

**ULUSLARARASI
XIII. ve XIV. YÜZYILLARDA
ANADOLU'DA İSLAM DÜŞÜNCESİ
VE
DAVUD EL-KAYSERÎ
SEMPOZYUMU**

**INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON
ISLAMIC THOUGHT IN ANATOLIA
IN THE XIIIth AND XIVth CENTURIES
AND
DAUD AL-QAYSARI**

TEBLİĞLER/PAPERS

KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ KÜLTÜR YAYINLARI: 24

SEMPOZYUM TERTİP HEYETİ:

Doç.Dr. Turan KOÇ
Yrd.Doç.Dr. Ş. Selim HAS
Mehmet SARIÇİÇEK

Dizgi: Fecr

Mizampaj: Fecr

Kapak: Fecr

Baskı, Kapak Baskı: Önder Matbaası

ISBN

975-8046-24-1

Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü
Kayseri/TÜRKİYE

ANKARA / 1998

EKBERÎ DÜŞÜNCEDE PSİKOSOFİ

Pablo BENEITO
Çev. Turan KOÇ

Daha önceki bildirimlerimde burada ele alacağım konu ile ilgili üç metin sunma fırsatı elde etmişim. Uluslararası İbn Arabî Konferansı Merrakeş'te sunulmuş olan (6-11/5/1997) ile birdiride ta'alluk ve tahakkuk⁽¹⁾ kavramlarını inceledim. Paris CNRS'te sunulmuş (Monde İraniyen, 24.06.1997) ve "Psychological Typologies and Spiritual Modalities" başlığını taşıyan ikinci bildiri, ilahi isimlerle bunların tekabül ettiği ruhanilik tipleri arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Şam'da yapılan (3-5/7/1997) Turâsu Muhyiddin İbn Arabi Koferansında takdim edilmiş ve "The genge of the 'abâdil in Akbarian Throutht" adını taşıyan üçüncü bildiri ise, İbn Arabi ve onun okuluna ait başka yazarlar tarafından kaleme alınmış 'abâdile konusunu izah eden çeşitli metinler üzerinde yorumlar yapmaktadır; öyle ki bu, burada takdim edeceğim hususların belli başlı kuramsal ve ebedi esasını oluşturmaktadır.

Bu bakımdan bu makale, bir anlamda daha öncekilerin bir devamıdır; öyle ki bunlar birbirini tamamlayan makalelerdir. Bununla birlikte, bu makaleleri birbirinden bağımsız bir biçimde okumak da mümkün olduğundan daha önceki makalelerde kullanılan atıfları tekrar etmekten kaçınacağım.

Kayseri'ye Göre İsimlere İlişkin Bilgi ve İbadet Tâmmе

Fusus'u'l-Hikem⁽²⁾ üzerine yazdığı şerhte Davud el-Kayseri şöyle bir izahta bulunur: "hiçbir kul, kendi istidadına bağlı olarak özünün ona bahşettiği şeyin dışında Hakk'ın İsim ve Sıfatları konusunda bir şey bilemez; dolayısıyla bir kimse O'nun hakkında sahip olduğu ilim ve irfanın derecesine göre ancak Hakk'a ibadet ve taatte bulunabilir; çünkü bir yandan, onun konusuna ilişkin bilgi (ma'rifetu'l-ma'bûd, yani tapı-

1- "Ta'alluk, tahakkuk ve tahalluk fi'l-fikri'l-ekber". Bu üç terim, İbn Arabî'nin Keşfu'l-mâ'nâ 'an sırrı esmâi'l-lahi'l-husnâ adlı eserinin Şerhu'l-esmâi'l-husnâ adını taşıyan tahkiki yapılmamış Osmanlıca çevirisi ile Türkçede tanıtılmıştır. (Yazmalar, Hacı mahmud 4210/26-416, 981 h.) Karş. İbn Arabi, El secreto de los Mobres de Dios) ERM, Murcia, 1996, s. XXVII

2- Matla'u hususu'l kelim fi me'âni fusûsü'l-hikem, Dâru'l-tisam, ed. M. Hasan el-Sâ'idî, 1416 h., cilt. I, s. 183

nılana ilişkin bilgi) O Rab ve malik- ve bu yüzden tapınılmaya layık olduğuna göre- ister istemez ibadetten önce geldiği gibi, öte yandan rububiyet şartı ve melekutun üzerinde hükmünü icra ettiği (ve bu yüzden de kulluk şartını gerektiren) kula ilişkin bilgi de ibadetten önce gelir.

Bu yüzden, aslı istidadı isim ve sıfatların bütünlüğüne ilişkin ilim ve marifet bahsetmeyen kimse Hakk'a tüm isimlerle ibadet edemez. Bu yüzden, ancak tam bir kul (el-'abdu't-tâmm) olan Kamil insan (el-insanu'l-kâmil) Allah'a tam bir tapınmayla ('ibadet tâmme) ibadet eder."

Kayserî, bu pasajda ilahi isimleri bilmenin nihai anlamı (intention) kadar gerekliliğini de dile getirmektedir: ontolojik kulluğunun farkında olan insan, Rabbine tam ve mükemmel bir ibadette bulunmak için, istidadının izin verdiği ölçüde tüm isimlerin bilgisini arzu eder.

Giriş: Psikosofinin Bir Tanımına Doğru

Bu sayfalarda -İbn Arabî'nin İnşâu'l Devâ'ir'i ve Futûhâtu'l-Mekkiyye'si ile Sadreddin Konevî'nin En-Nefahâtu'l-İlâhiyye'sinden-birbirleriyle çok sıkı ilişkisi bulunan üç metni takdim edeceğim; böyle bir şey giderek -en azından geçici olarak- psikosofi (psychosophy) diye adlandırdığım ilme ilişkin bir tanım ortaya koymamıza müsaade edecektir.

İleride görüleceği üzere, diyebiliriz ki, bu ilim İsimler ilmine dayanan ve "ruhani psikoterapi" olarak görülebilecek şeyin ortaya çıkmasına yolaçan geleneksel bir psikolojiyi oluşturmaktadır. Ancak şimdilerde başka bağlamlarda kullanıldığı şekliyle "psikoloji" ve "psikoterapi" terimleri maksadımıza uygun düşmemekte, dolayısıyla araştırma konumuza hakkıyla uygulanması mümkün olmamaktadır. Bu yüzden, bir terimin bir bağlam ötekine yetersiz aktarımının yolaçabileceği karıştırmadan kaçınmak için zaman zaman yeni kelimeler türetmeyi (neologisms) gerekli gördüm.

Psikosofi bize İslâmî vahiy ve gelenğe dayalı ilham edilmiş bir ilim olarak takdim edilir; konusu insan öğrenmesi ve yetkinleşmesinin ruhanî bağlamında tecellilerin tezahür yerleri olarak (mezâhiru't-tecelliyâti'l-esmâiyye) ben ve başka şeylerin bilgisidir. Biz burada bu konuyu tahalluk (theômimésia)'a ilişkin belli bir bakış açısından ele alacağız: Bu ise İsimlerin temel özellikleriyle nitelenmektedir; öyle ki bu yolla insanın eslî teomorfizmi onarılır. ⁽³⁾

Konunun daha iyi anlaşılması için, şunu unutmamalıyız ki biz burada ilahi isimlerle yapılan zikir ayinini (practice) dayandığı ve tasavvufta ruhanî irşat ve iyileştirme için bu isimlerin çeşitli uygulamalarının esas alındığı ilmi ele alıp inceleyeceğiz.

3- İleride fırsat bulduğumda, konuyu tahakkuk (theôsis) bakış açısından geliştirmeyi düşünüyorum. Teominésia ('theo-mimesis) olarak tahalluk konusunda, bkz. M. Chodkiewicz, "Lae sainteté et les saintés en Islam", Le culte des saints musulmans, Paris 1996, s. 18 ve 24-25 inci notlar.

İbn Arabî'nin İnşâ'u'd- Devâ'ir'inde Psikosofi

Bu birinci kısımda İnşâ'u'd- Devâ'ir'den⁽⁴⁾ Cedvelu'l-esmâ, yani İlahî İsimler tablosunu takdim edip açıklayan bölümün çevirisini yaparak yorumlamaya çalışacağım. Bu bölümde Şeyhu'l-Ekber İsimleri şu şekilde kategorilere ayırır: Zat İsimleri, sıfat isimleri ve fiil isimleri. İbn Arabî şöyle demektedir:

"Allah, tıpkı tanım ve tavsifi yapılamadığı gibi, O'nu kavramak ve kuşatmak da mümkün değildir. Teemmül ve Tefekkür ('fikrat)ün O'nun sadece fiileri 'ef'al) ve yaratıklarıyla (mahlûkât) bir ilişkisi olabilir."

Denebilir ki fiiler ve yaratıklar bizim psikosofi dediğimiz şeyin uygulanabileceği alanı oluşturmaktadır.

Şeyh, "...bunlar" diye devam ediyor sözlerine, "O'nun en güzel İsimleridir (el-esmâu'l-husnâ); O, Yüce Kitabında kendisini bunlarla isimlendirmiştir."

Önce, Muhyiddin bize İsimlere ilişkin bilginin doğrudan doğruya vahiyle bağlantısı bulunduğunu hatırlatır ki bu psikosofi için temel teşkil eden bir şeydir: Allah, hak peygamberi vasıtasıyla Yüce kitabında kendisini isimlendirmiştir. Bu bakımdan isimlere ilişkin ilimden elde edilen "psikoloji" ister istemez, vahyin nebevî mahiyeti ile ve yaratıklara ve ilahi fiillere ilişkin bu bilgiden meydana gelen, yani fiiller ve yaratıklar isimlerin tezahürleri olarak düşünüldüğünde, ismî tecellilere ilişkin bilgiden oluşan teosofi ile birleşir.⁽⁵⁾

İkinci olarak, Şeyh, bu üstün İsimlerin İlahî Zat'a işaret eden isimleri sıfatlara işaret eden isimleri ve fiilere işaret eden isimleri içine alır. Ancak, İbn Arabî'nin anlayışına göre Zat'ın bir ismi aynı zamanda bir sıfat yada fiile de işaret edebilmektedir. Her bir ismin hangi kategoriye ait olduğunu belirlemek için, şeyh bir ismin mümkün olan çeşitli anlamlarını mukayese ederek "tartar" ve "en açık" ya da üstün olanını (el-ezhar) seçer.

Bununla ilgili olarak, yazar şunları ilave eder: "Bu ilahi İsimler tablosunda (onların bu üç kategoriye ayrıldığı yerde) zat İsimleri ketagorisine girenler gerçi daha önce zikrettiğimiz gibi, bunların belli bazı sıfat ya da fiillere veya her ikisine birden işaret etmeleri de söz konusu olsa bile, bu isim sütununa dahil ettik. Sıfat ve fiil isimleri konusunda da bunları en açık anlamlarına göre (min ciheti'l-ezhar) tasnif ederek, aynı yolu izledik. "Bu durum" diye ilave eder Şeyh "onların başka bir sütuna girmelerine mâni değildir."

O şöyle bir örnek verir: "Sâbîl anlamına gelen Rabb ismi Zat'a aittir; fakat bu Düzen Veren (muhtlis) anlamını ifade ettiğinde Fiil isimleri ile ilişkisi olur; 'sahib' (el-Mâlik) anlamına geldiğinde de Sıfat İsimleri Kategorisine girer."

Meselenin isimlerin çok görevliliğini de hesaba katan bu şekilde ele alınış tarzı

4- İnşâ'u'd-devâ'ir'in S. H. Nyberg tarafından yapılan tahkiki için, bkz. onun şu eseri Kleinere Schriften des Ibn Arabi, Leiden, 1919, ss. 28-31. Ayrıca P. Fenton ve M. Gloton tarafından yapılan Fransızca çeviri için bkz. Le Livre de la Production des Cercles, Paris, 1996, ss. 30-34

5- Metin şöyle diyor Ve innema'l-fikra fi ef'âli -hî ve mahlûkâti-hî ve hazîhi'l-esma'i'l- husnâ...

Lâle Bahtiyar'ın *Moral Healing Through The Most Beautiful Names (The Practice Of Spiritual Chivalry, Chigaco, 1994* adlı eserinde gözden kaçınılmaktadır; ki bu eser son zamanlarda yazılmış, isimlerin uygulamalarında elde edilen bir psikoterapi geliştirmeye yönelik bir girişimdir. ⁽⁶⁾

Bu konuda Şeyh şunları da ilave eder: "Bilinmeli ki ilahi İsimleri bu tabloda görünenlerle sınırlamak, veya başka isimlerin bulunmadığını ima etmek gibi bir niyetimiz yoktur; biz sadece neyi açığa vurmak istediğimize dikkat çekmek için bunları böyle düzenledik."

O halde İbn Arabî'nin bize bir model olarak verdiği isimler tablosu tefekkür ve tüm bunların üstünde ilham için açık bir araç olmaktadır.

İbn Arabî sözlerine şöyle devam eder: "Allah'ın güzel isimlerinden birini gördüğünde en açık kategoriye atfet, istersen bu tabloda tekabül eden sütuna dahil et; zira kabul edip taşıyabilecekleri anlamların çeşitli olmasından dolayı çok sayıda İsim vardır." ⁽⁷⁾

Kanaatimce L. Bahtiyar, biraz önce anılan eserde Velid b. Müslim ⁽⁸⁾ tarafından rivayet edilen 99 isimle ilgili geleneksel listeyi aşırı bir şekilde tekanlamlı olarak ele almıştır: Onun niyeti sistemli bir ilim ortaya koymaktı. Ancak, eğer İbn Arabî tarafından öne sürülen öncüller göz önünde bulundurulacak olursa, gerçekten bu ilmin kuramsal bir şemaya oturtulması (indirgenmesi) mümkün değildir; zira göreceğimiz gibi, bütünüyle ilhamla elde edilmiş bilginin gerçekleşmesine dayanmaktadır.

Nitekim, İsimlerin farklılığı ile birlikte onların anlamlarının da farklı olduğunu görüyoruz. Bu noktada amelî bir ilim olarak psikosofinin tanımlanması için bizi en çok ilgilendiren kısma başlayacağız.

Şeyh liste yapmanın amacını şöyle açıklar: "Biz bu tablo/şemaya sadece, size uygun düşen ve yarar sağlayacak olan isimleri daha iyi kavrayasınız diye çizdik" Bu isimler tablosunun yararını ('faidâtu hâze'l-cedvel) açıklamak suretiyle şöyle devam eder: "böylece kul onların temel özelliklerine sahip olur (tahalluk); öyle ki ilkinden sonuncusuna kadar onların hepsiyle ilişkiye geçer." ⁽⁹⁾

Burada psikosofinin, özel idrak ve ben-bilgisi ile ilgili ilk tedavisine sahip oluyoruz. Şimdi de ben-bilgisi ile olduğu kadar başkası ile ilgili bilgiyle de ilişkisi bulunan başka bir yaklaşıma göz atalım. Her iki durumda da bu bir psikoloji meselesi ('ilmu'n-nefs) değil, fakat psikosofi veya, tercih ederseniz, psikognosis (ma'rifetu'n-nefs) meselesidir. Ben daha genel bir isimlendirme olan "psikosofi" terimini seçtim; öyle ki bu

6- Bu eser ilginç bir üçlünün üçüncü cildi olup *Traditional Psychoethics and Personality Paradigm, Chigaco, 1993* ve *Moral Healer's Handbook: The Psychology of Spiritual Chivalry, Chigaco, 1994*'ü içermektedir.

7- Abdulkemir el-Cili -dört sütunlu, benzer bir tablo ortaya koymakta Şeyhinin önerisine uyar; öyle ki o isimlerle zat'ın Celâl, Cemâl ve Kemâl sıfatları arasında bir ayırım yapar. Bkz. el-İnsânu'l-Kâmil, Kahire, 1981, bölüm 24, s. 92

8- Bkz. D. Gimaret, *Les nomsdivins en Islam, Paris, 1988, s. 56*

9- Eğer (23 üncü nota göre s. 30) Yunsab yerine tunsab şeklinde okuyacak olursak anlam şöyle olacaktır: "...birincisinden sonuncusuna kadar bunlar onlara (ilahi isimlere) atfedilir."

terim İbn Arabi tarafından Futuhât'ta 'el-Hakim' ismi ile ilgili verilen yorumunda takdim edilen şekliyle hikmet'e işaret etmektedir⁽¹⁰⁾.

Şeyh şöyle devam eder: "Bu tabloda ve onu düzenleyiş tarzımızda gözettiğimiz maksadı anladığında şemada bulunan isimlerin özelliklerini edinmiş olan (mutehallik) kimseyi tanıyacaksın ('alimte) ve herhangi belli bir anda, bu isimlerden birini ve bunun tekabülü olan, o kimse ile irtibatını kurduğun hazreti onda göreceksin (raeyte 'aleyhi) (görsel dil). Sonra eğer fiil isimlerini ilgilendiriyorsa bu kişi şu anda fiiller hazretinde veya bu ismin hazretinden o kişide gördüğün şeye göre, herhangi bir sıfatın o kişide tercihine bağlı olarak, falan sıfatın hazretinde olduğunu söyleyeceksin..."

Şeyh, konuya değerli bir gözlemlerle devam eder. O burada anlık/geçici hâl ile ruhanî makam arasında bir ayrım yaparken, hâli yöneten ismin galip anlamı ile makamı yöneten ismin galip anlamı arasına teknik bir ayrım getirir.

Metin şöyle devam eder: "...eğer bu isim (herhangi belli bir isim) bu üç hazrete (zat, sıfatlar ve fiiller) tekabül eden (farklı) anlamlar içeriyorsa kişide tanıdığın galip anlamın bunlardan hangisi olduğunu gözönüne al; böylece onun halini müttekabili olan hazretle irtibatlandırabilirsin.

Eğer bu kişi ruhani makamı dolayısıyla (bu hazretten) üstün ise, (hangi makamda olduğunu) haline bakarak belirlemek durumundadır.⁽¹¹⁾

Yine de kişinin gerçek durumu (ki o, makamından dolayı geçici halden yukarıdadır) bizden kemale ermiş herhangi bir kimseden gizli değildir, çünkü bizden olan bu kişi daha üstün bir hal içindedir."

Bir kişinin belli bir zaman-mekan çerçevesinde hal ve makamını yöneten galip isimlerin hangileri olduğu salt bir algılama meselesi değildir; bu arada her bir ânda bunların hangi hazrete (fiiller, sıfatlar ve zat) ait olduklarını ve netice olarak hâli yöneten galip ismin başat anlamının -burada psikosofinin ana konusu olarak takdim edilen- ne olduğunu ya da makamı yöneten galip ismin galip anlamının ne olduğunu göz önünde bulundurmak da gerekmektedir.

Görüldüğü üzere, İbn Arabi bu metinde "görsel algı" kadar tefekküre dayalı düşünce ya da "zihni idrak"e de delalet eden ifadeler kullanmaktadır: ra'eyte, fe-tanzur... Bana öyle geliyor ki (iç idrak bahşedilmiş olduklarından daha çok Şeyhin irşat ve talimatından sonuna kadar yararlanabileceklere hitaben yazılmış) bu pasajda sadece mekanik düşünce sürecine işaret edilmemektedir. Hakim sadece fiziksel görüşle (basar) ya da sıradan zihinle tefrik etmez; fakat o aynı zamanda iç vukuf vasıtalarıyla (basiret) da idrak eder. Kemale eren herkese şeklinde bir atıfta bulunmamakta, İbn Arabi burada nüfuz edici sezgisel idrake atıfta bulunmaktadır: O yüzden ilham (revelation) ve temaşa alanında bulunuyoruz demektir. Psikoloji ile psikosofi arasındaki temel farklı-

10- Hazretü'l-hikmet ve el-hakim ismi için bkz. Futûhâtu Mekkiye, yeni basım, Dâru Sâdir, Beyrut, IV, ss. 257-259; burada İbn Arabi "her hakim'in 'âlim olduğunu ama her 'âlim'in hakim olmadığını" açık bir biçimde ortaya koyar.

11- O zımnen, başka bir insanın (veya kendisinin) haline hükmeden isim hazretini taşıyan ve netice olarak uygun bir edeb ile davranışta bulunan kişiye işaret etmektedir.

lıklardan biri de budur; öyle ki birincisinin aksine bu psikosofi; ancak ilhamla sezgisel bir ilim olarak taktim edilmektedir.

Bu bakımdan İbn Arabi, şöyle devam eder:

“(Geçici hal ile yerleşik makam arasındaki ayrım) bizden kemale ermiş olanlardan gizli değildir, bu durumuyla o kimse, vaktin kendisine verdiği şeye göre bir ismin (etkisini) (sadece) izah edenle bu ismin gücüne ve üzerindeki etkisine (fiilen) sahip olan kimse arasında açık seçik bir biçimde ayırdedebilir. ⁽¹²⁾ Ama bu yetkinliğe ulaşmamış olan kimse, sınırlı bilgisiyle söz konusu kişiyi, sadece haline göre ve onu yöneten isme dayanarak düşünecektir. İşte tablonun yaranı burada ortaya çıkmaktadır.”

Hâkim İsim (el-hâkimu'l-ekber)

Eserlerindeki başka pasajlarda, galip isme “hükmeden isim” (el-ismu'l-hakim) der. Daha sonra göreceğimiz gibi, çok sayıda isim bir tek anda bir araya gelen çeşitli durumlara eşzamanlı olarak hükmedebilir. Hükmeden isimler bu şekilde bir arada bulunduğu anda belli etkisi bulunan öteki isimler üzerinde ister istemez hükmünü icra eden bir isim bulunmaktadır. Ânın (vaktin) topyekün yönelişini belirleyen bu ana isme (el- hâkimu'l-ekber) “büyük yönetici” denir.

Bununla ilgili olarak İbn Arabi Futûhât'taki bir pasajda şunları söylemektedir: ⁽¹³⁾

“(.....) İş yapma kabiliyeti ilahi isimlerin hükmüne (authority) bağlı olan insan, otorite (sulta)nin kendisinde icra ettiği etkilerin ortaya çıktığı yer (mahall)dir. Ama isimler bir kişiye ancak, o kişinin hali, zamanı ve mekanının o isimlere tanıdığı eylem gücü ile uygunluk içinde hükmedebilir. (yani o kişinin hali ve zaman-mekana bağlı durumunun elverdiği ölçüde).

O halde ilahi isimlere kendi üzerlerinde icrada bulunacak bu yetkiyi haller ve isimler vermektedir; gerçi bir kişinin kendisini içinde bulduğu hal ve zaman ya da mekana ait durumların herbiri zorunlu olarak ilahi bir isim tarafından yönetilmiş (hükmü altında) olsa bile bu böyledir.

Şeyh bu karşılıklı ilişkiye açıklık kazandırma konusu üstünde ısrarla durur. Haller, alıcılar olarak, bunlara hükmeden isimlerin eylem güçlerini belirler.

Pasaj şöyle devam ediyor:

“Bir ve aynı ânda (ân vâhid) birçok ilahi ismin yönetici etkisi (ahkâm) bir kişide bir araya gelebilir; öyle ki o kişinin (bütün) hali aynı anda olan çeşitli etkileri alır; çünkü o, her biri belli bir ismin hükmünü (authority) talep eden, (dönüşen) farklı durumları ⁽¹⁴⁾ bir araya toplayabilir. Böyle bir hal (durum) in yönünü üstlenir. Bu yüzden (genel bir hal içinde bir araya gelen isimler içinde) başkalarına göre (bu halde) daha

12- Yani, söz konusu isme tekabül eden ruhâni makamı tam olarak gerçekleştirmiş ve bu yüzden de onun etkilerini bilen herkes.

13- İbn Arabi Futûhâtu Mekkiyye, ed. O. Yahya, Kahire, X, 150, ss. 171-172

14- Harfi harfine “zira (bir kişi) kendisini farklı durumlarda bulabilir” yani onun gel durumunu oluşturan değişip dönüşen haller içinde.

hâkim durumda olan bir isim zorunlu olarak bulunur. Bu "baş yönetici"dir (el-hâkimu'l-ekber) (anın genel durumu içinde hallerin dönüşümüne katılan) isimlerin birleşen fiilin yönünü bu ismin hükmedici gücü belirler.

Bu bakımdan belli bir âna (vakit) hakim olan hale hükmeden bir baş isim vardır. Bu isim, daha sonra Konevî'nin metninde göreceğimiz gibi, baskın çıkan niteliğe (el-vasfu'l-galib) tekabül eder ki bu da aynalarda yansıyan hayali belirlir.

Öyle görünüyor ki; tasavvuf ve gerçekliğe ilişkin doğrudan elde edilen bilgi açısından, gerçi isimlerin bilgisi isimler ilmi araştırma yoluyla bir yere kadar bilinebilse de, psikolojinin yükseltilmiş ruhani bir şart ya da duruma dayalı olmanın dışında etkili bir biçimde uygulanması mümkün değildir. Yalnız etkin hayal alanını bilen bir kimse kalbin ruhânî enerjisinin nasıl kullanılacağını bilir; ve gerekli yetiler bahşedilmiş kimse Şeyhin tavsiyelerinden yararlanabilir, makamlara hükmeden isimlerin durumlarından tezahür eden isimlerin etkilerini ayırdedebilir ve daha incelikli olan bir husus, başkalarına ilhama dayalı bilgi verebilir veya irşatta bulunabilir.

Konevî'nin en-Nefahâtu'l-İlahiyye'sinde Psikosofi

Eserlerinde görüleceği üzere, Sadreddin İslami ilimler ve Şeyhu'l-Ekber'in öğretisinin salt bir aktarıcısı ve yorumcusu değildir. Konyalı Şeyh sık sık birinci şahıs diliyle konuşur ve bize her şeyden önce doğrudan tecrübeyle Muhammedî mirası gerçekleştiren bir varis olarak tanıtır. Nitekim, sözgelimi; en-Nefahâtu'l-İlahiyye'nin ⁽¹⁵⁾ 38 inci Bölümünde doğrudan, temaşaya dayanan tecrübeye ilişkin açıklamasına şöyle başlar; "Hakk-sühbanehû- bana hicri 664 yılının Recep ayının 27 inci gecesi bir ru'yet (tecelli) gösterdi ⁽¹⁶⁾- öyle ki O'nun Elçisine (SAV) el-ba's ilâ'l-Hakk kapısını açtığı geceyi andıran bir geceydi- ve Rabb kesin bir biçimde olmaksızın hayali bir suretle (sûret misâliyye) bir arş üzerinde bana Kendisini açtı. Kendimi O'nun huzurunda ayakta dikili bir vaziyette buldum, ve bana seslenerek hitabını işittirdi... ve ben cevap verdim..."

Tıpkı İbn Arabî'nin Meşâhidu'l-Esrân'l-Kudsiyye ve Metâliu'l-Envâr'l-İlahiyye ⁽¹⁷⁾ eserinde kullandığı eşhede-nî'l-Hakk bi-meşhed... ve kâle lî... ve Kultü le-Hû... ifadeleri gibi veya ondan önce, Niffarî'nin Mevakîf'ında kendi batınî tecrübesini evkafe-nî... gibi ifadelerle anlattığı şekilde Konevî de, başlığı Nefha ilahiyye ve minha kudsiyye adını taşıyan bu bölümde gerçekten Meşâhidu'l-Esrar adlı esere imada bulunan ahdara-nî'l-Hakk fi meşhed... ve kâle... fe kultü... gibi ifadeler kullanır öyle ki ilahiyye ve kudsiyye sıfatlarının iki eserde de benzer şekilde kullanılması bir rastlantı değildir.

Arkasından aynı bölümün Hitâbu Gaybî fi sûreti Hadisî Kalbî adını taşıyan ikinci kısmı ki burası innî hutibtu bi-hitab gaybî sözleriyle başlar- cümlelerinin dizilişi ile Niffarî'nin Muhâtabât'ını ⁽¹⁸⁾ çağırıştırır. Bu örnekte (665 yılında) alınan ilhamlar tema-

15- Bkz. Sadreddin el-Konevî, en-Nefahâtu'l ilahiyye, ed. Muhammed Hâcevî, Tahran, 1417 h, s. 172

16- Harfî harfine "beni hazır kıldı (ahdara-nî)..."

17- Krş. İbn Arabî, las Contemplaciones de los misterios, ed ve çeviren S. Hakim ve P. Beneito, ERM, Murcia, 199

18- Bkz. Niffarî. K. el-Mevâkîf ve'l-muhatabât, ed ve çev: A. J. Arberry, London 1935

şaya ait görsel boyutlu değil işitsel mahiyettedir.

Bu bakımdan bu eserle Konevi özellikle -İbn Arabî'nin Meşâhid'e⁽¹⁹⁾ girişindeki yorumuna göre- bizzat Meşâhid kadar Niffarî'nin Mevakıfı ile İbn Barregân'ın İzâhu'l-Hikmet'ini içeren diyalogik ilham geleneğinin içine yerleştirilir.

Bu pasajlarda Konevî, kendi tecrübeleri hakkında ne zaman ve nasıl vuku bulduklarına önemle dikkat ederek açıklamalar yapar. Bu bakımdan bu tecrübe taklide dayalı edebi bir deneme (exercise) olarak değil, fakat sırlara ilişkin doğrudan bilgiyi gerçekleştirmiş olan bir "varis" (varis muhakkık)in ilhama dayanan söylemi olarak takdim edilir.

Aynı eserde Konevî, benim psikosofi olarak adlandırdığım (yani isimlerin psikohani uygulanması olan) şeyin dayandığı ilkelerin en veciz ve açık bir izahını takdim eder bize. Bu noktada diyebiliriz ki psikosofi (psychosophy)'nin konusu insana, hallerine, makamlarına ve kalbinin sırlarına ilişkin, ilahi isimler ilmi, bunların uygulanması ve tezahür tarzlarıyla elde edilen bilgidir oluşmaktadır.

40 ıncı bölümün birinci kısmında (Nefha rabbâniyye) Konevî şöyle demektedir:⁽²⁰⁾

"Ânî ilham (vârid) söyler, ve bu durumu gözüyle gören (şâhid) onun doğruluğuna tanıklık eder:

Her insanın, her bir alemde yansıyan ruhunun hayali (image) ayrılması sırasında (hîne'l-mufâraka) kendi fiili kuruluşunda (neş'et) galip olan niteliğe (el-vasfu'l-gâlip) uygunluk gösterir, bu (bedensel destekten, insilâh) ayrılık ister (geçici) ayrılma yoluyla olsun (sözgelimi, rüya ve vecd hallerinde olduğu gibi) ister fiziki ölüm yoluyla olsun. Hakk açısından da bu böyledir: O'nun her yerde mevtın) ve makamda yansıyan tecellisi (self-revelation) seni (bu tecelli gerçekleştiğinde) zaman içinde aslî bir biçimde yöneten şeye uygunluk gösterir.

Özel bir durum ya da belli bir sıfatın hükmü altında olmayan herhangi bir kimse, Zat'a göre, her bir ortam ve makamın gerektirdiği şeye uygun düşecek şekilde tezahür edecektir. Kim bu sırrı bilirse bu alemin kuruluşunun (neş'et) berzah ve öte dünyanın, tecelli ve hicabın eksiklik (naks) ve kemalin sırlarını da bilir."

Her şeyden önce şu fikre sahip oluyor ki insanın alemlerin herhangi birinin kendisi için oluştuğunu aynadan yansıdığında kendisi, Allah ve aleme ilişkin algıladığı imaj, ayrılma anında onun psiko-fiziksel-ruhani yapısına hükmeden galip sıfatın hayali (image)'dir; bunun vecd, uyku, ölüm yada başka bir şeyin sebep olduğu ayrılık olması durumu değiştirmez.

Metin burada ayrılma fikri üzerinde durmaktadır. Belki de bu fikri, kişinin günlük olağan gerçekliğin aynasında sıradan algı gücüyle gördüğü yansımalara kadar da uzatmak mümkündür. Burada temel teşkil eden şey hakim bir sıfat tasavvurudur: "etkilerini izhar etmek için çekişen" birçok ismin aralıksız süren etkileşiminde her can belli

19- Krş. las Contemplaciones, ss. IV-XII

20- Krş. aynı eser, ss. 177-178

bir isim ya da sıfatın niteliğinin (hükümünün) ötekilere galip gelmesi durumu söz konusudur. Konevî'nin ifadesiyle geçici bir hale hükmeden veya galip gelen sıfat (el-vasfu'l-galip) İbn Arabî'nin el-hâkimu'l-ekber kavramına tekabül eder.⁽²¹⁾

Konevî burada, belli bir sıfat ya da sınırlı şartların ayırmedici hükmü altında kalan kişi ile Zat'ın hâkim otoritesi altında olup (bi-hukmi'z-zat), herhangi belli bir sıfatın etkisi altında kalmayan kişi arasında köklü bir ayırım yapar.

Bölüm 40'ın ikinci kısmı "Çok Yararlı Öğüt" (vasiyyet mufide cidden) başlığını taşır; öyle ki bu kısım açık bir biçimde, Şeyh'in uyulması ve uygulanmasını şiddetle tavsiye ettiği, amelî bir ilimle ilgileceğini gösterir.

O şöyle der: "Bu durum gözönünde bulundurulacak olursa hakikatte haller (ahval) isimleri (n tezahürlerini) belirler, keskin kavrayışlı bir gözlemci için gerçek olan şey her nefesini ve her halini gözetmesidir; öyle ki böyle yaparak, her bir halinde, her nefeste ve her anda kendisine hükmeden İsm'in hangisi olduğunu (el-ismu'l-hâkim 'aleyhi) bilsin; dolayısıyla buna karşı uygun bir davranışta (edeb) bulunabilsin ve böylece de kendi iç huzuru ve doğrulanmış ilahi bilgiye hükmeden bilgi vasıtasıyla (ma'rifet ilahiyye muhakkaka) vaktine hükmeden isme göre (Sultanu vaktihi), Rabbine kul olmasının bilincinde olabilsin."

Burada yeni bir bakış açısına sahibiz. Kısaca psikosofide kendimi ve başkalarının hali, nefesi, teemmülü, tefekkürü, makamı, vakti, kalbi ya da sırrının galip ismini algılamamız mümkündür. Netice olarak, buna tekabül eden bir edeb olmak durumundadır; öyle ki bu da doğru bir iç yönelişin anahtarlarını sunan bilgi kadar iyi bir şekilde davranışta bulunmamızı sağlayacak ruhani bir varoluşu (presense) gerektirir.

Konevî şöyle devam eder (Futûhât'tan alınan pasajla olan paralelliğe dikkat edilmelidir)

"Her bir ilahi yöneliş (teveccühu ilahi)'in nitelendiği (temel özelliğine büründüğü) İsm'e uygun düşen belli bir hüküm (determination) vardır; dolayısıyla bu, kulluğun her bir hususi ilişkisi için özel bir davranış (edeb hass) gerekli kılar; buna özel bir dolaysız bilgi (ma'rifet hâssa) eşlik ettiğinde Allah takdir ve makamın talep ettiği iyi şeylerin hapsini getirir. Ve Allah ihsan ve keremiyle yardım eder."

Teorik psikosofî ve ilke olarak her ismin gerektirdiği husûsi edeb'e aynalık kesbedebilmemiz için tahalluk'la ilgili ve onu anlatan ve 'abâdile'yi dile getiren metinler ile, genel olarak, sufi yazarlar tarafından kaleme alınmış ilahî isimleri ele alan yazılara başvurabiliriz⁽²²⁾.

Psikosofinin pratik olarak uygulanması geniş bir imkanlar yalpazesini içine alır; anlatılan bir rüyayı dinledikten sonra, rüya yorumunda tecrübeli bir şeyh müridine özellikleri onun kişisel durumu açısından yararlı olan belli bir İsimle zikir yapmasını söyleyebilir, manevi bir mürşit müridine onun durumuna uygun düşen belli bir duayı

21- Bkz. Fut. X. 150'nin yukarıdaki çevirisi

22- Atıflar için bkz. bizim yakında yayınlanacak olan makalemiz: "TaaLuq, tahaqquq wa-tahalluq fi'l-fikr al-akbarî" International Conference on İbn Arabî, Merakeş (6-11/5/1997 bildiri metinlerinde çıkacak.

(formula) veya hatta belli bir gaye ya da irfan durumuyla ilgili olarak belli bir ismi akılda tutmasının yerinde olacağını salık verebilir...

Konuyu, geleneksel kaynakların sağladığı ⁽²³⁾ çeşitli açılardan ele alarak kapsamlı bir biçimde enine boyuna araştırmanın değeri çok büyük olacaktır.

Kısaca Psikosofi, tam olmakla (geniş anlamda) ben (zat)'e ilişkin bilgi ile, nebevi modele uygunlukla ve kalplerin iyileştirilmesi ve şifası ile ilgilenir.

23- sözgelimi Kubrevi ve Nakşibendî metinlerinde zikr'le ilgili risâleler.

**PSYCHOSOPHY IN AKBARIAN THOUGHT
(APPLICATION OF THE SCIENCE OF THE NAMES)**

By Dr. Pablo BENEITO (Madrid)

Preliminary remarks

In previous papers I have had the opportunity to present three texts related to the theme I am going to deal with here. In the first, given at the International Conference on Ibn Arabi in Marrakesh (6-11/ 5/1997), I developed the concepts of ta'alluq, tahalluq and tahaqquq.⁽¹⁾ The second, given at the CNRS in Paris (Monde Iranien, 24/6/97), entitled "Psychological typologies and spiritual modalities", dealt with the relationship between the divine Names and their corresponding types of spirituality. The third, presented at the conference Turat Muhyi l-Din Ibn al-Arabi held in Damascus (3-5/7/97) and entitled "The genre of the abadila in Akbarian thought", commented on the various texts by Ibn Arabi and other authors of his School which expound on the theme of the abadila, which is the main theoretical and literary basis of what I am going to put forward.

In a way, this paper is therefore a continuation of the preceding ones, which are mutually complementary. However, since they can be read independently, I shall avoid reiterating the terms of reference used in the previous papers.

Knowledge of the Names and the 'ibada tamma according to Qaysari

In his commentary on *Fusus al-Hikam*⁽²⁾, Da'ud al-Qaysari explains that "no servant knows anything of the Names and Qualities of God (al-Haqq) apart from what his own essence bestows on him by virtue of his predisposition; and one can only serve and worship the Real (al-Haqq) according to to the extent of the knowledge and gnosis that one has of Him, because worship ('ibada) is necessarily preceded, on the one hand, by the knowledge of its object (ma'rifat al-ma'bud, that is, of the one who is adored), insofar as He is Lord and Sovereign - thus requiring such worship - and, on the other hand, by the knowledge of the servant over whom the lordly condition and sovereignty are exercised, thus requiring the condition of servanthood.

The one whose essential predisposition does not bestow the knowledge ('ilm) and gnosis (ma'rifa) of the totality of the Names and Attributes cannot, therefore, wors-

1- "Ta'alluq tahaqquq wa-tahalluq fi l-fikr al-akbari". These three terms were introduced in Turkish in the unedited Ottoman translation of Ibn 'Arabi's work *Kasf al-ma'na 'an sirr asma' Allah al-husna*, entitled *Sarh al-asma' al-husna tercumesi* (Ms. Haci Mahmud 4210/ 2b - 41b, 981 H.) Cf. Ibn 'Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, ERM, Murcia, 1996, p. XXVII.

2- *Matla jusus al-kilam fi ma'ani fusus al-hikam*, Dar al-I'tisam, ed. M. Hasan al-Sa'idi, 1416 H., vol. I p. 183.

hip the Real (al-Haqq) by means of all the Names. So only the Perfect Man (al-insan al-kamil) who is the complete servant (al-'abd al-tamm) worships God with complete worship ('ibada tamma)."

In this passage, Qaysari expresses the necessity as well as the ultimate intention of knowing the divine Names: the human being who is aware of his ontological servanthood, insofar as his predisposition allows him, aspires to the knowledge of all the Names in order to perfect the complete worship of his Lord.

Introduction : towards a definition of psychosophy

In these pages I am going to present three intimately related texts - from Ibn Arabi's *Insa' al-Dawa'ir* and *Futuh al-Makkiya* and Sadr al-Din Qunawi's *al-Nafahat al-ilahiyya* - which will allow us gradually to establish an - at least provisional - definition of the science I have called psychosophy.

As we shall see, this science constitutes, one might say, a traditional psychology, based on the science of the Names, which gives rise to what could be considered a 'spiritual psychotherapy'. However, the terms 'psychology' and 'psychotherapy' as they are currently used in other contexts, are inaccurate for our purposes and cannot properly be applied to the object of our study. Thus, to avoid the confusion which an inadequate transference of a term from one context to another can generate, I have considered it necessary to have occasional recourse to neologism.

Psychosophy is presented to us as an inspired science, based on Islamic revelation and tradition, whose object is the knowledge of the self and the other as places of manifestation of the onomatophanies (*mazahir al-tagalliyat al-asma'iyya*), in the spiritual context of human learning and completion. Here we are going to deal with the subject from the particular point of view of *tahalluq* (theomimesia) : the adoption of the characteristics of the Names, through which the original theomorphism of the human being is restored⁽³⁾.

For a wider understanding, bear in mind that we are going to deal with the science on which the practice of *dikr* with the divine Names and their various applications to spiritual guidance and healing within the sphere of Sufism, are based.

Psychosophy in Ibn 'Arabi's *Insa' al-dawa'ir*

In this first part, I shall translate and comment on the section from the *Insa' al-dawa'ir*⁽⁴⁾ which presents and explains the *gadwal al-asma'*, the table of divine Names in which the Sayh al-Akbar classifies the Names into the following categories: names

3- On a future occasion I intend to develop the theme from the point of view of *tahaqquq* (theosis). On *tahalluq* as theomimesia ('theo-mimesis'), see M. Chodkiewicz, "La sainteté et les saints en islam", in *Le culte des saints musulmans*, Paris, 1996, p. 18 and notes 24 - 25.

4- See the edition of *Insa' al-dawa'ir* by S. H. Nyberg, in his work *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabi*, Leiden, 1919, pages 28-31. See also the French translation by P. Fenton and M. Gloton, *Le Livre de la Production des Cercles*, Paris, 1996, pages 30 - 34.

of the Essence, names of qualities/attributes and names of acts.

Ibn 'Arabi says:

"God is not apprehensible, nor confineable, just as He is not definable, nor qualifiable. Reflective thought (fikra) can only have bearing on His acts (af'al) and His creatures (mahluqat)."

One may say that the acts and the creatures make up the field to which what we call psychosophy may be applied.

The Shaykh continues by saying, "... and these are His most beautiful Names (al-asma' al-husna), with which He has named Himself in His Excellent Book."

Firstly, Muhyi l-Din reminds us - and this is fundamental to psychosophy - that the knowledge of the Names is directly linked to the revelation : God has named Himself in His Excellent Book by means of His truthful Prophet. The 'psychology' which is derived from the science of the Names is therefore necessarily associated with the prophetic nature of revelation and with the theosophy consisting of this knowledge of creatures and divine Acts, that is, of the knowledge of onomatophanies - when Acts and creatures are considered as manifestations of the Names⁽⁵⁾.

Secondly, the Shaykh explains that these excellent Names include names which refer to the divine Essence, names which refer to attributes and names of acts. However, Ibn 'Arabi understands that a name of the Essence can also refer to an attribute or an act. In order to determine to which category each name belongs, the Shaykh compares and 'weighs up' the various possible meanings of a name and chooses 'the most evident' or predominant (al-azhar).

Concerning this, the author adds : "In this table of divine Names (where they are sorted into these three categories), we have placed in the column of the Names of the Essence those which come under that category, even if as we have just mentioned, they can also refer to certain Qualities or Acts, or both together. We have proceeded in the same way with the Names of Qualities and Acts, by classifying them according to their most apparent meaning (min gihat al-azhar). That, "the Shaykh adds, "does not prevent their inclusion in another column."

He gives an example : "The name Lord (Rabb) which means 'the Immutable' (tabit) belongs to the Essence; but when it means 'the Rectifier' (Muslih), it is connected to the Names of Acts; and when it means 'the Possessor' (al-Malik), it comes under the category of the Names of Qualities."

This type of treatment of the question, which takes into account the polysemy of the names, is missing in the work of Laleh Bakhtiar, *Moral Healing through the Most Beautiful Names (the Practice of Spiritual Chivalry)*, Chicago, 1994, a recent attempt to develop a psychotherapy deriving from the applications of the Names⁽⁶⁾.

5- The text says : wa-innama l-fikra fi af'ali-Hi wa-mahluqati-Hi wa-hadihi l-asma' al-husna...

6- This work is the third volume of an interesting trilogy which includes *Traditional Psychoethics and Personality Paradigm*, Chicago, 1993, and *Moral Healer's Handbook : the Psychology of Spiritual Chivalry*, Chicago 1994.

The Shaykh adds, with respect to this : "Know that we have no intention of limiting the divine Names to those which appear in this table, nor of implying that others do not exist, but we have arranged them so as to draw attention to what we are going to disclose."

The table of names that Ibn 'Arabi gives us as a model is therefore an open tool for reflection and, above all, inspiration.

Ibn 'Arabi continues by saying : When you see one of the excellent Names of God, refer it to the most apparent category and enter it under the corresponding column in this table, since there are many Names because of the diversity of meanings which they are capable of assuming".⁽⁷⁾

In my view, L. Bakhtiar, in the work just mentioned, has treated the 99 names of the traditional list transmitted by Walid b. Muslim⁽⁸⁾ in an excessively univocal way, with the intention of systematizing a science which, in fact, if one considers the premises put forward by Ibn 'Arabi, cannot be reduced to a theoretical schema, since, as we shall see, it depends completely on the actualization of inspired knowledge.

Thus, together with the diversity of the Names, we have the diversity of their meanings. As this point we shall start the section which most concerns us for the description of psychosophy as a practical science.

The Shaykh explains the purpose of the list: "We have drawn up this list with the sole intention of giving you access to the Names which are suitable for you and which will be of benefit". He continues by making clear the usefulness of this table of Names (fa'idat hada l-gadwal), set out "so that the servant may adopt their characteristics (tahalluq) such that the realities he assumes through them are restored to him and so that he is brought into relation with all of them, from the first to the last."⁽⁹⁾

Here we have a first treatment of psychosophy, related to the perfecting of proper receptivity and self-knowledge. Let us now look at another approach related as much to self-knowledge as to knowledge of psychology ('ilm al-nafs) but of psychosophy or, if you prefer, psychognosis (ma'rifat al-nafs). I have chosen the more general denomination, 'psychosophy', which refers to the Hikma as it is presented by Ibn 'Arabi in his commentary to the Name al-Hakim in the Futuhat⁽¹⁰⁾.

The Shaykh continues: "When you have understood the intention we have regarding this table and the way we have arranged it, you will recognize ('alimta) the one who is characterized by the Names (mutajalli) contained in this diagram and you

7- 'Abd al-Karim al-Gili follows the Shaykh's suggestion by setting out a similar table of his own - with four columns - in which he makes a distinction between Names and Attributes of Essence, Majesty, Beauty and Perfection. See *al-Insan al-Kamil*, Cairo, 1981, chapter 24, p. 92.

8- See D. Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Paris, 1988, p. 56.

9- If we read *tunsab* (according to note 23, p.30) instead of *yunsab*, the meaning would be : "... and so that from the first to the last they are referred to them (the divine Names)".

10- On the *hadrat al-hikma* and the Name al-Hakim, see *Futuhat makkiyya*, reprint. Dar Sadir, Beirut, IV, pages 257 - 259, where Ibn 'Arabi makes it clear that "every hakim is 'alim, but not every 'alim is hakim". On the Name al-Safi, "the Healer", see *ibid.*, pages 275 - 276.

will discern in him (ra'ayta 'alay-hi) [visual language], at any given moment, one of these names and the corresponding presence (hadra) with which you connect him. You will then say that this person is currently in the presence of Acts if it concerns Names of Acts, or in the presence of whatever Quality, or as you prefer, according to what you see in him of the presence of this Name..."

The Shaykh continues with a valuable observation where, along with the distinction between the momentary state and the spiritual station, he introduces the technical distinction between the predominant (galib) meaning of the name which governs the state and the predominant meaning of the name which governs the station (maqam).

The text continues as follows: "... if this Name [any particular name] contains (different) meanings corresponding to these three presences [essence, qualities and acts], then consider which of these is the predominant meaning which you recognize in the person, so that you can relate his state to the corresponding presence.

Even if this person is above [this presence] by virtue of his spiritual station (maqam), you should determine [which presence he is in] by virtue of his state (hal)⁽¹¹⁾.

Nevertheless, the real condition of that person [who by virtue of his station is above the transitory state] is not hidden from whomever amongst us reached completion, since he is in a superior state."

It is not just a question of perceiving which are the predominant Names which rule both the state and the station of a person (in any given spatio-temporal circumstance). but it is also necessary to consider to which presence (acts, attributes, essence) they belong at each moment and what is, consequently, the predominant meaning of the predominant name that rules the state - presented here as the main object of psychosophy - , or the predominant meaning of the predominant name which rules the station.

As one can see, Ibn 'Arabi uses in this text expressions which imply as much 'reflective thought' or 'intellectual perception' as 'visual perception' : ra'ayta, fa-tanzur... It seems to me that this passage (which is mainly addressed to those who, since they are endowed with interior perception can make effective use of the instructions given by the Shaykh) is not here referring merely to a process of mechanical thought. The hakim does not only discern with physical sight (basar) or ordinary mind, but he also perceives by means of insight (basira). By referring to whomever is complete, Ibn 'Arabi is alluding here to a penetrating intuitive perception : we are therefore in the realm of revelation and completion. This is another of the essential differences between psychology and psychosophy which, in contradistinction to the former, is presented to us as an intuitive science with a contemplative nature which can only be made effective through revelation.

11- He is implicitly alluding to the person who recognizes the Presence of the Name which rules the state of another person (or of himself) and consequently acts with the proper adab.

In this respect, the Shaykh continues:

" [This distinction between a transitory state and a realized station] is not hidden from whomever amongst us is complete, so that he may distinguish clearly who (only) manifests [the influence of] a Name according to what the moment (waqt) confers on him from the one who (actually) has the power of this name and authority over it⁽¹²⁾. But whoever has not reached this perfection, given the limitation of his knowledge, will only consider the person in question by virtue of his state and the name which governs him. That is therefore the usefulness of this table."

The predominating name (al-hakim al-akbar)

In other passages in his works, the Shaykh calls this preponderant name (galib), 'the ruling name' (al-ism al-hakim). As we shall see later, several Names can simultaneously govern various states which come together at a single moment. In this convergence of ruling properties, there is necessarily a name whose authority predominates over the authority of the other determines the global orientation of the moment is called al-hakim al-akbar, "the main ruler".

In relation to this, Ibn 'Arabi says in a passage of the Futuhat⁽¹³⁾:

"[...] Man, whose ability to act is subject to the authority (hukm) of the divine Names, is the place (mahall) in which the effects of the authority (sultan) that they exercise over him are manifested. But the Names can only rule a person in conformity and his place (makan) confer on them [that is, to the extent that his state and his spatio-temporal situation allow].

Therefore the states and moments confer on the divine names the authority that the latter exercise over them, even though each of the states and spatial or temporal conditions in which a person finds himself as necessarily governed by a divine Name."

The Shaykh insists on making clear this relationship of reciprocity. The states, as receptons determine the power of action of the Names that govern them.

The passage continues:

"At one and the same moment (an wahid) the ruling properties (ahkam) of many divine Names can come together in the person, such that his [overall] state receives various, simultaneous influences, since he can integrate different [converging] states⁽¹⁴⁾, each of which demands the authority of a specific name. Only the specific name which such a state demands takes on the direction of that particular state. Therefore there is necessarily a Name [from among those that come together in an overall state] which has more authority than the others [in this state], a 'principal ruler' (al-hakim

12- I. e., whoever has fully realized the spiritual station which corresponds to the Name in question and therefore knows its effects.

13- Ibn 'Arabi, Futuhat makkiyya, ed. O. Yahya, Cairo, X : 150 , pages 171 - 172.

14- Lit. 'since (a person) may find himself in different states', that is, converging states which make up his general state.

al-akbar) whose executive power determines the orientation of the joint act of the Names [which participate in this convergence of states in the overall state of the moment]."

From this passage one may deduce that, in the practice of psychosophy, the gnostic has to distinguish this hakim akbar which governs the moment from the other Names which, like ministers who carry out the orders of the same king, rule the converging states under his general authority.

There is, therefore, a principal name which rules the state which dominates a given moment. This corresponds to the predominating attribute (al-wasf al-galib) which, as we shall see later on in a text by Qunawi, determines the image reflected in the mirrors.

It appears that, from the point of view of sufism and direct knowledge of the realities, although the science of Names may be known to some extent by means of study, psychosophy cannot be effectively applied except by virtue of an elevated spiritual condition. Only the one who knows the realm of the active condition, only the one who knows the realm of the active Imagination, knows how to direct the spiritual energy of the heart and is endowed with the necessary faculties can make use of the advice given by the Shaykh, distinguish the effects of the Names which manifest in the states of the Names which govern the stations and, what is an even more delicate matter, give others inspired information or instruction.

In this respect, psychosophy, as a super-rational science, is situated in a different plane to modern psychology.

Psychosophy in Qunawi's al Nafahat al-ilahiyya

As one can see in his works, Sadr al-Din is not merely a skilled transmitter and interpreter of Islamic sciences and the teaching of the Shaykh al-Akbar. The Master from Konya frequently speaks in the first person and is introduced to us primarily as an heir (warit) who actualizes by direct experience the Mohammedian legacy. Thus, for example, in Chapter 38 of al-Nafahat al-ilahiyya⁽¹⁵⁾, Qunawi begins his account of a direct, contemplative experience in the following way: "The real - may He be exalted - made me see⁽¹⁶⁾ a theophanic vision which took place on the 27th night of the month Ragab in the year 664 H. - a night similar, therefore, to the night on which He opened to His Envoy (God bless him and give him peace) the door of al-ba't ila l-Haqq -, and the Lord revealed Himself to me on a throne without definite shape in an imaginal image (sura mitaliyya) - even though it was without precise form -. I found myself standing in front of Him and He made me hear His address by saying to me... and I replied...".

15- See Sadr al-Din al-Qunawi, al-Nafahat al-ilahiyya, ed. Muhammad Hawagawi, Tehran, 1417., p. 172.

16- Lit. "made me be present in (ahdara-ni) ...".

Just as Ibn 'Arabi, in his work *Masahid al-asrar al-qudsiyya wa-matali al-anwar al-ilahiyya*⁽¹⁷⁾ uses the expression *ashada-ni l-Haqq bi-mashad... wa-qala li...wa-qultu la-Hu...*, or Niffari, before him, describes his mystical experience in his *Mawaqif* by saying *awqafa-ni...*, so Qunawi uses the expression *ahdara-ni l-Haqq fi mashad... wa-qala ... fa-qultu ...* in this chapter whose title *Nafha ilahiyya wa-minha qudsiyya* alludes in fact - and the coincidence of the adjectives *ilahiyya* and *qudsiyya* is not fortuitous - to the work *Masahid al-asrar*.

Subsequently, the second section of this same chapter *Hitab gaybi fi surat hadit qalbi* - which begins by saying *inni hutibtu bi-hitab gaybi ...* -, evokes with the sequence of its sentences, Niffari's *Muhatabat*⁽¹⁸⁾. In this instance, the inspirations received (in the year 665) are of an auditory nature without the visual dimension belonging to the contemplations.

With this work, Qunawi is therefore situated within the tradition of dialogic inspiration which includes in particular Niffari's *Mawaqif* and Ibn Barragan's *idah al-hikma* - according to Ibn 'Arabi's commentary in his introduction to the *Masahid*⁽¹⁹⁾ - as well as the *Masahid* itself.

In these passages, Qunawi introduces the account of his experiences, by noting with care when and how they took place. This is not presented, therefore, as an imitative literary exercise but as an inspired discourse by an 'heir' who has realized (*warit muhaqqiq*) the direct knowledge of the mysteries.

In the same work, Qunawi offers us one of the most succinct and clarifying expositions of the principles on which what I call psychosophy, the psycho-spiritual application of the Names, is based. At this point, we may say that the object of psychosophy stations and the secrets of his heart, by means of the science of the divine Names, their application and the modalities of their manifestation.

In the first section of Chapter 40 (*Nafha rabbaniyya*)⁽²⁰⁾, Qunawi says:

"Sudden inspiration (*warid*) says - and the witness (*sahid*) bears witness to its veracity :

The image of the spirit of every human being which is mirrored in every world conforms to the attribute predominating (*al-wasf al-galib*) in his actual constitution (*nas'a*) at the moment of separation (*hina l-mufaraqa*), whether this separation is through (temporary) detachment (from the bodily support, *insilah*) [e. g. during dreams or in ecstatic trance] or through physical death. This is also the case with regard to the Real : the image of His self-revelation which is mirrored in every abode (*mawtin*) and station conforms to what essentially governs you at the time (when this revelation takes

17- Cf. Ibn 'Arabi, *Las contemplaciones de los misterios*, edition and translated by S. Hakim and P. Benito, ERM, Murcia, 1994.

18- See Niffari, *K. al-Mawaqif wa-l-muhatabat*, ed. and translation by A. J. Arberry, London, 1935.

19- Cf. *Las contemplaciones...*, pages iv and xii.

20- Cf. *ibid.*, pages 177 - 178.

place).

Whoever is not dominated by a specific condition or particular attribute will manifest according to the Essence in conformity with what each circumstance and station requires. Whoever knows this secret knows the secrets of the constitution (nas'a) of this world, the Isthmus (barzah) and the hereafter, the theophany and the veil, imperfection (naqs) and perfection."

Firstly we have the idea that the image which the human being perceives of himself, God or the cosmos when it is reflected in the mirror which any of the worlds constitutes for him, is the image of the predominating attribute which rules over his psycho-physical-spiritual constitution at the moment of the separation, whether it is a separation caused by trance, sleep, death or whatever.

The text here emphasizes the idea of separation. Perhaps the idea may also be extended to the reflection that a person sees in the mirror of daily reality with his ordinary perception. What is fundamental here is again the notion of a dominant attribute : in the incessant interaction of the multiplicity of names which "struggle to manifest their effects" there is at each moment a particular name or attribute whose qualities predominate over the others. The attribute which governs or dominates a temporary state, al-waf al-galib - as Qunawi calls it - corresponds to Ibn 'Arabi's concept of al-Hakim al-akbar⁽²¹⁾.

Qunawi establishes here a fundamental distinction between the person who is under the specific domination of a particular attribute or limited circumstance, and the person who, under the ruling authority of the Essence (bi-hukm al-dat), is not dominated by any particular attribute.

The second section of Chapter 40 is entitled "Very useful advice" (Wasiyya mufida giddan), which evidently shows that it is going to deal with a practical science, whose application the Master strongly advises.

He says : "Given that in reality states (ahwal) determine (the manifestation of) the Names, it is necessary for the perspicacious observer to watch over each breath and each one of his states so that he knows which particular Name rules over him (al-ism al-hakim aleyhi) in each state (hal), at each breath (nafas) and each moment (waqt), and he may act in response to it with the appropriate conduct (adab) and may therefore be aware of his servanthood to his Lord according to the Name which governs his moment (sultan waqti-hi), through his inner presence (hudur) and verified Divine knowledge (ma'rifa ilahiyya muhaqqaqa)."

Here we have a new perspective. In short, in psychosophy it is possible to perceive the predominant name of the state, the breath, the reflection, the station, the moment, the heart or the secret of one's self and others. Consequently, the response has to be the corresponding adab, which requires a spiritual presence that allows one to

21- See above the translation of Fut. X: 150.

behave with good form as well as the knowledge which offers the keys to a correct interior orientation.

Qunawi continues, (note the parallel with the passage from the Futuhat) :

"Every divine orientation (tawagguh ilahi) has a particular determination in accordance with the Name by which it is characterized and it requires a special behaviour (adab hass) for each particular relationship of servanthood : when accompanied by a special direct knowledge (marifa hassa), it brings all the good things foreordained by God and which the station demands. And God helps with His gifts and generosity."

In order to familiarize oneself with theoretical psychosophy and with the particular adab which each name requires in principle, one may have recourse to the texts relating to tahalluq, those which deal with the 'abadila and, generally, to writings on the divine Names by Sufi authors⁽²²⁾.

The practical applications of psychosophy cover a wide spectrum of possibilities : after hearing an account of a dream, a shaykh versed in oneiromancy might tell his disciple to practise a dikr invoking a particular Name whose properties are beneficial in relation to his personal situation; a spiritual guide might prescribe for his state or even the advisability of remembering a particular Name in relation to an occasional adjective or learning situation...

A comprehensive study dealing with the matter in all its breadth and integrating the various perspectives that traditional sources provide⁽²³⁾, would be of great value.

Psychosophy deals, in short, with completion, knowledge of the self (in the wider sense), conformity to the prophetic model and the healing of hearts.

(English translation from Spanish by Cecilla Twinch, Oxford)

22- For references, see our forthcoming article "Ta'alluq tahaqquq wa-tahalluq fi l-fikr al-akbari", to appear in the proceedings of the International Conference on Ibn 'Arabi in Marrakesh (6 - 11/5/1997).

23- With reference, for example, to treatises on dikr in Kubrawi and Naqsbandi texts.