was succeeded in turn by Khwâja 'Ubeydullâh Ahrâr (r. 896/1490), who was in many respects the most significant figure to appear in the Naqshbandî order after Khwâja Bahâ' ad-Dîn Naqshband himself.³³

The quite copious biographical material on Ahrâr has been examined so far mostly to extract information concerning his considerable social and political role in Timurid Central Asia; the specifically Sufi dimensions of his career have received markedly less attention. Among those dimensions is a clear interest in Ibn 'Arabî and his works which permits us to conclude that Ahrâr was definitely an adherent of the doctrine of *Wahdat al-Wujûd*.

Ahrâr had at least one circumstance in common with Ibn 'Arabî; like him, he was a Sufi who received part of his training from the spiritual being (*ruhâniya*) of Jesus, so that he, too, was '*isawî al-mashrab*'.³⁴ This affinity may, of course, be dismissed as incidental, but it is incontestable that Ahrâr was closely acquainted with the writings of Ibn 'Arabî. Among his unpublished works is a commentary in Persian on some of the more difficult verses contained in the *Fusûs*,³⁵ and his command of the *Futûhât al-Makkîya* was evidently of such a high order that even 'Abd ar-Rahmân Jâmî—without doubt the most prominent of the early Naqshbandî devotees of Ibn 'Arabî—consulted him on problematic passages of that work.³⁶ The longest of Ahrâr's writings is a treatise

32. Çarhî ve eserleri hakkında bkz; Hamid Algar, "Çarhî, Mevlânâ Ya'kûb" *Encyclopaedia Iranica* (Yakında çıkacak)

33. Bkz; J.M. Rogers, "Ahrâr Hâce 'Ubaydullah," *Encyclopaedia Iranica* I, ss.667-670 ve Hamid Algar, "Ahrâr, Hâce 'Ubaydullâh," *Encyclopaedia of Islam*, ilave fasikül 1-2, ss.50-52.

34. Bu paralellik er-Rahavî tarafından *el-Envârü'l Kudsiyye*' s.7'de kurulmuştur. Yine bkz; *Raşahâtü 'Aynil-Hayât* II, ss.392-393.

35. Necîb Mâyîl Hirâvî'nin Şeyh-i Mekki baskısına yaptığı girişe bkz; *el-Canibu'l-Garbi fi Hall'l-Muşkalâtü's-Şeyh Muhyi'd-Din Ibn 'Arabî*, Tahran, 1364 ş/1985, s.XIII.

36. er-Rahavî, *el-Envâr'ul-Kudsiyye*, s.152.

32. Concerning Charkhî and his works, see Hamid Algar, "Çarhî, Maulânâ Ya'qûb", *Encyclopaedia Iranica* (forthcoming).

33. See J.M. Rogers, "Ahrâr Kwâja 'Obaydallâh", *Encyclopaedia Iranica*, I. pp.667-670, and Hamid Algar, "Ahrâr, Khwâdja 'Ubaydullah", *Encyclopaedia of Islam*, supplementary fascicule 1-2, pp.50-52.

34. The parallel is drawn by ar-Rakhâwî in *al-Anwâr al-Qudsiya*, p.7. See also *Rashâhât 'Ayn al-Hayât*, II. pp.392-393.

35. See introduction of Najîb Mâyîl Hirâvî to his edition of Shaykh-i Makkî, *al-Jânîb al-Gharbî fi Hall Mushkilât ash-Shaykh Muhyi'd-Din Ibn 'Arabî*, Tehran, 1364 sh/1985, p.XIII

36. ar-Rakhâwî, *al-Anwâr al-Qudsiya*, p.152.

yazıları içinde en uzun olanı, *Fakarât* adıyla bilinen eserdir. Eser öncelikle, geçmiş ruhânî önderleri sunmayı ve Nakşibendîliğin tasavvuf metodunu açıklamayı amaçlamaktadır.³⁷ Bununla beraber, *Hakikat-i Muhammediyye* meselesini tartışırken, *Fusûs*'un son kısmını büyük ölçüde gözönünde bulundurmaktadır ve yine *Siddikayet* makamını incelerken *el-Futûhâtü'l-Mekkîyye'nin* ilgili bölümünü de dikkate almaktadır. Ayrıca bütün *Fakarât* boyunca, İbn 'Arabî'nin kullandığı terminolojinin izlerini görmektedir.

Ahrâr'ın biyografisi için yayınlanmış başlıca kaynak olan Fahrüddin 'Alî Sâfî'nin *Raşahâtu Ayni'l-Hayât*'ı, Ahrâr'ın —vermiş olduğu şifahi dersler esnasında— bir çok meseleyi İbn-i 'Arabî'ye başvurarak açıklamak istediğini kaydetmektedir.

Cansız objeler tarafından insanların fiillerine ve ahlâkî özelliklerine verilen cevaplar; içeriği bilinmediği için uyku esnasında yapılan zikirin yararsızlığı; Ebûs-Suûd adlı bir şeyh tarafından söylenmiş olan bir sözün sembolik anlamı; bir velinin kâbri başında bulunduğu sırada tecrübe edilen ve *tecellî-y-i mukâbele* olarak bilinen ilahî tecellî şekli (Ebû'l-Huseyn Nûrî'nin ölümünden sonra İbn 'Arabî ile buluşması olayıyla ispatlandığı üzere) ölümden sonra da ruhanî olarak terâkkiye devam edilmesinin imkân dahilinde olması ve nihayet evine dönüp annesine bakması hususunda Beyazîd Bîstâmî'ye verilen talimatın anlamı bunlar arasındadır.³⁸

Bununla birlikte Ahrâr'ın, İbn 'Arabî'nin öğretilerini, özellikle metafizik boyutları içinde, Nakşibendî tarikâtının uygulamasına sokmak istemediği aşikârdır. Son derece basiretli bir sûfi olduğu için, metafizik spekülasyonun, bu konuda yetersiz olan birini maruz bırakabileceği tehlikenin bilincindeydi.

Raşahât'da geçen son derece anlamlı sözlerinde, Ahrâr bir yandan Vahdetü'l-vucûd görüşünün dinî bilginin özü olduğunu kabul ederken, diğer yandan da Vahdetü'l-vucûd'un akıl yoluyla kavranamayacağını, en azından halkın çoğunluğu için durumun böyle olduğunu açıkça ifade etmiştir. Kalbin temizlenmesi gerçeğın kavranması hususunda yegane doğru yaklaşımdır.

37. *Fakarât*'ın orijinal Farsça metni hala basılmış değildir. Eserin bir çok yazması mevcuttur. Mesela bkz; Veliyüddin Efendi 1755, VV: 1b, 51a. Arapça tercümesi ise, Muceddid Şeyh Ahmet Sirhindî'nin *Mektûbât* adlı eserinin Muhammed Murâd el-Kâzânî tarafından yapılan ve 1317/1900 yılında Mekke'de yayınlanan Arapça tercümesinin kenarına (I, ss.281-353) basılmıştır.

38. Bkz; *Raşahâtu Ayni'l-Hayât* II, ss.452, 457, 465-466, 469, 470-474. Söz konusu Ebû's-Suûd, Abdu'l-Kâdir el-Geylânî'nin müridlerinden biri olan ve İbn 'Arabî tarafından *Futuhât*'nda sıkça zikredilen Ebû's-Suûd b. eş Şiblî el-Bağdâdî olabilir.

known as *Faqarât*, which is primarily an exposition of the spiritual ancestry and mystical method of the Naqshbandîya.³⁷ Nonetheless, in its discussion of the *Haqîqa Muhammediyya* it is highly reminiscent of the final chapter of the *Fusûs*, and in its analysis of the station of the *şiddîq* it is equally reminiscent of the relevant section of the *Futûhât al-Makkîya*. Furthermore, there are echoes of the terminology of Ibn 'Arabî throughout the *Faqarât*.

Fakhr ad-Din 'Alî Saffî's *Rashahât Ayn al-Hayât*, the principal published source for the biography of Ahrâr, records many topics that Ahrâr sought to clarify—in the course of the oral instruction he dispensed— by referring to Ibn 'Arabî. Among these were the responses evinced by inanimate objects to the acts and moral characteristics of humans; the uselessness of *dhikr* performed while sleeping (because of the absence of knowledge of the content of the *dhikr*); the symbolic meaning of a saying by a certain Shaykh Abû's-Su'ud; the form of divine manifestation known as *tajallî-yi muqâbala*, which is experienced while facing the tomb of a saint; the possibility of continuing to advance spiritually after death (proven by Abû'l-Husayn Nûrî's posthumous encounter with Ibn 'Arabî); and the significance of the instructions given to Bâyezîd Bîstâmî to return home and look after his mother.³⁸

Nonetheless it is plain that Ahrâr did not seek to fuse the teachings of Ibn 'Arabî, above all in their metaphysical dimensions, with the practice of the Naqshbandî path. An eminently practical Sufi, he was aware of the dangers into which metaphysical speculation might plunge the unqualified.

In a highly significant discourse recorded in the *Rashahât*, Ahrâr made it clear that on the one hand he regarded the doctrine of the unicity of being as the very essence of religious knowledge, but that on the other hand it is not accessible by means of intellection, at least for the majority of men. Purification of the heart is the only correct approach to perceiving the truth:

37. The Persian original of *Faqarât* still remains unpublished. Manuscripts are numerous; see, for example, Veliyüddin Efendi 1755, ff. 1b-51a. An Arabic translation was printed in the margins of Muhammad Murâd al-Qâzânî's Arabic translation of the *Maktûbât* of Shaykh Ahmad Sirhindî the Mujaddid, Mecce, 1317/1900, I, pp.281-353.

38. *Rashahât Ayn al-Hayât*, II, pp.452, 457, 465-466, 469, 470, 474. The Abû's-Su'ud in question may have been Abû's-Su'ud b. ash-Shiblî al-Bağdâdî, a murid of 'Abdal-Qâdir al-Jilânî frequently cited by Ibn 'Arabî in the *Futûhât*.

Zahirî ilimlerin özü, *tefsir, hadis ve fıkh*tan buna mukabil, bunların özü ise, tasavvufun ibarettir. Tasavvuf ilminin konusu ise vücuddur. İster ilâhî isterse yaratılmış olsun varlığın bütün derecelerinde, çeşitli suretlerde tezahür eden sadece tek bir varlık olduğu ve bu suretlerin de O'nun kendi bilgisine (*süver-i 'ilmîye-yi Hûd*) dayandığı söylenmiştir. Bu son derece güç ve nazik bir konudur. Bu itibarla, akıl ve tahayyul vasıtasıyla birini bu konuya daldırmak doğru yoldan çıkmaya, sapıklığa yol açar. Çünkü, bu dünya köpekleri, domuzları ve diğer basit hayvanları ve çeşit çeşit pislikleri içermektedir. Bu bakımdan onlara "vücut" sözcüğünü atfetmek son derece çirkin ve kınanması gereken bir durumdur. Diğer taraftan onları "vücut"dan ayırıp müstesna tutmak ise kuralı bozacağı gibi, sâfilerin adetine de ters düşecektir. Şu halde, zeki insanların görevi, kendi hakikatlarının aynasından yaratılmış varlıkların izlerini (*nukûş-i kevnîyye*) silip temizlemekten başka bir şey değildir. Taki, bu (idrak) mahalli temizlenip de paklanınca vücut nurunun ışığı, nazik idrak organlarında (*latifey-i müdrike*) parlayabilsin ve böylece vücut kendini olduğu gibi gösterebilsin.³⁹

Abdu'r-Rahmân Câmî'nin (Ö. 898/1492) İbn 'Arabî'nin doktrinlerine, kavramlarına ve eserlerine olan ilgisi, şimdiye kadar incelenmiş olan diğer nakşibendîlerden hem daha fazladır hem de daha iyi bilinmektedir.⁴⁰ İster nesir isterse nazım halinde olsun, tasavvufa dair eserlerinin büyük bir bölümü açık ya da kapalı olarak İbn 'Arabî'nin öğretilerinin açıklanmasına ayrılmıştır. Bu itibarla, Câmî'nin özellikle Farsçanın konuşulduğu yörelerde ekolünün en ünlü ve en etkili temsilcisi olduğunu ileri sürebiliriz. Ayrıca o, Herat'da büyük üstadın öğretileriyle ilgili yapılan münazara ve tartışmalara aktif bir şekilde katılmış, zahirî muarızlarına karşı İbn 'Arabî'nin öğretilerini savunmuş ve onları kendi müridleriyle öğrencilerine de telkin etmeye çalışmıştır.

Câmî'nin İbn 'Arabî'ye ilgi duyduğunun en açık delili, bizzat İbn 'Arabî tarafından yapılmış olan *Fusûsü'l-Hikem*'in muhtasarı *Nakşû'l-Fusûs'a*, *Nakdû'l-Fusûs* adlı bir şerh yazmış olmasıdır. Nispeten eski olan bu eseri, İbn 'Arabî ekolüne mensub eski yazarlara olan bağımlılığından ötürü tali bir eser olarak tavsif etmek mümkündür. Ancak, bu eser yine de, gerek nazım gerekse nesir halinde olsun, Câmî'nin sonraki yazılarının

The essence of the conventional sciences consists of *tafsîr, hadîth* and *fiqh*, and their essence in turn consists of Sufism. The topic of the science of Sufism is being: It is said that in all the degrees of being, whether divine or created, there is but one being, manifest in the forms reposing in its own knowledge (*şuvar-i 'ilmîya-yi khud*). This is an extremely difficult and subtle topic; to immerse oneself in it by means of intellection and imagination leads to misguidance and heresy. For this world contains dogs and pigs and other lowly animals, as well as various kinds of filth and impurity; to apply the word "being" to them would be extremely ugly and reprehensible. On the other hand, to except them from being would invalidate the principle and contradict the usage of the Sufis. The duty of the perspicacious is, therefore, to busy themselves to the exclusion of all else with cleansing from the mirror of their own essence the imprints of created being (*nuqûsh-i kaunîya*), so that once that locus [of perception] has been cleansed and purified, the ray of the light of existence may shine on their subtle organ of perception (*latîfa-yi mudrika*) and the matter may show itself to be as it is.³⁹

The interest of 'Abd ar-Rahmân Jâmî (d. 898/1492) in the doctrines, concepts and works of İbn 'Arabî is at once more substantial and better known than that of the other Naqshbandîs examined so far.⁴⁰ A major part of his Sufi works, in both prose and poetry, is devoted, explicitly or implicitly, to an exposition of the teachings of İbn 'Arabî, and we may hazard the assertion that he was the most eminent and influential representative of his school, particularly in the Persian-speaking world. In addition, he participated energetically in the debates and controversies that raged in Herat concerning the teachings of the great master, defending the doctrines against their exoteric opponents and inculcating them in his own disciples and students.

The clearest evidence for Jâmî's interest in İbn 'Arabî is provided, of course, by the *Naqd an-Nuşûs*, his commentary on the *Naqsh al-Fusûs*, İbn 'Arabî's own summary of the *Fusûs al-Hikem*. A relatively early work, it can fairly be described as derivative because of its de-

39. *Raşahâtü'l-Ayn-i'l-Hayât*, II, s.488.

40. Câmî'nin, İbn 'Arabî'nin öğretilerini yorumlayıcı ve sunucu olarak rolü hakkında, Chittick'in *Nakdu'n-Nuşûs*' nesrine yazdığı giriş ile "The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jâmî, *Studia Islamica*, XLIX (1979) ss.135-157." başlıklı makalesine bakınız. Muhammed İsmail Mubelliğ'in 1343 ş/1965'de Kabul'da yayınlanan *Câmî ve İbn 'Arabî* başlıklı çalışması ise, biraz yüzeysel bir çalışma olup konunun hakkını vermekten uzaktır.

39. *Raşahâtü'l-Ayn-i'l-Hayât*, II, p.488.

40. Concerning Jâmî's role as interpreter and expositor of the teachings of İbn 'Arabî, see Chittick's introduction to his edition of *Naqd an-Nuşûs* and his article "The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jâmî"; *Studia Islamica*, XLIX (1979), pp.135-157. The study of Muhammed İsmail Muballigh, *Jâmî va İbn-i 'Arabî*, published at Kabul in 1343 sh/1965, is somewhat superficial and does not do justice to the subject.

muhtevasının büyük bir kısmını fikren belirlemiştir. Câmî'nin *Fusûs*'un tam metnine yazdığı şerhde, asıl amacının metinle ilgili problemleri çözüme kavuşturmak olması ve dolayısıyla kitabın metafizik boyutlarının tutarlı bir açıklanmasına kalkışmaması bakımından, Pârsâ'ya atfedilen şerhle benzerlik arz etmektedir.⁴¹ İbn 'Arabî tarafından kullanılan terminolojiye teknik bir hâkimiyet sağlamış olması ve aynı şekilde *Fusûs* üzerine yapılan mevcut şerhlere muttali bulunması *ed-Durretu'l-Fâhire* adlı eserde de açıkça gösterilmiştir. Osmanlı Sultanı Fatih Sultan Mehmed'e sunulmak üzere Arapça yazılan bu eser, Allah'ın bilgisi hakkında kelâmcıların, felsefecilerin ve suflerinin tutumlarını belirlemeyi amaçlamaktadır.⁴² İbn 'Arabî'nin öğretilerinin, özellikle *Vahdetü'l-vücûd*'un daha mükemmel bir özümsemesi ise, şahane bir edebî üslupla, nesir ve nazım karışık olarak yazılmış üç Farsça eserde ifade edilmiştir: *Eşi'atu'l-Lemaât*, *Levâiyh*, *Levâmî*. Fâhrü'd-Dîn Irakî (Ö. 688/1289) nin meşhur *Lemeât* adlı eseri üzerine bir şerh olan *Eşi'atu'l-Lameât* İbn 'Arabî'nin felsefî görüşleriyle ilgili anahtar terimleri açıklayan ilk Farsça eserdir.⁴³ *Levâiyh* de üslûb ve düzenlenme bakımından *Lemeât*'a benzemektedir.⁴⁴ Nihayet *Levâmî* de İbn'ul-Ferîd (Ö. 633/1235)'in meşhur *Hamriye*'sine bir şerhtir.⁴⁵ *Vahdetü'l-Vücûd*'un daha kapsamlı ve hem nazım hem de nesir halinde ifadesi ise metafizik konuları işleyen Rubâîler'de yer almıştır ki, Câmî bunlara, nisbeten açık ve halkın anlayabileceği bir dille kendi şerhini yazmıştır.⁴⁶ İbn 'Arabî'nin öğretileri Câmî'nin yazmış olduğu birçok mısırda da ifadesini bulmuştur. Gerçekten de şiirinin, İbn 'Arabî'nin görüşlerinin yayılması hususunda, *Fusûs* üzerine yazılan şerhlerden daha etkili olduğu görüşüne varılabilir. Herşeyden önce şu hususun belirtilmesinde yarar vardır ki, teknik mahiyetteki eserler nispeten sınırlı bir halk kitlesi tarafından okunmuştur. Oysa ki, Câmî'nin yazmış olduğu şiirlerin etkisi çok büyük olmuştur. Öyle ki, asırlar boyu sadece İran'da değil fakat aynı zamanda —hemde gerçekten de daha büyük bir ölçüde— Orta Asya'da, Hindistan'da ve Osmanlı Türkiye'sinde taklid edilmiş olan bir mükemmellik modeli ortaya koymuştur. Şairler, onun üslubunu kopya etmek ve kullanmış olduğu edebî tasvirleri geliştirmek suretiyle, İbn 'Arabî'nin görüşlerinin şüire ve dolayısıyla bütün Doğu İslâm

gree of indebtedness to earlier writers belonging to the school of Ibn 'Arabî; it nonetheless foreshadows much of the doctrinal content of Jâmî's later writings in poetry and prose. Jâmî's commentary on the full text of the *Fusûs* bears comparison with that attributed to Pârsâ, in that its chief concern is to elucidate textual problems and it does not attempt a consistent explanation of the metaphysical dimensions of the book.⁴¹ A technical mastery of the terminology employed by Ibn 'Arabî, as well as an acquaintance with the existing commentaries on the *Fusûs*, is also demonstrated in *ad-Durrat al-Fâkhira*, an adjudication of the positions of the theologians, philosophers and Sufis concerning the knowledge of God, written in Arabic for the Ottoman Sultan Muhammad the Conqueror.⁴² A more perfect assimilation of the teachings of Ibn 'Arabî, especially *Wahdat al-Wujûd*, is expressed in superb literary form in three Persian works, written in a mixture of prose and poetry: *Ashi'at al-Lama'ât*, a commentary on the celebrated *Lama'ât* of Fakhr ad-Dîn 'Irâqî (d. 688/1289), the first exposition in Persian of key themes from the theosophy of Ibn 'Arabî;⁴³ *Lavâiyh*, a work similar in style and arrangement to the *Lama'ât*;⁴⁴ and *Lavâmî*, a commentary on the well-known *khramriya* of Ibn al-Fârid (d. 633/1235).⁴⁵ A further discussion of *Wahdat al-Wujûd* couched in both poetry and prose consists of the metaphysical quatrains to which Jâmî wrote his own commentary, in a relatively accessible and non-technical language.⁴⁶ The teachings of Ibn 'Arabî also found expression in much of the verse Jâmî composed, and it may be argued, in fact, that his poetry was a more effective means for the dissemination of the concepts of Ibn 'Arabî than commentaries on the *Fusûs*. Works of such a technical nature were read, after all, by a relatively restricted number of people, but the influence of Jâmî's poetry was vast; for centuries it provided a model of excellence that was imitated not only in Iran but also—to a higher degree, in fact—in Central Asia, India and Ottoman Turkey. Poets copying his style and developing the imagery he employed made it possible for the concepts of Ibn 'Arabî to permeate the poetry and thus the

41. Chittick, Introduction to *Nakdu'n-Nusûs* ss.XXVI-XXVIII.
42. *ed-Durretu'l-Fâhire*, Nicholas Heer ve Ali Mûsâvî yay. Tahran, 1358 ş./1979.
43. Hamid Rabbânî baskısı, Tahran'da 1352 ş./1973 yılında yayınlanmıştır.
44. Bu eserin iki dildeki neşri Yann Richard tarafından gerçekleştirilmiştir. *Les Jaillissement de Lumière*, Paris, 1982.
45. Câmî, *Sih Risâle der Tasavvuf*, İrac Afşâr Yay. Tahran, 1360 ş./1981. ss.104-189.
46. Bu şerh Mâyil Hiravî tarafından Kabul'da neşredilmiştir.

41. Chittick, introduction to *Naqd an-Nusûs*, pp.XXVI-XXVIII.
42. *ad-Durrat al-Fâkhira*, eds. Nicholas Heer and 'Ali Mûsâvî Bihbahânî, Tehran, 1358 sh/1979.
43. The edition of Hamid Rabbânî was published in Tehran in 1352 sh/1973.
44. A bilingual edition of this work has been published by Yann Richard: *Les Jaillissements de Lumière*, Paris, 1982.
45. Jâmî, *Sih Risâla dar Tasavvuf*, ed. İraj Afshâr, Tehran, 1360 sh/1981, pp.104-189.
46. Edited by Mâyil Hiravî, Kabul, n.d.

Dünya'sının bilincine ve hissiyatına nüfuz etmesine imkan vermişlerdir.⁴⁷

Câmî'nin İbn 'Arabî'ye bağlanmasına, hiç değilse kısmen çocukluğunda şahsen karşılaşmış olduğu Hâce Muhammed Pârsâ'nın yazıları yol açmıştır. Oğlu Ebû Nasr Pârsâ ise, onun Herat'ta sürekli arkadaşı olmuştur.⁴⁸

Câmî bir defasında müridi Lârî'ye başlangıçta *Vahdetu'l-vucûd* hakkında şüpheleri bulunduğunu, ancak Hâce Muhammed Pârsâ'nın yazılarını okuduktan sonra bu konudaki tereddütlerinin tamamen izale olduğunu şöyle anlatmıştır: "İşte o zaman, zihnim bütün endişelerden, sıkıntılardan bir anda kurtuluverdi ve derhal bu öğretiyi kabul ediverdi"⁴⁹.

Câmî'nin İbn 'Arabî'ye ilgi duyduğunun -belki bir ölçüde- bir başka delili de biraz önce de görüldüğü üzere, onun *Futuhâtü'l-Mekkiyye*'de geçen bazı pasajların manaları için zaman zaman Hâce 'Ubeydullâh Ahrâr adlı bir başka Nakşibendî'ye, müracaat etmesidir.⁵⁰

Ahrâr'a saygılı olmakla beraber, Câmî'nin Nakşibendî tarikatına kesin bağlılığı, Mevlânâ Nizâmü'd-Dîn Hamûs tarihiyle Alâü'd-Dîn 'Attâr neslinden gelen Hâce Sa'd'ud-Dîn Kaşgârî (Ö. 860/1456) isimli bir başka şeyh vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Kaşgârî'nin İbn 'Arabî'nin eserlerine pek aşina olmadığı görülmektedir. Bununla beraber, bir keresinde İbn 'Arabî'nin "Kim ayaltı dünyasında yaşıyorsa, ölümden sonra da zorunlu olarak orada kalacaktır" yolundaki sözünü benimseyerek nakletmiştir.⁵¹ Aynı şekilde, müridlerini Hâce Şemsü'd-Dîn Muhammed Kûsû'î (Ö. 894/1489)'nin vaazlarını dinlemeye teşvik etmiştir. Zeynî tarikatının kurucularından biri olan bu zat, Şeyh Muhyid-Dîn 'Arabî'nin yazılarına inanmış ve *Tevhîd* konusunu onun görüşlerine uygun olarak öylesine güzel ele almıştır ki, zahir uleması itiraz edememiştir.⁵² Kaşgârî'nin müridlerinden biri olan Mevlânâ Şemsü'd-Dîn Rûcî (Ö.904/1499), İbn 'Arabî'nin

consciousness and sensibility of the entire eastern Islamic world.⁴⁷

Jâmî's devotion to Ibn 'Arabî was inspired, at least in part, by the writings of Khwāja Muḥammad Pârsâ, whom he had met in person in early childhood and whose son, Abū Naṣr Pârsâ, became a constant companion in Herat.⁴⁸

Jâmâ once reminisced to his disciple Lârî that he had initially had doubts concerning *waḥdat al-wujûd* until the study of the writings of Khwāja Pârsâ reassured him: "then my mind was freed from the shackles of anxiety and rushed to embrace this teaching."⁴⁹

His interest in Ibn 'Arabî was also sustained to some degree by another Naqshbandî, Khwāja 'Ubeydullâh Ahrâr, whom he would occasionally consult on the meaning of passages in the *Futuhât al-Makkîya*, as mentioned above.⁵⁰

But despite his respect for Ahrâr, Jâmî's formal affiliation to the Naqshbandî order was by means of another master, Khwāja Sa'd ad-Dîn Kâshgharî (d. 860/1456), descended initially from 'Alâ' ad-Dîn 'Attâr by way of Maulânâ Nizâm ad-Dîn Khâmûsh. Kâshgharî's acquaintance with the works of Ibn 'Arabî appears to have been slight. However, he once quoted with approval Ibn 'Arabî's saying that whoever lives in the sublunary realm will necessarily remain there after death.⁵¹ He would also encourage his followers to listen to the preaching of Khwāja Shams ad-Dîn Muḥammad Kûsû'î (d. 894/1489), an initiate of the Zaynî order, who "believed in the writings of Shaykh Muhyi'd-Dîn and dealt with the topic of *tauḥîd* in accordance with his views in such a way that the exoterist '*ulamâ*' were unable to object."⁵² One of the disciples of Kâshgharî, Maulânâ Shams ad-Dîn Muḥammad Rûjî (d. 904/1499), came so

47. Şurası kayda değer bir husustur ki, Özbek (yani çağatay Türkçesi) edebiyatının yakın tarihi *Vahdetu'l-Vucûd*'un yaygın bir şekilde klasik Özbek şiirine nüfuz etmesini Orta Asya'nın birçok bölgesinde Nakşibendî tarikatının hakim olmasına atfetmektedir. Bkz; T.Gafurdzhanova, "Obshchestvenno-politicheskaya, kul'turnaya i literaturnaya zhizn' Srednei Azii v XIII-XIV vv.", A.Kh.Khayitmetov Z.S. Kedrina, Yay. *Istoriya-Uzbekskoi Literatury* Taşkent, 1987 s.114'de. *Vahdetu'l-Vucûd*'un İbn 'Arabî tarafından açıklandığı şekliyle nazım olarak ifadesi hakkında yine bkz; Hacı Ahmed Buhârî, *The Mysticism of Ibn 'Arabî as Reflected in the Poetic Works of Mirzâ Abdü'l-Kâdir Bidil* (İranlı) İbrahim Hakki Erzurumlu (Türk) and Hamza Fansuri (Malay). Dok Tezi, Kaliforniya Üniversitesi Berkeley, 1989.

48. *Raşahâtü Ayni'l-Hayât*, I, 244.

49. Lârî, *Tekmilâ-yi Nefahât il-Uns*, s.17.

50. Bkz; 36. not.

51. *Raşahât*: I, 316.

52. a.g.e, I, 244-245.

47. It is worth noting that a recent history of Uzbek (i.e., Chaghatay Turkish) literature attributes the general pervasiveness of *waḥdat al-wujûd* in Classical Uzbek poetry to the dominance of the Naqshbandî order in most regions of Central Asia. See T. Gafurdzhanova, "Obshchestvenno-politicheskaya, kul'turnaya i literaturnaya zhizn' Srednei Azii v XIII-XIV vv.", in A. Kh. Khayitmetov and Z.S. Kedrina eds, *Istoriya Uzbekskoi Literatury*, Tashkent, 1987, p.114. Concerning the poetical expression of *waḥdat al-wujûd* as expounded by Ibn 'Arabî, see also Haji-Ahmad Bukhari, *The Mysticism of Ibn 'Arabî as Reflected in the Poetic Works of Mirzâ 'Abd al-Qâdir Bidil* (Persian), İbrahim Hakki Erzurumlu (Turkish), and Hamza Fansuri (Malay), PhD dissertation, University of California, Berkeley, 1989.

48. *Raşahât 'Ayn al-Hayât*, I, p.244

49. Lârî, *Takmilâ-yi Nefahât al-Uns*, p.17

50. See n.36 above

51. *Raşahât 'Ayn al-Hayât*, I, p.316.

52. *Raşahât 'Ayn al-Hayât*, I, pp.244-245.

öğretilerinin o denli etkisindeydi ki, bir defasında, alemin zuhurundaki sırrın kendisine ifşa edilmesini dilemişti, zira İbn 'Arabî bunun mümkün olduğunu savunmaktaydı. Onun bu isteği kendisine bahşedildi; ancak bu yükü tahammül etmesinin imkansız olduğunu anlayınca, bu sırrın izalesi için Cenab-ı Allah'a niyazda bulundu ve böylece tamamen olmasa bile eski normal haline kavuştu.⁵³

Her ne kadar Câmî ve arkadaşları Herat'da itibarlı bir mevkii sahibi iseler de, şehrin alimleri arasında İbn 'Arabî'nin öğretilerine düşman olanların eksik olmadığı aşıkardır. Bir keresinde Sultan Hüseyin Mirzâ Bâýkarâ, Firavunun mümin olarak ölüp ölmediğini tartışmaları için, ilim adamlarını Herat'ın Câmî mescidinde bir araya getirmişti. Çoğunluk hiç bir tereddüd göstermeden Firavunun mümin olarak ölmediğini söyleyince, Bâýkarâ onların dikkatlerine İbn 'Arabî'nin zıt görüşünü sunmuştur. Ancak, onlar İbn 'Arabî'nin de *kâfir* olması gerektiğini ifade etmişlerdir ve orada hazır bulunanlardan biri, onlara Mevlânâ Kutbu'd-Dîn Şirâzî (Ö. 710/1310)'nin ona gösterdiği saygıyı hatırlatınca onu da *tekfir* etmekte gecikmemişlerdir. Toplantının haberi ve sonuçları Câmî'ye ulaşır. Bunun üzerine o, insanların anlamaktan aciz oldukları konuları tartışma hususunda kendilerini serbest hissetmelerinden büyük üzüntü duyar. İşte cehaletten kaynaklanan bu tür İbn 'Arabî düşmanlığından ötürüdür ki, Hâce Pârsâ genellikle ona, isim vermeden, "büyük ariflerden biri" olarak atıfta bulunmuştur. Zahir alimlerin ihbarına kızdığı için, çağdaş alimler arasında hiç kimsenin fakih ünvanı taşımağa layık olmadığını ve hatta müctehid mertebesine ulaşmış olsalar bile, bin müctehid içinde bir tanesinin dahi İbn 'Arabî'nin yazmış olduklarının onda birini bile anlayamayacağını ilan etmiştir. Sonraları, aynı konu üzerine bir başka toplantı daha düzenlenir. Bu sefer toplantıya Câmî'de katılmıştır. Burada da, Firavunun imanının, *imân-ı ba's* yani korkudan kaynaklanan ve dolayısıyla geçersiz olan bir iman olduğu söylenmiştir. Câmî ise, *imân-ı ba's*'in sadece ölümünden hemen önce *kâfire* öbür dünyada maruz kalacağı dehşetli azabın görülmesi sonucu ortaya çıktığını ve böyle bir şeyin Firavun'un başına geldiğinin ise ispatlanamayacağını ifade etmiştir. Olsa olsa söylenecek tek şey; durumunun Hz.Peygamber zamanında, Peygamberlik kılıcının darbelerinden korktukları için İslâm dinini kabul edenlerin durumuna benzer olduğudur.⁵⁴

İbn 'Arabî'ye olan aşırı bağlılığı Câmî'yi bir başka vesileyle, şöyle demeye sevketmiştir: "Şayet —*Vahdetu'l-Vucûd* taraftarı olan— Gazâlî İbn 'Arabî'nin çağdaş

fully under the influence of İbn 'Arabî's teachings that he asked for "the secret of the manifestation of the world" to be revealed to him, as İbn 'Arabî had maintained this to be possible. The revelation was vouchsafed to him, but when he found it impossible to endure, he prayed for it to be withdrawn, and he recovered his normal state, although not fully.⁵³

Despite the eminence in Herat of Jâmî and his associates, it is evident that hostility to the teachings of İbn 'Arabî was not lacking among the '*ulamâ*' of the city. Sultan Husayn Mirzâ Bâýqarâ once convened a meeting of scholars at the Masjid-i Jâmî of Herat to discuss whether or not the Pharaoh had died a believer. The majority replied without hesitation that he had not, whereupon Bâýqarâ brought the contrary view of İbn 'Arabî to their attention. They replied that İbn 'Arabî must also have been an unbeliever, and when one of those present reminded them of the esteem in which Maulânâ Qutb ad-Dîn Shirazi (d. 710/1310) had held him, the *tekfir* was extended to cover him as well. News of the meeting and its outcome reached Jâmî, and he regretted that men should feel free to discuss matters they were incapable of understanding; it was because of such hostility to İbn 'Arabî, rooted in ignorance, that Khwâja Pârsâ had generally referred to him anonymously as "one of the great gnostics". Warming to his denunciation of the exoterist '*ulamâ*', he declared that none among the contemporary '*ulamâ*' was fit to bear the title *faqîh*, and even if they were to reach the rank of *mujtahid*, "the understanding of not even one among a thousand *mujtahids* is capable of comprehending one-tenth of what İbn 'Arabî wrote". Later, another debate on the same subject was organized, and this time Jâmî participated. It was said that the alleged faith of the Pharaoh was *imân-ı ba's*, i.e, faith resulting from fear, and therefore invalid. Jâmî responded that *imân-ı ba's* results only from the display to an unbeliever, before his death, of the terrors of the hereafter, and it could not be established that this had happened to the Pharaoh. At the most it could be claimed that his state was analogous to those who accepted Islam in the time of the Prophet "from fear of the blows delivered by the sword of prophethood."⁵⁴

On another occasion, Jâmî's combative loyalty to İbn 'Arabî impelled him to remark that if Ghazâlî —

53. *age* I, s.351

54. *Makâmât-u Mevlevî Câmî*, Necîb Mâyîl Hiravî tarafından; yazar zikredilmeden *Resâil-i İbn Arabî: Deh risâley-i fârsî şuda*, adlı esere (s.XII-XVI) yazdığı girişte nakledilmiştir.

53. *Rashaḥât 'Ayn al-Hayât*, I, p.351.

54. *Maqâmât-i Maulavî Jâmî*, quoted (without mention of the author) by Najîb Mâyîl Hiravî in his introduction to *Resâ'il-i İbn-i 'Arabî: Dah risâla-yi fârsî shuda*, pp.XII-XVI.

olmuş olsaydı, ona tabii olmaktan başka bir şey yapmazdı."⁵⁵

Câmî'nin doğrudan Nakşibendî tarikatını incelemeye hasrettiği yegane eseri, *Sarrışta-yi Tarik-i Hâcegân* İbn 'Arabî'nin kavramlarından ve terminolojisinden hiç bir iz taşımamaktadır. Ancak şurası aşikardır ki, Şeyhu'l-Ekber'in görüşleri, Câmî'nin Nakşibendîlikten aldığı görüşlerle, onun manevî şahsiyetini oluşturmak için birbirleriyle kaynaşmış olmalıdır. Hiç değilse bir noktada (Nakşibendîlik tarafından emredilen sessiz zikirde) Câmî, sadakatının iki odak noktası arasında açık bir yakınlık gözetmiştir:

Zikrin alçak sesle yapılması, büyük şeyh Muhyi'd-Dîn İbn 'Arabî de [K.S.] dahil olmak üzere bazı şeyhlerin usulüdür. Bir çok şeyhin usulü ise *zikrin* yüksek sesle yapılmasıdır (ber sebil-i cehr). Oysa ki, tahayyül yolu, yani sessiz *zikir* Nakşibendî tarikatına mensub şeyhlerin kurdukları bir esastır.⁵⁶

Câmî'nin farklı üstadlara olan manevî bağlılığı gözönünde bulundurulacak olursa, onun İbn 'Arabî'ye olan bağlılığını Nakşibendî tarikatındaki baş müridi Abdü'l-Gâfûr Lârî'ye de empoze etmesine şaşmamak gerekir. *Nefehatu'l-Uns*'a yazdığı Tekmilesin'de, Lârî, Câmî'nin, *Fusûs*'a yazmış olduğu şerhini kendisine nasıl ders olarak verdiğini, üstelik bu şerhi bizzat kendisinin (Lârî) hazırladığı nüshadan okuduğunu ve böylece nüshanın doğruluğunu tahkik ettiğini anlatmaktadır.⁵⁷

Raşahâtu Ayni'l-Hayât, Lârî'nin İbn 'Arabî'ye ilgi duyduğuna dair delillerle doludur. Yarattılmış varlıklarda gerçekleşen eserlere neyin mebde teşkil ettiği meselesinde Lârî'nin yapmış olduğu uzun konuşma, özellikle anlamlıdır. O, bu konuda verilmesi mümkün şu iki cevabı ileri sürer. Bunlardan birincisi, çok az sayıda suffî filozofların ve kelamcılarının çoğunluğu ile birlikte Şeyh Ruknu'd-Dîn Alâ'u'd-Devle, (Sâmmânî) tarafından desteklenen görüştür. Buna göre, "yaratılmış varlıklara, bütün sonuçlarıyla birlikte vücûd bahşeden Allah'ın bir sıfatıdır. Diğerisi ise, önceki ve sonraki dönem tahkik ehli sufilerin çoğunluğu, birkaç filozof ve ulema ile birlikte Şeyh Muhyi'-d-Dîn İbn 'Arabî tarafından benimsenen görüştür. Buna göre eserlerin menşei, bizzat Allah'ın (c.c) vücududur ki, zâtının ayınıdır. Böylece bütün

"who was an adherent of *wahdat al-wujûd*"— had been a contemporary of Ibn 'Arabî, he would have had no choice but to follow him."⁵⁵

The sole work that Jâmî devotes exclusively to expounding the Naqshbandî path, *Sarrışta-yi Tarîq-i Khwâjagân*, exhibits no trace of the concepts or terminology of Ibn 'Arabî. But it is obvious that the theosophy of ash-Shaykh al-Akbar must have merged with Jâmî's Naqshbandî affiliation to form, together with it, an integral part of his spiritual personality. We know that at least in one respect—the silent *dhikr* prescribed by the Naqshbandîya— Jâmî discerned a clear affinity between the two foci of his loyalty:

Uttering the *dhikr* softly is the method of some shaykhs, including the great shaykh Muhyi'd-Dîn İbn 'Arabî, may God Almighty sanctify his precious mystery. The method of most shaykhs is uttering the *dhikr* loudly (*bar sabîl-i jahr*) whereas the method of imagining (*tahayyul*), i.e., the silent *dhikr*, is the foundation of the path of the (Naqshbandî) masters.⁵⁶

Given this fusion of spiritual loyalties in Jâmî, it is not surprising that he conveyed a devotion to Ibn 'Arabî to his chief disciple in the Naqshbandî path, 'Abd al-Ghafûr Lârî (d. 912/1507). In his supplement to the *Nafahât al-Uns*, Lârî recalls how Jâmî made his own commentary on the *Fusûs* part of the training he imparted to him, reading through a copy of the work Lârî had prepared and certifying its correctness.⁵⁷

The *Rashahât 'Ayn al-Hayât* contains abundant evidence of the interest of Lârî in Ibn 'Arabî. Particularly significant is a long discourse by Lârî on the question of what it is that serves as the origin of effects (*mabda'-i âşâr*) in created beings. He proposes two possible answers. One is the view held by "Shaykh Rukn ad-Dîn 'Alâ' ad-Daula (Samnânî), together with a small number of Sufis and the majority of philosophers and theologians", that "it is an attribute of God that bestows existence, with all of its corollaries, on created beings."

55. Lârî, *Takmila-yi Nafahât al-Uns*, p.17.

56. Lârî, *Takmila-yi Nafahât al-Uns*, p.28. It is worth noting that Lârî also records Jâmî to have been of the opinion that "busying oneself with the path of the (Naqshbandî) masters... aids rational reflection (*ta'qqul*) and strengthens the perceptive faculty" (p.10). This indicates that Jâmî's particular temperament made him see in the silent *dhikr* practised by the Naqshbandî order a form of philosophical reflection rather than a polishing of the heart's mirror, as other Naqshbandîs would describe it. As for the type of *dhikr* practised by Ibn 'Arabî and his circle, see Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre Rouge*, pp.318-320.

57. Lârî, *Takmila-yi Nafahât al-Uns*, p.1 See also *Rashahât 'Ayn al-Hayât*, I. p.286.

55. Lârî, *Tekmiley-i Nefehâti'l-Uns*, s.17.

56. Lârî, *Tekmiley-i Nefehâti'l-Uns* s.28. Kaydetmek gerekir ki, Lârî de, Câmî'nin "birinin (Nakşibendî) şeyhlerinin yoluyla meşgul olmasının taakküle yardımcı olduğu ve idrak melekelerini güçlendirdiği görüşünde olduğunu zikretmektedir (s.10). Bunun anlamı şudur: Câmî'nin kendisine has mizacı, onun, Nakşibendîler tarafından yapılan sessiz zikirde diğer Nakşibendîlerin tavfif ettikleri gibi, kalb aynasının parlatılmasında çok, bir felsefî tefekkür şekli görmesine yol açmıştır. İbn 'Arabî ve halkası tarafından yapılan zikir hakkında bkz; Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou La quête du Soufre Rouge*, ss.318-320.

57. Lârî, *Tekmiley-yi Nefehâti'l-Uns*, s.1; ayrıca bkz; *Raşahât*, I, 286.

varlıklar zorunlu varlık sayesinde mevcuttur. Yani ilâhî zâtın eşyayla maiyyet bakımından ilişkisi (*alâka-y-i maiyyet*) vardır. Ancak bu *maiyyetin* keyfiyeti bilinmemektedir.⁵⁸

Yine *Raşahât*'a göre, biri ölümünden hemen sonra Lâri'yi rüyasında görmüş ve ona ahirete göçtüğünden sonra orada "maiyyet ilişkisinin" keyfiyetine dair herhangi bir şey keşfedip keşfetmediğini sormuş. O ise, ahirete geçiş geçmez İbn 'Arabî ile buluştuğunu ve ona soruyu sorduğunu, fakat ondan sadece Farsça şu kısa cevabı "*suhan hemân est ki nivîšte-im*, yani söylenecek tek söz, yazdıklarımın ibarettir" aldığını söylemiştir. Bu cesaret kırıcı cevaba rağmen, Lâri ona, yine bir soru daha sorar: Ahirette de aşk ve aşıklık ilişkileri ve güzelliğin tezahürlerine bağlılık sürecektir midir? İbn 'Arabî şöyle cevap verir: —Bu ilişkiler, bu dünyadakinden daha yoğun bir şekilde sürecektir. Çünkü Ahirette güzelliğin tezahürleri zıt unsurların bir araya gelmesi sonucu olmayacaktır.⁵⁹

Raşahât'ın yazarı Fahrü'd-Dîn Âlî, Sâfi teknik olarak, Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın bir müridi kabul edilir. Ancak Herât'da ikamet etmesinden dolayı o da bilfiil Câmî'nin halkasına katılmıştır. O da İbn 'Arabî'ye olan bağlılığını *izhar* etmiştir. Öyle ki, onun öğretilerinin tahrif edildiğini duyduğu zaman sinirlenip üzülmekten kendini alamamıştır.⁶⁰ *Raşahât*'da Nakşibendilikle ilgili sözleri gözden geçirirken, bunların arasına, konuyu açıklamaya yardımcı olsun diye sık sık İbn 'Arabî'nin sözlerini serpiştirir. Mesela; Nakşibendiliğin temel prensiplerinden biri olan *Nagâhdâsh*'i —tahayyül melekesinin işleyişini durdurmak için kalbe sapık düşüncelerin girmesini önleme— açıklarken, konuyu şöyle yorumlar: Şeyh Muhyî'd-Dîn İbn 'Arabî'nin bu konuyu, el-Futûhâtü'l-Mekkiyye'nin kalbin secdesine dair kısmında incelemiştir.⁶¹ Böylece gerek Sâfi gerekse Câmî için, Nakşibendî tarikatı ile İbn 'Arabî'nin öğretileri arasında bir uygunluk söz konusu olduğunu görmekteyiz.

Özetlemek gerekirse, Pârsâ, Attâr ve Ahrâr, Câmî ve Herat'taki halkası —şeyhi, meslektaşları ve müridleri— tarafından oluşturulan bir gelenek sonucu, hepsi

The other is the view of "Shaykh Muhyî'd-Dîn Ibn 'Arabî, together with the majority of realized Sufis, both early and late, and a few philosophers and theologians;" it holds that that which serves as the origin of effects in "The being of God Himself, may He be exalted, which is identical to His Essence. Thus all contingent beings exist through the Necessary Being, and the Divine Essence has a relationship of accompaniment (*'alâqa-yi ma'iyatî*) with all things, the accompaniment (*ma'iyat*) being of unknowable quality."⁵⁸

Again according to the *Rashahât* someone dreamed of Lâri soon after his death and asked him whether in the afterlife he had discovered anything more concerning the nature of the "relationship of accompaniment." He replied that he had met Ibn 'Arabî soon after his arrival in the hereafter and posed the question to him, but received only the laconic answer in Persian: "Matters are just as I wrote them" (*sukhan hamân ast ki nivîšta-im*). Despite this discouraging response, Lâri posed another question: whether or not relations of love and attachment to manifestations of beauty persist in the hereafter. Ibn 'Arabî replied that they do persist, at a higher level of intensity than in this world, because manifestations of beauty in the hereafter are not the result of the compounding of opposing elements.⁵⁹

Fakhr ad-Dîn 'Alî Sâfi, the author of the *Rashahât*, counts technically as a disciple of Khwâja 'Ubaydullâh Ahrâr, but because of his residence in Herat he was effectively a member of Jâmî's circle. He, too, showed devotion to Ibn 'Arabî, being angered and dismayed when he heard his teachings distorted,⁶⁰ and he frequently intersperses with the dicta of the Naqshbandîs he discusses in the *Rashahât* references to Ibn 'Arabî that help to clarify the matters at issue. For example, when expounding the fundamental Naqshbandî principle of *nagâhdâsh* —preventing stray thoughts from entering the heart, so that the operation of the imaginative faculty is suspended— he comments: "Shaykh Muhyî'd-Dîn Ibn 'Arabî has discussed this matter in the *Futûhât al-Makkiyya* in the section dealing with the prostration of the heart (*sujûd al-qalb*)."⁶¹ Thus for Sâfi, as for Jâmî, there

58. Bu sözler açıkça şu hususu hatırlatmaktadır: Samnânî'nin görüşlerini İbn 'Arabî'ninkilere tercih etmek suretiyle Sirhindî önceki Nakşibendî geleneği ile ilişkisini kesmiş bulunmaktadır. (Bkz; *Mektûbât*, I, 16) Yine yeri gelmişken işaret edelim ki, Câmî'nin İbn 'Arabî'ye olan bağlılığı öylesine güçlüydü ki, hayatının sonlarına doğru Samnânî'nin İbn 'Arabî'yi eleştirmekten dolayı pişman olduğunu iddia ederek, onu bile *Vahdetü'l Vücûd*'a inanan biri olarak göstermek istemiştir. (Bkz; *Makâmât-i Mevlevî, Resâil-i İbn 'Arabî: Deh risâle-yi fârsî şûda adlı esere yazdığı girişde* s.XV).

59. *Raşahât*, I, ss.300-301.

60. *a.g.e*, I, ss.280-281.

61. *Raşahât*, I, s.46. Bkz; *Futûhât* II, s.102.

58. *Rashahât 'Ayn al-Hayât*, I, p.299. This discourse provides evidence that in preferring the views of Samnânî to those of Ibn 'Arabî, Sirhindî was breaking with Naqshbandî precedent (see *Maktûbât*, I, p.16). It may also be noted that such was the intensity of Jâmî's loyalty to Ibn 'Arabî that he wished to enrol even Samnânî as a believer in *waḥdat al-wujûd*, claiming that Samnânî had repented of his criticism of Ibn 'Arabî toward the very end of his life (see *Maqâmât-i Maulavî Jâmî* quoted by Najîb Mâyil Hiravî in his introduction to *Rasâ'il-i Ibn 'Arabî: Dah risâla-yi fârsî shûda*, p.XV).

59. *Rashahât 'Ayn al-Hayât*, I, pp.300-301.

60. *Rashahât 'Ayn al-Hayât*, I, pp.280-281.

61. *Rashahât 'Ayn al-Hayât*, I, p.46 See *Futûhât*, II, p.102.

İbn 'Arabî'yi ve öğretilerini hayranlıkla kabul edip benimsemişlerdir.

...

Onbeşinci asrın ikinci yarısının başlarında; Câmî'yi Herat'da Batı Anadolu'nun Simav kazasından Molla Abdullah İlahî (Ö. 896/1491) adlı bir zat ziyaret eder. Horasan ve Kafkasya'ya yaptığı bir seri seyahatlerden sonra, İlahî, İhâce Ubeydullah Ahrâr tarafından, Semerkant'da Nakşibendî tarikatına kabul edilir. Şimdi o, Nakşibendî tarikatını yaymak için Osmanlı ülkesine geri dönecektir. Ahrâr tarafından yetiştirildiği sırada, İlahî'nin İbn 'Arabî'nin bazı görüşlerine muttali olmuş ve Câmî'nin de onun Şeyhu'l-Ekber'e olan ilgisini güçlendirmiş olması düşünülebilir; elbette ki, İbn 'Arabî'nin onun üzerine etkisi büyük olmuştur. Herhalukârda, İbn 'Arabî'nin ve öğretilerinin, şimdiki kadar henüz şumüllü bir şekilde incelenmemiş olan İlahî'nin yazıları üzerine derin etkisi gerçekten de kayda değer bir husustur ve onun, İbn 'Arabî'nin öğretilerini özellikle *Vahdetü'l-vucûd*'u Osmanlı Türkleri arasında yaymaya çalışan belli başlı sufilerden olduğu sonucunu doğrulamaktadır. Meselâ, *Fusûs*'a, *Futûhâtü'l-Mekkiyye*'ye ve Mevlânâ Celâlu'd-Dîn Rûmî'ye bol bol atıflarda bulunan Bedrü'd-Dîn Simâvî (Ö. 823/1420)'nin meşhur *Vâridât*'ına Arapça bir şerh yazmıştır. *Risâle-yi Ehadiye* başlıklı Farsça bir risalede "Beş Makam" (*el-Hadarâtu'l-Hams*) ile birlikte, *Vahdetü'l-Vucûd* meselesini kısaca incelemektedir. *Zâdu'l-Muşîkîn* adlı Türkçe eserinde ise, hemen hepsi İbn 'Arabî'den alınmış tasavvufa dair yüzden fazla tarif üzerinde durmaktadır. Câmî'nin şiddetle etkisinde kalmış olan ve İbn 'Arabî'nin bir çok temasını anlatan bir şiir mecmuası da bu üç dili kullanan yazara atfedilmiştir.⁶² Söz konusu *divân* ilâhînin olmasa bile, onun da şiir yazdığı ve hayatının son yıllarını geçirdiği, Rumeli'deki Vardar Yenicesi adlı kasabanın *Vahdetü'l-Vucûd*'a dair şiirlerin gelişmesi için önemli bir merkez haline geldiği tartışılmaz bir gerçektir.⁶³

Molla Abdullah İlahî'nin baş halefî, Kafkasya'dan Anadolu'ya gelirken kendisine refakat eden Emîr Buhârî (Ö. 922/1516) olmuştur. İlahî'den daha az eser veren Emîr Buhârî'nin de yazdığı yazılarda aynı konulara ağırlık verdiğini görüyoruz. Mesela, kısa risâlelerinin bir kısmında, Nakşibendî tarikatı ile İbn 'Arabî'nin öğretilerini birlikte incelemiştir.⁶⁴ Emîr Buhârî'nin belirlediği çok sayıdaki halefleri arasında bir çok şair mevcut-

was a congruity between the Naqshbandî path and the doctrines of Ibn 'Arabî.

In short, building on the precedents established by Pârsâ, 'Attâr and Ahrâr, Jâmî and his circle in Herat — his master, colleagues and disciples— all regarded Ibn 'Arabî and his teachings with enthusiastic approval.

...

Early in the second half on the fifteenth century, Jâmî was visited in Herat by a certain Molla 'Abdullâh İlahî (d. 896/1491), originally from Simav in Western Anatolia. After a series of travels in Khurasan and Transoxiana, İlahî had been initiated into the Naqshbandî order by Khwâja 'Ubeydullâh Ahrâr in Samarqand, and he was now returning to the Ottoman lands to become there the first major propagator of the Naqshbandî path. It is to be presumed that his training by Ahrâr had included some exposure to the concepts of Ibn 'Arabî, and Jâmî, too, may well have fortified his interest in ash-Shaykh al-Akbar; certainly his overall influence on him was great. In any event, the profound impact of Ibn 'Arabî and his teachings on the still largely unexamined writings of İlahî is very remarkable and justifies the conclusion that he was among the principal Sufis to popularize the concepts of Ibn 'Arabî—notably *waḥdat al-wujûd*— among the Ottoman Turks. He wrote, for example, an Arabic commentary on the celebrated *Vâridât* of Badr ad-Dîn Simâvî (d. 823/1420) that made abundant reference to the *Fuṣûṣ* and to the *Futûḥat al-Makkîya* as well as to the poems of Maulânâ Jalâl ad-Dîn Rûmî. In a Persian treatise entitled *Risâla-yi Ahadiya*, he offers a brief discussion of *waḥdat al-wujûd* together with the "five presences" (*al-ḥaḍarât al-khams*), while a work in Turkish, *Zâd al-Muşîkîn*, provides definitions for more than one hundred items of Sufi terminology, almost all of them drawn from Ibn 'Arabî. A collection of poetry strongly marked by the influence of Jâmî and expressing many themes of Ibn 'Arabî has also been attributed to this trilingual writer.⁶² Even if the *Divân* in question not be his, it is indisputable that he did compose poetry, and that the town where he spent the last years of his life, Vardar Yenicesi in Rumelia, became a major center for the cultivation of *wujûdî* poetry.⁶³

The principal successor of Molla 'Abdullâh İlahî was Amîr Bukhârî (Emir Buhari, d. 922/1516), who had accompanied him from Transoxiana to Anatolia. Amîr Bukhârî's writings, less copious than those of İlahî, showed similar emphases, and in some of his brief

62. Mollâ İlahî, *Divân*, İsmail Hikmet Ertaylan yay. İstanbul, 1961.

63. İlahî eserleri ve tesiri hakkında bkz; Mustafa Kara, "Molla İlahî'ye Dair" *Osmanlı Araştırmaları*, VII-VIII (1988), ss.365-392.

64. Bkz; Hamid Algar "Buhârî, Emir, Ahmed" *Encyclopaedia Iranica*, IV, 329.

62. Molla İlahî. *Divân*, ed. İsmail Hikmet Ertaylan, İstanbul, 1961.

63. On İlahî, his works and his influence, see Mustafa Kara, "Molla İlahî'ye Dair", *Osmanlı Araştırmaları*, VII-VIII (1988), pp.365-392.

tur ki, bunlar arasında en önemlisi zaman zaman "Türk Câmî'i" olarak meşhur olan Lâmi' Çelebi (Ö. 938/1532)'dir. Bunlar İbn 'Arabî'nin öğretilerini Türkçe konuşan yerlerde daha iyi bir şekilde yayabilmek için elerinden geleni esirgememişlerdir.

Nihayet burada Orta Anadolu'da bulunan Akşehir kasabasında 920/1514 yılında vefat eden Baba Nîmetullah Nahcuvânî adlı bir başka ilk dönem Türk Nakşibendî'sinden de söz edebiliriz. Anadolu'ya, belkide Safavî zulmünden kurtulmak için gelmesinden önce bir müddet Tebriz'de kaldığı dışında, hayatı hakkında pek fazla bir şey bilinmemektedir. Üstelik Nakşibendî tarikatı içindeki silsilesi de açıklığa kavuşturulmuş değildir. Nahcuvânî, *Fusûs*'a bir şerh, *Vahdetü'l Vucûd* hakkında bir *risale* —ki, bu iki eser de kayıp görünmektedir— ve *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* adlı tam bir Kurân tefsiri yazmıştır.⁶⁵ Bu tefsirin herhangi bir yazılı kaynağa başvurulmadan telif edildiği söylenmiştir. Ancak bu tefsir, İbn 'Arabî'ye ait kavramların ve terminolojinin mükemmel bir şekilde özümsemişliğini açıkça gözler önüne sermektedir. Bu bakımdan, onu, İbn 'Arabî ekolünün ortaya koymuş olduğu en önemli *tefsirlerden* biri olarak saymak gerekir.⁶⁶

İbn 'Arabî'nin öğretilerinin Osmanlı Türkiye'sindeki yayılış tarihi henüz yazılmış değildir; ancak burada özet olarak sunduğumuz deliller, ilk dönem Nakşibendî'lerinin bu sürecin ilk temsilcilerinden olduklarını söylememize imkan vermektedir.⁶⁷

Nakşibendîliğin Hindistan alt kıtasındaki en eski ve gözde temsilcisi olan Bâkî Billâh (Ö. 1002/1603) IIâce Ubeydullah Ahrâr'ın üç kuşak sonraki torunlarından. O da, İbn 'Arabî'nin öğretilerine büyük bir ilgi ve hayranlık duymuştur. Yazmış olduğu mektup ve risalelerinde, Şeyhu'l-Ekber'in, görünüşte tartışmalı bir çok sözünü büyük bir memnuniyetle yorumlamıştır. Mesela; "doğru yolu" onun yorumuna dayanarak tek bir gerçeğin iki görünümü olarak Hak ve Halk'ın bilincinde olan kimse-lerin yolu olarak açıklamıştır. İbn 'Arabî'nin bu ve diğer konulardaki öğretilerinin selef-i salih'in akidesine ters düştüğünü iddia edenlere, Bâkî Billâh, bu öğretilerin ona ters düşmediği aksine onu tamamladığı cevabını vermiştir.⁶⁸

treatises he discusses conjointly the Naqshbandî path and the teachings of Ibn 'Arabî.⁶⁴ The numerous successors Amîr Bukhârî appointed in turn included many poets, most important being Lâmi' Çelebi (d. 938/1532) who was sometimes known as "the Turkish Jâmi'"; they did much to propagate further the teachings of Ibn 'Arabî in the Turkish-speaking lands.

Mention may be made also of another early Turkish Naqshbandî, Bâbâ Nî'matullâh Nakhjuvânî, who died in Akşehir in Central Anatolia in 920/1514. Little is known of his life, except that he spent some years in Tabriz before leaving for Anatolia, perhaps to escape the Safavid onslaught; his lineage in the Naqshbandî order is also unknown. Nakhjuvânî wrote a commentary on the *Fusûs* and a *risâla* on *wahdat al-wujûd*, neither of which seems to be extant, and a complete commentary on the Qur'an, *al-Fawârih al-İllâhiyya wa'l-Mafâtîh al-Ghaybiyya*.⁶⁵ This *tafsîr* is said to have been composed without reference to any written sources; it nonetheless reflects a very complete assimilation of the concepts and terminology of Ibn 'Arabî and must count as one of the major *tafsîrs* his school has produced.⁶⁶

The history of the diffusion of the doctrines of Ibn 'Arabî in Ottoman Turkey remains to be written, but the summary evidence gathered here permits us to assert that the early Naqshbandîs were among the prime agents of that process.⁶⁷

The earliest prominent representative of the Naqshbandîya in the Indian subcontinent, Khwâja Bâqî bi'llâh (d. 1002/1603), was an initiatic descendant of Khwâja 'Ubaydullâh Ahrâr, by three generations, and he, too, manifested enthusiastic interest in the teachings of Ibn 'Arabî. In his letters and discourses he commented with favor on various apparently controversial statements of the Shaykh al-Akbar, as for example his interpretation of "the straight path" to be the path of those who were conscious of both *haqq* and *khalq* as two aspects of a single reality. To those who claimed that Ibn 'Arabî's teachings on this and other subjects contravened the creed of the pious forebears (*as-salaf aş-şâliḥ*) Khwâja Bâqî bi'llâh responded that they complemented it, not contradicted it.⁶⁸

65. Bu tefsir, Kâhîre'de ve tarihsiz olarak iki cilt halinde yayımlanmıştır.

66. Bu *tefsîrin* kısa bir tahlili için bkz; Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara, 1974, ss.225-230.

67. Konu hakkında özet bilgi Hilmi Ziya Ülken ve Ahmet Ateş tarafından verilmiştir. Bkz; Hilmi Ziya Ülken, "L'école Wudjudite et son influence dans la pensée turque", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, LXII (1969) ss.193-208. Ahmed Ateş, "Muhyi-d-Dîn 'Arabî", *İslam Ansiklopedisi*, VIII, ss.533-555.

68. Muhammed Hâşim Kışmî, *Zubdetü'l Makâmât*, Kanpur, 1307/1889, ss.36-37.

64. See Hamid Algar, "Boḳârî, Amîr Ahmad" *Encyclopaedia Iranica*, IV, p.329

65. Published at Cairo in two volumes without any date.

66. For a brief analysis of this *tafsîr*, see Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara, 1974, pp.225-230.

67. Summary information on the subject is given by Hilmi Ziya Ülken, "L'école wudjudite et son influence dan la pensée turque," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, LXII (1969), pp.193-208, and by Ahmad Ateş in his article "Muhyi-d-din Arabî", *İslam Ansiklopedisi*, VIII, pp.533-555.

68. Muhammed Hâşim Kishmî, *Zubdât al-Maqâmât*, Kanpur, 1307/1889, pp.36-37.

Bâkî Billâh'ın nazım halindeki çeşitli eserleri —özellikle *Mesnevîleri*— de başta yetkin insan ve *Vahdetü'l-Vucûd* olmak üzere İbn 'Arabî'den alınmış temalarla doludur.⁶⁹

Bâkî Billâh, Şeyh Ahmet Sirhindî'nin hocası idi, ancak bir menkıbeye göre o, sadece öğrencisinin kendisinden üstün olduğunu açıklamakla kalmamış, aynı zamanda *Vahdetü'l-Vucûd* inancını terkedip Sirhindî'nin ortaya koyduğu *Vahdetü's-Şuhûd* görüşünü benimsemiştir.⁷⁰ Bu konudaki deliller kuvvetli değildir. Her ne kadar, Bâkî Billâh, İbn 'Arabî'nin öğretilerinin, Hindistan'da kendi müridleri olduklarını söyleyen bazı kimseler tarafından tehlikeli sonuçlara yol açacak şekilde yanlış anlaşıldığını açıklamış olsa da, görünen odur ki, o sonuna kadar *Vahdetü'l-Vucûd* görüşüne samimi bir şekilde bağlı kalmıştır.

Aksi durum söz konusu olsaydı, hiç değilse iki oğlu Hâce Kalân (Hâce Ubeydullah) ile Hâce Hûrd (Hâce Muhammed Abdullah)'ı *Vahdetü's-Şuhûd*'un doğru olduğuna ikna etmeye çalışırdı. Ancak her ikisi de, *Vahdetü'l-Vucûd*'u savunmaya devam etmişlerdir ve özellikle Hâce Hûrd, doktrinini hazırlanması için eserler yazmışlardır ki, Chittick bunları "okula kalıcı yeni ve özgün katkılar sunan eserler" arasında sıralamıştır.⁷¹ Hatta Sirhindî'nin oğlu ve Nakşibendîliğinin kendi kolunun hem Hindistan'da hem de dışarıdaki baş yayıcısı olan Hâce Muhammed Mâsûm'a *Vahdetü'l-Vucûd* inancına geri dönmesini sağlamak amacıyla mektup bile yazmışlardır.⁷²

Gayretler sonuçsuz kalmıştır; zira daha çok öncesinden, Hindistan alt kıtasında Nakşibendîlik Sirhindî tarafından kurulan Müceddidî koluyla özdeşleşmiş bulunuyordu. Tabii ki, bu durum, kısmen ve geçici olarak Nakşibendîliğin İbn 'Arabî'den yüz çevirmesine yol açmıştır. Bundan böyle bir çok kuşak boyunca, Hindistan'da İbn 'Arabî'nin mirasını yaşatmak isteyen belli başlı kimseler diğer tarikatların taraftarları arasında bulunacaktır.⁷³

...

Her ne kadar *Vahdetü's-Şuhûd* ve *Vahdetü'l-Vucûd* arasındaki çelişki, asla çok defa sanıldığı kadar kesin olmamışsa da, şurası bir gerçektir ki, Sirhindî döneminden sonra, Nakşibendîliğin İbn 'Arabî'nin mirasına olan ilgisi, —hangi sebeple olursa olsun— her yerde az ya da çok azalmıştır. Sirhindî'nin *Mektubâtı*, araştırma ve tefekkür metni olarak İbn 'Arabî'nin *Fusûs*'unun yerini

The various poetical works of Bâqî bi'llâh — primarily maḡnavis— are also replete with themes derived from Ibn 'Arabî, especially the Perfect Man and *waḡdat al-wujûd*.⁶⁹

Bâqî bi'llâh was, of course, the preceptor of Shaykh Ahmad Sirhindî, and hagiographical tradition has it that he not only acknowledged the superiority of his disciple to himself but also abandoned belief in *waḡdat al-wujûd* in favor of the *waḡdat ash-shuhûd* proposed by Sirhindî.⁷⁰ The evidence for this is slight, and it seems that although he acknowledged the teachings of Ibn 'Arabî to have been dangerously misunderstood by some of his self-proclaimed followers in India, Bâqî bi'llâh remained a convinced *wujûdî* to the end. Had it been otherwise, he would presumably have tried to convince his two sons, Khwâja Kalân (Khwâja 'Ubaydullâh) and Khwâja Khûrd (Khwâja Muḡammad 'Abdullâh) of the veracity of *waḡdat ash-shuhûd*. Both of them, however, continued to uphold *waḡdat al-wujûd* and Khwâja Khûrd in particular wrote works in elaboration of the doctrine which Chittick has classified as "outstanding and offering fresh and original contributions to the school."⁷¹ They even wrote to Khwâja Muḡammad Ma'sûm (d. 1079/1668), son of Sirhindî and the main propagator of his branch of the Naqshbandîya both in India and elsewhere, in an effort to win him over to belief in *waḡdat al-wujûd*.⁷²

The effort was fruitless, and before long the Naqshbandîya in the Indian subcontinent became synonymous with the Mujaddidî branch established by Sirhindî. This led to a partial and temporary eclipse of Naqshbandî interest in Ibn 'Arabî; for several generations it was among the adherents of other orders that the main Indian cultivators of Ibn 'Arabî's legacy were to be found.⁷³

...

Although the antithesis between *waḡdat ash-shuhûd* and *waḡdat al-wujûd* was never as sharp as is often imagined, it remains true that —for whatever reason— Naqshbandî interest in the legacy of Ibn 'Arabî wanes more or less everywhere in the post-Sirhindî period. The *Maktûbât* of Sirhindî came to replace the *Fusûs* of Ibn 'Arabî as a text for study and meditation.

69. Bkz; Hamid Algar "Bâkî billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, forthcoming.

70. Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983, II, s.190.

71. William C. Chittick, "Notes on Ibn al-'Arabî's Influence in the Subcontinent" neşredilmemiş tebliğ.

72. Rizvi, *A History of Sufism in India*, II, s.250.

73. Bkz; Chittick, "Notes...."

69. See Hamid Algar, "Bâkî billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, forthcoming.

70. Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983, II, p.190.

71. William C. Chittick "Notes on Ibn al-'Arabî's influence in the Subcontinent", unpublished paper.

72. Rizvi, *A History of Sufism in India*, II, p.250

73. See Chittick, "Notes", passim.

almıştır. Abdu'l-Ganî en-Nâbulusî (Ö.1143/1731) gibi istisnai çehreler, İbn 'Arabî'nin öğretilerine büyük ilgi ve hayranlık duymuşlardır.⁷⁴ Fakat bu, Nakşibendî tarikatının irsî bir özelliğinden çok, —manevî eklektizmin ya da çok yönlülüğün bir sonucu— ortaya çıkan münferit bir olay olarak kabul edilmelidir. Ancak, Mevlânâ Hâlid Bağdâdî (Ö. 1242/1827), tarafından başlatılan tarikatı yenileme ve yayma döneminden itibaren ki, Nakşibendîler nesil nesil İbn 'Arabî'nin öğretilerini yeniden ihya etmeğe başlamışlardır. Mevlânâ Hâlid'in Şam'daki kabrinin, İbn 'Arabî'ninkine yakın olması, gerçekten de belli bir ölçüde ruhanî yakınlığın bir işareti olarak kabul edilebilir.⁷⁵ Nakşibendî tarikatının burada incelediğimiz kurucu kuşaklarına gelince, onların İbn 'Arabî'ye ilgi duymaları zamanlarının sufi tarikatları arasında hiç bir şekilde istisnai bir durum teşkil etmemiştir. Sadece Alî Hemedânî değil, aynı zamanda diğer birçok Kubrevî de kendilerini onun eserlerini incelemeye vermişlerdir.⁷⁶ Nimetullahiyye tarikatının kurucusu olan Şah Nimetullah Veli (Ö.834/1431)'de *Fuṣūṣ*'a bir şerh ile *Futūḥâtü'l-Mekkiyye*'nin bölümlerini açıklayan bir seri Arapça risaleler yazmıştır.⁷⁷

Yine şurası aşikârdır ki, bir tarikatın kimliğini belirleyen metafizik bir sistem değildir; fakat tarikatın kurucusundan gelen ibadetle ilgili bir takım uygulamalar ve ruhanî coşkulardır. Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın da ifade ettiği gibi, Sufî tarikatların görevi, İbn 'Arabî'nin öğretilerini şu ya da bu ölçüde, kavrayıp takdir etmeye gücü yeten küçük bir azınlıkla meşgul olmaktan çok, büyük halk kitlelerine yönelip onları doğru yola ulaştırmaktan ibarettir. İşte bu sebeptir ki, belli bir tarikatın geleneği ile, İbn 'Arabî'nin mirası arasında sürekli bir uyum bulmayı bekleyemeyiz.

Bütün bunlara rağmen, Nakşibendî tarikatının kuruluş zamanında önde gelen temsilcilerinin İbn 'Arabî'ye son derece önem vermiş olmaları gerçekten de dikkate şayan bir olaydır. Mükemmel bir şekilde geliştirilmiş Sufî metafiziğinin en derûnî ve etkilicyici sistemi, onların gayretli ve istidatlı şahısları sayesinde yeni doğmuş olan bir tarikatla birleşmiştir; bu tarikat Müslüman Asya'da etkili olup yayılabildiği her yerde diğer bütün tarikatları geride bırakmasını bilmiştir.

Occasional figures such as 'Abd al-Ghanî an-Nâbulusî (d. 1143/1731) showed great enthusiasm for the teachings of Ibn 'Arabî,⁷⁴ but this must be regarded as an isolated phenomenon —the result of spiritual eclecticism or versatility— rather than an inherited trait of the Naqshbandî order. It is not until the period of renewal and expansion of the order inaugurated by Maulânâ Khâlid Bağhdâdî (d. 1242/1827) that generation after generation of Naqshbandîs began anew to cultivate the doctrines of ash-Shaykh al-Akbar; the proximity of Maulânâ Khâlid's tomb in Damascus to that of Ibn 'Arabî may be taken, in fact, as indicating a certain degree of spiritual affinity.⁷⁵

As for the founding generations of the Naqshbandî order which we have surveyed here, their interest in Ibn 'Arabî was by no means unique among the Sufî orders of the age. Not only 'Alî Hamedânî but numerous other Kubravîs were devoted to the study of his works,⁷⁶ and Shah Ni'matullâh Valî (d. 834/1431), founder of the Ni'matullahîya, wrote a commentary on the *Fuṣūṣ* as well as a series of Arabic treatises expounding sections of the *Futūḥât al-Makkîya*.⁷⁷

It is plain, moreover, that that which fixes the identity of a Sufî order is a given set of devotional practices and spiritual emphases transmitted from its eponymous founder, not a system of metaphysical doctrine. As Khwâja 'Ubaydullâh Ahrâr implied, the Sufî orders have, moreover, the task of addressing themselves to and guiding a wider spectrum of humanity than the small minority capable of grasping and appreciating, in whatever measure, the teachings of Ibn 'Arabî. We cannot therefore expect to find a lasting congruity between the tradition of a given Sufî order and the legacy of Ibn 'Arabî.

Despite all this, it is a fact of considerable interest that at time of the genesis of the Naqshbandî order, its principal representatives showed such a marked interest in Ibn 'Arabî. In their vigorous and gifted persons, the most profound and influential system of Sufî metaphysics ever elaborated coalesced with a nascent Sufî order that was to outstrip all others in Muslim Asia in the extent of its influence and dissemination.

74. Bkz; Bakri Aladdin "Abdalganî en-Nabulusî (1143/1731): Ouvre, vie et doctrine, thèse de doctorat, Université de Paris I, II, ss.146-156, 166-190.

75. Mevlânâ Hâlid'in, kütüphanesinde İbn 'Arabî'nin birçok eserinin bulunması ona ilgi duyduğunu kanıtlamaktadır. Bkz; Frederick de Jong ve Jan Just Witkam, "The Library of al-Şayk Kâlid al-Şahrâzûrî al-Naqshbandî (ö. 1242/1827)", *Manuscripts of the Middle East* (Leiden), II, s.81.

76. Bkz; S.H.Nasr, *Sufî Essays*, London, 1972, s.98.

77. Bkz; *Resâil-i Hazrat-i Seyyid Nûrî'd-Dîn Şâh Ni'matullah, Veli Kuddise Sirruh* Cevad yay. Nurbahş, Tahran, 1357 ş/1978, 4. Cilt.

74. See Bakri Aladdin, 'Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731): Ouvre, vie et doctrine, thèse de doctorat, Université de Paris I. II. pp.146-156, 166-190.

75. Maulânâ Khâlid's interest in Ibn 'Arabî is attested by the presence of several of his works in his library. See Frederick de Jong and Jan Just Witkam, "The Library of al-Şayk Kâlid al-Şahrâzûrî al-Naqshbandî (d. 1242/1827)", *Manuscripts of the Middle East* (Leiden) II. p.81.

76. See SH Nasr, *Sufî Essays*, London, 1972, p.98.

77. See *Resâ'il-i Hazrat-i Seyyid Nûr ad-Dîn Şâh Ni'matullâh Valî Quddîsa Sirruh*, ed. Javâd Nûrbakhsh, Tehran, 1357 sh/1978. 4 vols